

# **bilimname**

---

yıl: 2019/1

sayı: XXXVII

**ilahiyat fakültesi dekanlığı adına / in the name of the dean of theology faculty**

Temel YEŞİLYURT 2 2

**editör / editor**

Salih YALIN 2 2

**editör yardımcıları / editor assistants**

Osman BAYDER 2 2

Özcan AKDAĞ 2 2

**yayın kurulu / editorial board**

Temel YEŞİLYURT (Başkan) (Erciyes Üniversitesi) 2 2

Salih YALIN (Başkan Yardımcısı) (Erciyes Üniversitesi) 2 2

Ahmet Kamil CİHAN (Erciyes Üniversitesi) 2 2

Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi) 2 2

Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi) 2 2

Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi) 2 2

Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi) 2 2

Asım YAPICI (Çukurova Üniversitesi) 2 2

M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üniversitesi) 2 2

Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi) 2 2

Cenan KUVANCI (Erciyes Üniversitesi) 2 2

**danışma kurulu / advisory board**

Ömer ÖZSOY (Universität Frankfurt) 2 2

Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi) 2 2

Michael NIELSEN (Georgia Southern University) 2 2

Lütfullah CEBECİ (Erciyes Üniversitesi) 2 2

Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Üniversitesi) 2 2

Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi) 2 2

Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi) 2 2

Muammer SARIKAYA (Gazi Üniversitesi) 2 2

Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi) 2 2

John WALBRIDGE (Indiana University) 2 2

**Önkontrol ve redaksiyon / precontrol and redaction**

Abdullah AKGÜL

**tanıtım ve sosyal medya / promotion and social media**

Temel YEŞİLYURT

**arşiv / archive**

Abdullah TANRIVERDİ

**irtibat / contacts**

web sitesi: www.bilimname.com.tr

email: bilimname@gmail.com

ISSN: 1304-1878

e-ISSN: 2148-5860

DOI: 10.28949

*bilimname* uluslararası, alan indekslerinde taranan ve hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayınlanır.

*bilimname*'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kayseri - 2019

***uluslararası indeksler/international indexes***

1.	<b>ESCI</b> (Emerging Sources Citation Index)	01.01.2016
2.	<b>Ebsco</b> (Religion & Philosophy Collection, Academic Search Ultimate, Academic Search Premier, Academic Search Elite, Academic Search Complete)	01.01.2011
3.	<b>ATLA Religion Database</b>	11.09.2018
4.	<b>Index Copernicus</b>	01.01.2013
5.	<b>Index Islamicus</b>	01.01.2013
6.	<b>DOAJ</b> (Directory of Open Access Journals)	25.01.2017
7.	<b>OCLC Worldcat</b>	01.01.2012
8.	<b>ErihPlus</b> (European Reference Index for Humanities and Social Sciences)	12.01.2017
9.	<b>J-Gate</b>	17.11.2017
10.	<b>Sherpa/Romeo</b>	26.01.2016
11.	<b>MLA</b> (Modern Language Association)	02.11.2017
12.	<b>DRJI</b> (Directory of Research Journals Indexing)	01.01.2012
13.	<b>ESJI</b> (Eurasian Scientific Journal Index)	14.05.2016
14.	<b>Science Library Index</b>	26.06.2016
15.	<b>OpenAIRE</b>	18.05.2016
16.	<b>International Scientific Index</b>	14.01.2017
17.	<b>Global Impact Factor</b>	14.01.2017
18.	<b>Root Indexing</b> (Journals Abstracting and Indexing Service)	14.01.2017
19.	<b>CiteFactor Academic Scientific Index</b>	26.06.2016
20.	<b>International Society of Universal Research in Sciences</b>	14.01.2017
21.	<b>Sparc Indexing</b>	09.03.2017
22.	<b>Scientific Indexing Services</b>	01.01.2016
23.	<b>Open Access Library</b>	26.01.2016

***ulusal indeksler/national indexes***

1.	<b>TR Dizin</b> (Ulakbim)	15.05.2016
2.	<b>İSAM</b> (Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi)	01.01.2003
3.	<b>Türk Eğitim İndeksi</b>	01.01.2015
4.	<b>Sobiad</b>	26.01.2017
5.	<b>Akademik Dizin</b>	01.01.2015
6.	<b>Arastirmax</b>	26.05.2017

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

7 Editörden  
From Editor

### Makaleler / Articles

- 9-38 Dinde Yenilikçilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması  
The Development of Innovativeness (Modernism) in Religion (Islam) Scale: Reliability and Validity Study  
39-42 Ümit HOROZCU
- 43-75 Mekki ve Medeni Süreler Bağlamında Dünya Vurgusu  
76-77 The Perception of the World in the Context of Meccian and Medenian Surah  
Ahmet ÖZDEMİR
- 79-116 Kira Sertifikası İçerikli Yeni Akidler: Enerji, Tarım, Kira Ortaklığı ve Altına Dayalı Kira Sertifikası  
117-119 New Contracts Based on Rental Certificate: Energy, Agriculture, Leasing Partnership and Lease Certificate Based On Gold  
Yunus KELEŞ
- 121-137 Hadislerin Tesbitinde Sened Tenkidinin Tercih Nedenleri  
138-140 Reasons to Prefer Sanad Criticism for Hadith Identification  
Murat KAYA
- 141-164 Endülüs Emevîleri Döneminde Kelâm Karşıtlığının Sebepleri  
165-167 The Reasons of Opposition to Kalam During the Andalusian Umayyad  
Fatma BAYRAKTAR KARAHAN
- 169-188 Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu  
189-190 The Problem of Scientific Commentary to be Tafsir  
Kutbettin EKİNCİ
- 191-238 "İbrahîmî Dinler" Kavramsallaştırmasının Tarihi  
239-241 The History of the Conceptualization of "Abrahamic Religions"  
Muhammet YEŞİLYURT
- 243-284 Hac İbadetinin Bireysel Dini Yaşayış Üzerindeki Etkileri: Bir Tipleme Denemesi  
285-287 The Effects of Islamic Pilgrimage on Individual Religious Life: A Typing Attempt  
Ahmet Rifat GEÇİOĞLU
- 213-317 Arap Nevâdir Eserleri Örneğinde Mizahın Toplumsal ve Siyasal İşlevi  
318-259 The Social and Political Function of Humor in the Arabic Nawadir Works  
Emin UZ & Muhammed EFİL
- 321-349 Bilgece Hayat  
350-351 The Wise Life  
Cenan KUVANCI
- 353-379 Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları  
380-382 The Discussions of the Khalqu'l-Qur'an in the Politicization Process  
Muharrem AKOĞLU
- 383-402 Boşanma Sürecindeki Bireylerde Depresyon Anksiyete Stres ve dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki  
403-405 Relationship Between Depression, Anxiety, Stress and Religious Coping for Individuals' in Divorce Process  
Nimet FERAH
- 407-426 Popüler Dinin Yeniden Üretilmesinde ve Yaygınlaştırılmasında Türk Korku Sineması  
427-429 Turkish Horror Cinema in the Reproduction and Dissemination of Popular Religion  
Erol ERKAN
- 431-450 Kur'an Ayetleri Perspektifinde İlahî Mısak  
451-452 Divine Covenant in the Perspective of the Qur'an Verses  
Hacı Mehmet SOYSALDI
- 453-473 Osmanlı Uygulamaları Işığında Küçüklerin Evlendirilmesi ve Veli İzinsiz Nikâh  
474-475 The Marriage of Smalls in the Ottoman Practices and Marriage without the Parents  
Ömer KORKMAZ
- 477-505 Arap Dili Gramerinde Şibh-i Cümle ve Taalluk  
506-508 Qissi Preposition and Dependence in Arabic Grammer  
Fatih ULUGÖL



- 509-495 Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin Kısır Döngü ve Teselsülün İptalinde Kullandığı Burhanlar  
496-534 Muhammad Husayn Tabataba'i's Demonstrations for Invalidating the Idea of Vicious Circle  
**Fevzi YİĞİT**
- 535-554 İslam Ceza Hukukuna Göre Kleptomaniye Ceza Ehliyeti ve Hırsızlık Fiilinin Sonuçları  
555-557 The Criminal Responsibility in Kleptomania and the Consequences of Theft in Islamic Penal Law  
**Emel YILMAZ**
- 559-588 İslâm Hukukunda Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar  
589-591 Conditions that Make Polygamy Legitimate and Special Conditions that Allow Polygamy in Islamic Law  
**İbrahim YILMAZ**
- 593-624 Sahabe Şiirlerinde Hz. Peygamber'in Medine'ye Hicreti  
625-627 The Migration of the Prophet Mohammed to Medina in the Poetries of Prophet's Companions  
**Mehmet YILMAZ**
- 629-657 Fârâbî'de Mantık Bilimine İlişkin Bazı Temel Meseleler  
658-660 Some Main Issues Related To Logic Science In Fârâbî  
**Muhammet Nasih ECE**
- 661-645 "Boşlukların Tanrısı" İfadesi ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi  
646-684 "God of The Gaps" Expression and Evaluation of Kalamic Perspective  
**Murat AKIN**
- 685-721 Şarkılarla Dinî ve Ahlakî Değer Aktarımı: Barış Manço Örneği  
722-724 Religious And Moral Value Transfer With Songs: The Barış Manço Example  
**Muhammed Fatih TURANALP**
- 725-754 Ebû Zer el-Herevî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği  
755-757 The Life of Abû Zar' Al-Harawî and His Scientific Personality  
**Ömer Faruk AKPINAR**
- 759-810 Abdülganî En-Nablusî'nin Zimmilerin Mâlî Yükümlülüklerine Dair Fetvası: Tahkik ve Tahlil  
811-813 Abd al-Ghanî al-Nâblusî's Fatwâ Regarding the Financial Obligation's for Dhimmis  
**Emine Nurefşan DİNÇ**
- 815-853 Küre Bir Dünyada İstikbâl-i Kiblenin İmkânı Üzerine  
854-856 On the Possibility of Istiqbâl al-Qibla on a Sphere Earth  
**Muammer ARANGÜL**
- 857-884 Osmanlı Hukuk Tarihinde Öncü Bir İsim: Timurtaş Üzerine Biyografik Bir İnceleme  
885-887 The Leading Name in the History of Ottoman Law: A Biographical Research on Timurtash  
**Osman GÜMAN & Ayşe SEZER**
- 889-910 Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı Ve Sınırları  
911-914 The Possibility and Limits of Interpreting the Nass in the Basis of Wisdom  
**Nasi ASLAN**
- 915-948 Mâtürîdî'nin Kur'an Yorumuna İlişkin Tercihlerinde Akıl Kriteri  
949-951 Criterion of Reason in Maturidi's Choices Considering Interpretation of Koran  
**Süleyman NAROL**
- 953-965 رؤية في تحليل الصورة البلاغية وأثرها في المنطقي  
966-968 Vision in Analyzing the Rhetorical Figure and Its Impact on the Hearer  
969-970 Retorik İmajin Analizi ve Okuyucu Üzerindeki Etkisine Dair Bir İnceleme  
**Suliman ALOMIRAT**
- 971-994 للمذهب الحنفي ومشيخة الإسلام الحنفية في الجزائر من فتح شمال إفريقيا إلى غاية الاستقلال  
995-997 Hanafi Doctrine and the Sheikh of Islam Hanafi in Algeria from the Opening of North Africa Until Independence  
998-1000 Kuzey Afrika'nın Fethedilmesinden Bağımsızlığa Kadar Cezayir'de Hanefî Mezhebi ve Hanefî Şeyhülislamlığı  
**Fares ZAHER & Soner DUMAN**
- 1001-1026 Göçün Travmatik Etkilerini Azaltmada Sosyal Desteğin Rolü Üzerine Deneysel Bir Araştırma  
1027-1028 An Experimental Research on the Role of Social Support in Reducing the Traumatic Effects of Immigration  
**Zeynep ÖZCAN**
- 1029-1052 Kazakistan Ortaöğretim Kurumlarında Din Eğitimi Olumsuz Yönde Etkileyen Faktörler  
1053-1055 The Factors Affecting Negative Education in the Mediterranean Institutions in Kazakhstan  
**İlyas ERPAY**

- 1057-1081 *Din-Bilim İlişkisi ve Çatışmanın Araçsallığı*  
1082-1084 *The Relation Between Religion and Science and Instrumentality of Conflict*  
**Cüneyt COŞKUN**
- 1085-1113 *Cessâs'ın Şâfi'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri*  
1114-1116 *Jaşşâs's Criticisms of Shâfi's Concept of the Bayân*  
**Ebubekir DAŞDEMİR**
- 1117-1150 *Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde Bebeği Yatan Annelerin Dini Başa Çıkma Süreçleri*  
1151-1153 *Religious Coping Processes of Mothers in the Neonatal Intensive Care Unit*  
**Zeynep MEREY & Ayşe ŞENTEPE LOKMANOĞLU**
- 1155-1183 *Makyavelizm ve Dindarlık: Demografik Değişkenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma*  
1184-1186 *Machiavellism and Religiosity: An Empiric Research on Demographic Variables*  
**İbrahim Furkan GÜVEN**
- 1187-1207 *FETÖ Darbe Girişiminin Gençlerin Din ve Cemaat Algısı Üzerindeki Etkisi: Trabzon İlahiyat Fakültesi Örneği*  
1208-1210 *The Effect of FETÖ Coup Attempt on Young People's Religion and Congregation Perception*  
**Necmi KARSLI**
- 1211-1222 *Şer'î Hüküm: Tanım ve Tartışmalar*  
1223-1224 *Al-Hukm Al-Shar'i: Definition and Discussions*  
**Hacı Yunus APAYDIN**
- 1225-1242 *Stoa Felsefesinin Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme*  
1243-1245 *An Investigation on the Basic Views ofStoa Philosophy*  
**Suat ÇELİKKOL**
- 1247-1266 *Neglected Aspect of Religious Education: Search for Meaning*  
1267-1269 *Din Eğitiminde İhmal Edilen Boyut: İnsanın Anlam Arayışı*  
**Hasan MEYDAN**
- 1271-1294 *A Reading of Judaism Through Post-Structuralist Lenses*  
1295-1297 *Post-Yapısalcı Lensler İle Bir Yahudilik Okuması*  
**Hesna Serra AKSEL**

#### **Kitap Tanıtımı / Book Review**

- 1299-1307 *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi: Anılar ve Düşünceler*  
Celal KIRCA  
**Abdulvahap TAŞTAN**
- 1309-1313 *Kur'an ve Psikoloji*  
Osman NECATİ  
**Muhammet Enes VURAL**

#### **Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Rules**

- 1315-1317 *Yayın ve Yazım İlkeleri*  
*Publishing and Writing Rules*

## EDİTÖR'DEN

Değerli bilimname okurları, 2019 yılının ilk sayısını yayınlamış bulunmaktayız. Bilimname olarak Doi numarasının sağlıklı bir şekilde kullanılabilmesini sağlamak amacıyla artık sadece dergipark üzerinden sayılarımızı yayınlamaya karar verdiğimizizi belirtmek isteriz. En kısa sürede bütün arşivimizin dergipark'a aktarılması için gerekli çaba sarfedilecektir.

Bu sayıda oldukça zengin bir içeriğe yer verilmiştir. Toplamda 42 makale ve 2 kitap incelemesinin yer almaktadır. Okurlarımız ve araştırmacıların istifade etmelerini temenni ediyoruz.

Bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

Doç. Dr. Mustafa ULU

Editör



# DİNDE YENİLİKÇİLİK ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ: GÜVENİRLİK ve GEÇERLİK ÇALIŞMASI

Ümit HOROZCU<sup>a</sup>

## Öz

Yenilikçilik/modernizm ve gelenekçilik, ilahiyat sahasının kadim diyebileceğimiz tartışmalarından biridir. Ne var ki tartışmaların en fazla yürütüldüğü ilim ortamlarında insanların gerçekten de yenilikçilik-gelenekçilik skalasında nerede bulunduğunu tespit etmeye yönelik herhangi bir ölçek çalışması yapılmamıştır. Alandaki bu ihtiyacı gidermek adına gerçekleştirilen bu çalışmada Dinde Yenilikçilik Ölçeği'nin (DYÖ) geçerlik ve güvenilirlik analizine ilişkin bulgulara yer verilmektedir. Nihai çalışma çeşitli ilahiyat fakültelerinde okuyan lisans ve lisansüstü öğrencilerinin yanı sıra öğretim üyelerinden oluşan, küme örnekleme tekniğiyle tesadüfi örnekleme yoluyla belirlenen 560 kişi üzerinde gerçekleştirilmiştir. 21 maddeden oluşan ölçeğin dört faktörlü bir yapıya sahip olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin güvenilirliğiyle ilgili olarak Cronbach's Alpha değerleri "Eski-yeni ulema kıyası" isimli faktör için .878, "Gelenğe bakış" isimli ikinci faktör için .818, "Kur'an'a dönüş" isimli üçüncü faktör için .785 ve "Yenilikçilik hareketine bakış" isimli dördüncü faktör için .803 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin tamamının güvenilirlik katsayısı ise .898'dir. Doğrulayıcı faktör analiziyle elde edilen uyum indeksleri ise  $X^2 = 389.52$ ,  $Df = 183$  P Value: 0.00,  $X^2 / df = 2.12$ , RMSEA: .094, NFI: .91, NNFI: 0.96, CFI: 0.96 ve IFI: .96, RMR: .34 ve SRMR: .83 olarak tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Din Psikolojisi, Din, Yenilikçilik, Modernizm, Gelenekçilik, Ölçek geliştirme



## THE DEVELOPMENT OF INNOVATIVENESS (MODERNISM) IN RELIGION (ISLAM) SCALE: RELIABILITY AND VALIDITY STUDY

In this article we present the findings of the reliability and validity analysis of the "Innovativeness in Religion Scale" that we have developed for contributing

<sup>a</sup> Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [umit.horozcu@istanbul.edu.tr](mailto:umit.horozcu@istanbul.edu.tr)

empirical evidence to innovativeness (modernism)-traditionalism that has been going on for centuries in the field of religious sciences. Although hard debates have taken place among those dealing with religious sciences, especially theologians, no scale has been developed to determine how traditional and how innovative people are.

This scale, which we hope to fill an important gap in the field of theology, can be used in many branches of science such as the psychology of religion, the education of religion, the sociology of religion by associating with many topics. On the other hand, we can say that this scale can be used variously in the branches of science such as the history of islamic sects, kalam, fiqh, tafsir, tasawwuf, the philosophy of religion, the history of Islamic thought and Islamic philosophy. Because they are branches of science interested in the discussion of innovativeness-traditionalism.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### **Giriş**

Dünya hızla değişmekte, ardı ardına ortaya çıkan değişim ve gelişim adeta baş döndürmektedir. Bilhassa teknoloji ve iletişim araçlarındaki hızlı gelişim kuşak çatışmalarını daha belirgin ve sık aralıklı hale getirmektedir. Yeni gelişmeler yeni ihtiyaçları beraberinde getirmekte, insanları yeni şartlara uyum sağlama problemiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Hızlı akan modern yaşam içerisinde bir yıl öncesi bile çok eski olabilmektedir. Yeni hayat şartları ve bilhassa akışı domine eden batılılaşma eğilimi, dün normal, hatta gerekli görülenlerin bugün gereksiz, normdışı hatta geri ve zararlı olarak görülmesine neden olabilmektedir. Hal böyleyken modernizm ve yenilik karşıtı söylemler de güçlü şekilde ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz bu itiş-kakış dini konular mihverinde de cereyan etmektedir. Dindarlar eğitim, ticaret, finans, endüstri vb. pek çok alandaki akış içerisinde dinin emir ve yasaklarına itibar etmesi halinde birtakım tıkanıklıklar yaşamaktadır. Oysa seküler yaşam tarzını benimseyerek dini neredeyse tamamıyla ayak bağı olmaktan çıkararak Batı; siyasi, askeri ve ekonomik açıdan hiçbir şekilde tıkanıklık yaşamadığı gibi bu alanların tamamında Müslüman milletlere galebe çalmıştır. Bu mağlubiyet, Mısır ve Hint alt kıtası başta olmak üzere dünyanın birçok Müslüman beldesindeki ilim ve din adamlarının geri dönüp bakmasına, Müslümanların inanç ve uygulamalarında sorunlar aramasına

neden olmuştur.<sup>1</sup> Bilindiği gibi bu arayış da “doğru bildiğimiz yanlışlar” afişini taşıyan ihya, inşa ve modernizm hareketlerini doğurmuştur. Yenilikçiliği savunanlar bilhassa kadın, toplumsal cinsiyet, nikah, boşanma, miras, ticaret vb. birçok konuda dini hükümlerin bina edildiği kaynağa geri dönerek hükmü sorgulamak gerektiğini savunmuşlardır.<sup>2</sup> Onlara göre bazı meselelere ilişkin hükümlerin (kimine göre çoğu hükümlerin) zaman ve şartlara göre değişmez nitelikte olup olmadığına; hükmün dinden değil de Arap örfünden kaynaklanıp kaynaklanmadığına; kişiye, duruma veya zamana özel hükümler olup olmadığına; dahası hükmün doğru konup konmadığına bakmak ve şayet hükümlerin böyle olduğu tespit edilirse hükmü günün şartlarına göre revize etmek gerektiğini dile getirmişlerdir.<sup>3</sup> Bu kabilden olarak İşcan’ın bir İslam modernistinin düşüncelerini aktardığı paragrafı alıntılanmak istiyoruz:

“Seyit Ahmet Han ekolünden olup Hindistan’da kadın hakları savunucularının önde gelenlerinden biri olarak kabul edilen Mümtaz Ali, iki erkek tanık bulunamadığı takdirde bir erkekle birlikte iki kadının tanıklığının aranmasını ifade eden Bakara suresinin 282. ayetinin kadın erkek eşitsizliğine delil olarak kullanılmasının yanlış olduğunu belirtmektedir. Ayet, vadeli borçlarla ilgili bir ayettir ve kadınların ticaret hayatıyla ilgilenmedikleri, özellikle borçlar mevzuunda herhangi bir pratiklerinin, tecrübelerinin olmadığı bir dönemde, bu hükmüyle iş hayatının güvenliğini sağlama gayesini taşımaktadır. Sadece vadeli borçlanmalarda o günün şartlarına uygun olarak vahyedilen bu Kur’an ifadesi, şahsi hukukla alakalı değildir. Ayet gerçekte yalnızca ticari anlaşmalara ve erkek Arap tacirlerinin kadınlardan çok daha tecrübeli olduğu bir teknik alana işaret etmektedir. Bunun için ayetin bunun dışında bir mana ile değerlendirilmesi ve iki cins arasında varsayılan eşitsizliğe örnek olarak gösterilmesi, Kur’an ruhundan kaynaklanamaz. Bu olsa olsa bu tür tefsirlerin yapıldığı zamanın mu’tat örfünden kaynaklanır.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bkz. Muhsin Demirci, “Kur’an’a Modernist Yaklaşımlar”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2003): 29-51.

<sup>2</sup> M. Zeki İşcan, “Bazı İslam Modernistlerine Göre Kadın Hakları Konusunda Kısmî Bir Değerlendirme”, *EKEV Akademi Dergisi* 3/1, (2001): 37-63.

<sup>3</sup> Charles J. Adams, “Fazlur Rahman ve Klasik Modernizm”, *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi* (1997): 79-91.; Hayrettin Karaman, “Modernist Proje ve İctihat” *İslami Araştırmalar Dergisi* 4/4 (1990): 156-164.; Hamdi Döndüren, “Zamanın Şartlarının Değişmesiyle İslamî Hükümlerin Değişmesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7, (1998): 101.

<sup>4</sup> M. Zeki İşcan, “Bazı İslam Modernistlerine Göre Kadın Hakları Konusunda Kısmî Bir Değerlendirme”, 44.

Şüphesiz, revizyon talepleri bazılarınca küçük bazılarınca ise büyük boyutlarda olmuştur. Kimi, sorunun mezhep ulemasının bugüne kadarki kasıtlı yahut kasıtsız yanlışlarından kaynaklandığını düşünerek ilmi geleneği komple yok sayma yolunu tutarken; kimi, sorunun hadislerde olduğunu ve hadislerin tümüyle bir kenara atılarak Kur'an'a dönülmesi gerektiğini savunmuştur. Diğer tarafta ise tıpkı hayatın diğer yönlerinde olduğu gibi modern karşıtı gelenek bağıslı söylem de aynı şekilde bazılarınca zayıf bazılarınca ise son derece sert şekilde dile getirilmiştir. Bu çeşitliliğin örneklerini gerek 19. yüzyılda Hint alt kıtasında gerek Mısır'da gerekse Osmanlı'dan günümüze ülkemizde görmekteyiz. En radikalinden en softuna her ton ve renkten modernist ve gelenekçi anlayış hakimiyetini hissettirmiştir. Bu makalenin yazarı, hayatının yaklaşık dörtte üçünü din eğitimi veren kurumlarda (imam-hatip, ilahiyat) öğrenci veya eğitimci olarak geçirmiş biri olarak bu kurumlarda daima bu tartışmaya şahit olmuştur. Bir tarafta değişen düzeylerde yenilik yanlıları diğer yanda bunlara değişen düzeyde karşı çıkan gelenekçiler yer almıştır. Birincisinin ikincisini tutucu, bağnaz ve gerici; ikincisinin ise birincisini "dinen sapık", "Ehlişünnet'ten olmayan" ve "mezhepsiz" olarak nitelendirdiğine şahit olmuştur. Yenilikçi kabul edilen bazıları, Kur'an'da bu zamana kadar hiç kimsenin göremediği, bulamadığı bazı bilgileri kendilerinin bulduğunu söylemektedir. Üstelik dile getirdikleri, kıyıda köşede kalmış detay mevzular değil asırlardır herkesi ilgilendiren, günlük hayatın ortasından konular olabilmektedir. Bazıları iddialarını geçmişte ulemanın bile bile ayet veya hadisleri saptırmak veya işlerine gelmeyenleri gizlemek suretiyle tahrif yaptıklarını, neyse ki kendilerinin imdada yetiştiklerini söyleyecek kadar ilerletmiştir. Modernistlerin iddia ve taleplerini en fazla dile getirdikleri alanlardan biri olan kelim ilminde, telif eserlerin verildiği klasik dönemin ardından şerh ve haşiyelerin kaleme alındığı sonraki dönemi İslam ümmeti için zillet olarak görenler ise bir başka tavrı temsil etmektedirler.

Şüphesiz yenilikçilerden tek ses çıkmamakta, yenilik savunuları arasında belirgin farklar gözlemlenmektedir. Dahası yenilik savunucuları birbirlerine şiddetli eleştiriler de getirebilmektedir. Karşı tarafta da benzer bir durum söz konusudur. Gelenekçi iki farklı kesim birbirlerini sapık, hurafeci vb. sıfatlarla niteleyebilmektedir.<sup>5</sup>Aslında kişilik çalışmalarında

<sup>5</sup> Manzara hemen her yerde aynıdır. Mesela Hint alt kıtasında tasavvufi bir oluşum olan Birelviyye mensuplarının yine Hanefi çizgideki Diobendiyye mensuplarını kafir ve Ehlişünnet dışı ilan etmeleri bu kabildendir. Bkz. Mehmet Özşenel, "Gelenek ile Modernite Arasında bir Sentez Denemesi: Seyyid Süleyman Nedvî (1884-1953)", *Divan İlmi Araştırmalar* 21/2 (2006): 115.; Adem Arıkan, "Cemaat Halinde Kalmak ve Cemaatlere



benimsenen prensibe de uygun şekilde yenilikçilikten gelenekçiliğe doğru bir skalanın varlığı dikkat çekmektedir. Bu skalanın bir ucunda neredeyse tüm dini ilim geleneğinin yanlış olduğunu ve Kur'an'a dönmeyi savunan bir anlayış, diğer ucunda ise geleneğe aykırı olan tüm söylemleri kötü niyetli faaliyetler addeden gelenekçi anlayış bulunmaktadır. Bu skala içerisinde dinin hiçbir emir ve yasağına uymayıp "kalp temizliği" vurgusu yapanlar, dinden vazgeçerek tamamen din dışı olmayı savunanlar ve Allah'ı dünyayı yarattıktan sonra bir kenara çekilmiş addeden deistler elbette yer almamaktadır. Çünkü bu, dinin içerisindeki yenilik savunusu değil dini devre dışı bırakan bir yenilik arayışıdır. Yine yenilikçi anlayış kapsamında değerlendirilmesi mümkün olan bir başka yaklaşım olan tarihselcilik<sup>6</sup> de bu skalanın dışında tutulmuştur. Zira tarihselcilik, sınırları oldukça belirsiz ve komplike yapıda bir yaklaşım olup, başlı başına araştırılmayı hak etmektedir.

### **A. Yenilikçilik-Gelenekçilik Skalası**

Derinlemesine bir araştırmada muhtemelen sayıları yüzleri bulacak olan eğilimleri yenilikçilik-gelenekçilik skalası içerisinde kabaca 6 ana eğilime indirgemek mümkündür. İsimlendirme ve tasnif yazarın subjektif yargılarına dayanmaktadır. Bu nedenle daha fazla teennî içerisinde yaklaşırsa farklı isimlendirme ve tasniflerin ortaya çıkabileceğini unutmamak gerekir.

#### **1. Kur'an'a Dönme Taraftarları**

Birinci anlayışa göre Kur'an dışındaki dini tüm kaynaklar şüphelidir. Kur'an korunmuştur ama onun dışında, hadisler dahil ilim geleneğinin tamamını bir kenara atma zorunluluğu vardır. Bu anlayışta hadislerin dikkate alınması bile probleme neden olacağından yalnızca Kur'an'ı incelemek gerektiğini, Kur'an'ın yeterince açık olduğunu ve dikkatle çalışılırsa Kur'an'ın yeterli olacağını ileri sürerler. Onlara göre geleneğin içerisindeki İslam alimleri çeşitli nedenlerle bilerek veya bilmeyerek İslamî hükümleri bozmuşlardır. Bu kategoridekilerin, haliyle bir mezhebin anlayışına sadık kalmaları yahut geleneksel ilmi mirasa saygı duymaları söz konusu değildir.<sup>7</sup>

Bu kategoride değerlendirmemiz mümkün olan kimselerden

---

Bölünmek", *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep: Mezhep Sosyolojisi* edt. Mustafa Tekin (Ankara: Eski Yeni yay. 2017), 298.

<sup>6</sup> Tarihselcilik Kur'an ayetlerinin indiği dönemle ilişkili olduğunu ve ayetlerin o dönemle bu dönemin her yönden kıyaslandıktan sonra bu dönem için nasıl anlamak gerektiğini savunan yaklaşımdır. Bu ölçek tarihselci yaklaşımı kapsamamaktadır.

<sup>7</sup> Abdulhamit Birışık, "Kur'âniyyûn", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.26 (İstanbul: TDV Yay.) 428-429.

Kur'an'da bugüne kadar kimsenin gör(e)mediği birtakım gerçekleri kendilerinin gördükleri şeklinde iddialar duyulabilmektedir. Öte yandan bu kategoriye uygun olmakla birlikte nispeten ihtiyatlı denilebilecek bazıları ise hadis-i şeriflerden Kur'an'a uygun gördüklerini çalışmalarında kullanma cihetine gidebilmekte, hatta genel olarak karşı çıktıkları geleneğin içerisinden çalışılan konuya mahsus olarak kendileriyle aynı düşünceye sahip olanlara atıfta bulunarak fikirlerini güçlendirmekten imtina etmemektedir. Bununla birlikte "Kur'an'a dönme" onların en belirgin vurgusu olmaya devam etmektedir.<sup>8</sup>

## 2. Selefler

İkinci kategoride Kur'an'a, sahih sünnete ve ilk dönem ulemasının (selef) akidesine dönmek gerektiğini benimseyen kesim yer almaktadır. Bu tavır, literatürde "ihyacılık"<sup>9</sup> ve "selefilik"<sup>10</sup> olarak da isimlendirilmektedir. Bu anlayıştakiler selef ulemasından sonra ilmi gelenek içerisine İslamî olmayan unsurların ve yanlış yorum ve uygulamaların katıldığını ileri sürerek ihyacı bir tutumu benimserler. İbn-i Teymiyye, sözü edilen bu eleştirel eğilimin temsilcilerinden biri olarak kabul edilebilir.<sup>11</sup> Günümüzde bu yönelimi benimseyen kişi ve grupların tekfirciliğin de çağdaş temsilcileri olduğunu söylemek yanlış olmaz. Tasavvuf başta olmak üzere içerisinde Eşarî ve Maturîdî kelamı da dahil neredeyse bütün fikri müesseseler bu selefi anlayışın ağır tenkitlerinden nasibini almıştır. Türkiye'de faaliyet gösteren bazı selefi tekfirci grupların mensuplarına göre Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi kurumlarında çalışmak, okullarında okumak, çocuklarını devletin okullarında okutmak, devlete askerlik yapmak, siyasi parti kurmak, bu partileri desteklemek yahut gidip oy kullanmak tekfir edilmek için yeterlidir. Hatta maaşını Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nden alan bir imamın arkasında camide namaz kılmak, bu grupların üyelerinin rahatlıkla insanları tekfir etmelerine neden olan davranışlardır. Bazı tekfirciler, bu fiilleri işlemenin tekfir nedeni olduğundan şüphe duymazlarken, onların tartıştıkları konu, bu

<sup>8</sup> Prof.Dr. Abdulaziz Bayındır'ın kurucu ve yöneticiliğini yaptığı Süleymaniye Vakfı içerisinde faaliyet gösteren ilim grubu, Kur'an'ı merkeze alarak, geleneği kıyasıya kritiğe tabi tutan anlayışa örnek gösterilebilir. Ancak bu topluluk, hadis-i şeriflerden Kur'an'a uygun olanlardan delil olarak yararlanmayı gelenekten kendilerine uygun anlayışta olanları yazı ve konuşmalarında referans olarak kullanmayı tercih eden bir anlayışı benimsemektedir. Bu anlayışın çeşitli örnekleri için bkz. [www.suleymaniyevakfi.org](http://www.suleymaniyevakfi.org).

<sup>9</sup> Mustafa Sönmez, "İslam Modernizmin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002): 156.

<sup>10</sup> M. Zeki İşcan, "Selefilik İhyacılığı ve Dini Düşünce Yenilikçilik" *Marife* 9/3 (2009): 9-20.

<sup>11</sup> Mehmet S. Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi" *İslami Araştırmalar Dergisi*. 4/4 (1990): 274.

fiilleri işleyenleri tekfir etmeyenlerin tekfir edilip edilmeyeceğidir. Tekfir dışında “bid’at”, “hurafe”, “tâğüt”, “belam” vb. kavramlar neredeyse tüm konuşmalarının anahtar kelimeleri durumundadır. Esasen bu yaklaşımı benimseyenleri yenilikçi olarak da gelenekçi olarak da nitelemenin sorunlu yanları bulunmaktadır. Zira bir taraftan onlar yenilikçilere de gelenekçilere de sert eleştiriler getirirken, diğer taraftan hem yenilikçilerin hem de gelenekçilerin tenkitlerine uğramaktadır. Fakat son tahlilde seleflerin gelenekçiliğe daha uzak bir çizgide yer aldıklarını söylemek yanlış olmaz.

### **3. İslam Modernistleri**

Üçüncü kategoride literatürde “klasik İslam modernizmi” veya “İslam modernizmi” diye isimlendirilen anlayışlar yer almaktadır. İslam modernizmi, Kur’an ve sünnete, selevin akîde ve uygulamalarına dönmek, bunları ve bu kaynaklara dayanan topyekün tarihî mirâsı ilmî ve rasyonel bir süzgeçten geçirdikten sonra günümüz hayat şartlarına göre yeniden yorumlayarak izah etmek ve uyarlamak olarak tanımlanmaktadır.<sup>12</sup> Karaman, İslamî çağdaşçılık dediği bu anlayışın İslam’ı çağa uygun hale getirmek için Kur’an ayetlerinin indiği ortama geri dönüp ayetleri tarihi bir yaklaşımla anlamak, sonra bunların arkasında bulunan ilkeleri, bu ilkelerden de dinin sosyal ve ahlaki amaçlarını tespit etmeyi öngördüğünü belirtir.<sup>13</sup> İslam modernistleri, İslam’ın zaman ve mekana mukavemetli canlı bir din olduğunu, dolayısıyla zamanın şartlarına göre hükümlerin yenilenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu modernistlerin yola çıkış fikirlerinden biri de İslam’ın bizzat kendisinin bir modernizm ve ıslah hareketi olduğu, İslam’ın kendisinden önceki karanlık inanç ve uygulamalara karşı büyük bir ıslahat hareketi niteliği taşıdığı şeklindedir.<sup>14</sup> Bu bakımdan modernleşme ve ıslahat, onlara göre kötü bir şey olamaz.

İslam düşünce tarihinde modernizmi antipatiyle karşılayan bir çoğunluk daima olmuştur. Zira yenilenmeci anlayıştaki bu kimselerin fikirleri çoğu zaman geleneğin güçlü alimlerinin fikirlerine aykırılık arz etmektedir. Modernizm karşıtları, onların İslam’ı zamana uydurma ameliyesi içerisinde sadece ilmi geleneğe aykırı fikirler serdetmeleri nedeniyle değil aynı zamanda, o zamana kadar problem olmayan ve sahih hadis kitaplarında sahih olarak nitelenen hadisleri kabul etmemeleri, böylesi

<sup>12</sup> Mustafa Sönmez, “İslam Modernizmin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi”, 156.

<sup>13</sup> Hayrettin Karaman, “Modernist Proje ve İctihat”, 162.

<sup>14</sup> Reşit Rıza İslam devrimini anlamak için İslam öncesi toplumların kültürünü bilmek gerekir derken buna işaret etmektedir. Bkz. M. Zeki İşcan, “Bazı İslam Modernistlerine Göre Kadın Hakları Konusunda Kısmî Bir Değerlendirme”, 41.

durumlarda Kur'an'a dönmeyi önermeleri nedeniyle de tenkit etmektedir.

Gelenekçilerin modernist İslamcılara şüpheyile bakmalarının bir diğer nedeni de Fazlurrahman örneğinde olduğu gibi modernistlerin eğitimlerinin bir kısmını Batı'da almış olmaları, dahası fikri dönüşümlerini Batı'da yaşamış olmalarıdır. Hatta dinde modernizm hareketinin İslam'a zarar vermek isteyenlerin projesi olduğu fikri de güçlü şekilde dile getirilmektedir.<sup>15</sup> Mesela Hindistan'daki İslam modernizminin sembol isimlerinden biri olan Seyyid Ahmed Han'a yöneltilen eleştirilerden biri onun Batı rasyonalizminin hayranı olduğu şeklindedir.<sup>16</sup>Fazlurrahman, İngiltere'de doktora eğitimi alırken, felsefe çalışmaları onun geleneksel bilgi ile yeni bilgileri arasında bir çelişki olduğunu düşünmesine neden olmuş, buradan yola çıkarak gelenekle yenilik arasında bir uyum arayışına girmiştir.<sup>17</sup> Bununla birlikte İslam modernistleri içerisinde batılılaşmayı hoş görmeyen ve yenilik yaparken batılılaşma tuzağına düşmek istemeyen, bu işi Kur'an ve sünnetin aslından taviz vermeden, yenileşmek uğruna ayetleri eğip bükmeye çalışmadan yapanlar da olmuştur.<sup>18</sup>

İkinci ve üçüncü kategori bir arada düşünüldüğünde aralarında her ne kadar ihtiyacılık nitelendirmesi bakımından ortaklıklar söz konusu ise de iki farklı ihya anlayışının söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Selefi ihtiyacılar selefin akidesine geri dönüşte hadis kaynaklarını güvenilir kabul ederken, ikinci ihya anlayışında hadislere değil siyer kaynaklarına dayalı sünnete geri dönmek gerektiği savunulmaktadır. Bu ikincisi hadisleri tamamen güvenli bulmamaktadır, çünkü hadislere ilk neslin görüş ve anlayışlarının karıştığı düşüncesine sahiptir.<sup>19</sup>Belki de hadislere olan bu bakış açısı, modernistlerin diğer ihtiyacıardan daha fazla ve daha farklı bir tepkiyle karşılanmasının nedeni olabilir.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da her ne kadar aralarında belirli bağlantıların olduğunu söylemek mümkünse de ibadet ve itikat açısından başlatılan ihtiyacı anlayışla sosyal hayata yansıyan ve İslamî hareketi canlandırma motivasyonuna sahip ihya hareketlerinin birbirinden farklı olduğu gerçeğidir. İslami hareketi canlandırma, Müslümanların

<sup>15</sup> Ahmet Davutoğlu, *Selamet Yolları: Bulûğu'l- Meram Tercüme ve Şerhi*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat 2017) 6.

<sup>16</sup> Demirci, "Kur'an'a Modernist Yaklaşımlar", 31.

<sup>17</sup> Alparslan Açıkgenç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)", *İslami Araştırmalar* 4/4 (1990): 234.

<sup>18</sup> M. Zeki İşcan, "Bazı İslam Modernistlerine Göre Kadın Hakları Konusunda Kısmî Bir Değerlendirme" s.62.

<sup>19</sup> Mehmet S. Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 4/4 (1990): 275.

üzerindeki ölü toprağını kaldırma, düşman karşısında ayağa kalkma, dini açıdan da silkinmeye matuf yenilik ateşi, kimi zaman tasavvuf karşıtı kimseler (İbn-i Teymiyye gibi),<sup>20</sup> kimi zaman da tasavvuf önderlerinin (İmam-ı Rabbanî gibi) eliyle yakılmıştır. Şah Veliyyullah Dehlevî'nin (1762) tecdidinin de bu sufi ihya hareketi<sup>21</sup> olduğunu söyleyebiliriz.

Cemalettin Afgani, Muhammed Abduh, Fazlurrahman gibi hem siyasi ve sosyal hem de dini modernizmin öncü şahsiyetlerinin bilhassa Batı karşısında İslam'ın izzetini iade etme maksadını da bünyesinde barındıran yenilikçi anlayışlarını ilhamını İbn-i Teymiyye'nin, Rabbanî'nin ve Dehlevî'nin ihya hareketlerinden aldığı düşünülmektedir. Nitekim yenilikçilik yanlısı diyebileceğimiz fikirler beyan eden Mustafa Öztürk, çağdaş dönem İslam dünyasındaki tecdit hareketlerini, gelenekteki ilmî ve kültürel birikimi yok sayan bir yenilik/yenilikçilik teklifi olarak değil de geleneğin içinde yeni bir gelenek üretme gayreti olarak nitelemektedir.<sup>22</sup> Bununla birlikte Öztürk'ün bu düşüncesinin modernizm karşıtlarınca desteklenemeyeceği açıktır.

#### **4. Çağdaş İctihat Taraftarları**

Dördüncü kategoride ise güçlü bir geleneksel ilim tahsilinin ardından Kur'an ve sünnete bağlı, klasik usül kaidelerine hakim, ancak kendilerinin de mezhep imamları gibi birer müctehid olduklarını ileri süren ilim adamları yer almaktadır. Bunlar, kendilerinin de bir Ebu Hanife, bir İmam Şâfiî gibi icthad edebileceklerini, dahası birçok konuda onlardan farklı şeyler söyleyebileceklerini, hatta onların haksız, kendilerinin haklı olabileceği pek çok konunun olduğunu iddia ederler. Gelenekçilik savunucusu olarak nitelendirebileceğimiz merhum Davudoğlu, El-Ezher'deki hocaların okuttukları yeni telif edilmiş kitaplara bakarak onların adeta şunu söylediğini ifade etmektedir:

“Ey dört Mezhebin dört İmamı! Siz birer müctehid iseniz işte San'ânî ve onun gösterdiği Hâdiler, Yahyalar, Kâsımlar, Hamzalar ve sairler de birer imam ve müctehiddirler. Binaenaleyh darılmayın amma biz işimize yararsa

<sup>20</sup> İbn-i Teymiyye seleflerin referans isimlerinden olup tasavvuf karşıtı fikirlerin sahibi olarak bilinmektedir. Bununla birlikte İbn-i Teymiyye'nin tasavvufa tümüyle karşı çıkmadığı, kendini sufi olarak niteleyip bidat ve hurafelere dalmış kimseleri hedef aldığı dile getirilmektedir. Bkz., Ahmet Varol, “İhvan'a Yönelik Eleştiriler ve Cevapları”, *Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler Uluslararası Sempozyu*, Mayıs 2012, (Ankara: 2012) 433.

<sup>21</sup> Ahmet Aydın, “Bir Bibliyografya Denemesi: Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'yi Konu Alan Çalışmalar”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2013) 29-77.

<sup>22</sup> Mustafa Öztürk, “İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009) 8.

sizin kavilleriniz ile amel edeceğiz. Fakat işimize gelmediği zaman onların kavilleri ile amel etmekte de tereddüt göstermeyeceğiz. Hatta onlarda da sadra şâfi fetvayı bulamazsak kendimiz içtihat edeceğiz. Çünkü ictihat kapısı açıktır ve müctehidlerimiz hazırdır. İşte başta zamanın İmam-ı Azamı Muslih-i kebir Merağî...”

Davudoğlu, El-Ezher’ehakim olan bu anlayışı eleştirirken buradaki “Mezheplerin Karşılaştırması” (Mukârenetü’l-Mezâhib) kürsüsünün adeta bir mahkeme gibi işlediğini, şer’î bir mesele hakkında dört mezhebin delillerini mahkemeye getirdiğini, birçok defa, onun deyimiyle, cihana misli bir daha gelmeyen Ebu Hanife’nin davayı kaybettiğini, sararmış solmuş terlere batmış perişan haliyle bu amansız mahkemenin yaman huzurundan çıktığını, bazen dört mezhebin dördünün birden mahkemede davayı kaybettiğini söylemektedir.<sup>23</sup>

### 5. Modern Gelenekçiler

Beşinci kategoride ise kendisini ilmî ve mezhebî geleneğe bağlı olarak gören gerek itikadî gerekse amelî yönden mezhebe ve mezhep ulemasına saygılı olduğunu dile getiren ilim adamları yer almaktadır. Bunlar güçlü bir geleneksel ilim tahsili yaptıktan sonra, zamanın beliren yeni durum ve şartları karşısında Kur’an ve sünnete uygun olacak şekilde ancak geleneksel usûl ve prensiplere bağlı olarak içtihat bulunan yahut fetvalar düzenleyen ilim insanlarıdır. Günümüzde çoğunluğunu ilahiyatçıların ve diyanette görevli hocaların oluşturduğu bu kesimin geleneğe uygun şekilde de olsa yeni konulara yeni hükümler getirme konusunda gayretli olduklarını söylemek yanlış olmaz.

Kısacası bu kategoriye dahil olan ilim adamları sadece gelenek okuyucusu değil aynı zamanda yeni durumların geleneksel yorumcusudur. Ancak “Onlar da insandı biz de insanız.” diyerek kendilerini klasik ulema gibi birer müctehit olarak takdim etmezler. Yeni dini meselelerde yeni fikir ve uygulamalara gelenek aracılığıyla ulaşmayı,<sup>24</sup> gelenekte benimsenmiş ilkelere ve usullere sadık kalmak koşuluyla yeni şeylerden söz etmeyi önermektedirler. Elbette bu yenilikler yeni hal ve şartların gereği olup, geçmişte Kur’an ve sünnete göre hükme bağlanmış konularda değil, şartların değişimiyle ortaya çıkan yeni durumlarla ilgili olmalıdır. Her ne kadar amacı farklı da olsa yapmış olduğumuz bu ölçek çalışması bile, bu anlayışı benimseyen ilahiyatçıların oranının hiç de azımsanamayacak düzeyde olduğunu göstermiştir. Öztürk’ün, gelenekçiliğin daima çoğunlukta olduğunu

<sup>23</sup> Davudoğlu, *Selamet Yolları*, 9.

<sup>24</sup> M. S. Aydın, “Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi”, 274.

vurgularken kurduğu “İslam dünyasında muhafazakârlık mütevatir veya meşhur, ıslahatçılık şâzdır”<sup>25</sup> cümlesi bu konudaki realiteyi veciz bir şekilde yansıtmaktadır.

Burada bir saptamada bulunmak icab etmektedir. Şöyle ki İslam modernizmine dair yazılan çeşitli makale ve kitaplarda Osmanlı'nın son dönemlerinde kelim ilmi başta olmak üzere İslamî ilimlerin zamanın koşullarına cevap verecek şekilde düzenlenmesi gerektiği fikrini savunan düşünür ve ilim adamlarının klasik modernizm hareketinin öncüleri olan Muhammed Abduh, Cemalettin Afgani ve Fazlurrahman'la aynı kategoride ele aldıkları görülmektedir. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı, Razi'nin kelamının Bakıllanî kelamının yerini aldığı gibi, Razi'nin kelamının yerini alması gereken yeni bir ilm-i kelama ihtiyaç bulunduğunu dile getirmiş, bu doğrultuda bu nitelikteki bir eseri kaleme almıştır.<sup>26</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, Şeyhülislâm Musa Kazım, Babanzâde Ahmed Nâim, Filibeli Ahmed Efendi gibi İslamcılar dini ve felsefi yenilenmeye müspet bakmışlardır.<sup>27</sup> Fakattüm bu alimleri 4. kategorinin değil beşinci kategorinin biraz radikal örnekleri olarak görmek daha isabetli olsa gerektir. Mesela Filibeli Ahmed Hilmi bir taraftan yeniliğin kaçınılmazlığını ifade ederken bir taraftan da dini yıkma ve şekki yerleştirmeye yarayacak bir yenilenmenin zararları konusunda uyarıda bulunmuştur. O, yenilenmenin sadece problem alanlarında olabileceğini, parmak kangren olduğunda parmağın kesileceğini ama kalbe dokunulmayacağını belirterek vurgular.<sup>28</sup>

## **6. Katı gelenekçiler**

Karaman, İslam modernizm hareketinin karşısında “inançları, düşünceleri, kurumları ve hayat tarzı ile” eskiyi olduğu gibi devam ettirmek isteyen, tecdid ve ictihada karşı çıkan muhafazakarların bulunduğu söz eder.<sup>29</sup> Karaman'ın sözünü ettiği bu kimselerin büyük ölçüde bizim tasnifimizdeki bu altıncı kategoriye uyduğunu söylemek mümkündür. Bunlar, geleneğe saygılı olmanın ötesinde “gelenekçilik” savunucusu

<sup>25</sup> Öztürk, “İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği”, 8.

<sup>26</sup> M. Sait Özervarlı, “Osmanlıların Son Dönemindeki Batılılaşma Hareketinin İslam Düşüncesinde Yenilik Çabalarına Etkisi”, *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim: Milletlerarası Kongresi Tebliğleri* (İstanbul: 2001) 669.

<sup>27</sup> Öztürk, “İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği”, 4.; Özervarlı, “Osmanlıların Son Dönemindeki Batılılaşma Hareketinin İslam Düşüncesinde Yenilik Çabalarına Etkisi”, 669.

<sup>28</sup> Özervarlı, “Osmanlıların Son Dönemindeki Batılılaşma Hareketinin İslam Düşüncesinde Yenilik Çabalarına Etkisi”, 669.

<sup>29</sup> Hayrettin Karaman, “Modernist Proje ve İctihat”, 156.

kimseler olup, geleneğe aykırı fikirlere karşı müsamahasız olmanın yanı sıra yenilenme fikrini de düşmanca bir anlayış olarak kabul ederek külliye reddederler. Bu kesim -bizim ülkemiz için Hanefi-Maturidi itikadından kimseler- farklı gibi görünen fikir sahiplerine karşı “Mutezilî”, “Vehhabî”, “mezhepsiz”, “sapık” “Ehlisünnet’ten olmayan” gibi yakıştırmalarla dışlayıcı ve katı eleştirel bir tavır sergilerler. Bu anlayıştakilerin bir kısmı içtihat kapısının kapandığını dile getirirken bir kısmı ise içtihat kapısı kapanmamış olsa da artık hakiki müctehitlerin kalmadığını ileri sürmektedir.<sup>30</sup> İddiaların sertliği modernistlerin gerçekte din ve usul ilimlerini bilmedikleri söyleminden başlamakta, onların düşman çevrelerin oyuncağı veya projesi olduğuna kadar gitmektedir. Söz gelimi gelenekçilik denildiğinde akla ilk gelen simalardan biri olan Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi, modernistlerle kıyasıya bir fikri mücadeleye girmiş onların ilim ehliyetlerini sorgulayan müstakil eserler kaleme almıştır. O, Kur’an ve hadislerin sağlam şekilde korunduğunu, zayıf ve uydurma hadislerin ise hadis ulemasının ayıklandığını, geleneğin bu anlamda bir noksanlığının bulunmadığını söyleyerek Batı hayranı diye nitelediği modernist İslamcılara ve oryantalistlere cephe almıştır.<sup>31</sup> Mustafa Sabri Efendi’den etkilendiğini düşündüğümüz, yine bir modernizm eleştircisi olan merhum Ahmed Davudoğlu, aynı sâikle “*Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*” isimli kitabı kaleme almıştır. Onun azarından sadece Mısır’dan neş’et eden modernizm hareketinin mensupları değil, Mehmet Akif Ersoy, Muhammed Hamidullah, hatta Hayrettin Karaman gibi ülkemizde halihazırda fıkıh otoritesi olarak itibar edilen simalar da nasibini almıştır.<sup>32</sup> Günümüzde gelenekçi çizgiyi sürdüren ilim adamlarından biri olan Ebubekir Sifil, gelenek karşıtı kabul edilen yahut geleneğe aykırı fikirler beyan eden kimselerle oldukça ses getiren münazaralar yapmış, modernist İslamcılarının düşüncelerini tenkit etmek üzere kitaplar kaleme almıştır. Bu çalışmalarda yaptığı temel vurgulardan biri de modernistlerin usul kaidelerine uymamalarının yanı sıra usul ve esasa dair bilgilerinin eksik olduğuna da airdir.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Ahmed Davudoğlu’nun “Din Tahripçileri” kitabına önsöz yazan Ubeydullah Küçük şunları yazıyor: “*Bu devirde İslam dünyasında müctehid kalmamıştır. Binaenaleyh içtihat yapılamaz. Zaten içtihad da lüzum yoktur.*” s.9

<sup>31</sup> “*Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*”, “*el-Kavlü'l-fasl beyne'llezine yu'minûne bi'l-gaybi ve'llezine lâ yu'minûn*” isimli eserleri modernist İslamcılara reddiye kabilindedir. Mustafa Sabri Efendi hakkında detaylı bilgi için bkz. Nazım Bölükbaş, “Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve İslam Hukuk Usulü ile İlgili Görüşleri” *EKEV Akademi Dergisi* 66 (2016) 483-500.

<sup>32</sup> Ahmet Davutoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* (İstanbul: Huzur Yay. 1989).

<sup>33</sup> Ebubekir Sifil, *Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi I*, Kayıhan yay., İstanbul, 1997; *Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi II*, Kayıhan Yay., İstanbul, 1998.



Haddizatında bu kategoriye giren farklı kesimlerin gelenekçilikleri arasında belirgin birtakım farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin bu kategorideki gelenekçilerden bir tarikat veya silsilesi olan bir cemaat bünyesinde bulunmayanlar, itikadî ve/ya amelî mezhebinin geleneğine sargın iken; bir tarikat ya da cemaat başlısı gelenekçi, sadece kendi silsilesinin geleneğini koruyup diğer geleneklere tenkit yöneltebilir. Kimi zaman da cemaatinin görüşünün sıkı sıkıya savunduğu mezhebinin görüşüyle çelişmesi durumunda, mezhebinin değil cemaatinin görüşünü savunabilir.

“Dinde Yenilikçilik Ölçeği”nin kuramsal analizini bu şekilde yaptıktan sonra ölçeğin tanıtımına geçebiliriz. Ancak bunun öncesinde son olarak ölçeğin neyi ölçmediğini biraz daha açık cümlelerle ifade etmek istiyoruz. DYÖ, İmam Rabbanî ve Şah Veliyyullah Dehlevî gibi sufilerin İslam’ı yayma ve Müslümanların dindarlıklarını artırmaya yönelik geliştirdikleri ihyacılık anlayışını ölçmemektedir. Ölçek, Kur’an’ın bazı ayetlerinin zamanın şartlarıyla ilişkili olduğu, o şartların iyi analiz edilmesinin ardından bugünün şartlarına adapte edilebilecek olanların edilmesi, edilmeyenlerin ise bugünü bağliyormuş gibi değerlendirilmemesi gerektiği görüşünü benimseyen tarihselci anlayışı da ölçmemektedir. Ayrıca yukarıdaki skalaya dahil etmediğimiz “Bu zamanda dini artık bir kenara bırakmalıyız.” diyen seküler yaklaşım ile “Allah dünya işlerine müdahale etmez.” diyen deist anlayışı ölçmemektedir. Ölçeğimiz ilim geleneğine nasıl bakıldığını, geçmişteki ulema ile bugünkü ulema arasında nasıl bir kıyaslama yapıldığını, bugünkü hocaların yeterliliğine nasıl bakıldığını, geleneğe bağlılığın ne boyutta olduğunu ve en önemlisi yenilikçilik anlayışına nasıl bakıldığını ölçmeyi amaçlamaktadır.

## **B. Literatür**

Yenilikçilikle ilgili tespit edebildiğimiz tek ölçek, özgün formu 1977 yılında H. Thomas Hurt ve arkadaşları (1977) tarafından geliştirilen “Individual Innovativeness Scales” isimli ölçektir. Türkçe’ye 2010 yılında Kerem Kılıçer ve Hatice Ferhan Odabaşı tarafından “Bireysel Yenilikçilik Ölçeği” adıyla uyarlanmıştır. 7’li Likert tipindeki ölçek, 4 alt boyut ve 20 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin iç tutarlık kat sayısı .82 olarak tespit edilmiştir.<sup>34</sup> Bu ölçeğin ilahiyat alanındaki tek ampirik uygulaması ise Bulut

<sup>34</sup> K. Kılıçer ve H.F. Odabaşı, “Bireysel Yenilikçilik Ölçeği (BYÖ): Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması” *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 38 (2010): 150-164.

tarafından yapılmıştır.<sup>35</sup> Bulut, bunu İDKAB öğrencilerinin ahlaki olgunluğu ile bireysel yenilikçiliği arasındaki ilişkiyi araştırdığı çalışmada kullandığını belirtmiştir. Fakat o, açıklamadığı bir nedenle Kılıçer ve Odabaşı'nın 7'li Likert tipi ölçeğini 5'li olarak uygulamış; ayrıca Kılıçer ve Odabaşı, ölçeğin alt boyutlarını "değişime direnç", "fikir önderliği", "deneyime açıklık" ve "risk alma" şeklinde isimlendirmişken, Bulut, "öncü", "sorgulayıcı", "kuşkucu" ve "gelenekçi" olarak isimlendirmiştir.<sup>36</sup>

Literatürde bunun dışında konuyla ilişkili başka bir ölçeğe rastlanmamıştır. Kaldı ki bu ölçeğin de dinde yenilikçiliği ölçmesi hiçbir şekilde söz konusu değildir. Bu bakımdan tarafımızdan geliştirilen bu ölçeğin alanda belirli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

### C. Dinde Yenilikçilik Ölçeği (DYÖ)

#### 1. Amaç ve Kullanım Alanları

Ölçek, ilahiyatçıların ve diğer dini ilimler araştırmacılarının dinde yenilikçilikle gelenekçilik arasında hangi anlayışı benimsediklerini ortaya çıkarmak üzere geliştirilmiştir. Dini ilimlerle belirli bir süre meşgul olanların dinde yenilikçilik hareket ve söylemlerini ve bunun karşısındaki gelenekçi tavır ve mülahazaları bildikleri ve kendilerini bu skala içerisinde bir yere konumlandıkları kabul edilmektedir. Bu bakımdan ölçeğin dini ilimlerde belli ölçüde derinliği olmayan genel halk kitlesine uygulanması halinde güvenilir ve geçerli sonuçlar vereceği söylenemez.

Ölçeğin din eğitimi, din psikolojisi ve din sosyolojisi bilim dallarının ilgi alanına giren pek çok konuda bağımlı ya da bağımsız değişken olarak kullanılması mümkündür. Öte yandan yenilikçilik ve gelenekçilik olgularının asıl cereyan sahası olan kelim, fıkıh, hadis, tasavvuf ve İslam tarihi, mezhepler tarihi, İslam düşünce tarihi ve din felsefesi gibi bilim dallarında birçok amaçla kullanımı mümkündür. Ölçek, araştırmacının asıl alanı olan din psikolojisinde ise ruh sağlığı, yaşam memnuniyeti, dini başa çıkma vb. değişkenlerle ilişkili olarak kullanılabilir.

#### 2. Yöntem

Ölçek geliştirme çalışmalarının doğası gereği olarak, bu araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden tarama modeline başvurulmuştur. Tarama araştırmaları bir konu ya da olaya ilişkin katılımcıların görüşlerinin ya da ilgi, beceri, yetenek, tutum vb. özelliklerinin belirlendiği genellikle diğer

<sup>35</sup> İsmail Bulut, "İDKAB Öğrencilerinin Bireysel Yenilikçilik ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Üzerine Kelam Dersinin Etkisi", *Kelam Araştırmaları* 12/2(2014) 55-100.

<sup>36</sup> Yazar, kaynakçada Kılıçer ve Odabaşı'nın referans makalesine atıfta bulunmadığından, bu değişikliği neden ve nasıl yaptığını bilemiyoruz.

araştırmalara göre görece daha büyük örneklemeler üzerinde yapılan araştırmalardır.<sup>37</sup> Tarama araştırmalarının birçok türü arasında yine bunun bir ölçek geliştirme çalışması olması nedeniyle kesitsel araştırma gerçekleştirilmiştir. Şimdi nihai uygulama öncesi aşamalar ve nihai uygulama hakkındaki detaylara yer verelim.

#### **a. Süreç ve Nihai Uygulama**

Dinde Yenilikçilik Ölçeği'ni geliştirme süreci, ilahiyatçılar ve dini ilimler araştırmacıları arasında devam eden derin ve müzmin yenilikçilik-gelenekçilik tartışmasında ampirik araştırmalarda kullanılacak bir ölçeğin bulunmadığının tarafımızca fark edilmesi üzerine başlamıştır. Yazar, bir ilahiyatçı olarak yenilikçiliğin ve gelenekçiliğin hemen her tonunu okumakla kalmayıp bizzat gözlemlemiş biri olarak mevcut söylemlerin neler olduğunu zaten biliyordu. Nitekim soru havuzundaki ifadelerin hemen hepsi görüş sahiplerin ağzından çıkarken yazar tarafından bizzat duyulmuş cümlelerdir.

Soru havuzu oluşturmadan önce “yenilik”, “yenilikçilik”, “modernizm”, “modernist”, “gelenekçilik” benzeri anahtar kelimeler üzerinden literatür taraması yapılmıştır. Literatürün okunmasının ardından daha da netleşen tablo üzerinden soru havuzu oluşturulmuştur. 35 sorudan oluşan ilk form, öncelikle bir mezhepler tarihi öğretim üyesinin görüşüne sunulmuştur. Yüz yüze gerçekleştirilen bu görüşmede ifadelerin her birinin yenilikçilik yahut gelenekçilik tartışmalarını doğru şekilde yansıtip yansıtmadığı değerlendirilmiştir. Sonrasında, üzerinde uzlaşılan şekliyle 35 maddeden oluşan ölçek, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okumakta olan 2., 3. ve 4. sınıf öğrencilerine uygulanmıştır. Bu denemede ortaya çıkan güvenirlilik katsayısının oldukça tatmin edici olduğu görüldükten sonra ifadelerdeki bazı düzenlemelerin ve ölçeğin 6'lıdan 7'li Likert tipine çevrilmesinin ardından yine aynı fakülteden 82 öğrenciyle ikinci uygulama gerçekleştirilmiştir. Bu uygulamanın sonucunda yapılan güvenirlilik analizlerinde de oldukça yüz güldürücü değerlerin ortaya çıktığı görülünce 560 öğrenci üzerindeki nihai uygulama gerçekleştirilmiş, neticede 4 boyutlu 21 maddeli DYÖ geliştirilmiştir. Ölçeğin internet ortamında düzenlenen formunun linki WhatsApp ve Facebook üzerinden katılımcılara ulaştırılmıştır. Katılımcıların formu doldurma sürelerinin ortalamasının 8 dakika olduğu tespit edilmiştir. Hedef kitlenin ilahiyatçı öğrenci ve hocalar olduğu ve ölçeğin nihai formunun 21 maddeye düşürüldüğü düşünülürse gelecekteki saha uygulamalarının 5

<sup>37</sup> Şener Büyüköztürk, Ebru K. Çakmak, Özvan E. Akgün, Şirin Karadeniz & Funda Demirel, *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Pegem Akademi Yay. 2018), 184.

dakikayı geçmeyeceği tahmin edilmektedir.

### **b. Katılımcılar**

Bu çalışmada dini ilimlerle sistematik bir şekilde meşgul olan ilahiyat fakültelerindeki yenilikçilik-gelenekçilik durumunu belirlemek hedeflendiği için araştırma da yalnızca ilahiyat fakültelerinde gerçekleştirilmiştir. Mümkün olduğu kadar farklı şehirlerde farklı profillere sahip olduğu tahmin edilen fakülterlere ulaşılmaya çalışılmasının uygun olacağı düşünülmüştür. Basit seçkisiz örnekleme yöntemlerinden Küme örnekleme esas alınarak belirlenen İstanbul Üniversitesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Akdeniz Üniversitesi, Marmara Üniversitesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Kafkas Üniversitesi, Cumhuriyet Üniversitesi ve Sakarya Üniversitesi'ne bağlı ilahiyat fakültelerinden yine basit seçkisiz örnekleme tekniğiyle<sup>38</sup> belirlenmiş lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyindeki ilahiyat öğrencileri ve İlahiyat fakültesi öğretim üyeleri araştırmaya dahil edilmiştir. Araştırmacı, katılımcılara ilgili fakültelerde görev yapmakta olan öğretim elemanlarıyla olan şahsi bağlantılarını kullanmak suretiyle ulaşmıştır. Anket linkinin başka ilahiyat fakültelerine ulaşması ihtimali göz önünde bulundurularak forma adı geçen ilahiyat fakültelerinin isimlerinin yanı sıra sıra "diğer" seçeneği de eklenmiştir. Katılımcı oranı en yüksek olan fakülte yaklaşık %44 ile İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olurken "diğer" seçeneğini işaretleyenlerin oranı %25'tir. Katılımcıların yaklaşık %30'u adı geçen ilahiyat fakültelerindedir. Öte yandan katılımcıların %55'i lisans, %23'ü yüksek lisans, %7'si doktora öğrencisi ve %6'sı öğretim üyesidir.

### **c. Verilerin Analizi**

Ölçeğin geçerliğini belirlemek üzere açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri; güvenilirliğini belirlemek amacıyla Cronbach's Alpha iç tutarlılık katsayısı, Spearman Brown iki yarı test korelasyonu yöntem ve tekniklerine başvurulmuştur. Yine güvenilirlik açısından ölçeğin alt boyutları arasındaki Pearson korelasyon katsayıları hesaplanmıştır. Güvenirlik analizi ve açımlayıcı faktör analizi SPSS 21, doğrulayıcı faktör analizi ise LISREL 9.2 paket programlarıyla yapılmıştır.

### **3. Derecelendirme Sistemi**

Katılımcılara yenilikçiliği ve gelenekçiliği yansıtan çeşitli ifadeler verilerek, kendilerinden bunlara ne oranda katıldıklarını 1 ile 7 arasında derecelendirmeleri istenmiştir. Örneğin "*Günümüzde hakiki müçtehitlerin yetiştiğine inanmıyorum.*" ifadesine karşılık "Hiç katılmıyorum" (1 Puan),

---

<sup>38</sup> Bkz. Şener Büyüköztürk ve ark., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 88.

---

“Neredeyse hiç katılmıyorum” (2 Puan), “Büyük ölçüde katılmıyorum” (3 Puan), “Kısmen Katılıyorum” (4 Puan), “Büyük ölçüde katılıyorum” (5 puan), “Neredeyse tamamen katılıyorum” (6 puan) ve “Tamamen katılıyorum” (7 puan) şeklinde cevap seçenekleri sunulmuştur. Ölçekten alınacak en düşük puan 21 ve en yüksek puan 147’dir. Alınacak 21 puan, katı gelenekçi eğilime; 121 ise tamamen gelenek karşıtı radikal yenilikçi eğilime işaret etmektedir. Ölçekteki 13., 19., 7., 9., 21.,5. ve 17. maddeler ters (gelenekçi ifadeler) olarak düzenlenmiştir. Bu nedenle yenilikçilik düzeyinin ölçülmesi halinde bu soruların tersten hesaplanması gerekmektedir. Öte yandan gelenekçilik ölçülmek isteniyorsa bu maddeler düz diğerleri ters olarak hesaplanmalıdır.

#### 4. Bulgular<sup>39</sup>

##### 1. Geçerliğe Ait Bulgular

##### a. Açımlayıcı Faktör Analizi

Elde edilen verilerin faktör analizine uygun olup olmadığı, Bartlett Küresellik Testi ve Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) örneklem yeterlik testi ile hesaplanmıştır. 560 katılımcıdan elde edilen verilerle yapılan analizde KMO değeri .915 çıkmıştır. Bu değer aynı zamanda örneklemin faktör analizi için yeterli olduğu anlamına da gelmektedir. Bartlett testi sonucunda da kay kare değeri anlamlı bulunmuştur [ $X^2= 5289.816$ , df: 210,  $p = .000$ ]. Bu değerler, örneklem büyüklüğünün faktör analizi için yeterli ve ölçeğin faktör çıkartmak için uygun olduğunu göstermektedir.<sup>40</sup>

**Tablo 1: Açıklanan Toplam Varyans Tablosu**

	Başlangıç Özdeğerleri			Yüklerin Kareler Toplamı			Döndürme Sonrası Yüklerin Kareler Toplamı		
	Total	% of Var.	Cum. %	Total	% of Var.	Cum. %	Total	% of Var.	Cum. %
1	7.217	34.368	34.368	7.217	34.368	34.368	4.119	19.616	19.616
2	3.022	14.392	48.760	3.022	14.392	48.760	2.957	14.079	33.695
3	1.434	6.827	55.587	1.434	6.827	55.587	2.894	13.782	47.477
4	1.073	5.107	60.695	1.073	5.107	60.695	2.776	13.217	60.695

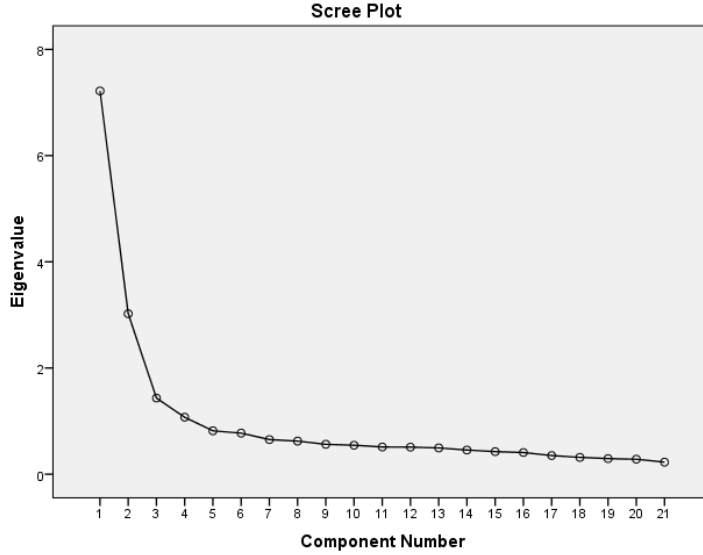
<sup>39</sup> Tüm güvenirlik ve geçerlik analizlerinde Ömay Çokluk, Güçlü Şekercioğlu, Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik* (Ankara: Pegem Akademi 2012); Şener Büyüköztürk, “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı” *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (2012) 470-483.; Ömer Faruk Şimşek, *Yapısal Eşitlik Modellerine Giriş* (Ankara: Ekinoks 2007); M. Murat Yaşcıoğlu, “Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması”, *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* (2017), 46, (74-85) esas alınmıştır.

<sup>40</sup> Çokluk ve dğ. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, 219.

5	.817	3.892	64.587						
6	.774	3.686	68.273						
7	.653	3.108	71.381						
8	.624	2.970	74.351						
9	.563	2.682	77.033						
10	.546	2.601	79.634						
11	.512	2.439	82.073						
12	.510	2.427	84.499						
13	.495	2.357	86.856						
14	.455	2.168	89.024						
15	.425	2.023	91.047						
16	.409	1.946	92.993						
17	.352	1.676	94.668						
18	.318	1.512	96.180						
19	.293	1.396	97.577						
20	.282	1.343	98.920						
21	.227	1.080	100.00						

Varimax dik döndürme(orthogonal) yöntemiyle yapılan faktör analizinde faktör yükleri düşük veya zayıf bir şekilde dağılan yahut birden fazla faktöre dağılan 14 madde analiz dışı bırakılmıştır. Esasen Oblimin eğik döndürme(oblique)yöntemiyle yapılan döndürmede de 2 madde dışında aynı maddelerin aynı faktörlerin altında toplandığı ve yine dört faktör çıktığı görülse de Varimax yöntemiyle elde edilen tablonun kuramsal açıdan daha tatmin edici olması nedeniyle Oblimin yönteminden vazgeçilerek Varimax yöntemi tercih edilmiştir.<sup>41</sup>Toplam Varyans (Total Variance) tablosunda görüldüğü üzere öz değeri (eigenvalue) 1'in üzerinde olan 4 faktörün bulunduğu ve bu dört faktörün ölçeğin toplam varyansının %60.69'unu açıkladığı tespit edilmiştir ki sosyal bilimlerde geliştirilen ölçeklerde alt boyutların ölçeğin %40-60'ını açıklaması yeterli kabul edilmektedir.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Döndürme yöntemlerinin birbirlerine olan uyumu konusunda bkz. Sinan Saraçlı, "Faktör Analizinde Yer Alan Döndürme Metotlarının Karşılaştırmalı İncelenmesi Üzerine Bir Uygulama" *Düzce Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 1/3 (2011) 22-26.  
<sup>42</sup> Çokluk ve dğ. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, 239.



Ölçeğin dört faktörlü bir yapıya sahip olduğunun bir başka göstergesi, faktör yapısı dağılım çizelgesinde (ScreePlot) görüldüğü üzere, grafiğin ilk dört noktadaki dik eğimden sonra beşinci noktadan itibaren plato yapmasıdır.

**Tablo 2: Bileşenler Matrisi (Component Matrix) Tablosu**

Madde numarası		Faktör			
		Eski yeni ulema kıyası	Geleneğebakış	Kürana dönüş	Yenilikçilik hareketine bakış
6	Günümüz İslam dünyasında İmam-ı Azam seviyesinde herhangi bir âlimin bulunduğunu düşünmüyorum.	757			
21	Günümüz hocaları klasik âlimlerin bildikleri kadar ilme sahip olamazlar.	756			
2	Bugünkü hocalar ilmen mezhep âlimlerimizden üstün olamaz.	738			
22	Klasik ulemânın ihlas ve samimiyetini günümüzdeki ilahiyatçı ve hocalarda bulamıyorum.	727			

21	Şimdiki hocalar zekâ olarak klasik âlimlerimize yetişemezler.	700			
4	Günümüzde hakiki müçtehitlerin yetiştiğine inanmıyorum.	690			
12	Bugün de pekâlâ Ebu Hanife ve İmam Şafii gibi büyük âlimler çıkabilir.	673			
15	Fıkıh mezhepleri birçok konuda Kur'an'a aykırı görüşleri benimsemektedir.		757		
9	İslam âlimleri dini hükümleri bozmuşlardır.		690		
33	Fetva vermek için eski fıkıh kitaplarına bakmaya gerek yoktur.		667		
34	"Allah bize de akıl vermişken eski ulemanın fikirleri neden beni bağlasın!" diye düşünürüm.		665		
30	Aklımı kiraya veremem, kendi fetvamı kendim veririm.		566		
26	Kur'an'ı müfessirlerin yorumlarından değil bizzat kendisini okuyarak anlamaya çalışmak gerekir.			722	
1	Dini bir meseleyle karşılaştığında âlimlerin geçmişte ne dediğine değil doğrudan Kur'an ve hadisleri bakılmalıdır.			705	
27	Bize dayatılan, Emevî İslam'ıdır; gerçek İslam için Kur'an'a dönmeye ihtiyaç vardır.			665	
29	Kur'an kendisinin apaçık olduğunu söylerken başka kaynaklara bakmak gereksizdir.			665	
35	İlahiyatçılar ve hocalar klasik kaynaklarla uğraştıkları kadar Kur'an'a kafa yorsalar çok daha iyi olur.			638	
24	Geçmişteki ulema zamanın şartlarına göre fetva verdiler fakat zaman artık değişti, fetvalar yenilenmelidir.				774
3	Günümüzde dini hükümleri yeniden ele alıp Kur'an ve sünnete göre yeniden yorumlamak gerekir.				757
7	İslam âlimlerinin fikirlerini tekrar etmek yerine bugün yeni şeyler söylemek gerekir.				680
10	Kim bugün dinde yeniliği savunuyorsa, o dinen sapmış bir kimsedir.				633



Tabloda görüleceği üzere, 6., 21., 2., 22., 21., 4. ve 12. maddelerin oluşturduğu 1. faktörün “Eski-yeni ulema kıyası”; 15., 9., 33., 34. ve 30. maddelerin oluşturduğu 2. faktörün “Geleneğe bakış”; 26., 1., 27., 29. ve 35. maddelerin oluşturduğu 3. faktörün “Kur’an’a dönüş” ve 24., 3., 7. ve 10. maddelerin oluşturduğu 4. faktörün “Yenilikçilik hareketine bakış” olarak isimlendirilmesi uygun görülmüştür.

Faktör yük değerlerine bakıldığında ise 1. Faktörün yük değerlerinin .673 ile .757 arasında, 2. faktörün yük değerlerinin 566 ile 757 arasında, 3. faktörün yük değerlerinin 638 ile 722 arasında ve 4. faktörün yük değerlerinin 633 ile 774 arasında değiştiği ve oldukça kabul edilebilir değerlere sahip olduğu görülmektedir.

“Dinde Yenilikçilik Ölçeği” olarak isimlendirilen bu ölçekte, ölçek çalışmalarının çoğunda olduğu gibi, soruların bir kısmı ters bir kısmı düz olarak yer almaktadır. Bir başka anlatımla bazı maddeler gelenekçilik, bazıları ise yenilikçilik tarafından sorulmuştur. Ölçeğin “modernizm ölçeği” diye isimlendirilmemesinin nedeni ise modernizm kavramının, ölçeği doldurma öncesinde katılımcıyı negatif yönde etkileme ihtimalinin daha yüksek olarak görülmesidir. Şüphesiz, yenilikçilik kavramının da negatif çağrışımları varsa da bunun modernizm kadar güçlü olmadığı düşünülmektedir. Öte yandan ölçeğin “gelenekçilik ölçeği” diye isimlendirilmemesinin nedeni araştırmacının bir ilahiyatçı olması ve ilahiyatçılar arasında gelenekçi anlayışın biraz daha yaygın olması nedeniyle ölçeğe “gelenekçi yanlısı” yakıştırması yapılmasının önüne geçilmek istenmesidir. Nitekim ölçekte yenilikçiliği olumlayan maddeler çoğunlukta olduğu halde katılımcıların birinden ölçeğin gelenekçi biri tarafından hazırlandığı şeklinde hiç de haklı olmayan bir kanaat işitilmiştir. Hâlbuki araştırmacı gerek bu makalede gerekse ölçeğin kendisinde yenilikçilik veya gelenekçiliğe tarafgir olmaktan özenle uzak durmuştur. Kaldı ki tarafgir ve sübjektif tavır, ölçek geliştirmenin mantığıyla bağdaşmaz.

İsmlendirilişi bir kenara, ölçekle gelenekçiliği de yenilikçiliği de ölçmek mümkündür. Şöyle ki gelenekçilik ölçülmek istendiğinde ilgili maddeler düz, diğerleri ters olarak hesaplanmalıdır. Bu bakımdan ölçeğin ismi konusunda esnek düşünülmesinde yarar vardır.

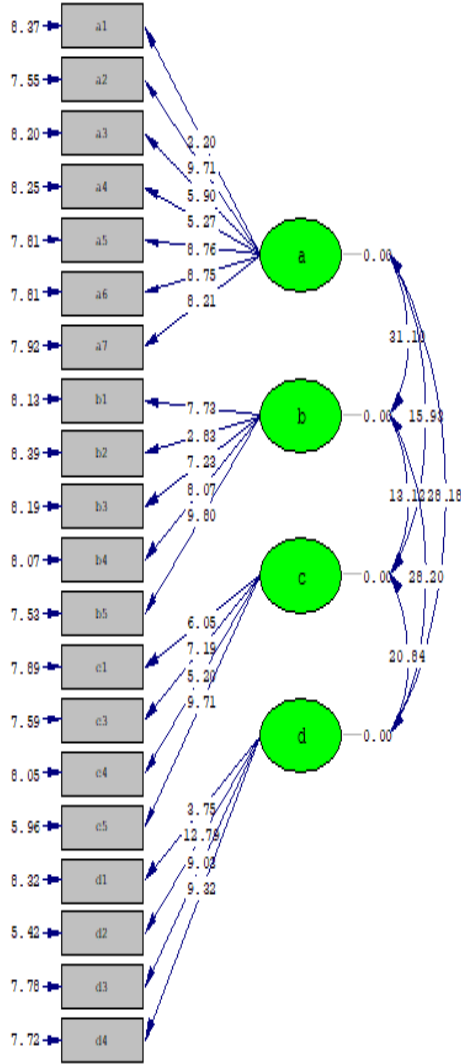
### b. Doğrulayıcı Faktör Analizi

**Tablo 3. Doğrulayıcı Faktör Analizi Neticesinde Ortaya Çıkan Uyum İndeksleri Tablosu**

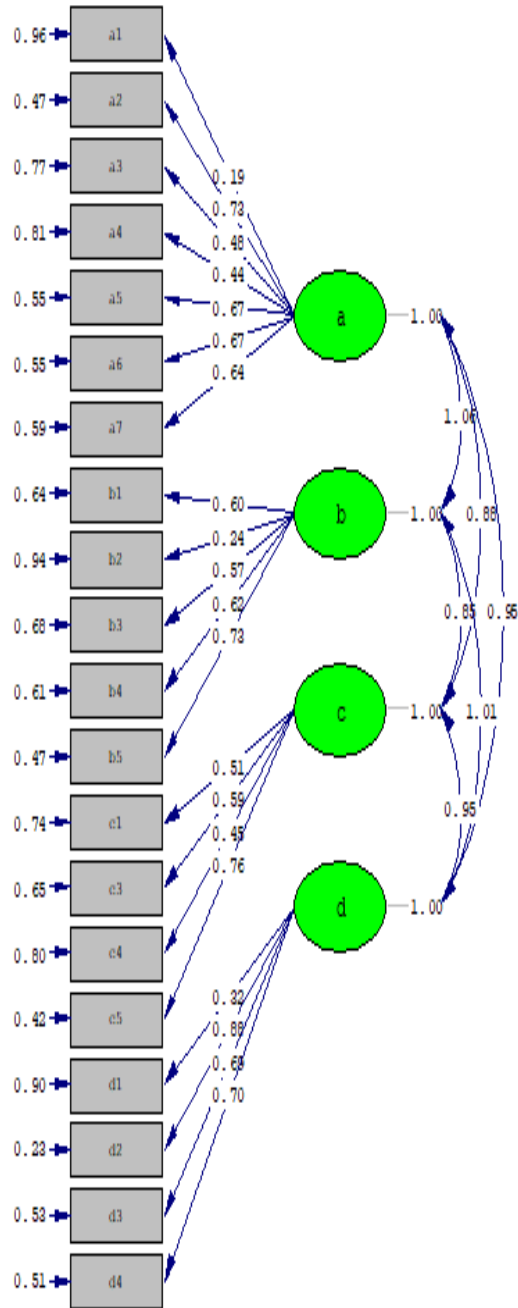
X <sup>2</sup>	Df	x <sup>2</sup> /Df	RMSEA	NFI	NNFI	CFI	IFI	RMR	SRMR
389.52	183	2.12	.094	.91	.96	.96	.96	.34	.083

Tabloda da görüleceği üzere ölçeğin uyum indeksleri arasında önemli bir yere sahip olan kay kare değeri,  $x^2 = 389.52$ ,  $Df = 183$  P Value: 0.00,  $x^2/df=2.12$  olarak tespit edilmiştir ki bu değer 3'ün altında olması mükemmel uyum anlamına gelmektedir. Yaklaşık Hataların Ortalama Kare Kökü (Root Mean Square Error of Approximation-RMSEA)=.094 olarak tespit edilmiştir. Bu değer kabul edilebilir değer olan .080'in üzerinde olduğunda iyi bir uyum değeri değildir. Normlaştırılmış Uyum İndeksi (Normed Fit Index - NFI) 0.91 çıkmıştır ki .90 ile .95 arasındaki değer, iyi uyum anlamına gelmektedir. Normlaştırılmamış Uyum İndeksi (Non-Normed Fit Index-NNFI) ise 0.96 olarak tespit edilmiştir. Bu değer .95'in üzerinde olması nedeniyle mükemmel uyumu ifade ettiği görülmektedir. Öte yandan Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (Comparative Fit Index-CFI) 0.96 ve Artan Uyum İndeksi (Incremental Fit Index IFI) .96 olarak tespit edilmiştir ki bu değerler istatistiksel olarak mükemmel uyum anlamına gelmektedir. Doğrulayıcı faktör analizindeki son değerler ise Kök Ortalama Karekökü (Root Mean Square Residual -RMR) .34 ve Standart Ortalama Kalanların Karekökü (Standardized Root Mean Residual-SRMR) .83 bulunmuştur ki bu değerler iyi uyuma işaret etmemektedir. Sonuç olarak DYÖ'nün doğrulayıcı faktör analizi neticesinde, dört faktörlü yapının yeterince iyi uyum gösterdiğini söyleyebiliriz. Aşağıdaki T değerleri ve Standardised Solutions grafikleri de bunu doğrulamaktadır.

Şekil 1. T Değeri



Şekil 2. Standardised Solutions



### c. Güvenirlik Analizi

Tablo 4. Ölçeğin Güvenirlik Katsayıları Tablosu

	Maddeler	Cronbach's Alpha
<b>Eski-Yeni Ulema Kıyası</b>	7 madde (6., 21., 2., 22., 21., 4. ve 12.)	.878
<b>Geleneğe Bakış</b>	5 madde (15., 9., 33., 34. ve 30.)	.818
<b>Kur'an'a dönüş</b>	5 madde (26., 1., 27., 29. ve 35.)	.785
<b>Yenilikçilik hareketine bakış</b>	4 madde (24., 3., 7. ve 10.)	.803
<b>Ölçek Genel</b>	21 Madde	.898
Yarıya Bölme Testi		
<b>1. Kısım</b>	Değer	.804
	Madde Sayısı	11 <sup>a</sup>
<b>2. Kısım</b>	Değer	.847
	Madde Sayısı	10 <sup>b</sup>
<b>İki Yarı Arasındaki Korelasyon</b>		.751
<b>Spearman-Brown Katsayısı</b>		.858
<b>Guttman İki Yarı Katsayısı</b>		.857

Açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizlerinin ardından 21 maddeye indirilen ölçek, son haliyle güvenirlik analizine tabi tutulmuştur. Bu amaçla ölçeğin iç tutarlılığı testi, iki yarı testi ve alt boyutlar arası korelasyon testi olmak üzere üç teknik kullanılmıştır. Ölçeğin homojen bir yapıya sahip olup olmadığını, bir başka ifadeyle iç tutarlılığını gösteren Cronbach's Alpha katsayıları "Eski-Yeni Ulema Kıyası" faktörü için .878; "Geleneğe Bakış" faktörü için .818, "Kur'an'a Dönüş" faktörü için .785 ve "Yenilikçilik Hareketine Bakış" faktörü için .803 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin tamamının güvenirlik katsayısı ise .898 olarak bulunmuştur.<sup>43</sup> Güvenirlik tespiti adına yapılan testlerden ikincisi olan yarıya bölme (split-half) tekniğiyle yapılan güvenirlik hesaplamaları sonucunda ise 11 maddeden oluşan birinci yarının güvenirlik katsayısı .804, 10 maddeden oluşan ikinci yarının güvenirlik katsayısı .847, iki yarı arasındaki korelasyon katsayısı (r) .75, Spearman-Brown katsayısı .858, Guttman Split-Half katsayısı .857 olarak

<sup>43</sup> Büyüköztürk, Ş., *Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*, Ankara, Pegem Akademi Yayınları, 2012.

tespit edilmiştir ki bu değerler ölçeğin oldukça yüksek bir güvenilirlik katsayısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

**Tablo 5. Faktörler Arasındaki Korelasyonu (Pearson Korelasyonu) Gösteren Tablo**

		eskiye_yeni_kiyas	gelenege_bakis	kurana_donus	yenilikçilige_bakis
eskiye_yeni_kiyas	Pearson Korelasyonu	1	,434**	,258**	,555**
	Anlamlılık		,000	,000	,000
gelenege_bakis	Pearson Korelasyonu	,434**	1	,642**	,460**
	Anlamlılık	,000		,000	,000
kurana_donus	Pearson Korelasyonu	,258**	,642**	1	,394**
	Anlamlılık	,000	,000		,000
yenilikçilige_bakis	Pearson Korelasyonu	,555**	,460**	,394**	1
	Anlamlılık	,000	,000	,000	

\*\* Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlıdır. (2-tailed).

Son olarak ölçeğin alt boyutları arasındaki korelasyon incelendiğinde “Eski-yeni ulema kıyası” isimli faktör ile “Geleneğe bakış” faktörü arasında orta düzeyde anlamlı ( $r=.434$ ,  $P=.000$ ); “Kur’an’a dönüş” isimli faktörle düşük düzeyde anlamlı ( $r=.258$ ,  $P=.000$ ) ve “Yenilikçilik hareketine bakış” isimli faktörle orta düzeyde anlamlı ( $r=.555$ ,  $P=.000$ ) ilişkilerin bulunduğu görülmektedir. Benzer şekilde “Geleneğe bakış” faktörü ile “Kur’an’a dönüş” faktörü arasında orta düzeyde anlamlı ( $r=.642$ ,  $P=.000$ ) ve “Yenilikçilik hareketine bakış” faktörüyle orta düzeyde anlamlı ( $r=.460$ ,  $P=.000$ ) ilişkilerin olduğu görülmektedir. Son olarak “Kur’an’a dönüş” faktörüyle “Yenilikçilik hareketine bakış” faktörü arasında da orta düzeyde anlamlı ( $r=.394$ ,  $P=.000$ ) bir ilişkinin bulunduğu tespit edilmiştir.

### Sonuç

Bu makalede dini ilimler sahasında asırlardır devam eden yenilikçilik (modernizm)-gelenekçilik tartışmasında ampirik yöntemlere dayalı olarak elde edilecek verilere ulaşmak üzere geliştirilen Dinde Yenilikçilik Ölçeği'nin (DYÖ) güvenilirlik ve geçerlik analizine ilişkin bulgulara yer verilmektedir. İlahiyatçılar başta olmak üzere dinî ilimlerle uğraşanları çokça meşgul

etmesine rağmen kimin ne kadar gelenekçi ve ne kadar yenilikçi olduğunun tespitine yönelik hiçbir ölçüm aracı geliştirilmemiştir. Alanda belirli bir boşluğu dolduracağı ümit edilen ölçeğin din psikolojisi, din eğitimi, din sosyolojisi bilim dallarında birçok konuyla ilişkilendirilerek kullanılması mümkündür. Öte yandan ölçeğin yenilikçilik-gelenekçilik tartışmasının, merkezinde cereyan ettiği mezhepler tarihi, kelam, fıkıh, tefsir, tasavvuf, din felsefesi, İslam düşünce tarihi ve İslam felsefesi anabilim dallarında da çeşitli vesilelerle kullanılabilir nitelikte olduğu söylenebilir.

Ön araştırmaların ve iki denemenin ardından oluşturulan 35 maddelik form çeşitli ilahiyat fakültelerinden lisans ve lisansüstü öğrencilerinin yanı sıra öğretim üyelerinden oluşan 560 kişiye uygulanmıştır. Açıklayıcı faktör analizi neticesinde ölçeğin KMO değeri .915, Barlett testi sonucunda kay kare değeri ise [ $X^2 = 5289.816$ , df: 210,  $p = .000$ ] olarak tespit edilmiştir. Varimax dik döndürme yöntemiyle yapılan faktör analizi sırasında 14 maddenin ölçekten çıkarılmasıyla “Eski-yeni ulema kıyası”, “Geleneğe bakış”, “Kur’an’a dönüş” ve “Yenilikçilik hareketine bakış” olarak isimlendirilen 4 faktörlü 21 maddelik Dinde Yenilikçilik Ölçeği’ne ulaşılmıştır.

Açıklayıcı faktör analizinin ardından yapılan doğrulayıcı faktör analizinde ise uyum ifade eden kay kare değerlerine ulaşılmıştır ( $X^2 = 389.52$ , Df = 183 P Value: 0.00,  $X^2 /df = 2.12$ ). Bunun dışındaki diğer uyum indekslerinden RMSEA, .094; NFI, .91; NNFI, 0.96; CFI, 0.96; IFI, .96; RMR, .34 ve SRMR: .83 olarak tespit edilmiştir. Bu indeksler incelendiğinde RMSEA, RMR ve SRMR değerleri iyi uyuma işaret etmezken, kaykareye ilişkin değerlerle birlikte NFI, NNFI, CFI ve IFI değerleri iyi veya mükemmel uyum vermiştir. Sonuçta DYÖ’nün doğrulayıcı faktör analizi, dört faktörlü yapının yeterince iyi uyum verdiği söylenebilir.

Son olarak elde edilen 21 maddeden oluşan ölçeğin güvenirlik analizi yapılmış, bu çerçevede Alpha ve SplitHalf (iki yarı güvenirlik analizi) hesaplamaları yapılmıştır. Ölçeğin Cronbach’s Alpha katsayıları “Eski-yeni ulema kıyası” faktörü için .878; “Geleneğe bakış” faktörü için .818; “Kur’an’a dönüş” faktörü için .785 ve “Yenilikçilik hareketine bakış” faktörü için .803 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin tamamının güvenirlik katsayısı ise .898’tir. İki yarı güvenirlik analizi sonucunda ise 11 maddelik birinci kısmın Cronbach’s Alpha katsayısı .804; 10 maddeden oluşan ikinci yarının güvenirlik katsayısı .847; iki yarı arasındaki korelasyon katsayısı .75; Spearman-Brown katsayısı .858, Guttman Split-Half katsayısı .857 olarak tespit edilmiştir.

Tüm bu değerler göz önünde bulundurulduğunda DYÖ’nün dinde

yenilikçilik veya gelenekçilik düzeyini güvenilir ve geçerli şekilde ölçtüğü söylenebilir.



#### **KAYNAKÇA**

- AÇIKGENÇ, A. (1990). İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988). *İslami Araştırmalar Dergisi* 4(4) 232-252.
- ADAMS, C. J. (1997). Fazlur Rahman ve Klasik Modernizm. *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*. 79-91.
- ARIKAN, A. (2017). Cemaat Halinde Kalmak veya Cemaatlere Bölünmek. *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep: Mezhep Sosyolojisi* içinde, Mustafa Tekin, 284-304. Ankara: Yeni Yayınları.
- AYDIN, A. (2013). Bir Bibliyografya Denemesi: Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'yi Konu Alan Çalışmalar. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4(8), 29-77.
- AYDIN, M. S. (1990). Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi. *İslami Araştırmalar Dergisi*. 4(4), 273-284.
- BİRİŞİK, A. Kur'âniyyûn. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.26, 428-429.
- BÖLÜKBAŞ, N. (2016). Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve İslam Hukuk Usulü ile İlgili Görüşleri. *EKEV Akademi Dergisi*. 66, 483-500.
- BULUT, İ. (2014). İDKAB Öğrencilerinin Bireysel Yenilikçilik ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Üzerine Kelam Dersinin Etkisi". *Kelam Araştırmaları*. 12(2), 55-100.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2002). Faktör Analizi Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanım. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yöntemleri*. 32, 470-483.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş., ÇAKMAK, E.K., AKGÜN, Ö.E., KARADENİZ, Ş. & DEMİREL, F. (2018). *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Pegem Akademi.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2012). *Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi,
- ÇOKLUK, Ö., ŞEKERCİOĞLU, G. & BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2012). *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*. Ankara: Pegem Akademi.
- DAVUDOĞLU, A. (1989). *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*. İstanbul:
-



Huzur Yayınları.

- DAVUDOĞLU, A. (2017). *Selamet Yolları: Bulûğu'l- Meram Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Fazilet Neşriyat.
- DEMİRCİ, M. (2003). Kur'an'a Modernist Yaklaşımlar. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 12, 29-51.
- DÖNDÜREN, H. (1998). Zamanın Şartlarının Değişmesiyle İslamî Hükümlerin Değişmesi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7, 77-113.
- İŞCAN, M.Z. (2001). Bazı İslam Modernistlerine Göre Kadın Hakları Konusunda Kısmi Bir Değerlendirme. *EKEV Akademi Dergisi*. 3(1), 37-63.
- İŞCAN, M.Z. (2009). Selefiliğin İhyacılığı ve Dini Düşünceye Yenilikçilik. *Marife*, 9(3), 9-20.
- KARAMAN, H. (1990). Modernist Proje ve İctihat. *İslami Araştırmalar Dergisi*. 4(4), 156-164.
- KILIÇER, K. & ODABAŞI, H. F. (2010). Bireysel Yenilikçilik Ölçeği (BYÖ): Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 38, 150-164.
- ÖZERVARLI, M.S. (2001). Osmanlıların Son Dönemindeki Batılılaşma Hareketinin İslam Düşüncesinde Yenilik Çabalarına Etkisi. *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim: Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*. İstanbul: 663-673.
- ÖZŞENEL, M. (2006). Gelenek ile Modernite Arasında bir Sentez Denemesi: Seyyid Süleyman Nedvî (1884-1953). *Divan İlmi Araştırmalar*. 21(2), 115-126.
- ÖZTÜRK, M. (2009). İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9(1), 1-21.
- SARAÇLI, S. Faktör Analizinde Yer Alan Döndürme Metotlarının Karşılaştırmalı İncelenmesi Üzerine Bir Uygulama. *Düzce Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi*. 1(3), 22-26.
- SİFİL, E. (1997). *Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi I*. İstanbul: Kayıhan.
- SİFİL, E. (1998). *Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi II*. İstanbul: Kayıhan.
- ŞİMŞEK, Ö.F. (2007). *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş*. Ankara: Ekinoks.
- SÖNMEZ, M. (2012). İslam Modernizmin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18, 153-178.
- VAROL, A. (2012). İhvan'a Yönelik Eleştiriler ve Cevapları. *Hasan el- Benna ve*

*Müslüman Kardeşler Uluslararası Sempozyum. Ankara: 427-472.*

YAŞÇIOĞLU, M.M. (2017). Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması. *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi*. 46, 74-85.



## **THE DEVELOPMENT OF INNOVATIVENESS (MODERNISM) IN RELIGION (ISLAM) SCALE: RELIABILITY AND VALIDITY STUDY**

 Ümit HOROZCU<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

In this article we present the findings of the reliability and validity analysis of the “Innovativeness in Religion Scale” that we have developed for contributing empirical evidence to innovativeness (modernism)-traditionalism that has been going on for centuries in the field of religious sciences. Although hard debates have taken place among those dealing with religious sciences, especially theologians, no scale has been developed to determine how traditional and how innovative people are.

This scale, which we hope to fill an important gap in the field of theology, can be used in many branches of science such as the psychology of religion, the education of religion, the sociology of religion by associating with many topics. On the other hand, we can say that this scale can be used variously in the branches of science such as the history of islamic sects, kalam, fiqh, tafsir, tasawwuf, the philosophy of religion, the history of Islamic thought and Islamic philosophy. Because they are branches of science interested in the discussion of innovativeness-traditionalism.

We have developed the scale, as considering 6 different trends observed between theologians and religious scientists in Turkey. With another expression, we considered 6 different approaches we saw on the scale of innovativeness-traditionalism. The first is the approach which argues that the tradition of Islamic science is totally distorted and therefore it is necessary to return to the Qur'an. Within this understanding, it is possible to see two different approaches. Some of them emphasize that the hadiths are not reliable, and that we must return to the Qur'an totally, because the Qur'an

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Istanbul University Theology Faculty, [umit.horozcu@istanbul.edu.tr](mailto:umit.horozcu@istanbul.edu.tr)

is a book that clarifies itself. And those who adopt other understanding use the hadiths they see fit to the Qur'an. However, the common point of the two groups is to totally oppose the tradition. Second, it is the approach that is called salafi, which emphasizes the return to the Qur'an, the authentic sunnah and the beliefs of the predecessors. Declaring other muslims as non-believer (takfir) is the most prominent feature of those adopting this approach. The third is the approach which was adopted by those who advocate islamic innovation and known as Islamic modernists. They advocate the reconstruction of the provisions of Islam according to the conditions of time, taking into account the Qur'an and the sunnah. The fourth is the approach of those who, although respect the scholars of the islamic tradition, believe that they are big scholars as the distinguished imams and they have qualification of ijihad, even they can find the thoughts of the distinguished imams as wrong. The fifth is the approach adopted by those who are respectful to the scholars of the tradition and give fatwa according to the traditional methods and principles. And the sixth is the approach adopted by those who refuse innovation in religion totally and every new thought on Islam.

We want to talk about the process we developed of the scale. After preliminary researches and two applications we have constituted 35-item form and administered it to 560 students and academicians from different theology faculties. In the exploratory factor analysis, the Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) sampling adequacy value was calculated at .915, and Bartlett's Sphericity Test approximated the chi-squared value as [ $\chi^2 = 5289.816$ , df: 210,  $p = .000$ ]. Applying the Varimax orthogonal rotation method and removing 14 items from the scale we obtained Innovation in Religion Scale which has 21 items four factors named as "The Comparison of New-Old Scholars", "View to the tradition", "Returning to the Qur'an" and "View to the Innovation movement in Islam".

The indexes obtained from the confirmatory factor analyses are as follows:  $\chi^2 = 389.52$ ; Df = 183, (p-value: 0.00,  $\chi^2 / df = 2.12$ ); Root Mean Square Error of Approximation (RMSEA) = 0.094; Normed Fit Index (NFI) = 0.91; Non-Normed Fit Index (NNFI) = 0.96; Comparative Fit Index (CFI) = 0.96; Incremental Fit Indices (IFI) = .96.; Root Mean Square Residual (RMR) = .34; Standardized Root Mean Residual (SRMR) = .83. As a result, confirmatory factor analysis of the scale show that four-factor structure is fit enough.

After performing the exploratory and confirmatory factor analyses, we calculated the 21-item and 4-factor scale's reliability using by Alpha and

Split-half tests. The results of analyses are as follow: Cronbach's alpha coefficients are .878 for the first factor (The Comparison of New-Old Scholars), .818 for the second factor (Returning to the Qur'an), .785 for the third factor (View to the tradition), .803 the fourth factor (View to the Innovation movement in Islam) and .898 for the whole of scale. The Spearman-Brown coefficient was .858, and correlation between the two half was .75 and Guttman Split-Half coefficient was .857. All of these findings support our hypothesis that our scale is reliable and valid.

	Component			
	The Comparison of New-Old Scholars	View to the tradition	Returning to the Qur'an	View to the Innovation movement
I do not think that there is any scholar in the present Islamic world at the level of Imam-Azam.	.757			
Today's islamic scholars can not have as much knowledge as classical islamic scholars know.	.756			
Today's islamic scholars can not be superior to our classical islamic scholars in terms of knowledge.	.738			
I can not find the taqwa and sincerity of classical islamic scholars in today's theologians and scholars	.727			
Present scholars can not catch up with our classical scholars in terms of intelligence.	.700			
I do not believe that the true mujtahids are growing up today	.690			
Today, great scholars like Ebu Hanife and Imam Shafi can rise, of course.	.673			
The fiqh sects have adopted many views contrary to the Qur'an.	.757			
Islamic scholars have distorted religious provisions.	.690			
There is no need to look at old fiqh books to give fatwa	.667			
"Why should the thoughts of the old scholars be binding for me despite Allah has given us reason?" I think	.665			
I do not surrender my mind to anybody, I give my fatwa myself.	.566			
It is necessary to try to understand the Qur'an by reading it personally, not by the commentaries of the commentators.			.722	
When we confronted with a religious matter, we should look			.705	

---

directly at the Qur'an and the hadiths, not what the scholars have said in the past.				
It is the Umayyad Islam imposed on us; it is necessary to return to the Qur'an for true Islam.			.665	
Because the Qur'an manifests itself as clear, it is unnecessary to look at other sources.			.665	
It is much better for theologians and teachers to deal with Qur'an more than the classical sources.			.638	
They gave fatwas according to the conditions of the time in the past, but now the time has changed and the fatwas must be renewed.				.774
Nowadays it is necessary to reconsider the religious provisions and re-interpret according to the Qur'an and the Sunnah.				.757
Instead of repeating the ideas of Islamic scholars, it is necessary to say something new today.				.680
Whoever defends innovation in Islam today, he is religiously deviant.				.633

**Keywords:** The Psychology of Religion, Religion, Modernism, Innovation, traditionalism, Scale developing.





*bilimname XXXVII, 2019/1, 43-77*  
Geliş Tarihi: 29.04.2018, Kabul Tarihi: 14.02.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.419500>

## MEKKÎ ve MEDENÎ SÛRELER BAĞLAMINDA DÜNYA VURGUSU

© Ahmet ÖZDEMİR<sup>a</sup>

### Öz

Kur'an, ahiret inancını ve ona hazırlanmayı ön planda tutan bir kitap olmasına rağmen dünyevi yaşantıyı da ihmal etmemiştir. Bunun bir sonucu olarak ahirete hazırlık mekanı olarak gördüğü bu dünyayı imar etmeye, kendisini yaratan Allah'ı unutmadan dünyevi nimetlerden istifade etmeye izin vermiştir. Kur'an'ın dünyaya bakışında, Mekke ve Medine'de inen ayetlerde farklılıkların olması, dini algıların değişim ve gelişim sürecine, sahip olunan imkanlardaki ve dini anlama ve anlamlandırmadaki olgunlaşmaya bağlı olarak gerçekleşmiştir.

Mekke döneminde dünya hayatında istifade edilen nimetlerin yapısı, özellikleri, inkarcıların bu nimetlere bakışları ele alınmıştır. Bunun yanında, dünya hayatının güzelliklerinin, onu isteyen ve çalışanlara verileceği yine ayetlerde yer almıştır. Diğer taraftan kendilerine verilen bunca imkanlara rağmen, kulluk görevini ihmal etmemeleri de öğütlenmiştir. Medine döneminde inen surelerde ise maddi imkanların artması sonucunda Müslümanların, kulluk anlayışlarında bir gevşeme olmaması, dünyanın, ahiretin önüne geçirilmemesi konusuna vurgu yapıldığını söyleyebiliriz. Dünya malının değersiz olduğu, nimetleri verenin Allah olduğu da yine hatırlatılan hususlardandır. Her iki dönemde anlatılan konulara baktığımızda ise dünya hayatının güzelleştirilmiş olması, oyun ve eğlence mekanı olarak tanımlanması dikkat çeken hususlardandır. Ayrıca her iki dönemde inen ayetlerde dünya ahiret dengesine vurgu yapıldığını söyleyebiliriz. Aynı zamanda, her ikisine de değer verilmesi, ama bunun yanında ahiretin, dünyanın önüne geçirilmemesi tercih edilen hususlardan olmuştur.

Bu çalışmamızda, Mekke ve Medine döneminde inen ayetlerde, Kur'an'ın dünya hayatına bakışıyla ilgili vurgulanan hususlar ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Mekki-Medeni Sureler, Dünya, İnsan, İmtihan.



---

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [ahmet.aozdemir@gop.edu.tr](mailto:ahmet.aozdemir@gop.edu.tr)

## THE PERCEPTION OF THE WORLD IN THE CONTEXT OF MECCIAN AND MEDENIAN SURAH

The Qur'an says that the life of the world is to boast. From this point, people have superiority over others as they have. They always see themselves in a higher position. They spend time with worldly things like a child playing a game. However, they are unaware that every game is a last. Those who are aware of it better evaluate their time. Not the means prefer to aim.

God must be at the center of people's lives. The emphasis of the Qur'an is in this direction. Other elements remain in the second position. Servant must keep his author in his heart at any moment, despite the factors that keep him occupied in the world. The path he draws must be a guide to himself. Worldly objects of worship should not be an obstacle. He must spend every moment with the consciousness of worship. He, should strive to earn profit halal. He must put a distance between sins. He should know the value of his time. He must be in the consciousness that he will account for everything he does in the world in the hereafter. He should take away from his life what causes him to get away from Allah.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Sûreler, genel anlamda Mekki ve Medeni olarak iki boyutta ele alınmıştır. Bu taksimattan her birinin kendine has özellikleri vardır. Her ne kadar aynı kaynaktan gelmiş olsalar da toplumdaki değişim, muhatapların farklılaşması ve va'z edilen hükümlerin belli şartlara göre şekillenecek olması nedeniyle aralarında büyük farklar mevcuttur. En başta, içerikleri itibariyle birbirlerinden farklıdır. Mekke döneminde inen ayetler daha çok İslam davasını gönülden kabul etmeye bir hazırlık evresi iken, Medine'deki ayetler, bu davanın uygulama alanına girmesi amacıyla yönelik olarak inzal edilmiştir.

Dünya kelimesinin, "dünüv" ya da "denâet" kökünden türediği dil bilimcileri tarafından ifade edilen bir husustur.<sup>1</sup> "Dünüv" kökünden türediği varsayıldığında mekan, zaman ve konum olarak yakın olmak, denâet kökünden türediği düşünüldüğünde ise değersiz, küçük olmak anlamında kullanıldığı görülmüştür.<sup>2</sup> Kur'an'da yüz on civarında geçen dünya kelimesi

<sup>1</sup> Cemalüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15 cilt (Beyrut: Daru Sadr, 3.baskı, 1414), 14: 271.

<sup>2</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 4.baskı, 2005/1426), 179.



isim olarak değil sıfat olarak kullanılmakta ve doksandan fazla yerde hayat kelimesini nitelemektedir.<sup>3</sup>

Diğer taraftan Kur'an dilinde dünya, coğrafi anlamdan ziyade ahlaki bir değer olarak tanıtılmaktadır.<sup>4</sup> Bu anlatımın göz ardı edilmesi neticesinde sanki Kur'an yeryüzünü kötülüyormuş gibi bir algı oluşturulmuştur ki bu yanlıştır. Kur'an'ın yerdiği, Allah'tan uzaklaştıran dünyevî yaşantıdır.<sup>5</sup> Yeryüzündeki düzensizliğin, karışıklığın sebebi, insanın, Allah'a ibadet etmek yerine başkalarına yönelmesi olduğundan,<sup>6</sup> yeryüzünün güzelleştirilmesi, ıslah edilmesi inanan insanların bir özelliği olarak Kur'an'da yer almıştır.<sup>7</sup>

Kur'an, insanların dünya hayatını düzene koymak ve ahiret hayatına insanları hazırlamak üzere gönderildiğine göre onun bu konuda söyleyeceklerinin iyi tahlil edilmesi, yaşadığımız dünyayı algılama noktasında önemli katkılar sağlayacaktır. Bu makale, Mekkî ve Medenî surelerdeki dünya vurgusuyla ilgili değişimin ortaya konmasına, her ikisinde ortak vurgu yapılan hususların ortaya çıkarılmasına yönelik olarak hazırlanmış bir çalışmadır.

## A. Mekkî ve Medenî Sureler Hakkında Genel Bir Bilgi

### 1. Mekkî ve Medenî Sure Taksimi

Kur'an'da yer alan ayetlerle ilgili çeşitli tasniflerin yapıldığı görülmektedir. Ayetler, zaman, mekan ve özellikleri bakımından bir değerlendirmeye tabi tutulmak suretiyle böyle bir sonuca ulaşılmıştır. Bunlardan en belirgin olanı, Hz. Peygamber'in hayatını geçirdiği Mekke ve Medine şehirleri ekseninde yapılan değerlendirmedir. Bu çerçevede bazıları, Kur'an ayetlerini dört kısma ayırmıştır: Mekkî, Medenî, Bir kısmı Mekkî, bir kısmı Medenî, Mekkî ve Medenî olmayanlar.<sup>8</sup> Mekkî ve Medenî sureleri belirleme kriteri olarak da üç görüş ortaya konmuştur. Birincisi: Hicretten önce inenler Mekkî, sonra inenler Medenî'dir. İkincisi: Mekke şehrinde inenler Mekkî, Medine şehrinde inenler Medenî'dir. Üçüncüsü: Mekke

<sup>3</sup> Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kuran'ın Temel Kavramları* (İstanbul: Yeni Boyut, 19.baskı, 1999), 95.

<sup>4</sup> Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7: 16 (2006): 67.

<sup>5</sup> Öztürk, *Kuran'ın Temel Kavramları*, 95.

<sup>6</sup> Ebü'l-A'la Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2. Baskı. trc. Muhammed Han Kayanî ve dğr. 7 cilt (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 2: 44.

<sup>7</sup> A'râf 7/56.

<sup>8</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Tahkîk/Tahrîc: Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1429/2008), 31.

halkına hitap edenler Mekkî, Medine halkına hitap edenler Medenî'dir.<sup>9</sup>

Birinci görüş, bunlar içerisinde en meşhur olanıdır.<sup>10</sup> Diğer görüşlere getirilen eleştiriler ve eksiklikler birinci görüşe getirilmemiştir.<sup>11</sup> Onda vahiy, zaman bakımından tasnife tabi tutulduğu için Kur'an'ın toplumu şekillendirme sürecinin anlaşılmasına daha büyük katkı sağlamaktadır. İkinci görüşe göre Mekke ve Medine dışında inenler bu tasnife tabi olmazlar.<sup>12</sup> Ancak Ararat, Hudeybiye gibi Mekke civarında inenler Mekkî; Bedir ve Uhud gibi Medine civarında inenler de Medenî kabul edilir.<sup>13</sup> Uzak yerlerde inenler ise bu tasnifin kapsamı dışında kalmaktadırlar. Üçüncü görüşte de bu iki şehrin dışında yer alan insanlara yapılan hitaplar bu tasnifin dışında kalmaktadır ki bu da bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

## 2. Mekkî ve Medenî Surelerin Hangileri Olduğu

Yukarıda yer alan sure tasniflerinden birincisini, yani vahiy hicretten önce ve sonra inenler şeklinde ikiye ayırdığımızda Medenî surelerin sayısının yirmi, ihtilaf edilenlerin sayısının on iki, bunların dışındakilerin de Mekkî olduğu görüşünün ortaya konduğunu görmekteyiz.<sup>14</sup> Diğer bir görüş ise, Medenî surelerin sayısının yirmi dokuz, Mekkî surelerin sayısının seksen beş olduğu<sup>15</sup> şeklindedir. Yaygın olan kanaate göre ise, surelerin seksen altısı Mekkî, yirmi sekizi Medenî'dir.<sup>16</sup>

Mekkî ve Medenî surelerin hangileri olduğunu tespit etmek için sahabenin görüşlerine başvurmak gerekecektir. Bu konuda Hz. Peygamber'den bir rivayet gelmemiştir.<sup>17</sup> Beyhakî'nin aktardığı rivayete göre<sup>18</sup> Mekkî ve Medenî sureleri şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

Mekkî Sûreler: A'lâ, A'râf, Abese, Âdiyât, Ahkâf, Alak, Ankebût Asr, Beled, Burûc, Câsiye, Cin, Duhâ, Duhân, En'âm, Enbiyâ, Fâtır, Fâtiha, Fecr, Felak, Fîl, Furkân, Fussilet, Gâşiye, Hâkka, Hicr, Hûd, Hümeze, İbrâhîm, İhas,

<sup>9</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 31-32; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru-Kuteybe, 1422/2001), 1: 243-246; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdur b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşi, eş-Şâfiî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, ts.), 1: 187.

<sup>10</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 32; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1: 187.

<sup>11</sup> Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1: 246.

<sup>12</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 32.

<sup>13</sup> Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1: 244.

<sup>14</sup> Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1: 250.

<sup>15</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 1: 194.

<sup>16</sup> Abdülhamit Birışık, "Sûre", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 538.

<sup>17</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 32; Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1: 247; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1: 191.

<sup>18</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 34.

İnfitar, İnşikâk, İnşirah, İsrâ, Kadîr, Kâf, Kâfirûn, Kalem, Kamer, Kâria, Kasas, Kehf, Kevser, Kiyâme, Kureyş, Leyl, Lokmân, Mâûn, Meâric, Meryem, Mü'min, Mü'minûn, Müddessir, Mülk, Mürselât, Müzzemmil Nahl, Nâs, Nâziât, Nebe, Necm, Neml, Nûh, Rûm, Sâd, Saffât, Sebe, Secde, Şems, Şuarâ, Şûrâ, Tâ-Hâ, Târik, Tebbet, Tekâsür, Tekvîr, Tîn, Tûr, Vâkıa, Yâsîn, Yûnus, Yusuf, Zâriyât, Zuhruf, Zümer.

Medenî Sûreler: Ahzâb, Âl-i İmrân, Bakara, Beyyine, Cum'a, Enfâl, Feth, Hac, Hadîd, Haşr, Hucurât, İnsân, Mâide, Muhammed, Mutaffifin, Mücâdele, Mümtehine, Münâfikûn, Nasr, Nisâ, Nûr, Ra'd, Rahmân, Saf, Tahrîm, Talâk, Tegâbün, Tevbe, Zilzâl.

Bu rivayette Mekkî surelerin sayısının seksen beş, Medenî surelerin sayısının ise yirmi dokuz olduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte, Mekkî olan bir surede Medenî ayetler bulunabileceği gibi Medenî olan bir surede de Mekkî ayetler yer alabilmektedir.<sup>19</sup> Örneğin Bakara suresi Medenî olmasına rağmen yüz dokuz ve iki yüz yetmiş ikinci ayetleri Mekkî'dir.<sup>20</sup> Aynı şekilde, Mekke'de indiği halde hükmü Medenî olan sureler ya da ayetler olduğu gibi Medine'de indiği halde hükmü Mekkî olan ayet ya da sureler mevcuttur.<sup>21</sup> Örneğin Ra'd suresi Mekke ehline hitap ettiği halde Medenî bir suredir.<sup>22</sup> Bu nedenle sûreler içerisinde yer alan ve o sûrenin kapsamına dahil olmayan ayetlerle ilgili farklı çalışmalar yapılmıştır. Bu noktada ilgili ayetlerin ortaya çıkarılması için belirlenen özelliklerden bir kısmını şu şekilde sıralamak mümkündür:

“Ey insanlar” hitabının olduğu, “كُلُّ” ifadesinin yer aldığı, Bakara ve Âl-i İmrân sureleri hariç el-Hurufu'l-Mukattaa ile başlayan, Bakara suresi hariç Hz. Adem ve İblis kıssasının ve secde ayetlerinin yer aldığı, geçmiş ümmetlerden bahseden sureler Mekkî olarak kabul edilmiştir.<sup>23</sup> “Ey iman edenler” hitabının bulunduğu, Ankebût hariç münafıklardan bahseden, hadlerden ve miras hukukundan bahseden sûreler de Medenî olarak kabul edilmiştir.<sup>24</sup> Bunların dışında çok geniş bir şekilde daha farklı kriterlerin de ortaya konduğunu söyleyebiliriz.

<sup>19</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 42; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 199-202.

<sup>20</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 42.

<sup>21</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 192.

<sup>22</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 195.

<sup>23</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 48; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 187-189

<sup>24</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 187-189.

## B. Mekki Surelerde Dünya Vurgusu

### 1. Dünya Hayatının, Bitkilerin Gelişim Sürecine Benzetilmesi

Mekke döneminde, şirk toplumunun, yaşadığı hayatı düşünmesi, orada meydana gelen ve büyük bir varlığın gücünü yansıtan gelişmelere dikkatlerinin çekilmesi amacıyla Kur'an'da dünya hayatının bitkilerin gelişim sürecine benzetildiğini görmekteyiz.<sup>25</sup> Bu anlatımda hem bitkilerin gelişim süreci ve onları halden hale dönüştüren yüce bir gücü hatırlatma hem de bugün yaşayan insanların dünyada ebedi kalmayacağı, onların da bir gün ölüp gideceği ve ona göre iyi bir yaşantı ortaya koymaları gerektiği hatırlatılmaktadır.

Bu örneklendirme, kendisinden çok şey beklendiği halde bekleyen kişinin hayal kırıklığına uğraması anlamına da gelmektedir.<sup>26</sup> Bahçe sahipleri, dünyada yetiştirdikleri ürünlerden mutlaka ürün alacaklarını düşündükten sonra onların bir felakete sonuçlanma ihtimali olduğu gibi, dünyada iken yaptıklarına güvenen, ahirete hazırlık yapmayan insanlar da ahirette felakete uğrayacaklardır.<sup>27</sup> Burada dikkat çekilen diğer bir husus, bir süre sonra cazibesini kaybedecek olmasına rağmen insanların dünyayı sevmeye ve onun güzelliklerinden istifade etmede aşırıya gitmeleridir.<sup>28</sup> Onun için konuyla ilgili ayetlerde, sonlu olmasından dolayı dünya hayatının önemsiz, kıymetsiz olması, teşbihle anlatılmıştır.<sup>29</sup> Bu üslup, Kur'an'da zaman zaman başvurulan etkili anlatım biçimlerindedir. Gökten suyun inmesi, hayatın başlangıcına, bitkilerin birbirine karışması hayatın dinçlik- gençlik çağına, insanların ve hayvanların o nimetlerden istifade etmesi, hayatın lezzetlerinden faydalanmaya, Allah'ın emrinin gelmesi, hayatın sonuna benzetilmiştir.<sup>30</sup> Böylesi bir örneklendirme, insanların her an şahit oldukları bir durumun, günlük algılarının ötesinde, ona daha farklı bir anlam yüklemek suretiyle insanların gözlerinin önüne serilmesi ve zihinlerde yer edecek bir tarzda anlatılmasıdır.

Müfessir Elmalılı ise dünya hayatını, satılık kumaşa, kullanılan alet ve

<sup>25</sup> Yûnus 10 /24; Kehf 18/45

<sup>26</sup> Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, 32 cilt (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 3. Baskı, 1420), 17: 237.

<sup>27</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2: 327.

<sup>28</sup> Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evlâduhu, 1946), 11: 92.

<sup>29</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebu Bekir Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l mübeyyin limâ tedammenehu mine's-Sünneti ve âyi'l-furkân* (Beyrut: Müessesetu Risale, 2006), 10: 477.

<sup>30</sup> Muhammed Tahir İbn Aşûr, *et-Tahrir ve't-tenvir* (Tunus: Daru Tunusiyye, 1984), 10: 477.

edevata benzetmiştir. Bunların serap gibi, gökyüzündeki bulutlar gibi olduğunu, yani bir göz yanılması gibi ya da belli bir süre sonra yok olup gidecek bir nesne gibi olduğu gerçeğini hatırlatmak istemiştir.<sup>31</sup> Dünya hayatının ve orada insanların sahip oldukları meta'nın yok olup gidecek olması, insanları düşünmeye ve kendi şahsi çıkarları için çok uzun vadeli planlar yapmamaya yönelik ikaz mahiyetindedir.

## 2. Dünya Nimetlerinden İstifade Etmeye İzin Verilmiş Olması

İnsanlar, dünyanın güzellikleri karşısında kayıtsız kalamaz ve onlardan istifade etmeye çalışır. İnsanları, dünya nimetlerini tamamen terk edip yeni bir dine ve ahirette elde edecekleri ödüle yönlendirmek kolay bir hadise olmasa gerektir. O nedenle Kur'an, sahip oldukları nimetlerden istifade etmek suretiyle de kişilerin İslam'a girebileceklerini, ama bu noktada bazı kriterlere uymaları gerektiğini, İslam'ın ilk muhatapları olan ve dünyevî mutluluğu hedef olarak gören Mekke müşriklerine hatırlatmaktadır.<sup>32</sup>

Görüldüğü gibi Kur'an, insanların, Allah'ın kendilerine vermiş olduğu nimetleri isteme ve ona vesileler arama hakları olduğuna işaret etmektedir.<sup>33</sup> Allah, kazanç yolları aramayı, ticaret yapmayı, kazanç elde etmeyi teşvik etmiştir. Çalışmadan sadece tevekkül ederek nimetlerin hazır olarak gelmesini beklemek büyük bir yanılıdır. Tevekkül, çalışmakla birlikte olur.<sup>34</sup> Zaten Kur'an'ın, dünya için çalışmayı gereksiz gördüğü gibi bir yanılıya düşmek doğru olmayacaktır. İnşirah suresindeki "Boş kaldın mı hemen (başka) işe koyul"<sup>35</sup> buyruğu da sürekli bir çaba ortaya koymaya teşvik mahiyetindedir. Kur'an'ın eleştirdiği, yalnızca dünyayı isteyenlerin tavrıdır.<sup>36</sup> Ama bu ve benzeri ayetlerde, dünyevi nimetlerden istifade ederken o nimetleri verenin Allah olduğunun unutulmaması,<sup>37</sup> O'na isyan edilmemesi uyarısı da mevcuttur.<sup>38</sup> Kulluk görevi ihmal edilmediği sürece, helal olmak kaydıyla, dünyanın güzelliklerinden faydalanmaya, Maide suresinin seksen yedinci ayetinin de işaret ettiği gibi izin verilmiştir.

<sup>31</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Yayınları, ts.), 4: 476.

<sup>32</sup> Mülk 67/15.

<sup>33</sup> Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazî el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 1418), 5: 230.

<sup>34</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 29: 15.

<sup>35</sup> İnşirâh 94/7.

<sup>36</sup> Tuncer Namlı, "Kur'an ve Dünyevileşme ya da Bir Dünya Görüşü Kırılması", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 13 (2009): 46.

<sup>37</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 6: 421.

<sup>38</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 591.

### 3. Dünyanın Cazibesinin İnsanı Aldatabilecek Güçte ve Geçici Olması

Göz kamaştırıcı dünya güzelliklerinin, insanı etkisi altına alabilmesi için bir cazibesinin olması gerekir. Cazibesi olmayan bir şeye insanların değer vermesi mümkün değildir. Bu cazibesinin, insanlar için tehlikeli tarafı, kişinin, onun büyüüne kapılarak haram-helal ayrımı yapmadan ondan istifade etmeye ve kendisini günaha sevk etmeye yönelmesidir. Mekke müşriklerinin, kendi zenginliklerinin, onları değerli kıldığı ve peygamber gelecekse onlardan birine gelmesi gerektiği şeklindeki anlayışları, dünyanın bu cazibesinin etkisinde kalarak onu temel bir kriter olarak gördüklerini göstermektedir. İlgili ayetler,<sup>39</sup> onların bu niteliklerini ortaya koyma ve uyarıma amacına yöneliktir.

Hiç şüphesiz, Mekke müşrikleri ve onlarla aynı çizgide yer alan insanlar, Kur'an ve hadislerde yer alan tasvirlerle alay ettikleri için meselelere dar bir çerçeveden bakmaktadırlar.<sup>40</sup> Allah'ın yarattığı nimetler üzerinde düşünmek yerine onları sadece tüketmeyi amaç edindikleri için dünyanın aldattığı kişiler olmuşlardır.<sup>41</sup> Aldatılmaları, dini hakikatlerden yüz çevirmeleri, dünyanın güzellikleriyle yetinmeleri anlamına da gelmektedir.<sup>42</sup> Dünyanın aldattığı kişiler, sonunda ahireti dahi inkar edecek duruma gelmektedirler.<sup>43</sup> Onların, sahip oldukları imkanlara yüzeysel bakışları, eşyanın hakikatini anlamalarına, onları tefekkür etmelerine ve bunun sonucunda da hakikate ulaşmalarına engel teşkil eden bir husus olmuştur.

Diğer taraftan, dünyanın aldatici olması, geçici olmasıyla bağlantılı olan bir meseledir. Kur'an'da,<sup>44</sup> şirk toplumunun, geçici olan dünya hayatının güzelliklerini, değerliyi ve değersizli belirleme noktasında temel kriter olarak görmeleri eleştirilerek, onların bu algılarının yanlış olduğu, yok olup gidecek bir şeyin, daha kıymetli olana tercih edilmesinin bir yanılgıdan ibaret olduğu gerçeği hatırlatılmaktadır.

Biliyoruz ki, ahirete kıyaslandığı zaman dünya nimetleri geçici ve miktar olarak da çok azdır. Ayrıca dünyadaki maddi ve manevi imkanlarının

<sup>39</sup> En'âm 6/70. Benzer ayetler için bkz. En'âm 7/130; A'râf 7/51; Fâtır 35/5; Lokman 31/33.

<sup>40</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2: 41.

<sup>41</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 7: 161.

<sup>42</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13: 24.

<sup>43</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2: 167.

<sup>44</sup> "Dünyada bir miktar geçim (sağlarlar), sonra dönüşleri bizedir; sonra da inkâr etmekte oldukları şeylerden ötürü onlara şiddetli azabı tattırırız." Yûnus 10/70.

ahirette kendilerini kurtaracağını iddia edenler de yanılı içerisindedirler.<sup>45</sup> Belli bir zaman diliminde yaratılmış olan insanların ihtiyacını karşılamak üzere verilen nimetlerin, ebedi hayattakilerle kıyaslanması elbette ki mümkün değildir.

#### 4. Dünya Hayatındaki Zenginliğin İnkarcılara Onları Daha Çok Saptırmak İçin Verilmiş Olması

Müşriklerin önde gelenleri, imkanları kısıtlı olan zayıf Müslümanlara karşı hakaretvari davranışlar sergilemekte, maddi imkanlarının, kendilerinin daha değerli, inanan insanların ise daha değersiz olduklarının göstergesi olduğunu iddia etmekteydiler. Bu durumun, Müslümanlarda bir tereddüt meydana getirmemesi için Allah, Kur'an'da,<sup>46</sup> maddi varlığın her zaman iyi neticeler doğurmayacağı, kişinin daha çok azgınlaşmasına sebep olabileceği gerçeğini hatırlatmaktadır.

Ayetin manası iki farklı şekilde anlaşılmıştır. Ayette yer alan “يُضِلُّوْا” kelimesindeki “يُ” harfine verilen harekeye göre bu kişilerin kendilerinin doğru yoldan sapması ya da başkalarını saptırmaları şeklinde iki farklı mana verilmiştir.<sup>47</sup> Her ikisi de mümkün olmakla birlikte tefsirlerde daha çok birinci manaya göre yorumlar yapıldığını görmekteyiz.

Şurası bir gerçektir ki, inkar edenlere nimetlerin verilmiş olması, onlara değer verildiği anlamında değil istidrac kabilinden kabul edilmiştir.<sup>48</sup> Muhtemeldir ki kendilerine nimet verilmiş olmasını ya kendilerinden bilmekte ya da doğru yolda olmalarının buna sebep olduğu zannını taşımaktadırlar. Bu nedenle de verilen nimetlerin, aslında onların sapkınlıklarına son vermeleri amacına yönelik olması mümkün olmakla birlikte inkarlarına devam ettikleri, durumlarını düzeltmedikleri görülmektedir.<sup>49</sup>

Ne var ki, dünyevileşen insan, kendisine onca nimet veren Allah'ın emir ve yasalarına uymak bir tarafa O'na kafa tutmaya, yaratıcıyı hayatının dışına atıp kendini tanrılaştırmaya yönelik adımlar atmaktadır.<sup>50</sup> Tarihte görüyoruz ki, malı çok fazla olan kişilerin kibirlenerek haktan yüz çevirmeleri, azgınlaşmaları hatta öldükten sonra bile zinet eşyalarını diğer

<sup>45</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 11: 136.

<sup>46</sup> Yunus 10/88.

<sup>47</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 4 cilt (Kahire: Daru Hicr, 1422/2001), 12: 261.

<sup>48</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3: 122.

<sup>49</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17: 292.

<sup>50</sup> Namlı, “Kur'an ve Dünyevileşme ya da Bir Dünya Görüşü Kırılması”, 45.

insanlara bırakmayarak mezarlarına koydurmaları,<sup>51</sup> dünyevileşmenin zirve noktasını teşkil etmektedir.

### 5. Sadece Dünyayı İsteyene Onun Verileceği

Mekke müşriklerinin, sahip oldukları maddi imkanlarının, onların Allah katında değerli oldukları, bu nedenle de kendilerinin zengin kılındığı anlamına gelmediği, Allah'ın bu dünyada koymuş olduğu ilahi kanun gereği, dünya nimetlerini elde etmek için istemenin ve onun için çalışmanın yeterli olacağı gerçeği Kur'an'da vurgulanan<sup>52</sup> hususlardandır.

Ayette yer alan uyarı sadece dünyayı isteyen ve yalnızca onun için çalışanlar hakkındadır. Onlar, bu konuda tercihlerini özgür bir şekilde ortaya koymuşlardır.<sup>53</sup> Hayatı bu dünyadan ibaret görüp ahirete inancı olmayan, bu kişilerin, oradaki mükafat ve cezayı kabul etmeleri beklenmediğinden dünyadaki çabalarına göre bu dünya için emeklerinin karşılığı verilecektir.<sup>54</sup> Bu inançlarının bir sonucu olarak peygamberlerin davetine icabet etmedikleri için de ahirette elde edecekleri tek şey azap olacaktır.<sup>55</sup>

Ahireti öteleyen ve hedef olarak bu dünyayı elde etmeye odaklanan bu kişilerin ahirete hazırlık anlamında bir çaba ortaya koymaları beklenemez.<sup>56</sup> Onlar, adeta taparcasına yalnızca bu dünya için çalışırlar. Hedefleri maddi nesnelere. Onlarda kişisel sorumluluk ve Allah'a kulluk bilinci yoktur.<sup>57</sup> Kişiliği dünyalık menfaat temeli üzerine kurulu bir insanın sahip olduğu malı kendisinden daha ön planda yer alacak ve başkaları, onlardan önce mallarını görecektir.<sup>58</sup> Bu da insanın ihtiyacını karşılamak için yaratılan eşyaya kulun hizmet etmesi, hayatını ona adanması anlamına gelecektir.

Dikkat edilecek olursa ayetteki vurgu, ahireti ihmal etmek suretiyle dünya için çalışmaya yöneliktir. Hayatını devam ettirmek, ailesinin ihtiyaçlarını karşılamak, toplumsal ve dini sorumluluklarını yerine getirmek için ortaya konan çaba ve bunun sonucunda elde edilen kazanç, zemmedilen bir durum değildir. Hatta bu gereklidir. Çalışan ve kazanan mümin, çalışmayıp tembellik edenden her zaman daha değerlidir.

### 6. Hayatı Bu Dünyadan İbaret Görmenin Yanlışlığı

Cahiliye döneminde Mekke'de devam eden yaşantı, ibadeti sadece

<sup>51</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 11: 148.

<sup>52</sup> İsrâ 17/18.

<sup>53</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3: 251.

<sup>54</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14: 536.

<sup>55</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20: 316.

<sup>56</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 15: 27.

<sup>57</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 3: 101.

<sup>58</sup> Namlî, "Kur'an ve Dünyevileşme ya da Bir Dünya Görüşü Kırılması", 44.



sembolik bazı görevleri yapıp onun dışında dini, hayatın dışına atma ve dünyevî makam ve zenginliği temel ölçü olarak kabul etmeden öteye geçmiyordu. Oradaki hayat, ölmüş bir insanın kemiklerini eline alıp parçalayarak “bunları tekrar kim diriltilecek”<sup>59</sup> diyecek kadar dünyevileşmiş ve bundan sonraki hayatı inkar eder bir duruma gelmişti. İşte Kur’an’daki bazı ayetler,<sup>60</sup> müşriklerin bu anlayışlarının yanlışlığını ortaya koyar mahiyettedir.

Ayetlerde işaret edilen bu kişiler, Allah’ın, insanları tekrar dirilteceğine inanmayan, ahireti kabul etmeyen müşriklerdir. Ahiret inançları olmadığı için peygamberi tasdik etme ve salih amel işleme yönünde bir çabalarının olması da beklenemezdi.<sup>61</sup> Zaten hayatı bu dünyadan ibaret görmek, tekrar dirilmeyi, hesaba çekilmeyi inkar etmek anlamına gelir ki bu tür insanlar kıyamet günü tekrar dünyaya gönderilmiş olsalar yine aynı inkarcılıklarına devam edecekler,<sup>62</sup> düşüncelerinde herhangi bir değişme olmayacaktı.<sup>63</sup>

Aslında müşrik Araplar, insanın bu dünyada ebedi kalmayacağını ve bir gün öleceğinin farkındaydılar. Çünkü bu durum, gözleri önünde cereyan eden ve inkar edilemez bir gerçektir. Ama onlar, insanın, öldükten sonra hesaba çekileceğini inkar ediyor, yok olup gideceğini düşünüyorlardı.<sup>64</sup> Kısaca onların inancı, ölümü değil ahireti inkar etme temeline dayalıydı.

### 7. Hayatın Merkezinde Kulluk Olması

Ahiret, dünya hayatının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilince ona yönelik bir hazırlığın yapılması kaçınılmaz olacaktı. Cahiliye Mekke toplumunda olduğu gibi sembolik bazı ibadetler yapmak yerine tüm hayatı kapsayacak bir kulluk anlayışının zihinlere yerleştirilmesi, Allah’a kulluğu, vazgeçilmez bir hayat düsturu olarak görmeyi ve diğer bütün meşguliyetlerin buna göre şekillenmesini öngörüyordu. Kur’an’da yer alan ibadet anlayışı da<sup>65</sup> böyle bir sorumluluk çerçevesi çizmekteydi.

Kuşkusuz herkes, Allah’ın kuludur ve O’na karşı kulluk görevini layığıyla yerine getirmeye çalışmalıdır. Allah, bütün insanları önce kendisine

<sup>59</sup> Yâsîn 36/78.

<sup>60</sup> “Onlar, hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdan ibarettir; biz, bir daha da diriltilecek değiliz, demişlerdi.” En’âm 6/29. Benzer ayetler için bkz.; Yûnus 10/7; Mü’minûn 23/37.

<sup>61</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 9: 213.

<sup>62</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 12: 511.

<sup>63</sup> Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, 7: 103.

<sup>64</sup> Öztürk, “Kur’an’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı”, 73.

<sup>65</sup> “De ki: Şüphesiz benim namazım, kurbanım, hayatım ve ölümüm hepsi âlemlerin Rabbi Allah içindir.” En’âm 6/162. Ayrıca bkz. Hicr 15/99; Zâriyât 51/56.

iman etmeye ardından da ibadet etmeye davet etmektedir.<sup>66</sup> İnsanların yanında cinleri de aynı amaca yönelik olarak yaratmıştır.<sup>67</sup> Bu nedenle aciz olan insan, isteyerek veya istemeyerek kulluğunu ikrar etmek durumundadır.<sup>68</sup> Ayrıca İbadete devamlılıkta emredilmektedir. Allah'a itaat etmek ve hükümlerini uygulamak da bu kapsamdadır. Bunu inananlar gönülden yaparken inkarcılar kerhen yapmaktadırlar. Yine bunu müminler hem zor zamanlarında hem de refah içerisinde oldukları durumlarda yaparlarken inkarcılar, ancak zor zamanlarda bunu yapmaktadırlar.<sup>69</sup> İbadet ve kulluk konusundaki uyarı tüm insanlara olmakla birlikte asıl hatırlatma inkarcılardır.<sup>70</sup> Allah'ın, kulların ibadetine ihtiyacı olmamakla birlikte muhtaç olan kuldur. Zaten imtihan da bunu gerektirmektedir.<sup>71</sup> Diğer taraftan bir insanın Müslüman oluşu, her şeyden önce bencilliğinden, kendi gücüne güvenmekten vazgeçip alçak gönüllü bir kul olarak efendisi Allah'ın huzurunda durmasını gerektirmektedir. <sup>72</sup> Yaratıcı karşısında kibre kapılmak ve kulluk etmekten imtina etmek aynı zamanda dünyaya gönderiliş amacına aykırı bir davranış olacaktır.

Bu vesileyle şunu da bilmek gerekir ki, Allah'a kulluk, sadece ahirette ödül kazandırmaz. Dünyada da karşılaşılan sorunlara karşı kişideki dayanma gücünü artırır. Huzurlu, cesaretli bir yapıya bürünerek engellerin daha kolay bir şekilde aşılmasını sağlar.<sup>73</sup> Mekke dönemindeki Müslümanların, kendilerine yapılan onca işkenceye, eziyete rağmen davalarından vazgeçmemeleri, kulluğun kendilerine verdiği güç sayesinde olmuştur. Kulluk deyince sadece temel ibadetlerin akla gelmesi gibi bir yanılığ söz konusudur. Kulluk, dünyaya gönderiliş amacının farkında olup bütün davranışlarını ona göre şekillendirmeyi ifade eder. Cahiliye Mekke toplumunda bu inanç kaybolduğu için müşriklere bu yaratılış gayesi

<sup>66</sup> Bkz. Beyyine 98/7; Ra'd 13/29; Tâhâ 20/82.

<sup>67</sup> Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman b. Temam b. Atiyye el-Endelûsî el-Muharibî, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1422), 5: 182.

<sup>68</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 13: 222.

<sup>69</sup> Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş Şirbinî eş-Şafi, *es-Siracü'l-münir fi'l-İnâti ala mağrifeti ba'di meani kelami Rabbina el-Hakim el-Habir* (Kahire: Matbaatu Bulak, 1285), 4:107.

<sup>70</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir* (Dimeşk: Daru İbn Kesir, 1414), 4: 105.

<sup>71</sup> Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf es-Seâlibî, *el-Cevahiru'l-Hisan fi Tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 1418), 4: 203.

<sup>72</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş) (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 190.

<sup>73</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2: 585.

öncelikle hatırlatılmıştır.

### C. Medenî Sûrelerde Dünya Vurgusu

#### 1. Dünya Hayatını Tercih Eden Müminlerin Uyarılması

Medine döneminde maddi anlamda güçlenen müminlerin manevi anlamda da güçlenmeleri, hayatlarına yeni giren bazı ibadet sorumluluklarını hakkıyla yerine getirmek üzere çaba ortaya koymaları, kulluk hayatlarını sekteye uğratabilecek derecede dünyevi yaşantıya meyletmemeleri Kur'an'da<sup>74</sup> kendilerine hatırlatılmaktadır.

Burada söz konusu olan, inanan insanların, ahirette alacakları sevaptan fedakarlık ederek, ahiretle kıyaslandığında değersiz olan dünyayı tercih etmeleridir.<sup>75</sup> Yani, ayette, müslümanların güçlenmesi adına dünyalık bir mal elde etmek değil, ahireti göz ardı ederek sırf dünya menfaatini düşünmek yerilmiştir.<sup>76</sup> Oysa, Allah'ın, müminler için istediği şeyin talep edilmesi ve kişisel arzuların peşinde koşulmaması halinde, ahiret de ihmal edilmediği sürece müslümanlara galip gelinemeyeceği,<sup>77</sup> Allah'ın buna gücünün yeteceği bilinmesine rağmen buna aykırı hareket edilmesi nedeniyle Hz. Peygambere ve ashabına hatırlatmada bulunulmuştur.<sup>78</sup>

Bu yüzdendir ki Cuma suresinde<sup>79</sup> dünyalık bir mal elde etmek adına Hz. Peygamber'i bir Cuma hutbesi esnasında yüzüstü bırakıp giden müminler, Allah katında verilecek sevabı değil de dünyalık bir menfaati tercih ettikleri için uyarılmışlardır.

#### 2. Dünya Nimetleri İçerisinde Kaybolmanın, Onlara Aşırı Meyletmenin Münafıkların Özelliği Olarak Anlatılması

Medine döneminde müşriklerin yerini münafıklar ve Ehl-i kitap aldığı için örneklemeler daha çok onlar üzerinden yapılmıştır. Münafıklardan bahseden bir ayette,<sup>80</sup> onların, dünya malına aşırı düşkünlüğünden bahsedilmektedir. Bu ve benzeri ayetlerden anlıyoruz ki, doğru olmadığı ifade edilen Müslüman davranışı, dünya malını kazanmak ve ondan istifade etmek değil, onun içerisinde kaybolarak asıl dünyaya gönderiliş amacını unutmaktır. Çünkü dünya nimetlerine karşı gösterilen aşırı hırs, kişinin gönlünü ve zamanını onlarla meşgul etmesine, kulluk görevini ihmal

<sup>74</sup> Enfâl 8/67.

<sup>75</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3: 67.

<sup>76</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15: 510.

<sup>77</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11: 271.

<sup>78</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 10: 36.

<sup>79</sup> Cuma 62/11.

<sup>80</sup> "(Ey münafıklar! Siz de) sizden öncekiler gibi (yaptınız). Onlar sizden kuvvetçe daha üstün, mal ve evlâtça daha çok idiler..." Tevbe 9/69.

etmesine ve bu yolda yanlış davranışlar ortaya koymasına sebep olabilmektedir.

Her dönemde insanlar, daha çok, mallarıyla ve evlatlarıyla imtihana tabi tutulmuşlar, bu imtihanda münafıklar, bütün gayretlerini bunları elde etme yolunda kullanmış ve bunun sonucunda daha da azgınlaşmışlardır.<sup>81</sup> Bu özellikleriyle onlar da, dünya hayatına aşırı düşkünlükleriyle bilinen ve Kur'an'ın ifadesiyle dünyada bin sene yaşamış olmayı arzu eden İsrailoğullarına benzemişlerdir.<sup>82</sup> Onlar, gerçek lezzetleri elde etme yolunda bir çaba ortaya koymayıp geçici lezzetlerle yetinmeyi tercih etmişlerdir.<sup>83</sup> İkiyüzlü vasıfları nedeniyle gizli hallerinin ortaya çıkmasından endişe eden münafıkların, dünyaya bakış açılarının inkarcılarla aynı olduğu, peygambere itaati değil, dünyevi kazancı tercih ettikleri olumsuz bir davranış tarzı olarak ortaya konmuştur.<sup>84</sup> Gizli hallerinin ortaya çıkması endişesi yaşamaları da zaten ahiretle ilgili değil dünyevi bir kaygı nedeniyledir. Maddi imkanlarının kendilerine huzur getirmediği, sürekli bir korku ve endişe içerisinde yer aldıkları Bakara sûresinin ilk ayetlerinde tasvir edilmekte ve yaşantılarının imrenilecek bir tarafının olmadığı hatırlatılmaktadır.

### 3. Dünya Hayatının Yol Azığı Olarak Nitelendirilmesi

Özellikle savaşlarda elde edilen ganimetlerle maddi imkanları artan Medine'deki Müslümanlara, bu imkanların yalnızca bir araç olduğu, kullanıldıktan sonra yok olacağı, geçici olanın asıl olana tercih edilmemesi gerektiği Kur'an'da hatırlatılan hususlardandır.<sup>85</sup> Azık tabiri, kısa süreli yolculuklar için kullanıldığından, dünyanın da kısa süreli olduğuna işaret edilmektedir.

Biliyoruz ki dünya nimetleri ahiretle kıyaslandığında bir çobanın azığı mesabesinde. Az bir süre faydalanılıp sonra yok olacaklardır.<sup>86</sup> Ebedî olan bir hayata nispetle hem zaman açısından hem de miktar açısından son derece azdır.<sup>87</sup> O nedenle şırmarmaya, insanlara karşı küstahlaşmaya değmeyecek bir yapıdadır.<sup>88</sup> Ayrıca dünya malının azık olarak nitelendirilmesi, yolculuk esnasında insanların hiç ummadıkları durumlarla karşılaşmaları ihtimaline karşı o azığı iyi değerlendirmeleri, yolculuk esnasında asıl hedefi

<sup>81</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 10: 157.

<sup>82</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11: 552.

<sup>83</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3: 88.

<sup>84</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16: 98.

<sup>85</sup> Ra'd 13/26.

<sup>86</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3: 187.

<sup>87</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13: 516.

<sup>88</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 13: 99.

unutmamaları ve o hedefe ulaşmalarına engel teşkil edecek tavırlardan uzak durmaları anlamı da taşımaktadır.

Görüldüğü gibi Kur'an, insan için asıl hayatın ahiret olması gerektiğini söylemektedir.<sup>89</sup> O nedenle insanı asıl mutlu edecek olan şey dünya nimetleri değil, ahirette elde edeceği büyük kazançtır. Yalnızca dünya nimetleriyle huzur bulan kişiler, Allah'a itaat edenlere O'nun ahirette vereceği güzellikleri, nimetleri, ikramları bilmedikleri ya da inanmadıkları için mutluluğu sadece bu dünyadaki nimetlerde aramaktadırlar.<sup>90</sup> Dünya nimetlerini elde etmek için gayri ahlaki yollara başvursalar dahi bunların kendilerini rahatsız etmiyor olması, aynı zamanda onlardaki olumsuz bir karakterin göstergesidir.<sup>91</sup> Her ne kadar bu mesele daha çok inanç boyutuyla ele alınıyor olsa da, diğer insanların hakkını gasp etmenin, onlar üzerinden haksız kazanç elde etmenin ahlaki bir boyutunun da olduğu, insanca davranış ortaya koymanın, her tür inanca sahip toplum kesimlerinde de zaruri olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

#### 4. Dünya Menfaatinin, Müminlere Karşı Kişiyi Düşmanlığa ve Günah İşlemeye Sevk Etmemesi Gerektiği

İnsanlar arasında büyük sorunlara sebep olan dünya malının, tarihte görülmemiş bir kardeşlik örneği sergileyen Ensar ve Muhacir arasındaki bu birlikteliği ortadan kaldırmaya sebep olmaması, müslümanların, zor zamanlarda olduğu gibi refah seviyesinin yüksek olduğu dönemlerde de bu kardeşliği korumaları, dünyalık menfaatin bu kardeşliğin önüne geçmemesi gerektiği Kur'an'da üzerinde durulan hususlardandır.<sup>92</sup>

Konuyu yukarıda yer alan ayet bağlamında düşündüğümüzde, dünyada iken geçici ganimeti elde etmek için iyice araştırmadan bir mümini öldürmek yerine Allah'ın ahirette vereceği mükafatı düşünmenin ve ona göre hareket etmenin tercih edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>93</sup> Kişinin Müslüman olup olmadığını araştırmak, şüphe üzerine dünyalık bir menfaat için Müslüman bir şahsiyete zarar vermek İslam'a uygun bir davranış tarzı olarak görülmemiştir.<sup>94</sup> Çünkü böylesi olumsuz bir davranışı ortaya koymak, kalıcı olanı bırakıp geçici olanı tercih etmek anlamına gelecektir.<sup>95</sup>

Diğer taraftan, dünyalık hiçbir menfaatin, kişinin günaha girmesine

<sup>89</sup> Ra'd 13/26.

<sup>90</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13: 516.

<sup>91</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 13: 98.

<sup>92</sup> Nisâ 4/94.

<sup>93</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 351.

<sup>94</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 1: 392.

<sup>95</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 2: 91.

sebeup olmaması için kazancın ne şekilde elde edildiği de önemli bir husustur. Şirk anlayışının ortadan kaldırıldığı, Müslümanların helal kazanç elde etmeleri için her türlü imkanın sağlandığı Medine döneminde Kur'an, Müslümanların kazançlarını helal bir şekilde temin etmeleri gerektiği hususu üzerinde de durmaktadır.<sup>96</sup> Mesele, cariyelerin, dünyalık bir çıkar elde etmek uğruna zina etmeye zorlanmasının yasaklanması<sup>97</sup> bağlamında ele alınmıştır. Bu durum, onların bu işi istekli ya da isteksiz olarak yapmalarına göre değişiklik göstermez.<sup>98</sup> Dünyalık bir çıkar elde etme uğruna böyle ahlaksız bir fiile yeltenmek dünyanın geçici menfaatlerini ahirete tercih etmek anlamına gelecektir.<sup>99</sup> Böylesi bir davranış, gayri meşru ve gayri ahlaki olduğu için haram kabul edilmiştir.<sup>100</sup> Bu örneklemeden hareketle, aynı haramlığın, içerisinde günahı barındıran bütün kazanç yolları için de geçerli olacağını söylemek mümkün olabilecektir.

##### 5. Nimeti Veren Allah Olduğunun Hatırlatılması

Kur'an ayetleriyle Mekke döneminde zihinlere nakşedilen Allah inancı, Medine döneminde de farklı şekillerde anlatılmaya devam edilmiştir. Ayetlerde, Müslümanların elde ettikleri kazanımların, sadece kendi güçleriyle değil Allah'ın yardımı sayesinde gerçekleştiği, o nedenle de şükür görevinin ihmal edilmemesi gerektiği konusu üzerinde durulmaktadır.<sup>101</sup>

Anlaşılan odur ki, Allah, insanlara, bir insanın kaderini değiştirebilecekleri ya da yardım etmedikleri takdirde herhangi bir kişinin tamamen yardımsız kalacağı şeklindeki anlayışlarının yanlış olduğunu, nimeti asıl verenin kendisi olduğunu hatırlatmıştır.<sup>102</sup> Çünkü Allah, dünyada ve ahirette kullarına nimet vermeye güç yetiren yegane otoritedir.<sup>103</sup> Nimet verecek olan Allah olduğuna göre bir kişinin sadece bu dünya nimetleriyle yetinmesi, ahirette mükafat elde etmeyi ihmal etmesi büyük bir hata olacaktır.<sup>104</sup> Her iki dünya nimetini verenin de Allah olduğu anlaşılınca, kişinin, dünyalık herhangi bir kazanımı, yalnızca kendi güç ve kuvvetiyle elde ettiğini iddia etmesi gerçeğin üzerini örtmek anlamına gelecektir.<sup>105</sup>

Meseleyi Medine dönemi bağlamında düşündüğümüzde, Hz. Ömer'in,

<sup>96</sup> Nûr 24/33.

<sup>97</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17: 290.

<sup>98</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4: 106; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23: 377.

<sup>99</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 18: 105.

<sup>100</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 3: 542.

<sup>101</sup> Nisâ 4/134.

<sup>102</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 1: 415.

<sup>103</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 583.

<sup>104</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 240.

<sup>105</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 5: 177.

zaferleri onun komutanlığı sayesinde elde ettiklerini düşündükleri için Halid b. Velid'i görevden alması, Huneyn savaşında Müslümanların, güçlü oldukları halde neredeyse hezimete uğrayacak bir duruma gelmeleri, sonrasında ise zafer elde etmeleri, gerçek yardımın Allah katından olduğu noktasında Müslümanlar için önemli hatırlatmalar olmuştur.

#### D. Mekkî ve Medenî Surelerde Dünya Vurgusuyla İlgili Ortak Kullanımlar

##### 1. Dünya Hayatının Süslenmiş Olması

Hem Mekkî hem de Medenî ayetlerde, dünya hayatındaki bazı nesnelere, Kur'an'ın ifadesiyle insanları kendisiyle çokça meşgul ettirecek derecede güzelleştirilmiş olması,<sup>106</sup> bu konudaki imtihanın zorluğunu da göstermektedir. Zaten cazibesi olmayan bir şeye insanların meylenmesi de mümkün değildir. Ayette, inkarcıların ve müşriklerin, dünyanın geçici güzelliğini ahiretteki kalıcı güzelliğe tercih etme noktasındaki zaafına vurgu yapılmaktadır.<sup>107</sup> Onlara dünya hayatı güzel gösterilmiş, adeta onu içselleştirmişlerdir.<sup>108</sup> Orada mal çoğaltmak, diğer insanlara karşı övünmek, yönetici olmak, peygambere tabi olmayı kibirlerinden dolayı reddetmek, Müslümanlarla alay etmek, sahip oldukları imkanlar nedeniyle diğer insanlara üstünlük taslamak dünyanın onların gözünde süslü olmasının bir sonucudur.<sup>109</sup> Bu yüzden ki, menfaatlerine dokunan her şeyi, bu, din dahi olsa reddetmeyi tercih etmişlerdir. Dünya sevgileri onları, bunun dışındaki her şeyden koparmıştır.<sup>110</sup>

Şunu da bilmek gerekir ki, dünya hayatının, inkarcılar için süslenmiş olması, inanan insanlar için cazibesinin olmadığı anlamına gelmez. İnkarcılar, doğruyu hakikati örtecek derecede kendilerini dünyanın cazibesine kaptırdıkları için dünya hayatının, onların nezdindeki güzelliği daha farklı bir boyutta olmuştur. İnanan insanlar bu güzelliği görmekle birlikte onun arkasındaki gerçek güzelliği, yaratıcının büyüklüğünü, ihtişamını onun önüne geçirirler. Ama inkarcılar, meseleyi sadece dünyevi zevkler bağlamında değerlendirirler.

Dünya hayatının süsü dendiğinde ilk akla gelebileceklerin Kur'an'da peşpeşe sıralandığını da görmekteyiz.<sup>111</sup> Bunlar, her dönemde insanlar için

<sup>106</sup> Bakara 2/212.

<sup>107</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 6: 367.

<sup>108</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1: 135.

<sup>109</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 619.

<sup>110</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 2: 118.

<sup>111</sup> Âl-i İmrân 3/14; Kehf 18/7.

cazibesi olabilecek şeylerdir. Bir kısmında şekil yönünden değişimler söz konusu olmakla birlikte bunlar, genel anlamda insanların aşırı düşkün olduğu dünya hayatının güzellikleridir.

Süslenmiş olmaları, imtihan amacına yönelik olduğu gibi ahirette mutluluğu kazanmaya da bir vesile olmasındandır.<sup>112</sup> İlgili ayet, dünya hayatındaki bu gibi zevklerden fedakarlık yapmayanların her iki dünyada da kaybedeceklerine dair bir uyarı niteliğindedir.<sup>113</sup> Süslenmiş olmasının, onların zararlı yönleri bilinmesine rağmen onlardan vazgeçilememesi, onlara aşırı bağlanması anlamına geldiği de söylenmiştir.<sup>114</sup> Bu gibi ayetlerde, dünyada var olan bütün nesnelere yok olacağı, kalıcı ve hayırlı olanın ahiret olduğu vurgulanmaktadır. Dünyevi lezzetler anlıktır, sonrasında ise insanlara yorgunluğu kalmaktadır.<sup>115</sup> Ayrıca, dünya hayatını ve yeryüzünde söz sahibi olmayı tercih eden Yahudilere bir uyarı olduğu da söylenmiştir. Bu anlayışlarının bir sonucu olarak, doğru olduğunu bildikleri halde kendi milletlerinden olmayan Hz. Peygamber'e de tabi olmamışlardır.<sup>116</sup> Her ne kadar konu Yahudiler bağlamında değerlendirilse de ayette zikredilenler, insanların bir ya da birkaçına meylettikleri, vazgeçilmez olarak gördükleri nesnelere dir. Yahudilerin bu noktada dile getirilmiş olması, onların bu konudaki aşırılıklarının diğer milletlerin önüne geçmesindedir.

## 2. Dünyanın Övünme Yeri Olması

Dünyada insanın yiyip-içeceği, kullanacağı nesnelere sınırlı olmasına rağmen sadece bu amaç için değil, daha başka gayelerle de dünyalık elde etmeye çalıştıkları görülmektedir. Bunlardan bir tanesi de insanların sahip oldukları maddi ya da manevi konumu diğer insanlara karşı övünmek amacıyla kullanmalarındadır. Kur'an'daki bazı ayetlerin,<sup>117</sup> bu gerçeğe işaret ettiği görülmektedir. Böylesi bir anlayış, dünya görüşlerinin farklı olduğu her toplum için geçerli bir husus olduğu için hem Mekkî hem de Medenî ayetlerde yer almıştır.

Dünya hayatında, insanların sahip olduğu imkanların birbirinden farklı olduğu aşikardır. Kimine mal-mülk, kimine mevki-makam, kimine evlat, sağlıklı bir hayat vb. verilmiştir. Ama bu nimetlerden istifade etmenin yanında bazı insanlar, Kur'an'ın anlatımıyla kendilerinde olan bu nimetlerin

<sup>112</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2: 8.

<sup>113</sup> Namlı, "Kur'an ve Dünyevileşme ya da Bir Dünya Görüşü Kırılması", 49.

<sup>114</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 3: 108-109.

<sup>115</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7: 159.

<sup>116</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 253.

<sup>117</sup> Hadîd 57/20; Tekâsür 102/1-2.



olmadığı insanlara karşı bunu bir övünme unsuru olarak görmüşlerdir. İnsanların, sahip oldukları mal-mülk, servet<sup>118</sup>, makam, asalet, yaptığı işler<sup>119</sup> ve yaratılışlarıyla, güçleri ve kuvvetleriyle birbirlerine karşı övünmeleri dünya hayatının bir gerçeğidir.<sup>120</sup> Ama böylesi bir anlayış, cahiliye adetidir.<sup>121</sup> Ayrıca insanların sahip olduğu imkanlar da farklılıkların olması, dünya üzerinde Allah'ın koymuş olduğu sistemin devamlılığı açısından zaruridir.

Diğer taraftan, verilen nimetlerin çokluğu ile sorumluluk arasında doğru bir orantının olduğu da göz ardı edilmektedir. Her nimet, beraberinde onunla ilgili olarak hesap verileceği gerçeğini hatırlatmaktadır.<sup>122</sup> Bu açıdan bakıldığında nimetin çokluğu aynı zamanda bir külfettir. Ayrıca, çoklukla övünmek insanların, ondan daha önemli şeyleri unutmasına da sebep olmuştur. Sahip oldukları imkanları çoğaltmaya çalışmaları, sonrasında kendilerini kibirlenmeye de sevk etmiştir.<sup>123</sup>

İnsanın, imtihan için verilen ömrünü, çoğu zaman, daha faydalı bir şekilde değerlendirmek yerine övünme yarışı içerisinde geçirmesi,<sup>124</sup> mal ve evlat gibi nimetlere sahip olmasını kendisi için bir ayrıcalık olarak görmesi, kınanan bir davranış olmuştur.<sup>125</sup> Hz. Peygamber'in, kıyamet gününde bazı nimetlere mazhar olacağını ifade ettikten sonra "övünmek yok" ifadesini kullanması<sup>126</sup> da böylesi bir davranışın doğru olmadığına göstergesidir.

### 3. Oyun ve Eğlence Mekanı Olarak Dünya

Dünyanın oyun ve eğlence yeri olduğunu ifade eden ayetlerde,<sup>127</sup> mesele ahirete hazırlık anlamı taşımayan zevkler bağlamında düşünüldüğünde bunların oyun ve eğlence olarak değerlendirildiğini görmekteyiz. Elbette ki, oyun ve eğlence olması bunların tümünün haram olduğu anlamına da gelmeyecektir. Buna karşın, göklerin ve yerin oyun ve eğlence için yaratılmadığını ifade eden ayetlerin var olduğu da bir

<sup>118</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 416.

<sup>119</sup> Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasit li'l-Kur'an'il-Kerim* (Kahire: Daru Nehda, 1998), 14: 219.

<sup>120</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, 5: 209.

<sup>121</sup> Seâlibî, *el-Cevahiru'l-hisan*, 5: 389.

<sup>122</sup> Tekâsür 102/8.

<sup>123</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 7: 220.

<sup>124</sup> İmadu'd-Din Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Byy: Müessesetü Kurtuba, 2000), 13: 428.

<sup>125</sup> Mustafa Fayda, "Ensâb", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV Yay., 1995), 245.

<sup>126</sup> Tirmizî, *Menâkıb*, 1.

<sup>127</sup> Ankebût 29/64; En'âm 6/32; Muhammed 47/36; Hadîd 57/20.

gerçektir.<sup>128</sup> Burada kast edilen durumun ise, insanın, gayesiz bir şekilde yaratılmış olmayıp, dünyaya imtihan için gönderildiğine işaret amacı taşıdığını söyleyebiliriz.

Dünya hayatının oyun ve eğlenceye benzetilmesi, daha çok ahiretle kıyaslanmak suretiyle ortaya konan bir vurgudur. Çünkü ahiret hayatının dünya hayatına bir üstünlüğü vardır.<sup>129</sup> Dünyadaki eğlenceler, ahiretteki nimetlere göre çok daha kısa sürelidir.<sup>130</sup> Dünya hayatındaki lezzetler, bazı acıları gidermek, örneğin açlığın acısını gidermek için yemek yemek, susuzluğun acısını gidermek için su içmek<sup>131</sup> kabilinden şeylerdir. Ayrıca gereksiz gurura da sebep olabilmektedir.<sup>132</sup> İnkarcılar, ahiret hayatı için hazırlık yapmak yerine hayatı bu dünyadan ibaret görüp zamanlarını dünya nimetleriyle geçirmektedirler.<sup>133</sup> Oysa dünya hayatı fani, geçici oluşu nedeniyle oyun ve eğlenceye benzetilmiştir.<sup>134</sup> Diğer taraftan, kalıcı olan ahiret nimetlerini elde etmeye vesile olacak salih amelden insanı alıkoyan dünyalık meşguliyetlerin oyun ve eğlenceye benzetildiği<sup>135</sup> de söylenmiştir. Burada inkarcılar, dünya hayatının zevklerini, eğlencelerini, ahiretin önüne geçirdikleri için eleştirilmektedirler.<sup>136</sup> Tabii ki bu davranışları, zaman zaman inanan insanlarda da görmek mümkündür. İlgili ayetlerde, inkar edenlerin, bu şekilde ahlaki zaaflarıyla zikredilmiş olması, müminlere de bir uyarı mahiyetindedir. Bu, olumsuz örneği anlatıp olumlu bir kişiliğe büründürme öğretisidir.

Diyebiliriz ki, dünya nimetleri, ahiret nimetleriyle hem süre hem de güzellik açısından kıyaslanınca basit bir oyun ve eğlence gibidir.<sup>137</sup> Dünyanın oyun ve eğlenceye benzetilmesine daha farklı açılardan yaklaşımların olduğunu da görmekteyiz. Bu bağlamda ahirette yeni bir hayatın, mükafat ve cezanın olacağını kabul etmemek oyun ve eğlence olarak adlandırılmıştır.<sup>138</sup>

<sup>128</sup> Enbiyâ 21/16.

<sup>129</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6: 25.

<sup>130</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb-et-tefsiru'l-kebir* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 3. baskı, 1422), 12 :515.

<sup>131</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 7: 107.

<sup>132</sup> Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'libî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 1422/2002), 4: 144.

<sup>133</sup> Tantâvî, *et-Tefsiru'l-vasit*, 5: 64.

<sup>134</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 2: 458.

<sup>135</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 2: 159.

<sup>136</sup> Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Hüseynî el-Âlûsî, *Ruhu'l-meanî fi tefsiri'l-Kur'an ve's-sebu'l-mesânî* (Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1415), 4: 126.

<sup>137</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî Cârullah, *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil* (Beyrut: Daru'l-Kitab el Arabiyyi, 3. baskı, 1407), 2: 17.

<sup>138</sup> Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Tefsiru'l-Maturidî (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)* (Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1426/2005), 4: 69.

Yine faydalı olanı bırakıp faydasız olanı tercih etmek, ciddi olanı bırakıp şaka gibi olanı tercih etmek oyun ve eğlence olarak nitelendirilmiştir.<sup>139</sup> Kalıcı lezzetlere götüren iman etmekten, salih amel işlemekten alıkoyan bütün dünyalık lezzetler oyun ve eğlencedir<sup>140</sup> de denilmiştir. Cuma suresinin son ayetinde, namazı bırakıp dünyalık şeyler elde etmeye koşanların eleştirilmiş olmasını bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Salih amel dışındaki bütün dünyalık meşgaleler de yine oyun ve eğlence olarak tabir edilmiştir.<sup>141</sup>

Kur'an'da, dünya hakkında böyle bir ifadenin kullanılmış olmasını, o günkü Arap toplumunda dünyanın gerçek hayat alanı olarak algılanması nedeniyle ondan en üst düzeyde haz alma amacına matuf olduğu da<sup>142</sup> söylenmiştir. Aynı anlayışın günümüzde de var olduğunu, hayat, bu dünyadan ibaretmiş gibi algılanmasa da dünyevi yaşantının en üst düzeyde zevk alma şeklinde birçok insanda tezahür ettiğini görmek de mümkündür. Bunun en tehlikeli yanı, insana kulluğunu, ibadet hayatını unutturacak boyuta ulaşmasıdır. Dünyevi zevklere dalmak, bağımlılık boyutuna ulaştığında ise, haram olsa dahi onları elde etmek kişi için kaçınılmak hale gelecektir.

#### 4. Dünya Hayatının Fâniliği

Dünyayı bir imtihan yeri olarak düşündüğümüzde, imtihan bittiğinde imtihan alanının varlık gayesi de sona ermiş olacaktır. Geçici zevkler bağlamında düşündüğümüzde de dünyevî zevklerin hiçbirisi kalıcı olmayacağından bir gün mutlaka sona erecektir. Kur'an'a göre Allah, sadece üstün varlık değil, var denmeye layık tek gerçek varlıktır. Varlık dünyasının merkezinde Allah vardır.<sup>143</sup> Bunun aksine son bulacak olan dünya nimetleri için varlık geçici bir hüviyete sahiptir. Ayetlerde dünya hayatının geçici olduğunun vurgulanması,<sup>144</sup> ona olan bağlılığın ölçülü olması gerektiği gerçeğini hatırlatmaktadır.

Ayetlerde anlatılmak istenen, dünyanın, insanların kısa bir süre faydalanacağı, daha sonra yok olup gidecek bir yer olmasıdır.<sup>145</sup> İnsan, bu

<sup>139</sup> Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Hafızuddin en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve Hakaiku't-Tevil* (Beyrut: Daru'l-Kelime't-Tayyib, 1419/1998), 1: 500.

<sup>140</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, ts), 3: 18.

<sup>141</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdadî eş-Şehir bi'l-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Daru'l-Kütüb el İlmiyye, ts), 2: 106.

<sup>142</sup> Öztürk, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", 68.

<sup>143</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 69.

<sup>144</sup> Âl-i İmran 3/185; Nisâ 4/77; Yûnus 10/23; Kehf 18/46; Mü'min 40/39; Kasas 28/60, 61; Şûrâ 42/36; Duhân 44/25-28.

<sup>145</sup> Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 18: 361.

dünyada geçici bir süre oyalanır, onun nimetlerinden istifade eder. Sonrasında ise sonsuz bir hayata doğru yelken açar.<sup>146</sup> Bu açıdan bakıldığında dünya hayatı ahirete kıyasla az bir süreden ibarettir. Ahiretteki güzelliklerin özlemiyle yaşayan mümin için burada kalmak bir eziyet gibidir. İnkarcı için ise vazgeçilmez bir güzelliiktir: “Dünya, mümine hapishane; inkarcıya cennettir.”<sup>147</sup> Akıllı olan bir insan için ise devamlı olan, geçici olandan daha hayırlı olacaktır.<sup>148</sup> Hz. Peygamber, insanın, kısa ömürlü olmasına rağmen uzun yaşama arzusunu ve dünyaya bağlılığını yere bazı şekiller çizerek anlatmıştır ki,<sup>149</sup> bu durum insanların, kulluk görevini hakkıyla yerine getiriyor ve ahiret hakkında gerekli hazırlığı yapıyor olsalar dahi bu dünyada daha uzun yaşamayı arzu edeceklerinin göstergesidir.<sup>150</sup> Bu arzunun, insanda fitri olarak var edilen bir özellik olduğunu söylemek mümkündür.

Biliyoruz ki, ahirette mutluluğu elde edebilmek için dünya hayatında çok yaşamak değil, kısıtlı süreyi iyi değerlendirmek akıllıca bir hareket olacaktır.<sup>151</sup> Asır suresinin ilk ayetinde zamana yemin edilmiş olması, dünya hayatında vaktin kıymetini hatırlatmaktadır. Sonuçta dünya ödül verilen bir yer değil, imtihan için farklı fırsatların kişilere sunulduğu mekandır.<sup>152</sup> İmtihan bir amaç değil araçtır. Süresi de gayesi açısından düşünüldüğünde daha kısa olacaktır. Hem dünyaya gönderilen insanın kısa ömrü hem de Allah’ın büyüklüğü, kainat ve onun ötesi, dünyanın var olduğu zaman dilimi ve diğer dönemler açısından düşünüldüğünde dünyanın ömrünün çok kısa olduğu görülmektedir.

##### 5. Dünya Malına ve Evlatlarına İmrenilmemesi Gerektiği

Müslümanların, sahip oldukları imkanlarla yetinip kanaatkar olmaları, olmayanlara isyan etmek yerine olanlara şükretmeleri, başkalarında var olan nimetleri kıskanmak suretiyle kendilerini yıpratmamaları, dünyaya daha önemli bir amaç için gönderildikleri hatırlatılmak suretiyle asıl ona odaklanmaları Kur’an’ın üzerinde durduğu<sup>153</sup> önemli hususlardandır.

Özellikle inkarcılara verilen mal ve evlatlar, onların doğru yol üzere

<sup>146</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20: 329.

<sup>147</sup> Müslim, *Zühd* 1; Tirmizî, *Zühd* 16.

<sup>148</sup> Razi, *Mefatihu'l-gayb*, 27: 518.

<sup>149</sup> Buhârî, *Rikâk* 4.

<sup>150</sup> Öztürk, “Kur’an’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı”, 72.

<sup>151</sup> Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2014),2: 97-98.

<sup>152</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur’ân*, 1: 315.

<sup>153</sup> Tevbe 9/55, 85; Hicr 15/88; Tâhâ 20/131.

oldukları anlamına gelmediği gibi onlar için ayrı bir sorumluluk anlamı taşımaktadır.<sup>154</sup> Zaten dünyalık mal ya da evlat gibi nimetlerin cazibesine kapılmak suretiyle onları hayatın merkezine yerleştirmek, onların mutlaka hayır getireceğini ummak, bunları diğer insanlara karşı kibirlenme aracı gibi görmek Kur'an'ın öngörmediği bir davranış tarzıdır.<sup>155</sup> Bu ikisi büyük nimet olmasına rağmen onları kazanmak, koruyup gözetmek, sıkıntılarına katlanmak insan için aynı zamanda büyük bir zorluktur.<sup>156</sup> Ayrıca bu imkanlar, her ne kadar faydalı gibi gözükse de, iyi değerlendirilmediği takdirde kişinin Müslümanca yaşamasına, onurunu ve itibarını korumasına engel teşkil edebilecek bir duruma da gelebilmektedir.<sup>157</sup>

Öte yandan, mal ve evlatların Kur'an'da, dünyanın süsü<sup>158</sup> ve imtihan sebebi (fitne)<sup>159</sup> olarak nitelendirilmesi, sahip olduğu mal ve evlatları koruma uğruna dünyayı imar etmeyi terk etmenin anlamsızlığını, çünkü böyle bir durumda dünyaya Müslüman olmayan şeytani unsurların egemen olacağını vurgulamaktadır.<sup>160</sup> Dünyevî olana karşı aşırı istek ve aileyi koruma arzusu kişiyi ilahi mesajı ötelemeye ve ahlaki değerleri göz ardı etmeye de sevk edebilmektedir.<sup>161</sup> Zaten Kur'an'da eleştirilen dünya hayatı, kısa vadeli menfaatler uğruna büyük ideallerden vazgeçmek, toplumsal mücadeleye katılıp müminlerin dünyaya egemen olmasına katkıda bulunmak yerine kişisel çıkarlarının peşinden koşmaktır.<sup>162</sup> Çünkü kişinin cihad etmesine, zamanını daha büyük hedefler için kullanmasına çoğu zaman ailesi ve sahip olduğu malının zarar görmesi endişesi engel olmaktadır.

## 6. Dünya'nın Bir İmtihan Sahası Olması ve İman Etme Sorumluluğu

Dünyanın imtihan yeri olması, Mekkî ve Medenî surelerde üzerinde durulan önemli hususlardandır.<sup>163</sup> Bu konu Mekke döneminde, insanların dünyaya, Allah'ı tevhid inancı ekseninde kabul etmelerinin sağlanması, Medine'de ise dünyevî meşguliyetlerin, kulun imtihan için gönderildiği dünyada bu amaca engel olmasının engellenmesi bağlamında değerlendirilmiştir.

<sup>154</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 3: 85.

<sup>155</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 16: 71.

<sup>156</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 10: 137-138.

<sup>157</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2: 237.

<sup>158</sup> Kehf 18/46.

<sup>159</sup> Enfâl 8/28; Tegâbün 64/15.

<sup>160</sup> Namlı, "Kur'an ve Dünyevileşme ya da Bir Dünya Görüşü Kırılması", 48.

<sup>161</sup> Öztürk, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", 71.

<sup>162</sup> Namlı, "Kur'an ve Dünyevileşme ya da Bir Dünya Görüşü Kırılması", 47.

<sup>163</sup> Ankebût 29/2-3; Ra'd 13/26; Tâhâ 20/131; Mülk 67/2; Bakara 2/155

Bu imtihanı Mekke şartlarında düşündüğümüzde Müslüman olan kişiler, madden ve manen büyük bir imtihandan geçmekteydiler. Ekonomik anlamda ambargoya, toplumsal anlamda baskıya ve korkuya maruz bırakılmaktaydılar. Medine döneminde de örneğin Uhud savaşından sonra Müslümanlar, bir üzüntü dönemi geçirmişlerdi.<sup>164</sup> Bunların her biri onların imanlarındaki sebatın görülmesi açısından büyük imtihanlardı. Biliyoruz ki, imtihandan kasıt, dünyada işlenen amellerle göre ahirette karşılık verilmesidir. Eğer ki imtihan olmasaydı, Allah'ın dinini yüceltmek adına birçok sıkıntıya katlanan Müslümanlarla, o dini yıkmak için çaba sarf eden inkarcılar arasında bir fark olmazdı.<sup>165</sup> Bu durum, inkarcılar için bir avantaja dönüşürdü. Bu imtihan sürecinde Allah'ın davetine icabet, hatalardan ve özellikle büyük günahlardan uzak durma, iyi ameller işlemenin yanında bunlarda samimiyet unsuru da göz ardı edilmemesi gereken bir hakikattir.<sup>166</sup> Yine bu süreçte sabrı ve şükrü ölçme vardır ki insanlar yaptıklarına göre ahirette muamele görsünler<sup>167</sup> ve bu dünyada tam olarak sağlanamayan adalet tecelli etmiş olsun.

Diğer taraftan yukarıda verdiğimiz ve imtihandan bahseden ayetlerde hayatın ve ölümün imtihan için olduğunun zikredilmesi dikkat çekicidir. Ölüm, insanlara hayatlarındaki sorumluluğu hatırlatması açısından, hayat ise hayırlı faaliyetler yapmak için var edilmiş bir imtihan yeri olması açısından dile getirilmiştir<sup>168</sup> ki insanlar her ikisini de imtihanın mahiyeti açısından iyi idrak edip ona göre gerekli hazırlıklarını yapsınlar.

İmtihan için gönderilmenin ön şartı gönderene ve gönderdiklerine iman etmektir. Bu olmadan imtihanın başarıya ulaşması mümkün değildir. Mekke döneminde bu durum insanların iman etmelerini sağlama, Medine'de ise daha çok bu imanda sebat etmelerini, imanlarına zarar verebilecek unsurlardan kendilerini temizlemelerini sağlama amacına yönelikti. İlgili ayetler<sup>169</sup> de zaten bu minval üzere gelmişti.

İman etmeden hiçbir amelin kıymeti olmadığı gibi, emir ve yasaklara riayet etmeden de iman tek başına yeterli olmayacaktır. Kulluğun hakkı da zaten farzları yerine getirmek ve yasaklanan şeylerden uzaklaşmakla yerine getirilmiş olur.<sup>170</sup> Allah'ın kullardan istediği şey, putları terk edip tevhid

<sup>164</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 4: 223-224.

<sup>165</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9: 179.

<sup>166</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 29: 5-6.

<sup>167</sup> Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 21: 112.

<sup>168</sup> Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5: 417.

<sup>169</sup> Ra'd 13/29; Muhammed 47/36; Zümer 39/10.

<sup>170</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 26: 78.

anlayışına sahip olmak ve emir ve yasaklarına riayet etmektir.<sup>171</sup> İnsanlar, iman edip takva sahibi olduklarında yine kendileri kârlı çıkacak ve cenneti kazanacaklardır.<sup>172</sup> İman etmekten kasıt ise Allah ve Resulüne iman edip şirkten sakınmaktır.<sup>173</sup> Bunun yanında küfür ve isyan anlamına gelebilecek her türlü davranışı terk etmek<sup>174</sup> de imanın sağlam ve güçlü olabilmesi için zorunlu bir etkidir. Kur'an, insanlara sadece iman etmelerini söylemez, insanların iman etmesi için ikna edici deliller de kullanır. İman edenlere ortaya koydukları fedakarca tutumları nedeniyle dünyada da ahirette de güzellikler olacağını müjdeler.<sup>175</sup> Buna rağmen bazı insanların böylesi bir sağlam kaynağı ve kuvvetli delilleri kabul etmeyerek başka etkenlerle, inkar etmeleri, başıboş bir hayat yaşamaları aklen de doğru bir davranış tarzı olamaz.

### 7. Dünyanın Güzelliklerini İnanan İnsanların Hak Ediyor Olması

İnsanların iman etmelerinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymak adına imanın, hem Mekkî hem de Medenî surelerde<sup>176</sup> anlatıldığı üzere, bu dünyada da getirisinin olduğu dile getirilen hususlardandır. O da dünyevî nimetleri, onları verene iman edenlerin hak ediyor olmasıdır.

Her ne kadar dünya nimetlerinden, çalışıp kazanan herkesin istifade etmesi mümkün ise de onu asıl hak eden, o nimetleri verene iyi bir kul olmaya çalışarak şükür görevini yerine getiren inanan insanlardır. Ayetlerde yer alan ifadelerden anlıyoruz ki, İslam dini, inananlarına hem dünya hem de ahiret saadetini vaad ettiği için onlar dünyadaki nimetleri de en çok hak edenlerdir.<sup>177</sup> Temiz olan yiyecekler, kalplerini ibadetle temizleyenler içindir.<sup>178</sup> Çünkü bu nimetler aslında inananlar için yaratılmış,<sup>179</sup> inkarcılar ise onlara ait olan bu nimetlere ortak olmuşlardır.<sup>180</sup> Ayrıca müminler, bu nimetlerden dünya hayatında istifade etmenin yanında ahirete de azık hazırlamaya çalışır ve onların bir imtihan sebebi olduğunu bilir. Ona göre de

<sup>171</sup> Kasımî, *Mehâsinü't-tevil*, 13: 479.

<sup>172</sup> Ali b. Muhammed Hazîn, *Lübübü't-tevil fi me'âni't-tenzil* (Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1415), 9: 150.

<sup>173</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 3: 331.

<sup>174</sup> Şevkanî, *Fethu'l-kadir*, 5: 50.

<sup>175</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 5: 102.

<sup>176</sup> "Ey insanlar! Yeryüzünde bulunanların helâl ve temiz olanlarından yeyin..." Bakara 2/168. Ayrıca bkz. A'râf 7/32.

<sup>177</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 8: 136.

<sup>178</sup> Muhammed cemaluddin b. Muhammed Said b. Kasım el-Hallak el-Kâsımî, *Mehâsinü't-tevil* (Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1418), 5: 46.

<sup>179</sup> Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 14: 231; Zemahşerî, *a.g.e*, II, 101.

<sup>180</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 3: 11.

onlardan istifade etmeye çalışır, çalışmalıdır.

Kur'an'ın mal ve servet biriktirme konusundaki eleştirisi, onun kötüye kullanılması nedeniyle yüce ahlaki değerleri elde etmeye engel olması ihtimalinden dolayıdır.<sup>181</sup> Bu nedenle Allah'ın insanlara vermiş olduğu nimetlerden istifade etme noktasında, cahiliye adetlerinin bir kalıntısı olarak insanların koymuş olduğu gereksiz engellemelerin ortadan kaldırılması gerekmektedir.<sup>182</sup> İnsanların, kendi anlayışlarına göre delile dayanmadan helal-haram kriterleri belirlemeleri ve de insanları bunlara uymaya zorlamaları Kur'anî bir bakış açısı olmayacaktır.

### 8. Dünya-Ahret Denklemi

Hem Mekkî hem de Medenî surelerde<sup>183</sup> insanların dünya ya da ahiretten birini seçmeye zorlanmadıkları, bu konuda özgür bırakıldıkları, hangisini isterlerse kendilerine onun verileceği hususunun hatırlatıldığını görmekteyiz. Ne var ki, istemek, sadece dil ile bunu ifade etmek değil, onun için çaba ortaya koymak anlamına gelecektir.

Allah, insana irade hürriyeti vermiştir. Bunun sonucunda o, seçimlerini, bu özgür iradesine göre yapacaktır. Dünyanın imtihan sahası olması bunu gerektirmektedir. Ayetlerde kişinin bu tercihinin vurgu yapılmakta ve akibetini kendisinin hazırladığı üzerinde durulmaktadır. İlgili ayetlerde kast edilen, dünya nimetlerinin haram olduğu değil, sadece dünyayı isteyip ahiret için hazırlık yapmamaktır.<sup>184</sup> Ayrıca helal haram ayrımı yapmadan mal biriktirmek ve onu sadece kendi zevki için kullanarak ihtiyaç sahiplerine yardım etmemek de yanlış bir davranış olarak görülmektedir.<sup>185</sup> Ahireti isteyenlerin, dünya nimetlerinden istifade etmelerinin önünde bir engel yoktur.<sup>186</sup> Helalinden kazanarak, israf etmeden ve ihtiyaç sahiplerine hakkını verdikten sonra helal olan nimetlerden istifade etmek mümkündür.

Öte yandan, ahireti istemekten kastın dünyada Allah'ın kelimesini yüceltmeye çalışmak ve ahirette yüksek dereceler elde etmeyi istemek,<sup>187</sup> olduğu da söylenmiştir. Hadislerde de ahireti ihmal edip sadece dünyaya yönelenin dünyada da sıkıntı çekeceği, ahirete öncelik verenin dünyadaki

<sup>181</sup> Öztürk, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", 71.

<sup>182</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 1: 135.

<sup>183</sup> Bakara 2/200-201; Âl-i İmrân 3/145; Hûd 11/15; Şûrâ 42/20.

<sup>184</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 4: 15.

<sup>185</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 4: 91.

<sup>186</sup> İbn Atıyye *el-Muharraru'l-vecîz*, I: 518.

<sup>187</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 1: 298.



işinin de kolaylaştırılacağı ifade edilmektedir.<sup>188</sup> Ahirete öncelik verilmiş olması, dünyayı ihmal etmek ve onun nimetlerinden uzak durmak anlamına gelmeyecektir. Ama dünyalık nimetleri hiçbir ayırım yapmadan ve helal-haram demeden istemek kişiyi, dünyanın kulu kölesi haline getirecektir. Böylesi anlayışa sahip olan kişilerin ahireti ihmal etmesi kaçınılmazdır.<sup>189</sup> Bunun yerine her ikisinden de istifade etmek ve nasibini aramak tercih edilen davranış modelidir.

Kur'an'ın bu noktada öngördüğü davranış tarzı her ikisinin birlikte istenmesidir.<sup>190</sup> Dünya ya da ahiretten birinin ihmal edilmesi, ilahi davanın ruhuna aykırı bir husustur. Dünyanın ihmal edilmesi, İslam'ın yeryüzüne hakim olmasına ve inanan insanların haksızlıklara maruz kalmasına sebep olabileceği gibi ahiretin ihmal edilmesi de Allah'a olan kulluğun yerine getirilmemesi ve dünyada yapılan haksızlıkların, kul hakkına riayetsizliğin çoğalması anlamına gelecektir. Dünya ve ahireti isteyen ve onlar için çalışanlara her ikisinin de verileceği yine Kur'an'da hatırlatılmaktadır.<sup>191</sup> Bu, inanan insanın dünyayı ve ahireti anlama ve algılama tarzını yansıtmaktadır.

Dünyayı ebedî sanma yanılgısına kapılmadan ve de bireyselliği, toplumsal sorumlulukların önüne geçirmeden, ahiretle birlikte dünyevî nimetleri de istemenin sakıncası olamaz.<sup>192</sup> Zaten insan, hem bu dünyada hem de ahirette zayıf bir yapıda yaratılmış olduğundan her zaman Allah'ın yardım ve desteğine muhtaçtır. O nedenle her iki dünyada da O'ndan yardım istemek durumundadır.<sup>193</sup> Dünya hayatında iyilik istemek, sebeplere sarılmak, kazanç elde etmek için çalışmak, hayatını düzene sokmak, insanlarla iyi ilişkiler kurmak, güzel ahlaklı olmak, örfün güzelliklerinden istifade etmekle gerçekleşir. Ahireti istemek ise, iman, ihlas, salih amel ve güzel ahlakla hayat bulur.<sup>194</sup> Dünyada verilecek nimetin ilim, mal, beden sağlığı, güzel geçim, ve ibadet, ahirette verilecek olanın ise azaptan korunmak ve cennet olacağı söylenmiştir.<sup>195</sup> Her ikisinin birlikte istenmesi, aralarında tam bir dengenin olduğu anlamına gelmez. Ahiret mutlak anlamda dünyadan daha üstündür.<sup>196</sup> Ayrıca dünyalık bir şey elde etmek için ortaya konan çaba bazen o nimetlerden alınan hazzı gölgede bırakmaktadır. Ama

<sup>188</sup> İbn Mâce, "Zühd", 1; Tirmizî, "Kıyâmet", 31.

<sup>189</sup> Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1: 318-319.

<sup>190</sup> Bakara 2/201; A'râf 7/156.

<sup>191</sup> Yûnus 10/64.

<sup>192</sup> Namlı, "Kur'an ve Dünyevileşme ya da Bir Dünya Görüşü Kırılması", 49.

<sup>193</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5: 336.

<sup>194</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 2: 106.

<sup>195</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 547.

<sup>196</sup> Öztürk, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", 78.

ahirette herhangi bir çaba ve yorgunluk olmayacağından oradaki nimetler insana daha büyük bir zevk verecektir.

Her ne kadar dünya-ahiret denkleminde insanlara tercih hakkı verilmiş olsa da ahiretin öncelenmesine Kur'an'ın vurgu yaptığı da bir gerçektir.<sup>197</sup> Bu durum daha çok, ikisini birlikte gerçekleştirme imkanı olmadığı durumlarda geçerlidir. Ya da zamanın daha büyük bir kısmının ahiret için hazırlığa ayrılması şeklinde düşünülebilir.

İnsan, hayatı boyunca bir tercihte bulunur ve ona göre hayatını dizayn eder. Tercihlerden birisi, dünyadaki nasibini unutmadan ahiret hayatına öncelik vermesi ve ona hazırlık yaparak yaşaması; diğeri ise hayatı sadece bu dünyadan ibaret görüp, hayatını ona göre şekillendirmesidir. Hayatı bu dünyadan ibaret görüp, yaratıcısını tanımayan anlayış, dünyaya gönderiliş gayesine ihanet eden sapkın zihniyetin ürünüdür. Bu açıdan azgınlık (tuğyan), insanı Allah'a kulluktan alıkoyan en önemli etkidir.<sup>198</sup> Ahireti yalanlayan,<sup>199</sup> ona hazırlık yapmayan,<sup>200</sup> inatçılık yaparak dünya hayatını ahirete tercih edenlerin gideceği yer ise ateştir.<sup>201</sup> Dünya hayatının güzelliklerinden helal olmak kaydıyla istifade etmede bir sakınca yokken, haddi aşırıp günaha düşen kişinin ahirette nasibi olmayacaktır.<sup>202</sup>

Ecelin ötesinde bir şey görmeyen cahiliyenin aksine Kur'an, gerçek ve ebedi hayatı görür<sup>203</sup> ve ona hazırlık yapılmasını ister. Bu açıdan bakıldığında, dünya hayatının ahirete öncelenmesinin, inkarcı zihniyetin ürünü olduğu gözükmemektedir. Ahireti önceleyenler, uzun vadeli düşünen, iman ve ümitle yaşayan insanlar oldukları için kaybetme riskleri yoktur.<sup>204</sup> Öte yandan insanın, dünya ve ahiret tercihinde sevgi unsuru ön plana çıkmaktadır. Dünyayı tercih edenler, onu ve nimetlerini sevmede aşırıya gidenlerdir.<sup>205</sup> Bu aşırı sevgi onların gözünü kör etmiş ve ötesini göremez hale gelmişlerdir. Önlerinde bulunan hazır nimeti, kendilerine vaad edilene tercih etmişlerdir.

Hem dünya hem de ahiret Allah'a ait olduğuna göre,<sup>206</sup> bir mümin için

<sup>197</sup> Tevbe 9/38; İbrâhîm 14/3; Kehf 18/28; Nahl 16/107; Nûr 24/37; Nâziât 79/37-39.

<sup>198</sup> İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 30: 91.

<sup>199</sup> Seâlibî, *el-Cevahiru'l-hisan*, 5: 550.

<sup>200</sup> Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, 5: 459.

<sup>201</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 14: 245.

<sup>202</sup> Maturidî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 10: 414.

<sup>203</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 124.

<sup>204</sup> Namlı, "Kur'an ve Dünyevileşme ya da Bir Dünya Görüşü Kırılması", 50.

<sup>205</sup> Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3: 302.

<sup>206</sup> Necm 53/25.

her ikisi hakkında en doğru değerlendirmeyi Allah yapacaktır.<sup>207</sup> Yapılan her işin bir karşılığı olacağından dolayı kişinin dünya ya da ahiret algısı ve bunun pratik hayata yansıtılması, onun ahlaki tavrını da belirlemiş olacaktır.<sup>208</sup> Müminin dünya hayatına bakışı, ondan helal olmak kaydıyla istifade etmek, zamanını iyi değerlendirmek, bu esnada dünyaya gönderiliş gayesini ihmal etmeyecek tarzda bir hayat sürmektir.

Onların, ahireti yok sayan bu sapkın anlayışlarına karşılık Allah, dünyevî yaşantıyı yok saymaksızın, ahireti de hayatın bir parçası olarak görmeyi, birini ihmal etmeksizin her ikisine yönelik çalışma ortaya koymayı emrediyordu.<sup>209</sup> Diğer bir deyişle, Yahudiler gibi dünyevîleşmeyi de Hıristiyanlar gibi dünyadan tamamen kopmayı da reddeden bir anlayışı öngörüyordu. Gerçi bugün Hıristiyan dünyası da kendi dini anlayışlarından kopup Yahudileşme temayülü gösteren bir konuma gelmişlerdir.

Dünya ile ahiret arasında herhangi bir çelişkidен bahsetmek yerine diyalektik bir ilişkidен bahsetmek daha doğru olacaktır.<sup>210</sup> Ayetlerden anlaşılın husus da zaten, insanın, dünyada iken ömrünü günaha dalarak zayi etmeyip, ahireti kazandıracak salih ameller işlemesi, helalinden olmak ve israf etmemek kaydıyla dünyanın nimetlerinden istifade etmesi temeline dayalıdır.<sup>211</sup> Dünya nimetlerinden istifade etmekle birlikte bu nimetlerin, insanı salih amel işlemekten ve ahirete hazırlık yapmaktan alıkoyabileceği ve hatta kişiyi inkara götürebileceği hususunda da insanlar uyarılmaktadırlar.<sup>212</sup> Bu nedenle infak etme, imkanlarını başkalarıyla paylaşma, böyle bir zararı önleme noktasında atılacak önemli bir adımdır.<sup>213</sup> Dünyevi nimetler içerisinde kaybolmadan onları, ahiret için bir hazırlık aracı gibi görüp infak etmek mal sevgisine aşırı bağlılığı da engelleyecektir.<sup>214</sup>

Şu da var ki, dünyalık nimetler konusunda ölçünün, onları elde ederken, haramlara bulaşmamak ve onları verene şükür görevini yerine getirmek,<sup>215</sup> bu şükrünü daha çok ibadet yaparak göstermek,<sup>216</sup> insanların

<sup>207</sup> Namlı, "Kur'an ve Dünyevileşme ya da Bir Dünya Görüşü Kırılması", 43.

<sup>208</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 1: 299.

<sup>209</sup> Kasas 28/77.

<sup>210</sup> Namlı, "Kur'an ve Dünyevileşme ya da Bir Dünya Görüşü Kırılması", 42.

<sup>211</sup> Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 16: 319.

<sup>212</sup> Maturidî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 13: 197.

<sup>213</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25: 15.

<sup>214</sup> Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2: 657.

<sup>215</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4: 267.

<sup>216</sup> Ebu'l-Haccac Mücahid b. Cebr et-Tabî el-Mekkî el-Kureyşî el-Mahzumî, *Tefsiru Mücahid* (Mısır: Daru'l-Fikr el-İslamî el-Hadiseti, 1410/1989), 532.

da sahip olunan mallar üzerinde hakkı olduğunu,<sup>217</sup> onlara da infak etmek gerektiğini düşünerek harcamak,<sup>218</sup> konuyla ilgili ayetler, her ne kadar dünya nimetlerinden istifade etmeye izin veriyor olsa da asıl maksadın, dünyayı ahiretin tarlası olarak görüp bu nimetleri ahirete yatırım amacıyla kullanmak<sup>219</sup> olduğu anlaşılmaktadır.

Elbette ki, dünya ve ahiret arasında tam bir dengeden bahsetmek mümkün olmaz. Çünkü her ikisinin sunduğu imkanlar birbirinden oldukça farklıdır. Ahiret, kalıcı ve salih kullar için sıkıntının olmadığı, nimetlerin ise bol ve kaliteli olduğu bir yer olması açısından bu dünyadan çok öndedir.<sup>220</sup> Mekke müşriklerinin aksine ideal olan, dünya ve ahiretten her birine hayatında yer vermek ve her ikisi için de emek ortaya koymaktır. Sadece ahiret tercih edildiği zaman kişi, dünyada sefil bir hayat yaşayacağı gibi Müslümanlar zayıf duruma düşecek ve inkarcılar yeryüzüne hakim olarak Müslümanların inançlarını yaşamalarına müsaade etmeyecektir. Yalnızca dünya tercih edildiğinde ise kişi, herhangi bir sorumluluk taşımadan, helal-haram sınırı gözetmeden kazanma ve harcama yoluna gidecek, bunun sonucunda da başkalarına haksızlık yapma, zulmetme konusunda herhangi bir rahatsızlık hissetmeyecektir.

### Sonuç

Mekkî ve Medenî sureler, şekil ve içerik açısından birtakım farklılıklara sahiptir. Bu farklılıklar, dünya hayatıyla ilgili ayetlerde de kendini göstermektedir. Konuyla ilgili ayetler, bazen tamamen farklı bir içerikle yer alırken bazen de her ikisinde aynı konudan bahsedilmektedir.

Mekke döneminde daha çok, insanların maddi imkanları değer ölçüsü olarak kabul edilip onlar hakkında kanaat ortaya konmak suretiyle buna göre bir sonuca ulaşıldığından, Kur'an'da yer alan dünya hayatıyla ilgili ayetlerin, onların, insanlarla ilgili yargılarına işaret ettiği görülmektedir. Diğer taraftan, onların dünya ve ahiret algısı, ahirete inançlarının/inançsızlıklarının boyutu, bütün çabalarını sadece bu dünyada daha iyi bir hayat sürmek üzere şekillendirmeleri, adeta taparcasına kendilerini dünyalık nesnelere kaptırmaları, nimeti verenin Allah olduğunu unutmaları da yine Kur'an'da üzerinde durulan hususlardandır.

Medine döneminde inen dünya hayatıyla ilgili ayetlerin ise, Müslümanların, elde ettikleri maddi kazançların, onları asıl gayeleri olan

<sup>217</sup> Şevkanî, *Fethu'l-kadir*, 4: 215.

<sup>218</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 10: 482.

<sup>219</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 202.

<sup>220</sup> Öztürk, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", 76-77.

İslam'ı yeryüzüne hakim kılma, Allah'a iyi bir kul olma hedefinden uzaklaştırmaması gerektiği üzerinde durduğunu görmekteyiz. Diğer taraftan, elde edilen bu kazanımların, Müslümanları günah işlemeye sevk etmemesi, bu imkanları sadece kendi güçleriyle değil, Allah'ın yardımı sayesinde elde ettiklerinin hatırdan çıkarılmaması, bu durumun onları kibirlenmeye ve taşkınlığa sevk etmemesi gerektiği de hatırlatılan diğer hususlardandır.

Mekkî ve Medenî surelerde dünya hayatıyla ilgili ortak temanın, onun hakkında genel ifadeler kullanmak ve dünya-ahiret kıyaslaması yapmak şeklinde olduğunu görmekteyiz. Bu surelerde, dünya hayatının cazibesinden, insanlar için imtihan sebebi olabilecek nesnelere, dünya hayatının geçici olmasından, bütün güzellikleri inanan insanların hak ediyor olmasından bahsedilmektedir. Dünya ahiret denkleminde ise ahiretin öncelenmesi istenmektedir.

Ayetlerden anlıyoruz ki, dünyalık bir şeyi helal yollarla elde etmek ve ondan İslam'ın koyduğu ilkeler çerçevesinde, ihtiyaç sahibi diğer insanları da düşünmek suretiyle istifade etmek yerilen bir davranış tarzı değildir. Yanlış olan, dünyalık herhangi bir nimetin, ahiretin önüne geçirilmesi, kişinin, kulluğuna engel olacak ve kibirlenmesine sebep olacak bir boyuta ulaşmasıdır.xxx.



#### KAYNAKÇA

- ÂLÛSÎ, Şehabeddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî*. 16 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1415.
- BEYZÂVÎ, Nâsırüddîn. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, Beyrut, 1418.
- BİRİŞİK, Abdülhamit. "Sûre". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37: 538-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- ELMALILI, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Yayınları, ts.
- FAYDA, Mustafa "Ensâb", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 11, İstanbul: TDV Yay., 1995, 244-249.
- HÂZİN, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1415.
- İBN AŞÛR, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Daru Tunusiyye, 1984.

- İBN ATIYYE, el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1422.
- İBN KESİR, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 8 cilt. Byy: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İBN MANZÛR, Cemalüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. 3. Baskı. Beyrut: Daru Sadr, 3.baskı, 1414.
- İSFEHÂNÎ, Râgıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005/1426.
- BURSEVÎ, İsmail Hakki. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, Beyrut, ts.
- İZUTSU, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- KARAMAN, Hayreddin, Mustafa Çağrıçı, İbrahim Kafi Dönmez ve Sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- KÂSİMÎ, Cemâleddîn. *Mehâsinü't-te'vil*. 9 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, ts. 1418.
- KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 cilt. Beyrut: Müessesetü Risale, 2006.
- MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. 10 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1426/2005.
- MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, ts.
- MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâgî*. 30 cilt. Mısır: Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evlâduhu, 1365/1946.
- MEVDÛDÎ, Ebü'l-A'la. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayanî ve dğr. 2. Baskı. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- MÜCÂHİD b. Cebr, Ebü'l-Haccâc. *Tefsîru Mücâhid*. Mısır: Daru'l-Fikr el-İslamî el-Hadiseti, 1410/1989.
- NAMLI, Tuncer. "Kur'an ve Dünyevileşme ya da Bir Dünya Görüşü Kırılması". *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 13 (2009): 40-53.
- NESEFÎ, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Hafızuddin. *Medariku't-tenzil ve hakaiku't-tevil*. Beyrut: Daru'l-Kelime't-Tayyib, 1419/1998.

- ÖZTÜRK, Mustafa. "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7: 16 (2006): 65-86.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri. *Kuran'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Yeni Boyut, 19.baskı, 1999.
- RÂZÎ, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr*. 32 cilt. Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, Beyrut, 1420.
- SA'LİBÎ, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Salibî. *el-Keşf ve'l-beyân*. 3. Baskı. 10 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 1422/2002.
- SEÂLİBÎ, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 1418.
- SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Tahkîk/Tahrîc: Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1429/2008.
- ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh. *Fethu'l-kadîr el-câmi' fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 6 cilt. Dimeşk: Daru İbn Kesir, 1414.
- ŞİRBİNÎ, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şafiî. *es-Siracü'l-münir fî'l-İnâneti ala mağrifeti ba'di meani kelami Rabbina el-Hakim el-Habir*. Kahire: Matbaatu Bulak, 1285.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 4 cilt. Kahire: Daru Hicr, 2001.
- TANTÂVÎ, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-kerîm*. 15 cilt. Kahire: Daru Nehda, 1998.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 3. Baskı. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kitab el Arabiyyi, 1407.
- ZÜRKÂNÎ, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru-Kuteybe, 1422/2001.
- ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, ts.



## THE PERCEPTION OF THE WORLD IN THE CONTEXT OF MECCIAN AND MEDENIAN SURAH

© Ahmet ÖZDEMİR<sup>a</sup>

### Extended Abstract

The Qur'an says that the life of the world is to boast. From this point, people have superiority over others as they have. They always see themselves in a higher position. They spend time with worldly things like a child playing a game. However, they are unaware that every game is a last. Those who are aware of it better evaluate their time. Not the means prefer to aim.

God must be at the center of people's lives. The emphasis of the Qur'an is in this direction. Other elements remain in the second position. Servant must keep his author in his heart at any moment, despite the factors that keep him occupied in the world. The path he draws must be a guide to himself. Worldly objects of worship should not be an obstacle. He must spend every moment with the consciousness of worship. He, should strive to earn profit halal. He must put a distance between sins. He should know the value of his time. He must be in the consciousness that he will account for everything he does in the world in the hereafter. He should take away from his life what causes him to get away from Allah.

World life is not completely negative structure. The Hereafter will be negative when neglected. Because the neglect of this world will result in Muslims losing their sovereignty and the disbelievers dominating them. In the Qur'an, being rich is never condemned. Fortune must not take man captive. He must not make him forget God The point to be noted at this point is the protection of the balance between the two. In other words, it is the preference of a world that will give priority to the world without forgetting its share. For the hereafter, as if he would die tomorrow, to work for the

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpasa University Theology Faculty, [ahmet.aozdemir@gop.edu.tr](mailto:ahmet.aozdemir@gop.edu.tr)



world as if he would never die. I mean, it is not appropriate for a Muslim to lazy. He must spend every moment with a struggle. He has no time to waste. Every day should work more than the previous day. He should produce new things. He must put forth something for himself and for all Muslims. He should be not passive, but thinking and producing.

There are differences in the surahs of Mecca and Medina. The reason for this is the change and development of religious perceptions. The verses in Mecca are mostly related to the belief dimension of religion. Because there are belief problems in Mecca. The Meccans are the only people who work for the world. They did not believe in the hereafter. They were evaluating people according to their wealth. However, it is stated that he will be given only the one who wants the world. They were reminded that it was Allah who first gave them all.

In Medina, the area of application has been given importance. The structure and characteristics of the blessings used in the life of the world during the period of Macca, the views of the unbeliever on these blessings are discussed. He was asked to serve God. During the Medina period, Muslims were enriched. That is why their perception of the world has also changed. Allah has warned them not to have looseness in their understanding of worship. He wanted the Hereafter to value the world more. Emphasized that the world's goods are worthless. It is reminded that Allah is the Giver of Blessings. Allah wanted them to work hard for Islam. He wanted world life not to distract them from these targets. He reminded me of the achievements they had with God's help. He banned them from seeing others as small.

There are also common issues described in both periods. The fact that the world was beautified is one of the topics described in both periods. Both of them were not neglected. Recalled that the world is the test area. World life is said to be temporary. Muslims of all the beauty of the world deservedly described. It is emphasized that the life of the world is temporary. The world's blessings were not wanted to be coveted. He was asked to give more value to the Hereafter.

In this study, it will be tried to reveal the issues highlighted in Qur'an view of world life in the verses following the period of Mecca and Medinah.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Meccian-Medenian Surah, World, Human, Exam.





## **KİRA SERTİFİKASI İÇERİKLİ YENİ AKİDLER: ENERJİ, TARIM, KİRA ORTAKLIĞI ve ALTINA DAYALI KİRA SERTİFİKASI**

© Yunus KELEŞ<sup>a</sup>

### **Öz**

İnsanlar, temel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olarak çeşitli akidlere dayalı ticari faaliyetleri sürdürme gelmişlerdir. Yeni ihtiyaçların getirdiği birçok alanda işleri kolaylaştıracak veya hızlandıracak yöntemlere başvurulmuştur. Özellikle sermaye ve fon toplama araçlarının çeşitlendiği günümüzde suistimale açık sorunlar da peşpeşe gelmeye başlamıştır. Gerek ülkemizde gerekse dünyada artık normal hale gelen ekonomik krizlerin temelinde vaadlere dayalı projelerin fon toplama maksadıyla ölçsüz bir şekilde suistimali ve borcun satımına dayalı şişirilmiş finans çarklarının beslenmesi yatmaktadır. Ancak bu gibi vakıalar, hakiki ve selim bir niyetle yola çıkan, kalkınmayı ve paylaşmayı hedefleyen müteşebbislerin önünü kesmek için bir bahane olarak görülmemelidir. Artık ekonomik faaliyetlerin çok hızlı ve karmaşık hale gelmesi nedeniyle müteşebbislerin önüne çıkan sorunları ele almak ve çözümler üretmek gerekmektedir. Yeni geliştirilen kira getirisine dayalı kira ortaklığı sistemleri de bunlardan biridir. Kurulan yatırım şirketinin ortaklardan topladığı sermaye ile enerji veya tarımsal üretim sistemi kurup bu sistemin yine kurucu firmaya ait bir işletme şirketine kiralanması ve tahakkuk eden kiranın anonim şirkete ortak olan yatırımcılara hisseleri oranında paylaşılması esasına dayanan enerji/tarım ortaklığı, kâr-zarar ortaklığına dayalı sistemlere göre daha az riskli olmasıyla öne çıkmaktadır. Devletin son zamanlarda çıkardığı altın kira sertifikası uygulaması ise, belli miktarda altın birikimine sahip bir kimsenin, bu meblağ karşılığında bir varlığı (gayrimenkul) ya da hisseyi belli süre sonra geri satabilme ya da devir hakkı saklı kalmak kaydıyla devletten satın alması ve ardından devlete kiralaması işleminden ibarettir. Dolayısıyla altın kira sertifikasına sahip olan bir kimse; devletten satın alıp yine devlete kiralamış olduğu bir varlığa ait mülkiyeti temsil eden belgeye sahip olmakta ve belirlenen kira bedelini almaktadır.

**Anahtar kelimeler:** İslam Hukuku, Kira, Enerji, Tarım, Altın, Bey' bi'l-vefa.

<sup>a</sup> Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, yukehu@gmail.com



**NEW CONTRACTS BASED ON RENTAL CERTIFICATE: ENERGY,  
AGRICULTURE, LEASING PARTNERSHIP AND LEASE CERTIFICATE BASED  
ON GOLD**

People have been engaged in various commercial activities to meet their basic needs. Many of the fields that bring new needs are referred to methods that will facilitate or speed up the work. Especially today, when the means of collecting capital and funds are diversified, problems that are open to abuse have begun to come in succession. On the basis of economic crises, both in our country and which are now normal on the world, there is an inexplicable misappropriation of promising projects on the basis of promises and the feeding of inflated financing wheels based on the sale of debts. But Such facts, however, should not be seen as an excuse to cut the front of entrepreneurs who are set forth with a true and sincere intent, who seek to develop and share. Now that economic activities become very fast and complicated, it is necessary to address the problems faced by entrepreneurs and to produce solutions. These are the newly developed lease-based rental partnership systems. In this article, we have discussed the issue of rent and certificate based on rent, as well as energy and agricultural contracts. The first one is a private enterprise and the other is a state project. These systems, in fact, should not be seen as a partnership, but as a production activity. The partnership in this sense must be understood to mean co-operation and agreement in the establishment and functioning of the system. In fact, they are not contractual or mudarebe.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



**Giriş**

İnsanların en temel ihtiyaçlarından olan ticari faaliyetler, ihtiyacın ve maksadın sevkiyle farklı türlerde ortaya çıkmıştır. İnsanlar temel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olarak, üretim, alım-satım, koruma, taşıma, kiralama, emanet, rehin, vekalet, kefalet, ortaklık vb. birçok ticari akid ve faaliyetleri kullanagelmışlerdir. Bu faaliyetler sürerken öte yandan hal, durum ve şartların ve ekonomik faaliyetlerdeki değişimin gereği olarak farklı akid türleri ve teşebbüsleri ortaya çıkmıştır. Genel olarak üretim, tüketim, sermaye, fiyat, istihdam gibi iktisadın temel konuları etrafında sermaye ihtiyacının karşılanması, emek-sermaye gücünün birleştirilmesi, arz ve talep esasına göre üretim yapılması, yeni ihtiyaçların getirdiği proje ve istihdam alanlarının yürürlüğe sokulması gibi birçok alanda işleri kolaylaştıracak veya hızlandıracak yöntemlere başvurulmuştur. Bu yöntemlerden bir kısmı faiz

sistemlerine uygun olarak ortaya çıkarken bazıları da hızla gelişen ekonomik süreçte ihtiyaç duyulan güven, istikrar ve verimliliği esas alarak piyasaya gelmiştir.

Özellikle sermaye ve fon toplama araçlarının faiz çarkına girip çıkmaza düştüğü ekonomilerin eninde sonunda küresel bir krize döndüğünü insanlık bu son yüzyılda defalarca yaşamıştır. Bu kısır döngüye mahkum olmasını istemediğimiz müteşebbislere, önlerini görebilecekleri bir ufuk açarak, cesaret, kararlılık ve birlikte kalkınma modelleri sunmak dinin hedeflerine de dünyanın gereklerine de uygundur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, bu imkan ve fırsatları, insanları başka bir yoldan yani dini kullanarak sömürme ve aldatmaya alet etmemektir. Eğer sonuç itibarıyla bu tür faaliyetler, sermayenin belirli ellerde evrilip çevrilmesi, elde edilen birikimlerin israf edilmesi, dayanışmak yerine sadece maddi olarak daha da büyüme gibi neticelere odaklanırsa din bu tür maksatlara alet edilmiş olacağından sorumluluk daha da büyük olacaktır. Bu yüzden dindarlığın ve samimi olmanın ölçüsü namaz, hac, oruç, saç-sakal gibi bireysel konular değil; beşeri ilişki ve muamelelerin temiz olması, güven vermesi ve güveni zedelememesidir.

Devletin büyük bir hazine idare etmesi, yatırım ve harcamalar için borçlanması sebebiyle sürekli bir likidite ihtiyacında olduğu da malumdur. Bu ihtiyaçlar kapitalist liberal ekonomilerde genelde tahvil, bono, likit fonlar ve imtiyazlı ortaklıklarla giderilmeye çalışılmaktadır. Faiz hassasiyeti taşıyan Müslüman toplumlarda ise bu tür yatırım araçları umuma hitap etmemektedir. Faizden kaçan küçük tasarruf sahipleri için alternatif yatırım imkanları geliştirilirse devlet daha geniş vatandaş kitesini kalkınma projelerine katma imkanını elde edecektir.

Günümüzde ekonomik faaliyetlerin çok hızlı ve karmaşık hale gelmesi nedeniyle müteşebbislerin önüne çıkan sorunları ele almak ve çözümler üretmek gerekmektedir. Bilhassa ekonomik krizlerle veya suiistimallerle veyahut kötü yönetimlerle nice firmanın gözümüzün önünde battığını ve geride binlerce mağdur bıraktığını defalarca müşahede etmişizdir. Bu itibarla meseleleri değerlendirirken hem proje sahibini hem de küçük yatırımcıları sağlam ve sahih bir çizgiye çekmek için dikkatli olmak gerekmektedir. İnsanların önünün açılım, bırakınız ticari faaliyetlerini istedikleri gibi yapsınlar, zaten fıkıh, muamelat alanında serbestliği esas alırsanız bütünü ipin ucunu gevşetmek, ticari faaliyetlerde dönen dolapları ve suistimalleri anlamamanın sonucu hatalı çıkarımlara götürür. Çiftlik Bank bu yanlış telakkinin tipik bir örneğidir. Öte yandan çağımızdaki durum, hal ve

şartları yerinde ve doğru tespit etmeden, iktisadi faaliyet ve yöntemlerin içeriğine nüfuz etmeden kaideleri lafızca bir yaklaşımla ele alarak teşebbüslerin önüne set çekmek, çıkış yollarını tıkamak da aynı derecede hatalı sonuçlar doğurur. İşlerin hayırlısı orta yolu tutmak ilkesi gereği bir yandan suiistimallerin ve aldatmaların önüne geçici ama teşebbüs, kalkınma ve yeniliğin önünü açıcı isabetli yaklaşımlara her zamankinden daha fazla ihtiyaç vardır. Bu bağlamda günümüzde yeni ortaya çıkan kira getirisine dayalı akidlerin ele alınıp değerlendirilmesini önemsemekteyiz.

Hızla gelişen ekonomik süreçte, bu iyi niyetli yöntemlerin, ihtiyaç duyulan güven, istikrar ve verimliliğin artırılmasına katkı sunması çok önemlidir. Aksi takdirde, güveni sarsılmış, istikrar ve hedefinden sapmış verimsiz teşebbüsler sadece başarısızlığa değil, aynı zamanda toplumdaki teşebbüs ruhunu ve toplumun birbirine güvenini de tahrip edecektir.

Günümüzde gittikçe yaygınlaşan “Finansal Sertifika” anlamındaki sukuk, bir mal, menfaat, hizmet ya da yatırımın mülkiyetine dair eşit değerdeki şayi hisseleri belgeleri temsil eder. Bunlar ikincil piyasada tedavüle uygun menkul kıymet kazanmış olurlar.<sup>1</sup> Büyük yatırımlar ve projeler için yüksek meblağda finansmana olan ihtiyaç, küçük tasarruf sahiplerinin kendi başlarına bu tür projelere güçlerinin yetmemesi vakiasından hareketle sukuk, birey, devlet ve şirketlerin yararına dini ilkelere uygun ekonomik kalkınma, ortaklık, ticareti geliştirme, likitideyi artırma, İslami ilkelere uygun borsayı güçlendirme, riski azaltma, atıl kaynakları ekonomiye kazandırma, yatırımlar için finans kaynaklarını çeşitlendirme, faizsiz ekonomi modelini geliştirme maksadını gerçekleştirmeyi hedefleyen bir araçtır. Malı temsil eden sukuk, ikincil piyasada tedavüle uygunken zimmette deyne dönüştüğünde bu piyasada tedavüle uygun değildir. Sukuk yöneticisi, tahvil ve bonodaki gibi sermayeyi iade garantisi veremez. Sertifika sahipleri mülkiyetin gerektirdiği, tasarruf, sorumluluk ve sonuçlara katlanır. Sukuk ihracçısı beklenen gelirden düşük gelir elde edildiğinde sertifika sahiplerine borç ya da teberru taahhüdünde bulunamaz. Ancak tekafül sigortacılığı ile risklere karşı tedbir alabilir. Sukuk ihracçısı emin hükmünde olup emanet hükümlerine tabidir. Sukuk izahnamelerinde hangi akde uygun ihraç yapıldığı netleştirilmeli, akdin gereklerine aykırı şartlar içermemeli, kâr-zarar ortaklığı esası teyit edilmeli, sermaye ve kâr garantisi üçüncü bir şahsın teberru şeklinde garantörlüğü dışında olmamalıdır. Alınmayan sukuk

<sup>1</sup> “Mecmau’l-fikhi’l-İslami ed-Düvelî” (t.y.), <http://www.iifa-aifi.org/>.2004, (3/15) 137 no’lu karar; İsmail Cebeci, “Sukuk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ek-2 c. (İstanbul, 2016). s. 529.

sertifikasını bir kuruluş almayı taahhüd edebilir. Ancak bu vaadine karşılık ücret alamaz.<sup>2</sup>

Sukuk, mudarebe, müşareke, ıstıсна, selem, icâre, murabaha, müzaraa gibi farklı türlerde sertifikalaştırmayı içerebilir. Konumuz olan icâre sukuku da farklı uygulama türleri barındırabilir. Tahvil ve bonoya alternatif İslama uygun sabit kira geliri sağlama, alt yapı projelerini finanse ederek kiralama veya uzun vadeli projelerin finansmanında hizmet kiralama şeklinde olabilir. Sukuk çeşitleri mürekkep halde birden çok türün bir araya getirilmesiyle de uygulanabilir. Burada dikkat edilmesi gereken şer'î yönden sakıncalı akidlerle birleşim olmamalıdır.<sup>3</sup> Bu açıdan eleştiri konusu olan hususları sıralayacak olursa:

- a. Sermayeyi iade vaadi
- b. Vekâlet akdinin riski tek tarafa yükleyecek şekilde kullanılması
- c. İşletmeci lehine teşvik şartı
- d. Akdin gereğiyle çelişen şartların olabilmesi
- e. Bey' bi'l-istiğlâl ve İne satışı gibi tartışmalı akidleri içermesi
- f. Yeterli veya uygun kanuni alt yapının olmaması sebebiyle mahzurlu alanlara kayılması
- g. Hile ve şekli işlemler için alet edilmesi

Bu durumda faizsiz finans modeli olarak geliştirilme imkanına sahip sukukun sabit getirili kira gelirinde yoğunlaşması kalkınma ve üretim açısından yetersiz bir model oluşuyla eleştirilebilirse de bu modelin üretim ve yatırıma yönelik mürekkep bir sisteme dönüştürülmesi ve geliştirilmesi mümkündür. Geliştirilen her bir sistemin teoriyle uyuşup uyuşmadığı içerik, şartlar ve uygulamalar tek tek incelenerek tespit edilmelidir. Bu nedenle biz de bu çalışmada kira gelirine dayalı bu yeni akidleri, sözleşmelerin içeriğine göre ele almaya dikkat ettik.

Şimdi sistemin temel işleme mantığını izah edersek; kaynak kuruluş sahip olduğu varlığı varlık kiralama şirketine (VKŞ) satar. VKŞ, kaynak kuruluştan devraldığı varlığa dayalı olarak kira sertifikası ihraç eder. Tasarruf sahiplerinin kira sertifikalarına yatırdığı bedeller, bu şirket tarafından kaynak kuruluşa aktarılır. Böylece kaynak kuruluş ihtiyaç duyduğu sermayeyi elde etmiş olur. VKŞ kaynak kuruluştan satın aldığı

<sup>2</sup> Mecmau'l-fıkhi'l-İslami ed-Düvelî.1985-2012, 137, 178, 188 no'lu kararlar; Cebeci, "Sukuk". ek-2. s. 529-533; "Faizsiz Finans Standartları", Türkiye Katılım Bankaları Birliği (t.y.). s. 472-473.

<sup>3</sup> Cebeci, "Sukuk". s. 532-533.

varlığı bu sefer tekrar aynı kuruluşa kiralar ve toplanan kiralar yatırımcılara dağıtılır. Süre bittiğinde ise, VKŞ, kira konusu malı tekrar kaynak kuruluş adına satın alır.

Kira sertifikası, “her türlü varlık ve hakkın finansmanını sağlamak amacıyla varlık kiralama şirketi tarafından ihraç edilen ve sahiplerinin bu varlık veya haktan elde edilen gelirlerden payları oranında hak sahibi olmalarını sağlayan menkul kıymet” olarak tanımlanır. (Kira Sertifikaları Tebliği, 2013, md. 3/h) Türkiye’deki yasal düzenlemeler kapsamında varlık kiralama şirketleri (VKŞ); sahipliğe, yönetim sözleşmesine, alım-satım, ortaklığa, eser sözleşmesine dayalı olarak veya bu sayılanların birlikte kullanılması esasına dayalı sertifika çıkarabilme hakkına sahiptir. Şartları taşıyan halka açık anonim şirketler ve derecelendirme kuruluşlarına da kira sertifikası ihraç yetkisi verilmiştir. Burada üç taraflı bir sözleşmeye dayalı uygulama söz konusudur. VKŞ’nin tasarrufları kanunla sınırlandırılmış, kredi kullanması, borçlanması, tasarruf sahiplerinden toplanan varlık ve hakları sözleşmeden belirtilen faaliyet alanları dışında kullanması, gayrimenkulün sertifika amacı dışında rehnedilmesi, teminat gösterilmesi, ihtiyati tedbir kararı alınması ve haczedilmesi menedilerek emanetçiliğe uygun bir yapıya kavuşturulmuş böylece sertifika sahiplerinin menfaatlerini ihlal edebilecek suiistimallerin önlenmesi hedeflenmiştir.<sup>4</sup> İtfa durumunda ise, sözleşmeye uygun şekilde itfa gerçekleştirilir. Eğer kaynak kuruluş, süre sonunda kiraladığı malı satın alamazsa VKŞ, bunu satıp sertifika sahiplerine paylarını ödemekle mükelleftir.<sup>5</sup>

Çalışmamızda kira gelirine dayalı ortaklık şeklinde yeni akidler söz konusu olduğu için bu tür sistemler üzerinde sukuk tartışmaları dışında hususi bir çalışma bulunmadığından içerikle ilgili temel tanımlamaları bu tür akidleri yapan kamu ve özel kuruluşların sözleşmelerinden hareketle ortaya koymaya çalıştık. Eklerde sunduğumuz sözleşme örneklerinde de görüleceği üzere akdin nasıl kurulduğunu, akdin taraflarını ve maksadını ortaya koyarken fikhî değerlendirmede fıkhıdaki şirket, icâre, bey’ bi’l-vefa, be’ bi’l-istiğlal, talikî şart gibi konuları ortaya koyarak sonuca gitmeye gayret ettik. Bu nedenle kaynakça olarak sınırlı sayıda kaynağa başvurma durumunda kaldık. Zira konumuz fıkhıdaki bu mezkur akidleri ele almak değil, bu yeni sertifika sisteminin fikhî çerçevesinin belirlenmesi olduğu için asıl üzerinden

<sup>4</sup> Servet Bayındır, *İslami Finans (Para ve Sermaye Piyasaları)-2* (İstanbul, 2015). s. 140-141.

<sup>5</sup> “Kira Sertifikası Tebliği”, *Tebliğ*, <http://mevzuat.spk.gov.tr/PrinterFriendly.aspx?nid=135611>, madde 4. (erişim, 7.02.2019).



durmamız gereken sistemlerin işleyiş mantığı ve gayesidir. Şimdi bu üç sistemi değerlendirmeye geçebiliriz.

#### A. Elbirliği Enerji Sistemleri Kira Ortaklığı

Bu ortaklığın temel gayesinin enerji yatırımlarını teşvik ederek küçük birikimleri yatırıma yönlendirmek ve küçük yatırımcıların beklentilerine karşılık vermek olduğu ifade edilmektedir. Zira küçük yatırımcıların temel beklentisi güvence altında, öngörülebilir ve istikrarlı bir gelir elde etmektir. Bu yüzden fiziken mevcut veya kısa sürede gerçekleştirilebilecek fıkıh ilkelerine uygun yatırım imkanları ve projeleri hedeflenmektedir.

Yenilenebilir enerji, enerji üretimi için doğal süreçlerden yararlanılan, kullanılan kaynakların tükenme hızından çok daha hızlı bir sürede kendini yenileyebilen enerji kaynakları ile elde edilmektedir.<sup>6</sup> Devlet tarafından yayınlanmış olan kanun ve yönetmeliklere göre; 1 MW 'a kadar lisanssız, 1 MW ve üzeri güçte santraller lisanslı olarak kurulabilirler. Üretilen elektrik enerjisi, devletin vermiş olduğu on yıllık sabit fiyat elektrik alım garantisi ile elektrik şirketine satılabilir.<sup>7</sup> Oluşturulan projenin elektrik şirketi tarafından onaylanması ile santral kurulumuna başlanmakta, kurulumun bitmesi ve imar çalışmalarının tamamlanması ile birlikte geçici kabul anlaşması imzalanarak tesis devreye alınmaktadır.

Yatırım şirketini temsil eden anonim şirket, Türk Ticaret Kanunu'na göre tek kişi tarafından da kurulabilmektedir. Bu şirketin hisse adedini ve sayısını ve her bir hissenin değerini kuruluş metninde belirlemek mümkündür. Bu şirketi şöyle bir örnekle anlatabiliriz. Mesela; kurucu Emin Üstün kuruluşta 200 hisseye böldüğü sertifikaları tasarruf sahiplerine yatırım şirketi aracılığı ile satmaktadır. Yeni hissedar ortaklıktan ayrılmak isterse hangi koşullarda hissesini devredebileceğini bilmektedir. Hisselerini üçüncü kişiye devretmek isteyen yeni ortağın bunu şirket yönetimin kararı ile yapması spekülasyon satışların ve ortaklığın geleceğini korumaya yönelik bir tedbirdir. Burada unutulmaması gereken alınan hisse ile anonim şirket ortağı olduğudur.

Elbirliği sistemi ile kurulan enerji ortaklığının şu şekilde işletildiği söylenmektedir.

a. 1 MW elektrik üretmek için kurulacak panel sisteminin maliyeti 4 milyon TL'dir. Bu paneller sözgelimi 200 hisseye bölünerek 20.00 TL'lik

<sup>6</sup> "Enerjibes", Enerjibes, t.y., <http://www.enerjibes.com/yenilenebilir-enerji-kaynaklari-nelerdir>.(erişim, 01.04.2018).

<sup>7</sup> "Resmî Gazete", SAYI: 29662: § (2016). "Elektrik Piyasasında Lisanssız Elektrik Üretimine İlişkin Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik".

hisselere ayrılır ve hissedarlar bu sisteme enerji yatırım şirketi (yani VKŞ) aracılığı ile ortak olmuş olurlar.

b. Elbirliği enerji sistemini kuran firma ki bu enerji ortaklığı işletme şirkettir. (örnekte Emin Üstün'ün kurduğu enerji ortaklığı şirketi), panel sistemine sahip olan ortaklardan yatırım şirketi aracılığı ile sistemi kiralyor. Aylık olarak her bir hisse başına 200 TL kira ödemek üzere anlaşma sağlanıyor. Yani bir hisse sahibi hisse başına aylık 200 TL kira geliri elde ediyor.

c. Üretilen enerjinin tamamını kiralayan kurucu firma adına işletme şirketi, elektrik dağıtım şirketine satıyor. Satıştan hissedarların kirası ödendikten sonra kalan tutar kurucu firmanın oluyor. Sözelimi KW başına 30 kuruş alan firma 20.000 TL'lik hisseye karşılık 750 KW enerji elde etmişse 2250 TL gelir elde etmiş olacaktır. Bunun 2000 TL'sini hissedara veren kurucu firma, 250 TL'yi kendi gelirine kaydedecektir.

d. Yatırımcıya güvence vermek için kurucu firma, elindeki gayrimenkulleri güvence olarak sunabildiği gibi sigorta sisteminden de yararlanabilmektedir.

e. Hisse değerinin iki yılda bir artacağı belirtiliyor. Ortaklığın 3 yılı geçmesi şartıyla yatırımcı hissesini geri satmak isterse bu hisse fiyatını 20.000 TL'nin altında alınmayacağına garantisini veriliyor ayrıca sürekli artış olduğunu öngördüğü bu hisseleri o dönemki satış fiyatı üzerinden ve TEFE / TÜFE artışının da dikkate alınacağı garanti ediliyor. Sözleşmede; "kira bedeli takip eden her bir yıl için taraflar EPDK'nın birim fiyatları, ekonomik şartlardaki gelişmelere, çevre rayiçlerine göre kira bedelini belirleyeceklerdir." ifadesiyle 3 farklı belirleme yöntemi sunmaktadır.<sup>8</sup>

f. Yatırımcı bu sistemden çıkmak isterse yapılan anlaşma gereği ortaklık hemen sonlandırılıyor yani kurucu firma adına işletme şirketi, kira vermeyi kesiyor ancak yatırımcının parasını 6 ila 12 ay süre ile geri ödeyeceğini taahhüt ediyor.

g. Kira süresinin bitiminde, taraflarca aksi kararlaştırılmadığı takdirde sistemi devralan sertifika sahipleri, sistemi aldığı şekli ile devredene teslim edecektir.<sup>9</sup>

h. Kiralayan, kiracı namına herhangi bir ödeme yapmak zorunda kalırsa kiracı, kiralayan tarafından ödenen tutarı, ödeme tarihi itibarıyla tüm Fer'leriyle (anapara, işlemiş faiz, gecikme zammı vb.) birlikte kiralyana,

<sup>8</sup> Emin Enerji, "İşletme Hakkı Devir Sözleşmesi", t.y., madde 2. (ek.1)

<sup>9</sup> "İşletme Hakkı Devir Sözleşmesi". madde 3.3. (ek.1)

kendisine bildirim tarihinden itibaren en geç 7 (yedi) gün içinde ödeyecektir.<sup>10</sup>

i. Yenilenebilir enerji üretim sistemini devlet teşvik ediyor ve 10 yıla kadar elektrik enerjisini alma garantisi verebiliyor.

j. Yatırımcı, hissesini başkasına ancak şirketin onayı ile satabiliyor.<sup>11</sup>

Kurucu firma, enerji üretim sistemini kurarken enerji ortaklığı yatırım şirketi aracılığı ile yatırımcılardan topladığı paralarla bu sistemi kurmaktadır. Dolayısı ile sistemin asıl sahibi hissedarlar ve sahip olduğu hisseler oranında kurucu firmadır. Kurucu firma, hem kiracı hem de garantör olarak yatırımcılardan üretim sistemini kiralamaktadır. Kiralanan sistemden elde edilen ürün yani enerji, tabii olarak kiralayan işletme şirketinin dolayısıyla kurucu firmanın olacaktır. Bu durumda hissedarlar ile işletme şirketi arasında icâre akdi yapılmıştır. Eğer işletme şirketinin elinde kendine ait hisseler de bulunursa bu durumda sisteme ortak olmuş kendi hissesine sahiplik açısından diğer hissedarların hisselerini de kiracılık vasfıyla tasarrufuna almıştır. Ortak olunan husus üretilen enerji değildir. Zira üretilen enerji kiralanan sistemin bir ürünüdür. Enerji üretilsin üretilmesin kiralayan firma hisse sahiplerine kiralalarını ödemek zorundadır. Zira icâre akdinin gereği olarak bir menfaat bir bedel mukabilinde belli bir müddet için kiralandığından kiralayan menfaate kiraya veren de ücrete malik olur.<sup>12</sup>

### **B. Elbirliği Tarım Sistemleri Kira Ortaklığı**

Tarım ortaklığı sisteminin amacı, elbirliği sistemiyle tarım alanlarının verimli bir şekilde değerlendirilmesi, küçük yatırımcıların birikimlerini değerlendirerek güvenilir, öngörülebilir ve sürdürülebilir gelir sağlanması olarak belirtilmektedir. Tarım ortaklığı sistemi şu şekilde organize edilmektedir.

a. Kurucu firma veya şahıs bahçe, tarla vs. satın almaktadır.

b. Kurucu firma, tarım ortaklığı işletme şirketi kurarak bu tarım arazilerini işletecektir.

c. Tarım ortaklığı yatırım şirketi (VKŞ), hissedarlardan topladığı paralarla kurucu firmadan bu arazileri satın alarak hisse ortaklığı

<sup>10</sup> "İşletme Hakkı Devir Sözleşmesi", madde 4.4

<sup>11</sup> İsmail Tuğrul, "Elbirliği Sisteminde Uygulanana Yeni Bazı Yatırım Araçları" (Din İşleri Yüksek Kurulu, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-VII, Kızılcahamam, 12 Ekim 2017). II. Oturum

<sup>12</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 2001). VI, s. 66.

oluşturmaktadır. Yani arazilerin ortakları hisseleri oranında kurucu firma ve yatırımcılardır.

d. Bu araziler, 250 kadar hisseye bölünmüş olup müşterilere satışa çıkarılmıştır. Hisse bedeli 20.000 TL'dir.

e. Satın alan müşteriler yatırımcı şirketin mülkte ortağı olan hissedarlardır.

f. Hissedarların sahip oldukları bu işlenecek arazileri, kurucu firma adına tarım işletme şirketi, yatırım şirketinden kiralamaktadır. Yani şirketten hisselerini devralan yatırımcılar bu arazileri kurucu firmaya doğrudan ya da yatırımcı şirket aracılığıyla kiraya vermektedirler.

g. Kira süresinin bitiminde taraflarca aksi kararlaştırılmadığı takdirde hasılat kiracısı, bahçe, tarla vb. şeyi aldığı şekli ile kiralayana teslim edecektir.<sup>13</sup>

h. Kiracı mücbir sebepler veya ekonomik kriz hallerini öne sürerek kiranın uyarlanması veya indirilmesi için talepte bulunmayacağını kabul eder.<sup>14</sup>

i. Kiraya veren, kiracı namına herhangi bir ödeme yapmak zorunda kalırsa kiracı, kiraya veren tarafından ödenen tutan, ödeme tarihi itibarıyla tüm fer'leriyle (anapara, işlemiş faiz, gecikme zammı vb.) birlikte kiraya verene, kendisine bildirim tarihinden itibaren en geç 7 (yedi) gün içinde ödeyecektir.<sup>15</sup>

i. Hisse sahipleri, hisse başına 200 TL kira geliri alacaklardır. Bir sonraki yıl kira bedeli 210 TL olacaktır. Mahsulün az gelmesi halinde kira miktarında eksiltme yapılmayacaktır. Zira burada kiralanan husus arazidir. Ürünün olması ya da olmaması arazi sahibi hissedarı bağlamaz. Bu nedenle yatırımcı, ürün olsa da olmasa da kirasını alacaktır.

j. Mahsul durumu göz önünde bulundurularak sonraki yıllarda kira miktarı artırılabilir.

k. İlk 6 ay kira ödenmeyecektir. İkinci yıl hisse fiyatına yüzde 4 ilave değer verilecektir.

l. Yatırımcı, isterse hissesini kurucu firmaya geri satabilir. İade edebilme garantisi vardır. Ancak yatırımcı isterse yatırımcı şirketin onayı ile yabancı birine de bu hissesini satabilir. (ek.3)

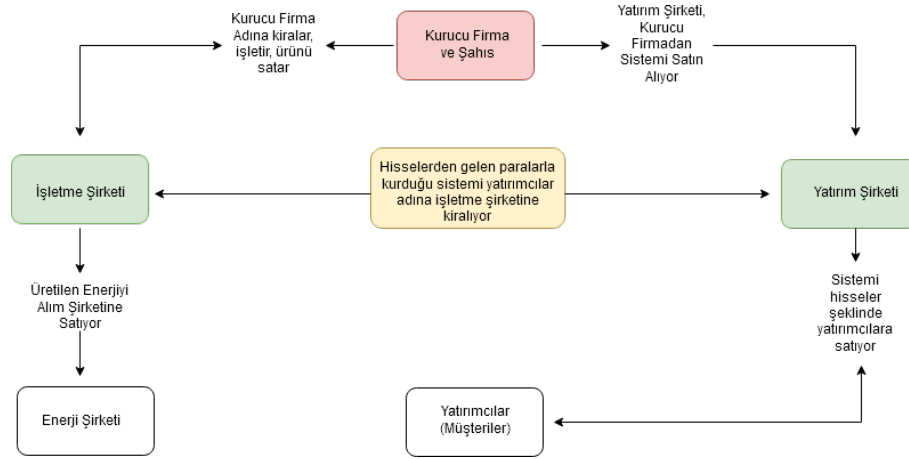
<sup>13</sup> Emin Entegre, "Hasılat Kira Sözleşmesi", t.y. madde. 4.5. (ek.2)

<sup>14</sup> "Hasılat Kira Sözleşmesi". madde. 4.7.

<sup>15</sup> "Hasılat Kira Sözleşmesi". madde. 4.7.

Kurucu firma, tarım ortaklığı sistemini kurarken tarım ortaklığı yatırım şirketi aracılığı ile yatırımcılardan topladığı paralarla bu sistemi kurmaktadır. Dolayısı ile sistemin asıl sahibi hissedarlar ve sahip olduğu hisseler oranında kurucu firmadır. Kurucu firma adına işletme şirketi, hem kiracı hem de garantör olarak yatırımcılardan üretim sistemini kiralamaktadır. Kiralanan sistemden elde edilen ürün tabii olarak kiralayan kurucu firmanın olacaktır. Bu durumda hissedarlar ile kurucu firma arasında icâre akdi yapılmıştır. Eğer kurucu firmanın elinde kendine ait hisseler de bulunursa bu durumda sisteme ortak olmuş kendi hissesine sahiplik açısından diğer hissedarların hisselerini de kiracılık vasfıyla tasarrufuna almıştır. Ortak olunan husus üretilen ürün değildir. Zira üretilen ürün kiralanan sistemin ürünüdür. Ürün çıksın çıkmasın kiralayan firma hisse sahiplerine kiralalarını ödemek zorundadır. Herhangi bir hissedar, ortaklıktan çıkmak istediğinde kurucu firma garantör olarak onun hissesini devralmakta böylece başlangıçta hiç hissesi olmadan başlasa bile bilahare diğer hissedarlar gibi hisse ortağı olmaktadır. Ortakların her birinin kendi payına düşeni diğer ortağa satması veya kiraya vermesi mümkündür. Bu açıdan kurucu firmanın sistemden çıkmak isteyen kimselerin hissesini alma imkanı olduğu gibi diğer ortakların da bu hisseleri alma imkanı olmalıdır.

**Şekil 1:** Kurucu Firma ve Şahıs Döngüsü



### 1. Fikhî Gerekçeler

Kiracının en önemli borcu, kira ücretini ödemektir. Kira ücretini ödeme borcu Hanefî ve Malikiler'e göre me'curun (kiralanan şeyin) kullanımında esas alınacak zaman birimi sonunda, Şafii ve Hanbeliler'e göre

ise kira akdiyle doğar.<sup>16</sup> Kiracının kiralanan şeyi kullanma imkanı elde etmesine rağmen fiilen kullanmamış olması ücret ödeme borcunu düşürmez. Ücretin ödenme yer, zaman ve usulünde kaide gereği önce akid, ikinci olarak da örf esastır. Kira akdinin kuruluşu ve işleyişi esnasında kiralayan, kiracının kullanma hakkının özüne dokunmama, akdin yapısından, örften ve hukuk düzeninden kaynaklanan gereklere de aykırı olmama şartıyla kiralanan şeyin kullanımıyla ilgili kayıt ve şartlar ileri sürebilir. Kira alacağının şahsi veya mali bir teminata bağlanmasını talep edebilir.<sup>17</sup>

Hanefi, Şafii ve Hanbeli fıkıhında taraflardan birine ayrıca menfaat sağlayan şartlar fasid hükmünde olduğu gibi malikin malını başkasına satamaması gibi şartlar da batıl şartlar arasında sayılmış ancak akdin muktezası olan şartların caiz olduğu benimsenmiştir.<sup>18</sup>

İbn Şübrüme, Hanbeliler, bilhassa İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'e göre hukuki işlem yapılırken asıl olan serbestliktir (ibaha). Bu sebeple nasslarda yasak olduğuna dair hüküm bulunmayan şartlara bağlı işlem yapılabilir.<sup>19</sup> Önemli olan şartların şer'an memnu olan garar, faiz, aldatma gibi hususları içermemesidir. Zira akidlerin şarta bağlanması nasslara ve akdin gereklerine uygundur. Akidlerdeki talikler karşılıklı rıza ile olup bir belirsizliğe yol açmaz. Taraflara ve başkalarına zarara yol açmadıkça açık, anlaşmazlığa yol açmayan, hukuka aykırılık taşımayan ve sınırları belirli şartlar serbest iradeyle belirlenebilir. Şart gerçekleşirse akit nafiz olur gerçekleşmezse yapılmamış sayılır.<sup>20</sup>

Herhangi bir hissedar, ortaklıktan çıkmak istediğinde kurucu firma, garantör olarak onun hissesini devralmakta böylece başlangıçta hiç hissesi olmadan başlasa bile bilahare diğer hissedarlar gibi hisse ortağı

<sup>16</sup> Ahmed el-Hafid *İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Kahire: Darü'l-hadis, 2004). IV, s. 12; Abdülğani b. Talib el-Ganimi *el-Meydani, el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb* (Beyrut, tz.). II, s. 104; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî *İbn Kudame, el-Kâfi* (Beyrut, 1994). II, s. 176.

<sup>17</sup> Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref *en-Nevevi, el-Kitabü'l-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb* (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, tz.). Thk. Muhammed Necib el-Mutay'î, IX, 374; İbn Kudame, *el-Kâfi*. II, 179-183; Ali *Bardakoğlu, "İcâre"*, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul, 2000). 21: s. 382

<sup>18</sup> Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl *es-Serahsi, el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989). XIII, 18; en-Nevevi, *el-Kitabü'l-Mecmû*. IX, 376; İbn Kudame, *el-Kâfi*. II, s. 23.

<sup>19</sup> Takiyyuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî *İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâva*, Üçüncü Baskı (Mansura: Daru'l-Vefa, 2005).Thk. Enver el- Bâz-Âmir el-Cezzâr, XXIX, 127-139; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâf ed-Dımaşki el-Hanbelî *İbnü'l- Kayyim, İlamu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemin*, İkinci (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1977). V, s. 733.

<sup>20</sup> Mahmut *Samar, İslam Borçlar Hukukunda Akitlerde Ca'li Şartlar* (Yüksek Lisans, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015). s. 51-53.

olabilmektedir. Ortakların her birinin kendi payına düşeni diğer ortağa satması veya kiraya vermesi mümkündür. Bu açıdan kurucu firmanın sistemden çıkmak isteyen kimselerin hissesini alma imkanı olduğu gibi diğer ortakların da bu hisseleri alma imkanı olmalıdır. Zira müşterek mülkiyette hissedarlar kendi hisselerinde, mâlik sıfatıyla serbestçe tasarrufta bulunma hakkına sahiptirler.<sup>21</sup> Esasen müşterek mülkiyette her hissedar kendi mülkiyetindeki menfaat ve gelire sahipken diğer ortağa göre yabancı hükmündedir.<sup>22</sup> Bu nedenle her hissedar kendi hissesini ortaklarından birine satabileceği gibi yabancı birine de satabilir. Mecelle'de, "bir kimse hisse-i şâyi'asını şerikinden izin almaksızın âhare satabilir" denmektedir.<sup>23</sup> Ancak müşterek mülkiyette ortaklık konusu mal akar olduğunda ortaklardan biri hissesini sattığı zaman diğer ortakların şufa hakkı vardır. Enerji ortaklığında hem arazi hem de üzerindeki üretim ekipmanları olduğu için şufa caridir.<sup>24</sup>

Müşterek mülkiyetle mâlik olunan bir malı ortaklardan herhangi birinin diğer ortağına kiraya vermesi fakihlerin ittifakıyla câiz görülürken, bir başkasına kiraya vermesi ihtilâf konusu olmuştur. Ebu Hanife başta olmak üzere Hanbeli fakihlerine göre şayi hissenin yabancıya yalnız olarak teslimi mümkün olmadığından yabancıya kiraya verilmesi caiz olmaz. Oysa ortağın kiraya verdiği bir kısmını kendi mülkiyeti diğer kısmını da icâre ile mülkiyetine dâhil ettiği için menfaatin tamamını ihraz etmiş olacaktır.<sup>25</sup> Şafii ve Maliki fakihleri ise, her bir ortağın hissesini yabancıya kiraya verebileceği görüşündedirler. Zira menfaatlerin taksimi mümkün olup başkasının bu menfaatten istifade etmesi mümkündür.<sup>26</sup>

Bu durumda işletme şirketiyle kira sözleşmeleri sona erdiği farz edilse hissedarlar sistemin sahibi olarak üretilen enerjinin de maliki olurlar. Çünkü

<sup>21</sup> Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985). md. 431, s. 1069, s. 1192

<sup>22</sup> Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî *el-Merginani, el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* (İstanbul: Dâru Kahraman, 1986). III, s. 3, Muhammed Emin İbn Abidin, *Reddû'l- Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2000). III, s. 460.

<sup>23</sup> Mecelle, md. 215.

<sup>24</sup> Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. VI, s. 138.

<sup>25</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed *el-Kasani, Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's- Şerâi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1982). IV, s. 187; İbn Abidin, *Reddû'l-Muhtâr*. V, 32; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî el-Makdisî *İbn Kudame, el-Muğnî* (Riyad: Dâru Âlemi'l- Kütüb, tz.). Thk. Abdullah et-Türki -Abdulfettah el-Hulv, IV, s. 553.

<sup>26</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf *eş-Şirazi, el-Mühezzeb fi Fikhî'l-İmami's-Şâfiî* (Dimeşk/Beyrut: Dâru'l-Kalem/Dâru's-Şâmiye, 1996).Thk. Muhammed ez- Zuhaylî, s. 395; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. II, s. 225.

kiracı müddet bitiminde kiraladığı şeyi kiraya veren mal sahibine teslim etmek zorundadır.<sup>27</sup> Müddetin sonunda artık kiracının kiraladığı malda tasarruf hakkı kalmaz. Bu müddetten sonra tasarrufta bulunursa gasıp hükmünü alır. Ayrıca kiracının değil kiraya verenin malını teslim alması gerekir.<sup>28</sup> Ancak üretilen enerjinin alım garantisi bittiğinde o zamanki şartlar içerisinde sistem elektrik ürettiği sürece ortaklığa devam kararı alınabileceği gibi ortaklığı feshetme durumu da olabilir. Zaten garanti süresi içerisinde yatırımcılar hem anaparayı hem de beklenen geliri elde etmiş durumda olacaklardır. Bundan sonra da her ne kadar alım garantisi artık verilmeyecek olsa bile üretilen enerjiye talep devam ettiği sürece piyasadaki fiyat üzerinden satım imkanı olacaktır. Sistem artık kârlı bir yatırım olmaktan çıkar yahut yeni teknolojik imkanlarla daha cazip yatırım imkanları oluşursa bu durumda ortaklar yeni bir sistem kurmak üzerinde anlaşarak ortaklığa devam edebilirler.

Ayrıca kurucu firmayla kira sözleşmeleri sona erdiği farz edilse hissedarlar sistemin sahibi olarak üretilen ürünün de maliki olurlar. Geri alım durumu vaad olarak belirlenmeli, kira sürecinde kira akdinin şartları satış durumunda da satış akdinin şartları geçerli olur. Bu nedenle kira esnasında tazmin sorumluluğu ve kira konusu malın bakım, muhafaza vb. masrafları kira verene ait olur. Kiracı ancak şartlara muhalefet ettiğinde veya kusur ve teaddi durumunda tazminle sorumlu olur. İtfâ sürecinde piyasa fiyatı üzerinden veya sözleşmede yazılı bedelden itfa olup olmayacağı halen netleşmiş değildir.<sup>29</sup> Mecmau'l-fıkhi'l-İslami 2012'dek (3/20)188 no'lu kararında piyasa fiyatını şart koşarken 2018 (12/23) 228 no'lu kararında hem bu konuyu hem de kira konusu malın kiralayana satılmasını yeniden ele alma kararı vermiştir. AAOIFI, 5/2/7 no'lu kararında menfaate bağlı sukuk ihracında sertifika tahsisi gerçekleştikten sonra yatırımcılardan geri alımların piyasa fiyatı veya anlaşılan bir fiyat üzerinde olabileceğini belirlemiştir.<sup>30</sup>

Bütün bu değerlendirmeler ışığında yatırımcılardan toplanan sermaye ile kurulan ve kurucu firmanın yatırımcılardan kiraladığı elbirliği sistemiyle enerji/tarım üretim projesine ortak olmak ve buradan kira geliri elde etmek ilke olarak caizdir. AAOIFI, bunu nitelikleri belirlenmiş (zimmette mevşuf) malların menfaatlerine malik olmayı ifade eden sukuk türü olarak

<sup>27</sup> Bilmen, Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu. VI, 224.

<sup>28</sup> Bilmen, Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu. VI, 228.

<sup>29</sup> Mecmau'l-fıkhi'l-İslami ed-Düvelî. 2000, (4/12) 110 ve 2009, (4/19) 178 no'lu kararlar.

<sup>30</sup> Faizsiz Finans Standartları. s. 474.



belirlemiştir.<sup>31</sup> Satın alınan bir malın satıcısına finansal kiralama ile kiralanması caizdir. Kiracının malı malikine kiralaması caizdir. Çünkü kiracı menfaatin malikidir. Akid ortaklığında ortaklardan birinin diğer ortağın payını belli bir bedelle almayı taahhüt etmesi caiz değildir. Çünkü bu işlem kâr ve zararda sermaye ortaklığının gereğiyle çelişmektedir. Ancak bu mahzurlu durum hisselerin piyasa fiyatı üzerinden satın alım taahhüdünde ortadan kalkmaktadır ve işlem caiz olmaktadır. Mülk şirketinde ortaklardan birinin diğer ortağın hissesini belli bir tutarla almayı taahhüt etmesi caizdir. Çünkü bu ortaklıkta ortaklar birbirlerinin payları açısından yabancı hükmündedir. Hiçbir ortak diğerinin payı üzerinde onun izni olmadan tasarrufta bulunamaz. Dolayısıyla böyle bir taahhüt mahzurlu bir sonuç doğurmaz. (AAOIFI, Faizsiz Finans Standartları, 58, s. 1306). Bu tür ortaklıklar, mülk ortaklığını temsil ettiğinden belirli bir tutar üzerinden geri alım vaadi mümkündür.

Ancak sözleşmelerde netleştirilmediği ve açıklar bulunduğu için şirket ve icâre akidlerinin gerektirdiği şu şartlara riayet etmek gerekir. Buna göre;

a. Hisse bedelleriyle üretim sistem ve ekipmanlarının gerçek değerleri arasında aldanmaya sebep olacak gabn-ı fahiş derecesinde bir dengesizlik olmamalıdır. Yani hisseler sahip olunan malın değerini temsil etmelidir. Tarafların hak ve hukukunu koruyan hukuki bir sözleşme ile üretim mülkiyetlerinin kime ait olduğunun net olarak belirlenmesi gerekir. Her hissedarın hangi malın mülkiyetine sahip olduğunun netleştirilmesi yani hisse sahibi bir kimse aldığı üretim malzemelerine ve kurulan yere malik olmalı ve firma bilfarz iflas etse veya kiralamayı feshedip gitse malzemeler ve yer bunlara malik olan yatırımcının elinde kalacağından toplanan bedeller malzemelerin ve arazinin kıymetiyle uyumlu olmalıdır. Böyle bir durumda en azından yatırımcı malzemeleri ve yeri satarak zarardan korunabilecektir.

b. Bu sistem hisse senedi ihracıyla yatırımcı toplamaktadır. Kiralanan şey gerçek bir mal ya da menfaat olmalıdır. Bu durumda hisse senedinin temsil ettiği mal varlığı kira konusu olmaya uygun olmalı, alacak, borç, nakit gibi kiraya uygun olmayan şirket varlıklarını temsil etmemelidir. Nakit ve deynler ancak ayn, menfaat ve hakların elde edilmesi için tâbi birer vasıta hükmünde olmalıdır. Zira nakit veya alacakların kiralanması faiz hükmündedir. Ayrıca mücerred olarak hisse senetlerinin kiralanması caiz değildir.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Faizsiz Finans Standartları, s. 462.

<sup>32</sup> Faizsiz Finans Standartları, 21/3:15, s. 558.

c. Sistemden çıkmak isteyenler hisselerini istedikleri zaman kiracı dışında üçüncü şahıslara satabilmelidir.<sup>33</sup> Satılan kira konusu malın mülkiyeti devredildiğinde yeni malik, kira sözleşmesi gereği kira müddeti sona erene kadar aynı şartlarda kiracıyla anlaşmış sayılır.<sup>34</sup>

d. Sözleşmenin feshedilmesi veya sürenin bitmesi halinde mevcut üretim ekipmanları yatırımcı hissedarlara ait olacağından bu ortaklar hisselerini başkalarına devretme hakkına sahip olmalıdır. Şufa hakkı sabit olmakla birlikte başkasına devretmeyi yasaklayan bir şart batıl olup akid şartsız geçerli olur.

e. Enerji alım garantisi süresi bittiğinde şirketin durumuyla ilgili itfa sürecinin net olarak ortaya konulması gerekir. Kira sözleşmesi feshedildiğinde veya süre bittiğinde hissedarların haklarını kısıtlayan veya akdin gereğine aykırı şartlar ileri sürülmemelidir.

f. Bu bir enerji ortaklığı sistemi olmayıp enerji üretim sistemi (arazi, panel ve diğer ekipmanlar) kira ortaklığı olarak isimlendirilmelidir. Dolayısı ile enerji ortaklığı olmadığı sözleşmede vurgulanmalıdır.

g. Arazinin sahibi olan ve araziyi kiralayan şirketler, hile ve şekli bir sistem kurmaya yönelik değil gerçek bir üretim, yatırım ve kiralama esasını faaliyete sokmalıdır. Bu sistem sıcak finans temini için olmadığını bilakis gerçek bir üretime dayalı yatırım aracı olduğunu göstermelidir.<sup>35</sup> Sıcak para temini üzerine kurulan sistemlerin ekonomik krizlerde büyük bataklar verdikleri defalarca müşahede edilmiştir. İnsanları göstermelik formalite işlemlerle kâr dürtülerini kullanarak tehlikeli bir sürece itebilecek durumlara hem vicdanen hem de dinen cevaz vermek mümkün değildir.

h. Geri alım vaadi satış vaadi, hibe ya da şartlı hibe şeklinde kira sözleşmesinden bağımsız vaad içerikli olmalıdır. Bağlayıcı vaad tek taraflı olmalıdır. Geleceğe izafe edilen bir satış sözleşmesi ile birleştirilmiş bir mülkiyet devri caiz değildir. (AAOIFI, 8/1/3 - 8/2)-8/7)<sup>36</sup> Kira süresince kira akdinin gereği dışında kiracının müddet sonunda mülkiyet devriyle alacağı vaadine bakarak mülkiyet hükümleri uygulanmaz. Finansal kiralama kiracıya devir yöntemini gösterir belgenin sözleşmeden bağımsız olması gerektiği hükmü, iki akdin iç içe geçirilmemesi ilkesine göredir.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Faizsiz Finans Standartları, s. 471.

<sup>34</sup> Faizsiz Finans Standartları (7/1/2), s. 248.

<sup>35</sup> Mecmau'l-fıkhi'l-İslami ed-Düvelî, 2012 (3/20) 188 no'lu karar.

<sup>36</sup> Faizsiz Finans Standartları, s. 251-252.

<sup>37</sup> Faizsiz Finans Standartları, s. 265.

i. Eğer sistemi kuranlar, fikhî ilkelere uygunluk talebinde bulunursa; sözleşmede fikhî ilkelere bağlı kalınacağına ve itfa tarihine kadar denetime açık olacağına dair ifade yer almalıdır. (AAOIFI, 5/1/8/4 no'lu karar)<sup>38</sup>

Sözleşme içeriğine bakıldığında enerji/tarım kira ortaklığı sisteminin belirtilen şartların bir kısmını taşımadığı bir kısmı hakkında ise belirsizlik olup bir açıklama bulunmadığı veya fasid şart barındırdığı görüldüğünden caiz olmadığı söylenebilir.

### C. Altına Dayalı Kira Sertifikası

Likidite ihtiyacının bir sonucu olarak ortaya çıkan tahvil, bono ve türev işlemler piyasası şeklindeki finansman yöntemleri, devlet ya da kamu kuruluşları tarafından çıkarılan, yatırımcıların anaparasını garanti altına almasının yanında belirli vadelerle hamiline faiz getirisi sağlayan borç senetleridir. İslam'da verilen borcun belli bir senetle teminat altına alınmasında herhangi bir sakınca yoktur. Ancak anaparanın dışında herhangi bir ücret almak ya da menfaat sağlamak faiz kapsamındadır. Buna göre, altın tahvili, altına endeksli bir iç borçlanma senedi olması hasebiyle, vade sonunda anaparaya ilaveten belli oranda faiz getirisi sağladığından dinen caiz olmadığı gibi aynı yöntemle işleyen yerel paraya veya dövizde dayalı likit fonlar, bono ve tahviller de caiz değildir.

Osmanlı döneminde özellikle para vakıflarına ait paraların, faiz yasağını açıktan ihlâl etmeden belli oranda bir fazlalıkla ödünç verilmesine imkân sağlamak üzere "îne satışı" olarak da bilinen bir formülden yararlanma yoluna gidilmiştir. Buna göre önce vakıf, borç vereceği kişinin sembolik değere sahip bir malını kredi vereceği para kadar bir bedel karşılığında peşin olarak satın alır; hemen ardından bu mal, vakıf tarafından belli bir yüzde eklenmiş bedelle vadeli olarak aynı kişiye satılır. Bu formül aynı sonucu verecek şekilde kendi içinde başka türlü de düzenlenebilir. Meselâ vakfa ait sembolik değere sahip bir mal önce vadeli işlemlerle satılır, ardından daha düşük bedelle peşin olarak geri alınır. Muâmele-i şer'iyye veya kısaca muamele adı verilen bu işlemle bir yandan karzdaki vade belirsizliği sorunu aşılmış, öte yandan kredi ihtiyaçları vakıflara belli bir gelir sağlayacak şekilde karşılanmış oluyordu. İne satışı olarak bilinen bu yöntemle araya üçüncü bir kimsenin girmesiyle de gerçekleştirilebiliyordu. Şu halde denilebilir ki İne satışı bir şarta bağlı olmaksızın kendi tabii seyri içinde yapıldığı takdirde işlemin meşru olmaması için hiçbir sebep yoktur. Ancak işlem faizi gizleme amacıyla yaygınlaştırılır ve kurumlaştırılırsa üç mezhep

<sup>38</sup> Faizsiz Finans Standartları, s. 471.

açısından caiz görülmesi mümkün değildir; hatta bu durumda faize ulaşma kastı artık açığa vurulmuş sayılacağından Şafii açısından da meşruiyetini yitirmiş olur.<sup>39</sup>

“Bir kimsenin bir malı birisine bedeli geri verdiğinde onun da malı geri vermesi üzere şu fiyata satması şeklinde bir akit” olan bey’ bi’l-vefâyi<sup>40</sup> bazıları, borcu ödeme kudreti olunca fesih şartı koşulduğu için fasid görmüşler, rızası olmayan mükrehin satışı gibi saymışlardır. Bazıları ise, bunu rehin olarak değerlendirmiş, borcun ödenmesi durumunda rehin hükümlerinin geçerli olacağını söylemişlerdir. Akitlerde itibar elfaza değil meâniyedir. Mesela kefâlet, aslın berî olması şartıyla havâleye ya da havâle kefâlete dönüşebilir. Bunun gibi vade belirlemekle istisna akdi, diğer gerekli şartları da sağlandığında seleme dönüşür. Vefâen bey’, rehin olarak ele alınırsa, alan ondan faydalanamaz, aksi halde tazmin eder. Satıcı bunu kiralasa ücreti tahakkuk etmez. Rehlin helak olsa borç düşer. Semerkant Meşayihinden bunu caiz bir bey akdi olarak görenler olmuştur. Necmeddin en-Nesefî, bunun zamanında bazı hükümleri cari olan caiz bir bey’ akdi olduğunda ittifak edildiğini belirtir. Ona göre; insanların buna ihtiyacından ve teamüllerinden dolayı bey’ akdidir. Kaideler teamülle terk edilebilir. Bazıları da, feshi şart koşmadan sadece ahidleşerek yapmaları gerektiğini aksi halde fasid olacağını belirtmişlerdir. Neticede ribâdan kaçmak ve insanların muamelelerinde genişlik yolunu açmak için vefâen bey’ caiz görülmüştür.<sup>41</sup> Yine bunun gibi îyne satışı hakkında Belh fukahası, zamanlarındaki piyasada mevcut birçok ticari muameleden hayırlı olduğunu ifade etmişler, ancak sakınmayı ihtiyata daha uygun görmüşlerdir.<sup>42</sup>

Bey’ bi’l-istiğlâl ise, bir gayrimenkulü satan kimsenin o gayrimenkulü alan kimseden kiralaması daha sonra da geri almak üzere vefâen satış yapmasıdır. Ancak bu tür satışta bayinin satılan akarı müşteriye tahliye ve teslimi şarttır. Aksi halde kira ücreti hak edilmez.<sup>43</sup> Bir malı vefâen satın alan kimse bunu ya bizzat kullanma veya kiraya vererek hukuki semerelerinden

<sup>39</sup> Bilal Aybakan, “Muamele”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005). 30;320,

<sup>40</sup> *Türk Hukuk Lügati*, Üçüncü Baskı (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1997). 35.

<sup>41</sup> Osman b. Ali Fahrüddin ez-Zeylai, *Tebyînu’l-Hakâik* (Kahire: Matbaa Kubra’l-Emiriyye, Bolak, 1313). V, 184; Mahmud b. İsrâil b. Abdülaziz es-Samavnevî *Şeyh Bedreddin, Câmiu’l-Fusûleyn*, Tıpkı Basım (Ankara: TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012). vr.146b-147a.

<sup>42</sup> Hasan b. Mansûr b. Mahmûd b. Abdülazîz el-Özcendî *Kadıhan, Fetâva Kâdhân* (Beyrut, 1971). II, 168; Abdurrahman b. Ahmed b. Süleyman Gelibolî *Şeyhizade, Mecmau’l-Enhur Şerhi Mülteka’l-Ebhur* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998).Thk. H. İmran Mansûr, III, s. 195.

<sup>43</sup> Ali Haydar, “Muvazaa ve İstiğlal”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 5 (2005). S. 277.

faydalanma hakkına sahip olmaktadır. Kiraya vermenin en çok rastlanan türü de bizzat satıcısına kiralamaktır ki bu yolla satılan mal asıl malikin kullanımından hiç çıkmamış olur. Genel olarak bey' bi'l-vefâya karşı çıkan âlimler aynı gerekçelerle bey' bi'l-istiğlâle de karşı çıkmakta ayrıca şu gerekçeyi ilave etmektedirler: Vefâen satılan mal kendi satıcısına kiraya verildiği takdirde kişi, aslında borçlu olduğu kimsede rehin olarak bulunan ve kendi mülkiyetinde olan bir mal için kira ödemektedir ki bu hukuken mümkün değildir. İnsanların borç para bulma ihtiyacını göz önüne alarak bey' bi'l-vefâyı geçerli kabul eden fakihler ise aynı gerekçe ile bey' bi'l-istiğlâli de geçerli sayarlar. <sup>44</sup>

Bey' bi'l-vefâyı rehin ve fasid bey' kabul edenlere göre de bâyin mebîyi icâresi caiz değildir. Ancak vefâen satışı sahih (caiz) bir bey' olarak kabul eden görüşe göre mebîyi, bâyi' veya başkasına kiraya verilebilir. Bu durumda kira için ücret verilmesi gerekir.<sup>45</sup>

Faizsiz borç temin etmek, borç verenlerin de verdikleri krediye karşı bir kazanç ve teminat elde etmelerini temin etmek için ortaya çıkan bu tür akidler, normal alım-satım akidlerinden farklı olduğu için fakihler farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Fakihlerin çoğuna göre; borç karşılığında verilen rehinden borç verenin yararlanması rehin akdi sırasında şart koşulursa bu bir çeşit faiz olacağından haram görülmüştür. Bazı fakihler ise, bunu rnekrüh sayarlar. Yine rehin telakkisinin sonucu olarak alıcı söz konusu malı satıcıya (asıl sahibine) kiralayamaz. Aksi halde akid batıl olacağından kira bedelinin ödenmesi gerekmez. Satıcı borcunu ödeyince malı geri alır. <sup>46</sup>

Akid sırasında "aldım, sattım" sözlerinin kullanılması halinde bunun bir rehin akdi olamayacağını belirten Kâdihan, tarafların akid esnasında bey'i feshetme şartını ileri sürmeleri veya bunun bey' bi'l-vefâ olduğunu belirtmeleri halinde ise bey'in fasid olacağı görüşündedir. Ancak satış akdi şartsız olarak yapıldıktan sonra taraflar vefâ şartını karşılıklı vaad şeklinde belirtirlerse bu durumda satış caiz ve vefâ şartı da bağlayıcı olur. Ebu Hanife'ye göre; fasid şart akid bittikten sonra akde eklenebilir.<sup>47</sup>

Diğer bir görüşe göre ise bey' bi'l-vefâ sahih satış, fasid satış ve rehinden mürekkep bir akiddir. Alıcının maldan faydalanmasına bakarak sahih, iki tarafın fesih yetkisine sahip olmasına bakarak fasid ve alıcının bu malı başkasına satamamasına, telef olduğu takdirde borcun düşmesine ve

<sup>44</sup> Abdülaziz Bayındır, "Bey' bi'l-vefâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992). S. 6-21.

<sup>45</sup> İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5:278; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, VI, s. 127.

<sup>46</sup> İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 5:278; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, VII, s. 44.

<sup>47</sup> Kâdihan, *Fetâva Kâdihân*. II, s. 166-168.

malda tahribat vuku bulunduğu takdirde borcun o miktar azalmasına bakarak rehin akdi hükmündedir. Bu görüşü benimseyenler bey' bi'l-vefâyı bu üç akidten mürekkep fakat rehin olma tarafı ağır basan bir akid saymışlardır. Mecelle'de bu son görüş kabul edilmiştir.<sup>48</sup>

Bu akdin getirdiği en büyük imkan, borç veren kimseye bunun karşılığında satın almış olduğu maldan istifadeyi sağlaması, rehinin aksine bu istifadenin devamlı olması ve borç alanın sonradan bundan dönememesidir. Maliki, Şafii ve Hanbeli hukukçular bunu menfaat sağlayan borç kapsamı içerisinde değerlendirmiş ve faiz olarak mütalaa etmişlerdir.

Mecelle'nin 32. maddesi, "Hacet umumi olsun, hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur..." ifadesiyle başlar ve maddenin devamında Buhara ahalisinin borçlarının çoğalmasından dolayı görülen ihtiyaç sonrası bey' bi'l-vefânın bu kaide ile tecviz, mer'iyü'l-icra olduğu anlatılmaktadır.<sup>49</sup>

Bu örnekler, fakihlerin muameleleri mümkün olduğunca geniş bir pencereden değerlendirmeye çalıştıklarını, sıkıntı ve daralma durumlarında genişlik yönünü tercih ettiklerini göstermektedir. Fesadüzzaman, bilhassa ekonomik faaliyetlerde görülen şüpheli durumlara karşı ihtiyatın önerilmesiyle birlikte kesin bir yasağı ihlal etmemek kaydıyla kolaylaştırma, muameleleri imkan dâhilinde cevaz sahasına hamletme gayretine sebep olmuştur.<sup>50</sup>

Devletin son zamanlarda çıkardığı altına dayalı kira sertifikası uygulaması, belli miktarda altın birikimine sahip bir kimsenin, bu meblağ karşılığında bir varlığı (gayrimenkul) ya da hisseyi belli süre sonra geri satabilme ya da devir hakkı saklı kalmak kaydıyla devletten satın alması ve ardından devlete kiralaması işleminden ibarettir. Dolayısıyla altın kira sertifikasına sahip olan bir kimse; devletten satın alıp yine devlete kiralamış olduğu bir varlığa ait mülkiyeti temsil eden belgeye sahip olmakta ve belirlenen kira bedelini almaktadır. Üzerinde anlaşılan vadenin bitiminde ise devlet, sertifika karşılığında almış olduğu altını sertifika sahibine aynı miktarda fiziki olarak teslim etmek, hesabına yatırmak ya da o günkü değeri üzerinden nakit olarak geri vermek suretiyle malı ondan satın almaktadır.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Mecelle, md. 118.

<sup>49</sup> Hocaeminefendizâde Ali Haydar, *Dürrü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), s. 90.

<sup>50</sup> Yunus Keleş, *Fesadü'z-zaman Algısı ve Fikhî Hükümlere Yansıması* (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2013), s. 238.

<sup>51</sup> "Hazine", t.y., <https://altin.hazine.gov.tr/sikca-sorulan-sorular>, (Erişim: 09.05.2018); Ş Din İşleri Yüksek Kurulu (t.y.).01.11.2017 tarihli ve 97835 no'lu Kararı,

Fıkıh literatüründe, bir malı müşteriden bizzat kiralamak ve bedeli iade edildiğinde de geri almak üzere yapılan satışa “bey’ bi’l-istiğlâl” adı verilmiştir. Vefâ yoluyla satış ve icâreden mürekkep bir akit olarak kabul edilen bu muamele hakkında farklı yaklaşımlar ileri sürülmüş olmakla birlikte, akde konu taşınmazın satışı ve tahliye yoluyla müşteriye teslimi sonrasında müşteriden kiralanması halinde söz konusu muamelenin caiz olacağı bazı âlimler tarafından kabul görmüştür.<sup>52</sup>

Din İşleri Yüksek Kurulu konuyu inceleyerek, yukarıda işleyişi anlatılan altına dayalı gayrimenkul kira sertifikası uygulamasında –verilen altınların birebir gram hesabı karşılığında yatırımcıya gayr-ı menkul hissesi satılması ve sahipliğe dayalı kira sertifikası olması şartıyla- fıkhi açıdan herhangi bir sakınca bulunmadığı kararına varmıştır.<sup>53</sup> Ancak bu sistem sıcak finans temini için bir vasita olarak kullanıldığını açıkça belli etmektedir. Sıcak para temini üzerine kurulan sistemlerin ekonomik krizlerde büyük bataklar verdikleri defalarca müşahede edilmiştir. İnsanları göstermelik formalite işlemlerle kâr dürtülerini kullanarak tehlikeli bir sürece itebilecek bu gibi süreçlerde mağduriyet ve haksızlıkları önleyecek sağlam sözleşmeler yapmak gerekir. Bu itibarla arada devlet de olsa insanların mallarıyla alınıp kiraya verilen mülklerin gerçek değerlerini temsil eden bir kıymette olması önem arz etmektedir. Olağanüstü durumların yaşanabileceği dikkate alındığında kiralama sisteminin çökmesi durumunda insanlar en azından malik oldukları mülklerin değeriyle sermayelerini koruma imkanı bulabileceklerdir. Zira sistemin dayandırıldığı temel olan bey’ bi’l-vefânın gözetildiği rehin manasının tahakkuku için parası geri iade edilemediği takdirde alınan malın verilen bedeli karşılayabilecek mahiyette olması gerekmektedir. Ayrıca sistem kiralama müddeti sonunda geri almayı da içerdiği için bu sistem, yukarıda standartları belirlenen ayrı bir sözleşmeyle tek taraflı vaade satım veya hibe şeklinde geri alma şartlarını da taşımalıdır. Özellikle likit sıkıntısının giderilme ihtiyacından doğan bu uygulamalar sistematik hale getirilmemeli, ihtiyacın giderilmesinden sonra tercih edilmemelidir. Bu tür akidlere cevaz veren fakihlerin yukarıda geçtiği gibi bu tür tartışmalı uygulamalara başvurmamayı evlâ görmelerini dikkate almak yerinde olur.

### Değerlendirme ve Sonuç

<sup>52</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed *el-Haskefi, ed-Dürrü'l-Muhtâr Şerhu Tenvîr'il-Ebsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 2002), s. 449; Ali Efendi *Çatalcalı, Fetâvây-ı Ali Efendi* (İstanbul: Dersaadet, 1324). I, s. 300- 301; Haydar, *Düreru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. I, 781; Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*. VI, s. 127-128.

<sup>53</sup> Karar: 01.11.2017 tarihli ve no: 97835.

Bu tür kira sertifikalarında kiralanan şeyin mülkiyetinde sertifika sahiplerinin gerçek tam bir mülkiyete sahip olmadıkları, geri satın alma şartının baştan koşulmasının fasid oluşu, kira konusu malla ilgili risklerin kasıt ve kusur kiracıda olmadığı sürece mal sahibine ait alacağı ilkesine aykırılık sebebiyle faize yol açan bir hileden ibaret olduğu itirazları da yapılmıştır. Zira kira sertifikasının çok sayıda sözleşmenin finans mühendisliği ile bir araya getirilen karmaşık bir paket özelliği gösterdiğine dikkat çekilmiştir.<sup>54</sup> İslam Fıkıh Akademisi'nin (Mecmau'l-fikhi'l-İslami 2012 tarihli (3/20) 188 no'lu kararında kira sertifikalarının caiz olabilmesi için mülkiyetin ve tazmin sorumluluğunun tam olarak sertifika sahiplerine aktarılmasını, sureta ve hileli bir işlem değil hakiki bir kiralama işlemi olmasını, yapı ve uygulama açısından tahvilden ayrı oluşuna uygun düzenleme ve tatbikin olmasını, satılan bedelin aynısı yahut başlangıçta belirlenen bedelle geri alma şartını içermemesini karara bağlamıştır. Ancak burada mudarib, müşarık veya vekilin geri alımda nominal değerden veya daha yüksek değerden almasının sermaye garantisi vermek ve îyne satışı şeklinde nakit karşılığı vadeli bir bedelle daha yüksek tutardan geri almak anlamına geleceği için caiz olmayacağı üzerinde durulmuştur. Bu durumda belirlenen şartlara uygun kira sertifikası ihracının caiz görüldüğü anlaşılmaktadır.

AAOIFI Fıkıh Kurulu'nun 5/2/2 no'lu kararında ikincil piyasalarda işlem görmesi caiz sukuk türlerini ihraç eden tarafın ihraçtan sonra piyasa değeri üzerinden geri almayı taahhüt etmesinin caiz olacağı ama nominal değerden taahhüdün caiz olmayacağı belirtilmiştir.<sup>55</sup> Karamanın da belirttiği gibi, bey' bi'l-istiğlâl olarak nitelenen bu tür işlemler, alternatif İslami bir kalkınma modeline uygun değildir. Bu dara düşenlere çare babında doğrudan faize düşmemeleri için likit ihtiyacını finanse etme imkanına sahip olanların zarar ihtimalini en aza indirerek bir tarafı finansman için ikna etmeye diğer tarafın da acil ihtiyacını karşılamaya yönelik bir uygulamadır. Şekil şartını yerine getirmenin faziletli, namuslu, ahlaklı, paylaşımcı, kanaatkâr ve adil tüccar, sanayici, ortak hedefi için yeterli olmadığını belirten Karaman, iman ve ahlak zaafının bu tür pansuman işlere sevk ettiğini belirtir.<sup>56</sup>

Bu tür çözümlerin iktisadi hayatı rahatlattığı, bunalımlar karşısında bir oksijen çadırı hüviyeti gösterdiği gerçeğini kabul edip uygulanabileceğini

<sup>54</sup> Bayındır, İslami Finans (Para ve Sermaye Piyasaları)-2, s. 146-150.

<sup>55</sup> Faizsiz Finans Standartları, s. 473.

<sup>56</sup> Hayrettin Karaman, "İslami Bono", *Yeni Şafak Gazetesi*, 07 Kasım 2013.



kabul etmekle beraber, tarihteki birtakım uygulamaları kendi zaruretleri ve şartları içerisinde çıkarıp, her zaman uygulanmasının gayet tabii ve normal olacağını ileri sürmek çağımızın ticari gerçeklerini ve küresel hale gelen finansman hareketlerinin hedeflerini bilmeden kısır döngü içerisine tekrar girmek anlamına gelecektir. O günkü kapitalist ve sömürü esasına dayalı ticaret ve finans rüzgarına karşı tıkanan ekonomik faaliyetlerinin önünü açmak için bulunmuş çareler halen günümüzde de ihtiyaç haline geliyorsa bu küresel felakete karşı bir alternatif model ve sistem geliştirmeyi ihmal ettiğimizi veya geç kaldığımızı göstermekten başka mana ifade etmez. Oysa önceki fetvalara sarılmak yerine her olayın kendi şart, durum ve ahvalini dikkate alarak dinamik ve alternatif üretici fetvalar ortaya koymak gerekmektedir. Yani kriz ve bunalım dönemlerinin can simidine sarılmak günümüzdeki küresel devasa boyutlardaki dalgalara karşı bizi korumaya yetmeyecektir.

Bu itibarla öncelikli olarak Müslümanın kardeşinin sıkıntısı gidermek için fazlalık ve karşılık beklemeden karz-ı hasen müessesesini geliştirmeye yönelik gerekirse teminat içerikli yeni modellerin ortaya konması gerekmektedir. Ancak güven bunalımının zirve yaptığı ve ekonomik risklerin yüksek olduğu bir ortamda karz-ı hasenle borç temin etmenin her zaman kolay olmadığı malumdur. Bu sebeple tarihten günümüze çeşitli hile yollarıyla çözüm üretilmeye çalışılmıştır. Şekil bakımından hukuka uygun bir işlemi vasıta kılarak yasaklanmış bir sonucu elde etmek amacıyla yapılan muamele anlamına gelen hile, sadece hukukî değil dinî-ahlakî yönden de tartışılmaya açık bir konudur. Kanuna karşı hile kastı, hilenin meşruiyetine engel olan bir durumdur. Ancak hileye dar ve geniş manalar yüklenmesi, mezheplere isnad edilen görüşler açısından kavram kargaşasına sebep olmuştur. Gayr-ı meşru maksatlara hizmet eden, bir hakkı ve şer'î bir hükmü iptal eden hilelere fakihler ittifakla olumlu bakmamışlar ama meşru maksatlara hizmet eden hileler hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bilhassa Hanefi mezhebiyle özdeşleşen bu tür hile yolları gayr-i meşru hile yöntemlerine hamledilen bir takım mesnetsiz rivayetlerle veya yanlış uygulamalar sebebiyle diğer mezhep uleması tarafından tenkit konusu yapılmıştır. Hanefî ve Şafîî fakihleri geniş anlamda ele aldıkları hileleri maksada göre değerlendirerek kazâî-diyâni hüküm ayırımına gitmişler Malikî ve Hanbelîler ise sedd-i zerîa ilkesine göre hileleri dar anlamda ele almışlardır. Ancak sonuçta her iki tarafta gayr-i meşru hileye karşı çıkarken

meşru olan çözüm yollarını farklı değerlendirmelerle kabul etmişlerdir.<sup>57</sup> Ancak Köse'nin de belirttiği gibi buna hile demek yerine çözüm şekli olarak görmek hukukî istikrar adına daha isabetli olabilir. Ayrıca bu tür sıkıntı ve ihtiyaç durumlarında İslam hukukunun barındırdığı genel kaideler ve ictehad yöntemlerinin sağladığı dinamizm, bu tür çözümlere hile vasfı kazandırmaktan ziyade genişlik ve çözüm yöntemi olarak ele alınması için yeterli esnekliğe sahiptir.<sup>58</sup> Zamanla bir kısım ulemanın, mezheplerde fer'î konularda geçen ruhsat hükümlerini ele alıp bunları daimi bir kaide haline getirme eğilimleri önceden beri eleştiri konusu olmuştur. Öyle ki aslında mahzurlu olandan çıkış yolu bulma mahzurlu olana bulaşmama kastıyla ele alınan meseleler, mahzurlu olanı sürekli işlemeye götüren bir yapı haline gelebilmektedir. Yani şeklen hukuka uygun olan bir kısım hükümler, maksat ve gaye bakımından hukuka aykırı bir şekle bürünebilmektedir.<sup>59</sup>

İslam'ın faizi kesin olarak yasakladığı malumdur. Bu yasağı çiğneyenlere dair ağır tehditler bulunmaktadır. Bu nedenle muamele-i şer'iyye gibi çarelere başvuran ulema ve fakihlerin faize karşı kesin bir tavırlarının olduğu şer'iyye sicillerinden, ahkâm defterlerinden ve fetva mecmualarından bilinmektedir. Hukuk kurallarının insanların ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kaldığı, insanlar için bir sıkıntı, bir zorluk söz konusu olduğu durumlarda zamanla bazı hukuki çözümlere başvurulduğu ve bu çözümlerin ulema tarafından hukuka uygun olarak düzenlenip onaylandığı görülmektedir. Karz-ı hasenin kredi ihtiyacını karşılamadığı durumlarda da Müslümanların, ilk dönemlerden itibaren doğrudan haram olan faiz yasağını çiğnemek yerine "bey'ül-îne", "bey' bi'l-vefâ" gibi hile-i şer'iyyelere (hukukî çözümlere) başvurmayı tercih ettikleri görülmektedir.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Serahsi, el-Mebsût. XXX, 209-211; Fetâva'l-Hindiyye, VI, s. 390, 391; Süleyman b. Muhammed *Büceyrîmi*, *Tuhfetü'l-Habîb alâ Şerhi'l-Hatîb* (Beyrut, 1996). V, 51; Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Hamdân b. Betta *el-Ukberi*, *İbtâlu'l-Hiyel* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996). s. 39 vd.; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî ed-Dimaşki el-Hanbelî *İbnü'l-Kayyim, İğasetü'l-Lehfân fî Mesâyidi's-Şeytân* (Ürdün: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1420). II, s. 72 vd.; Saffet Köse, "Hiyel", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), s. 18, s. 170-177.

<sup>58</sup> Köse, "Hiyel", s. 170-177.

<sup>59</sup> Keleş, Fesadü'z-zaman Algısı ve Fikhî Hükümlere Yansıması. s.120. Şemsüleimme Serahsi, hile için şöyle demiştir: "Bir kimsenin hramlardan korunup helallere ulaşmak için başvurduğu çare/hile iyi bir şeydir. Kötü olan hile ancak bir hakkı iptal veya haksız bir şeyi elde etmeye yönelik olan hiledir. Bu yola başvurma mekruhtur. Fakat az önce söylediğimizi şekilde olan hilede sakınca yoktur. Çünkü Allah (c.c.) "...iyilik ve (Allah'ın yasaklarından) sakınma üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın..." (el-Mâide 5/2) buyurmuştur."

<sup>60</sup> Çağrı Mesci, *İstanbul Kadı Sicilleri Işığında Bey' Bi'l-İstiğlâl Akidleri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2017), s. 12.

İslam ticari muamelelerle ilgili getirdiği hükümlerle zaten insanların öteden beri yapageldikleri ticari hayatı meşru gayeler etrafında şekillendirip yönlendirmeyi hedeflemiştir. İslam, ne olursa olsun ve hangi yöntemle olursa olsun kazanma gibi vahşi ve ilkesiz kazanma yöntemlerini bertaraf edip insanların birbirini ezmeden, sömürmeden ve aldatmadan iyi niyet ve dürüstlük esasıyla meşru kazançlar elde etmesini istemiştir. Bu nedenle genel kaidelere nispetle istisna kabilinden üretilen çözümler genel kaide haline getirilirse genel kaideler de istisna konumuna düşmüş gibi gelişmeye açık dinamik yapısını topluma yansıtamayacaktır. Elbette daralan işlerin önünü açmak, zaruret ve hacetin gereği sıkıntıları gidermek, ticaret kapısının kapanmaması ve bilhassa Müslümanların aleyhine dönmemesi için çareler arayıp tedbirler üretmek düsturumuz olmalıdır. Ancak geçici veya pansuman tarzı tedbirlerle uzun süreli dayanıklı ve sağlıklı bir bünye inşa etmek mümkün olmaz. Bunun yerine üretimi, imkanları ve zenginliği paylaşmayı, dayanışmayı, özgün girişimlerle gelişmeyi hedef alan İslama uygun yeni ticari ve finansal araçlarla yeni bir çığır açma imkanımız ve potansiyelimiz vardır. Yeter ki, bu şuur etrafındaki teşebbüslerin ve ARGE çalışmalarının önü açılsın; kuru, donuk, birbirini çekemeyen politik hırslara ve bürokrasiye kurban edilmesin.



## **EK-1: İŞLETME HAKKININ DEVRİ (KİRALANMASI) SÖZLEŞMESİ**

### **MADDE 1- KONU VE TARAFLAR**

İşbu sözleşme ile bir tarafta EMİN ENERJİ A.Ş.(Devralan-Kiracı) ile diğer tarafta ÜSTÜN A ENERJİ A.Ş. (Devreden-kiralayan)'nin iştiraki olan TUNA YENİLENEBİLİR ENERJİ LTD.ŞTİ.'nin Ankara Gölbaşı Emirler köyü adresindeki 1.076 KW'lık Güneş Enerji Santralinin (GES) işletme hakkını, bir bütün olarak tüm panel ve aksamaları, tesisatları, müştemilatı ile birlikte devri (kiralınması) konusunda aşağıda belirtilen hususlar çerçevesinde anlaşmışlardır.

#### **KİRALAYAN(DEVREDEN)**

-EMİN ENERJİ A.Ş

(Kısıklı Cad. No:36 Altunizade/Üsküdar/İSTANBUL)

#### **KİRACI (DEVRALAN)**

-TUNA YENİLENEBİLİR ENERJİ LTD.ŞTİ.

(Ankara ili, Gölbaşı ilçesi, Emirler köyü)

Taraflar arasında aşağıdaki koşullarla bir kira sözleşmesi akd olunmuştur.

İşbu sözleşmede;

-EMİN ENERJİ A.Ş “kiralayan”(devreden),

-TUNA YENİLENEBİLİR ENERJİ LTD.ŞTİ. “kiracı” (devralan) olarak anılacaktır.

### **MADDE 2- İŞLETME HAKKI BEDELİ (KİRA BEDELİ)**

Sözleşmenin imzalanmasından itibaren aylık (KDV HARİÇ) 48.000.-TL kira bedeli her ayın 15’ine kadar devredenin banka hesabına ödenecektir. Kira bedeli takip eden her bir yıl için taraflar EPDK’nın birim fiyatları, ekonomik şartlardaki gelişmelere, çevre rayiçlerine göre kira bedelini belirleyeceklerdir.

### **MADDE 3- TARAFLARIN YÜKÜMLÜLÜKLERİ**

3.1.Kiralayan, sözleşme konusu GES ve müstemilatını işbu sözleşme ile işletmeye elverişli bir durumda 01.01.2018 tarihinde başlamak ve 5 yıl süre ile işletmeyi devralan kiracısına bırakacaktır.

3.2.Devralan GES’i kendi malı gibi kullanmak, iyi işletmek ve iyi halde muhafaza etmekle yükümlüdür. GES için gereken her türlü bakım ve iyileştirme çalışmaları, tamir güvenlik dahil olmak üzere tüm masraflar devralana aittir.

3.3.Kira süresinin bitiminden taraflarca aksi kararlaştırılmadığı takdirde devralan GES’i aldığı şekli ile devredene teslim edecektir.

### **MADDE 4- ÖZEL ŞARTLAR**

5.1. Kiracı, yanında çalıştıracığı elemanlarının hal ve hareketlerinden, tesise veya üçüncü şahıslara verebileceği her türlü zarar ve ziyandan doğrudan sorumludur.

4.2.Kiracı, kiralama konusu gayrimenkule dışarıdan bir müdahale halinde bunu, hemen kiralayana haber vermekle yükümlüdür.

4.3.Yangın, deprem, hırsızlık, sel ve benzeri durumlarda meydana gelecek olası hasarlardan, kiracı sorumlu değildir. Kiralama konusu yerde sayılan durumların meydana gelmesine, Kiracının ihmali ve kusurlu davranışları sebep olmuş ise ve bu durum tesisin, kiracının veya kiralayanın çalışanlarının ve/veya üçüncü şahısların zarar görmesine sebebiyet verirse, bu durumdan ve oluşacak her türlü maddi ve manevi zararlardan kiracı tek başına sorumludur.

4.4.Kiracı yanında çalıştırdığı tüm personelin SSK ve İş kanunlarına uygun olarak çalışmasından, vergi, prim ve harçların zamanında ödenmesinden, kanunların öngördüğü tüm mali ve hukuki yükümlülüklerden sorumludur. Aksi halde, doğabilecek yasal ve mali yükümlülüklerden sorumlu olup bu yükümlülüğünü başka kişi veya kuruluşlara devredemez. Kiralayan, kiracı namına herhangi bir ödeme yapmak zorunda kalırsa kiracı, kiralayan tarafından ödenen tutan, ödeme tarihi itibarıyla tüm fer'ileriyle (ana para, işlemiş faiz, gecikme zammı vb) birlikte kiralayana, kendisine bildirim tarihinden itibaren en geç 7 (yedi) gün içinde ödeyecektir.

4.5.Kiralama konusu taşınmazın işbu sözleşmede sayılan hizmetler dışında kullanımı ve çalışan personelin bu mekanda konaklaması, kesinlikle yasaktır.

#### **MADDE 5- BAKIM – ONARIM VE TADİLAT**

5.1.Kiralama konusu taşınmazda yapılması gereken, her türlü bakım, onarım ve tadilat işlemleri için kiracı yazılı talepte bulunmak ve kiralayanın yazılı onayını almak zorundadır. Kiracı tadilat ve yenileme istekleri için gerekli plan, proje ve çizimleri, yazılı onay talebi ile birlikte kiralayana iletilecektir.

5.2.Kiralama konusu gayrimenkul ve içindeki mevcut demirbaşlar ile ekipmanın bakımları aksatılmadan- ve usulüne uygun olarak Kiracı tarafından yapılacaktır. Sözleşme sonunda tüm bina ve sözleşme ekinde bulunan ekipman çalışır, bakımlı, işler durumda ve temiz olarak kiralayana teslim edilecektir. Kiracının hizmetini sürdürebilmesi için izin aldıktan sonra yapacağı taşınmaz anlamdaki tüm tadilat ve yenilemeler, binanın ayrılmaz bir parçası haline gelecektir. Bu ve olası diğer masraflar için kiracı, kiralayandan herhangi bir hak ve talepte bulunamaz.

#### **MADDE 6- DEVİR YASAĞI**

Kiracı kiraladığı yeri hiçbir şekilde devredemez, alt kiracıya kiralayamaz veya böyle bir teşebbüste bulunamaz. . Aksi durum kira akdinin feshi sebebidir.

#### **MADDE 7- SÖZLEŞMENİN SONA ERMESİ**

7.1.İşbu sözleşmenin diğer maddelerinde yer alan fesih ve sona erme halleri saklı kalmak kaydıyla, kiracının sözleşme maddelerine muhalefet etmesi halinde, kiralayan 7 gün içerisinde kendisini yazılı olarak ihtar eder. Yazılı ihtara rağmen, kiracı tarafından sözleşmeye uygun davranılmaması ve yükümlülüklerin yerine getirilmemesi halinde, sözleşme kiralayan

tarafından derhal ve tek taraflı olarak feshedilir işyerinin tahliyesini isteyebilir.

7.2.Kiralayanın başkaca işletmelerinden veya şahsından kaynaklanan olumsuzluklar nedeniyle kiracının uğrayabileceği zararlar kiralayan tarafından karşılanacaktır.

#### **MADDE 8- GİDERLER**

Kiracı adı geçen sözleşmeyi imzalamakla işyeri ile ilgili elektrik, su, yakıt, bina ve tesis giderlerini ödemekle yükümlüdür, ödenmeyen bedeller sebebi ile kiralayan kira akdini tek taraflı olarak fesh edebilir işyerinin tahliyesini isteyebilir.

#### **MADDE 9- TEBLİGAT**

İşbu kira sözleşmesinde belirtilen adresler tebligat adresi olarak belirlenmiş olup, değişiklikler derhal bildirilecektir. Aksi halde bildirilen adres tebligat adresi kabul edilecektir.

#### **MADDE 10- YETKİLİ MAHKEME**

İşbu sözleşmeden doğması muhtemel uyuşmazlıklar için İstanbul Anadolu Mahkemeleri ve icra daireleri yetkili olacaktır.

#### **MADDE 11-SÜRE**

Sözleşme 01.01.2018 tarihinden 31.12.2022 tarihine kadar geçerli olmak üzere imzalanmış olup DEVREDEN(KİRALAYAN) sözleşmenin bitiminden en az 6 ay önceden, DEVRALANLARA(KİRACILARA) Akdi hitam ettirip ettirmeyeceğini bildirmek zorundadır.

Sözleşme 01.01.2018 tarihinden 31.12.2022 tarihine kadar geçerli olmak üzere iki nüsha olarak imzalanmış ve bir nüsha kiracına teslim edilmiş, ikinci nüsha kiralayanda kalmıştır.

**KİRACI**

**KİRALAYAN**



#### **EK-2: HASILAT KİRASI SÖZLEŞMESİ**

##### **MADDE 1-TARAFLAR**

##### **HASILAT KİRACISI;**

EMİN ENTEGRE BESİCİLİK GIDA VE TARIM SANAYİ TİCARET A.Ş.

Kısıklı Cad. No:36 Altunizade/Üsküdar/İSTANBUL

**KİRALAYAN; ZENGEN İKİ TARIM A.Ş.**

Mersin ili, Bozyazı ilçesi, Derebaşı Köyü, Çubuk Mevkii, P30.d.11.a.C. pafta,27 nolu parselde bulunan muz seraları.

Taraflar arasında aşağıdaki koşullarla bir hasılat kira sözleşmesi akd olunmuştur. İşbu sözleşmede;

-ZENGEN İKİ TARIM A.Ş. "kiralayan",

-EMİN ENTEGRE BESİCİLİK GIDA VE TARIM SANAYİ TİCARET A.Ş "hasılat kiracısı" olarak anılacaktır.

#### **MADDE 2- KONU**

İşbu sözleşmeni konusu, mülkiyeti kiralayana ait olan Muz bahçesini ve içerisindeki müstemilatı 5 yıl süreyle hasılat kiracısına kullanmak ve semerelerinden yararlanmak üzere yıllık 1.380.000.-TL.(KDV Hariç) karşılığında kiralanmasıdır.

#### **MADDE 3- KİRALANAN ŞEYİN NE İÇİN KULLANILACAĞI**

Söz konusu taşınmaz muz bahçesi olarak kullanılacaktır. Bu Hizmet dışında alternatif bir hizmet veya hizmetlerin yapılabilmesi için Hasılat Kiracısının, Kiraya Verenden yazılı onay alması şarttır.

#### **MADDE 4- TARAFLARIN YÜKÜMLÜLÜKLERİ**

4.1.Kiralayan, sözleşme konusu muz bahçesini, müstemilatını işbu sözleşme ile işletmeye elverişli bir durumda, kullanması ve semerelerinden yararlanması için 01.04.2018 tarihinde başlamak ve 5 yıl süre ile hasılat kiracısına bırakacaktır.

4.2.Kira bedeli her ayın 15'ine kadar (aylık kira bedeli 115.000.-TL.) kiralayanın bildireceği banka hesabına ödenecektir.

Sözleşme süresi boyunca kiralayan, kiralananı kullanmaya ve işletmeye, elverişli durumda bulundurmaya devam edecektir.

4.3.Hasılat kiracısı, kiralanan muz bahçesini kendi malı gibi kullanmak, iyi işletmek ve iyi halde muhafaza etmekle yükümlüdür. Muz bahçesi için gereken her türlü bakım ve iyileştirme çalışmaları, ilaçlanması, toprağın gübrelenmesi ve sulanması da dahil olmak üzere tüm masraflar hasılat kiracısına aittir.

4.4. Hasılat kiracısı, sözleşme süresi boyunca bahçeden elde edilecek üründen dilediği gibi yararlanabilir veya satabilir.

4.5.Kira süresinin bitiminden taraflarca aksi kararlaştırılmadığı takdirde hasılat kiracısı, muz bahçesini aldığı şekli ile kiralayana teslim edecektir. Hasılat kiracısı, kira süresinin bitiminde muz bahçesini

boşaltmadığı takdirde, kiralayanın bundan doğacak zarar ve ziyanını tazmin edecektir.

4.6.Hasılat kiracısı, muz bahçesini sadece sözleşmede belirtilen amaçla kullanabilir. Bunun dışında bahçede başka herhangi bir şey yerleştirme ve bahçeye inşaat yapılma hususunu Kiralayanın onayı ile yapabilecektir.

4.7. Bu sözleşmeye esas teşkil eden bu kiralama şartları ve kiralama bedelinin değiştirilmesi kiracı tarafından talep edilemez. Kiracı mücbir sebepler veya ekonomik kriz hallerini öne sürülerek kiranın uyarlanması veya indirilmesi için talepte bulunmayacağını kabul eder. Böyle bir durumun oluşması bu sözleşmenin ruhuna aykırı bir durum olacaktır.

#### **MADDE 5 ÖZEL ŞARTLAR**

5.1.Hasılat Kiracısı, yanında çalıştıracağı elemanlarının hal ve hareketlerinden, bahçeye veya üçüncü şahıslara verebileceği her türlü zarar ve ziyandan doğrudan sorumludur.

5.2.Hasılat Kiracısı, kiralama konusu gayrimenkule dışarıdan bir müdahale halinde bunu, hemen kiraya verene haber vermekle yükümlüdür.

5.3.Yangın, deprem, hırsızlık, sel ve benzeri durumlarda meydana gelecek olası hasarlardan, kiracı sorumlu değildir. Kiralama konusu yerde sayılan durumların meydana gelmesine, Kiracının ihmali ve kusurlu davranışları sebep olmuş ise ve bu durum tesisin, kiracının veya kiraya verenin çalışanlarının ve/veya üçüncü şahısların zarar görmesine sebebiyet verirse, bu durumdan ve oluşacak her türlü maddi ve manevi zararlardan kiracı tek başına sorumludur.

5.4.Hasılat Kiracısı yanında çalıştırdığı tüm personelin SSK ve İş kanunlarına uygun olarak çalışmasından, vergi, prim ve harçların zamanında ödenmesinden, kanunların öngördüğü tüm mali ve hukuki yükümlülüklerden sorumludur. Aksi halde, doğabilecek yasal ve mali yükümlülüklerden sorumlu olup bu yükümlülüğünü başka kişi veya kuruluşlara devredemez. Kiraya veren, kiracı namına herhangi bir ödeme yapmak zorunda kalırsa kiracı, kiraya veren tarafından ödenen tutan, ödeme tarihi itibarıyla tüm fer'ileriyle (ana para, işlemiş faiz, gecikme zammı vb) birlikte kiraya verene, kendisine bildirim tarihinden itibaren en geç 7 (yedi) gün içinde ödeyecektir.

5.5. Kiralama konusu taşınmazın işbu sözleşmede sayılan hizmetler dışında kullanımı ve çalışan personelin bu mekanda konaklaması, kesinlikle yasaktır.

#### **MADDE 6- BAKIM – ONARIM VE TADİLAT**

---



6.1.Kiralama konusu taşınmazda yapılması gereken her türlü bakım, onarım ve tadilat işlemleri için kiracı yazılı talepte bulunmak ve kiraya verenin yanlı onayını almak zorundadır. Kiracı tadilat ve yenileme istekleri için gerekli plan, proje ve çizimleri, yazılı onay talebi ile birlikte kiraya verene iletacaktır.

6.2.Kiralama konusu gayrimenkul ve içindeki mevcut demirbaşlar ile ekipmanın bakımları aksatılmadan- ve usulüne uygun olarak Kiracı tarafından yapılacaktır. Sözleşme sonunda tüm bina ve sözleşme ekinde bulunan ekipman çalışır, bakımlı, işler durumda ve temiz olarak kiraya verene teslim edilecektir. Kiracının hizmetini sürdürebilmesi için izin aldıktan sonra yapacağı taşınmaz anlamdaki tüm tadilat ve yenilemeler, binanın ayrılmaz bir parçası haline gelecektir. Bu ve olası diğer masraflar için kiracı, kiraya verenden herhangi bir hak ve talepte bulunamaz.

#### **MADDE 7- DEVİR YASAĞI**

Hasılat Kiracısı kiraladığı yeri hiçbir şekilde devredemez, alt kiracıya kiralayamaz veya böyle bir teşebbüste bulunamaz. . Aksi durum kira aktinin feshi sebebidir.

#### **MADDE 8- SÖZLEŞMENİN SONA ERMESİ**

8.2.İşbu sözleşmenin diğer maddelerinde yer alan fesih ve sona erme halleri saklı kalmak kaydıyla, kiracının sözleşme maddelerine muhalefet etmesi halinde, kiraya veren 7 gün içerisinde kendisini yazılı olarak ihtar eder. Yazılı ihtara rağmen, kiracı tarafından sözleşmeye uygun davranılmaması ve yükümlülüklerin yerine getirilmemesi halinde, sözleşme kiraya veren tarafından derhal ve tek taraflı olarak feshedilir. Kiralayanın başkaca işletmelerinden veya şahsından kaynaklanan olumsuzluklar nedeniyle kiracının uğrayabileceği zararlar kiralayan tarafından karşılanacaktır.

#### **MADDE 9- GİDERLER**

Kiracı adı geçen sözleşmeyi imzalamakla işyeri ile ilgili elektrik, su, yakıt, bina ve tesis giderlerini ödemekle yükümlüdür, ödenmeyen bedeller sebebi ile kiralayan kira aktini tek taraflı olarak fesh edebilir işyerinin tahliyesini isteyebilir.

#### **MADDE 10- TEBLİGAT**

İşbu kira sözleşmesinde belirtilen adresler tebligat adresi olarak belirlenmiş olup, değişiklikler derhal bildirilecektir. Aksi halde bildirilen adres tebligat adresi kabul edilecektir.

#### **MADDE 11- YETKİ**

Yunus KELEŞ

---

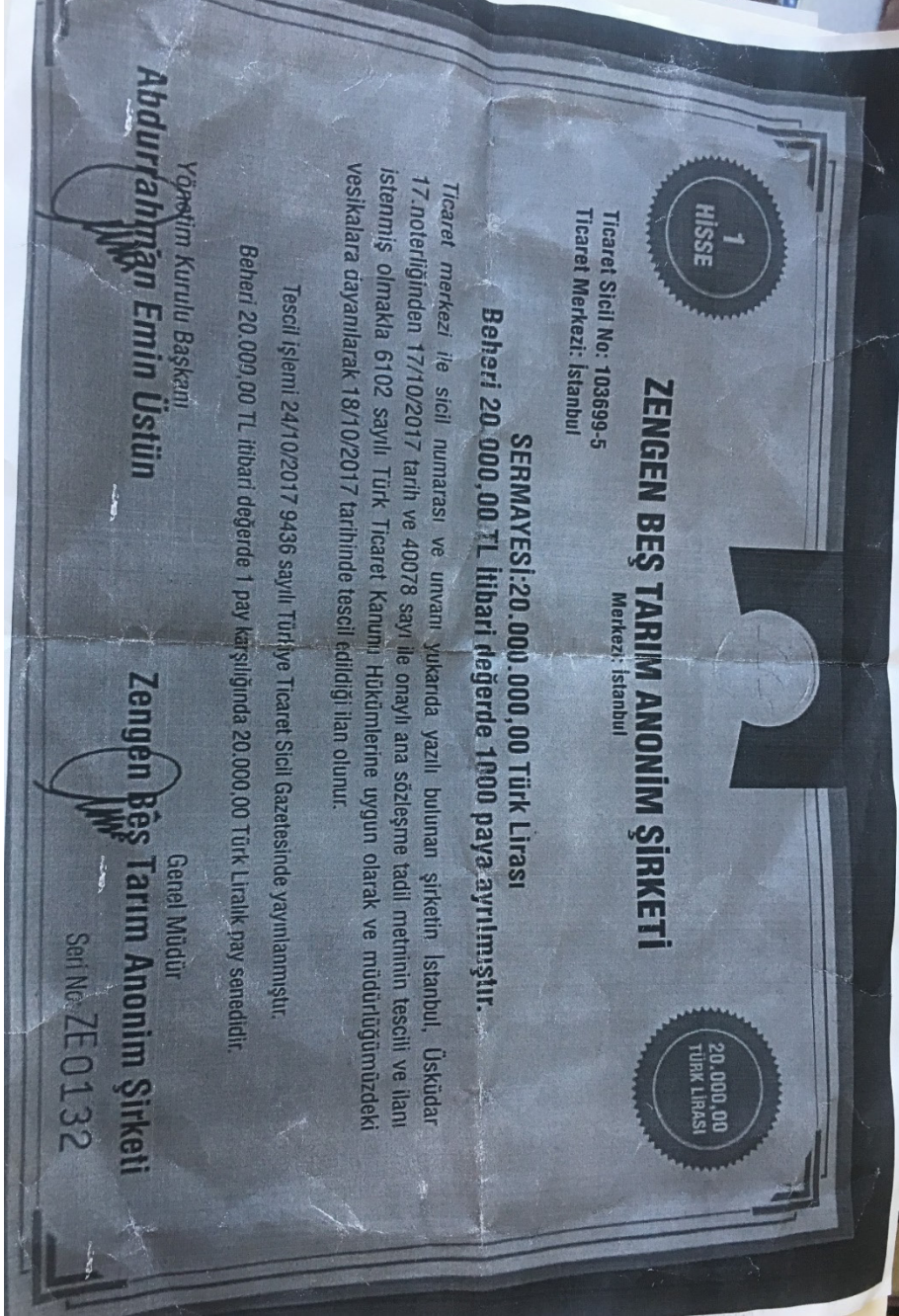
İşbu sözleşmeden doğması muhtemel uyuşmazlıklar için İstanbul Anadolu Mahkemeleri ve icra daireleri yetkili olacaktır.

Sözleşme 01.04.2018 tarihinden 31.03.2023 tarihine kadar geçerli olmak üzere iki nüsha olarak imzalanmış ve bir nüsha hasılat kiracısına teslim edilmiş, ikinci nüsha kiralayanda kalmıştır.

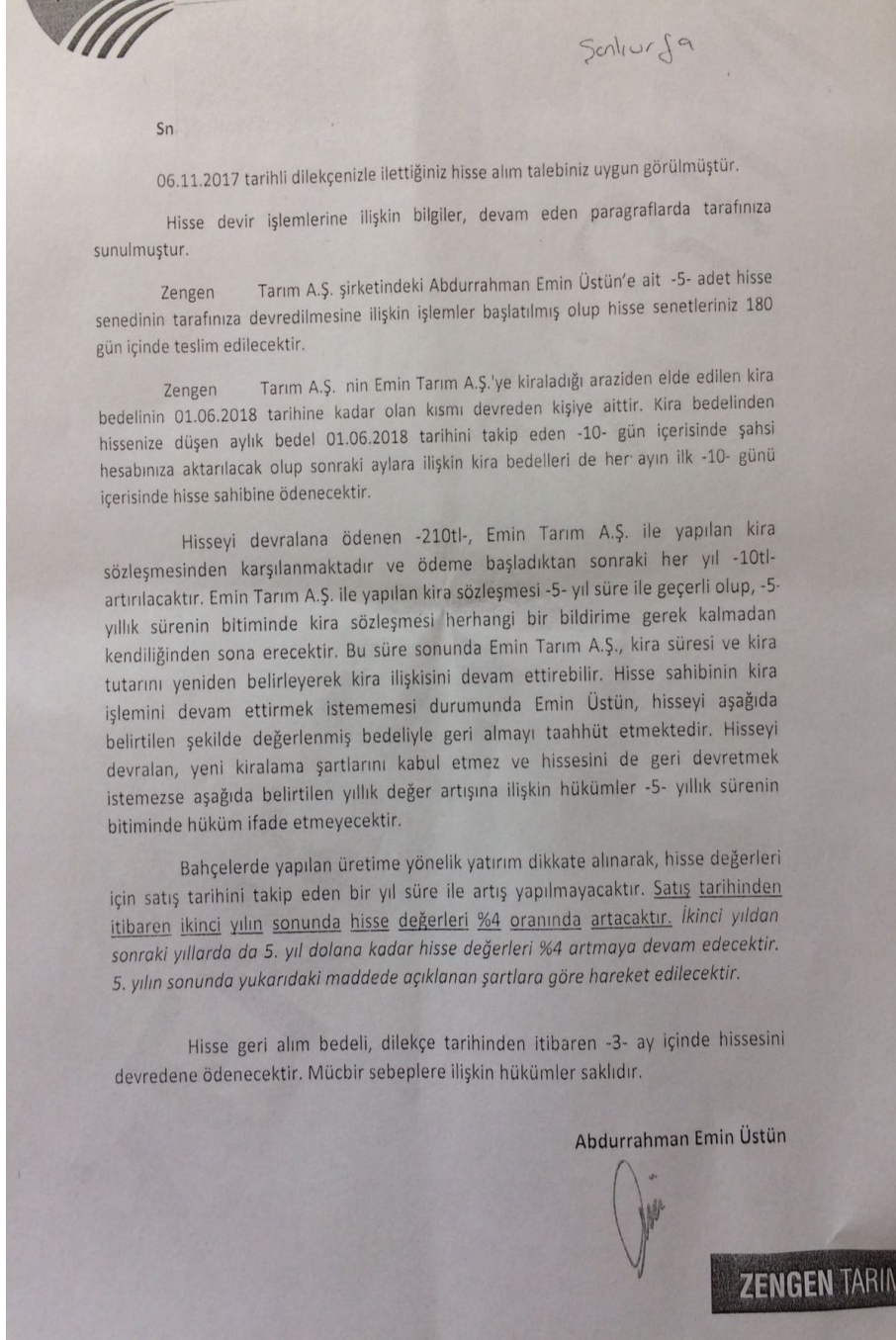
**HASILAT KİRACISI**

**KİRALAYAN**

EK-3a



**EK-3b**





EK-3c

Emin Tarım Hisse Ön Talep Formu - 2018 Eylül Özel Kampanyası	
<b>Talep Eden</b>	
TC Kimlik No	[REDACTED]
Adı Soyadı	[REDACTED]
Doğum Tarihi	[REDACTED]
Doğum Yeri	[REDACTED]
Baba Adı	[REDACTED]
Cep Telefonu	[REDACTED]
2. İrtibat Tel	[REDACTED]
Açık Adres	ÇİLLİ MAHALLESİ 7008 SOKAK NO 11 EMİRDAĞ/AFYONKARAHİSAR
<b>Hisse Bilgileri</b>	
Talep Tarihi	30.10.2018
Ödeme Şekli	Teslimat + 1 Ay Sonra - 2018 Eylül Özel Kampanyası
Ödeme Tarihi	Kasım 2018
Kira Başlangıç / Tutar	Mart 2019 210,00 "
Hisse Adet	8
Hisse Birim Fiyat	20.000,00 "
Peşinat	20.000,00 "
Toplam Tutar	160.000,00 "
Not	TESLİMAT MAHSUP 8 ADET EMİN TARIM TALEBİ
<b>Talebi Alan</b>	
Adı Soyadı	Ali Sarıkaya
Mail Adresi	ali.sarikaya@eminevim.com.tr
Adres	Afyon Şube
<p>* Kira başlangıç dönemi -mm.2019- dir. Kira ödemesi bildirilen ayın ilk 10 günü içinde gerçekleşecektir. * Peşin ve taksitli satışlar için geçerli satış başlangıç tarihi, ödemenin gerçekleştiği tarihtir. * Hisse Değer Artışı İlk Yıl Olmayacaktır. Satış tarihinin 2. yılı sonundan itibaren %4 artış gerçekleşecektir. * Kira artışı, kira başlangıcının ilk yılından sonra her yıl 10 TL dir. * Ekte kimlik fotokopisi olmayan talep geçerli değildir. * Kira taahhüt süresi 5 yıl olup sonrası için gözden geçirilecektir. * Hisse iptali durumunda dilekçe tarihinden itibaren -3- ay sonra geri ödeme yapılır. * Hisse ödemeleri aşağıdaki hesap numarasına yapılacaktır ;</p>	
Hesap Sahibi	A. Emin Üstün
Banka	Ziraat Katılım Bankası - Altunizade Şb.
IBAN	TR38 0020 9000 0002 0962 0000 01
Sayın Abdurrahman Emin Üstün, Anonim Şirketinde bulunan yukarıdaki bilgilere haiz, tarafınıza ait hisselerden -8- adet almak istiyorum. Gereğinin	
Örneğini teslim aldım. REYHAN ŞAHBAZ 30.10.2018 İmza	Talebi Alan Ali Sarıkaya 30.10.2018 İmza



**KAYNAKÇA**

- AYBAKAN, Bilal. "Muamele". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- BARDAKOĞLU, Ali. "İcâre". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 2000.
- BAYINDIR, Abdülaziz. "Bey' bi'l-vefâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 1992.
- BAYINDIR, Servet. *İslami Finans (Para ve Sermaye Piyasaları)-2*. İstanbul, 2015.
- BERKİ, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 2001.
- BÜCEYRİMİ, Süleyman b. Muhammed. *Tuhfetü'l-Habîb alâ Şerhi'l-Hatîb*. Beyrut, 1996.
- CEBECİ, İsmail, "Sukuk", *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 2016
- ÇATALCALI, Ali Efendi. *Fetâvây-ı Ali Efendi*. İstanbul: Dersaadet, 1324.
- DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU, Karar: 01.11.2017 tarihli ve no: 97835, (t.y.).
- EMİN ENERJİ, "İşletme Hakkı Devir Sözleşmesi", t.y.
- EMİN ENTEGRE, "Hasılat Kira Sözleşmesi". t.y.
- "ENERJBES", *Enerjibes*, t.y. <http://www.enerjibes.com/yenilenebilir-enerji-kaynaklari-nelerdir>.
- FAİZSİZ BANKACILIK STANDARTLARI, Türkiye Katılım Bankaları Birliği, (TKKB).
- HASKEFİ, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-. *ed-Dürrü'l-Muhtâr Şerhu Tenvîr'il-Ebsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 2002.
- HAYDAR, Ali. "Muvazaa ve İstiğlal". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 5 (2005).
- HAYDAR, Hocaeminefendizâde Ali. *Düreru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- "HAZİNE", t.y. <https://altin.hazine.gov.tr/sikca-sorulan-sorular>.
- İBN ABİDİN, Muhammed Emin. *Reddü'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- İBN KUDAME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Kâfi*. Beyrut, 1994.
- İBN KUDAME. *el-Muğni*. Riyad: Dâru Âlemi'l- Kütüb, tz.
- İBN RÜŞD, Ahmed el-Hafîd. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*.
-

- Kahire: Darü'l-hadis, 2004.
- İBN TEYMİYYE, Takiyyuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *Mecmû'ul-Fetâva*. Üçüncü. Mansura: Daru'l-Vefa, 2005.
- İBNÜ'L-KAYYİM, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşki el-Hanbelî. *İğasetü'l-Lehfân fî Mesâyidi's-Şeytân*. Ürdün: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1420.
- İBNÜ'L-KAYYİM. *İ'lamu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*. İkinci. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1977.
- KADİHAN, Hasan b. Mansûr b. Mahmûd b. Abdülazîz el-Özcendî. *Fetâva Kâdihân*. Beyrut, 1971.
- KARAMAN, Hayrettin. "İslami Bono". *Yeni Şafak Gazetesi*, 07 Kasım 2013.
- KASANİ, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1982.
- KELEŞ, Yunus. "Fesadü'z-zaman Algısı ve Fikhî Hükümlere Yansıması". Doktora, Erciyes Üniversitesi SBE, 2013.
- KİRA SERTİFİKASI TEBLİĞİ, Tebliğ § (t.y.). <http://mevzuat.spk.gov.tr/PrinterFriendly.aspx?nid=135611>.
- KÖSE, Saffet. "Hiyel". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- MECMAU'L-FIKHÎ'L-İSLAMÎ ED-DÜVELÎ (t.y.). <http://www.iifa-aifi.org/>.
- MERGİNANİ, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. İstanbul: Dâru Kahraman, 1986.
- MESCİ, Çağrı. "İstanbul Kadı Sicilleri Işığında Bey' Bi'l-İstiğlâl Akidleri". Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi SBE, 2017.
- MEYDANİ, Abdülğani b. Talib el-Ganimi el-. *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*. Beyrut, tz.
- NEVEVİ, Ebû Zekerıyya Yahya b. Şeref en-. *el-Kitabü'l-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb*. Cidde: Mektebetu'l-İrşâd, tz.
- RESMÎ GAZETE, Sayı: 29662 § (2016). "Elektrik Piyasasında Lisanssız Elektrik Üretimine İlişkin
- RESMÎ GAZETE, *Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik*".
- SAMAR, Mahmut. "İslam Borçlar Hukukunda Akitlerde Ca'li Şartlar". Yüksek Lisans, Necmettin Erbakan Ün. SBE, 2015.
- SERAHSİ, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 1989.

- ŞEYH BEDREDDİN, Mahmud b. İsrâil b. Abdülaziz es-Samavnevî. *Câmiu'l-Fusûleyn*. Tıpkı Basım. Ankara: TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- ŞEYHİZADE, Abdurrahman b. Ahmed b. Süleyman Gelibolî. *Mecmau'l-Enhur Şerhi Mülteka'l-Ebhur*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- ŞİRAZİ, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-. *el-Mühezzeb fî Fıkhî'l-İmami's-Şâfiî*. Dimeşk/Beyrut: Dâru'l-Kalem/Dâru's-Şâmiye, 1996.
- TUĞRUL, İsmail. "Elbirliği Sisteminde Uygulanana Yeni Bazı Yatırım Araçları". Din İşleri Yüksek Kurulu, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-VII, Kızılcahamam, 12 Ekim 2017.
- TÜRK HUKUK LÜGATI. Üçüncü Baskı. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1997.
- UKBERİ, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Hamdân b. Betta el-*İbtâlu'l- Hiyel*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996.
- ZEYLAİ, Osman b. Ali Fahrüddin ez-. *Tebyînu'l-Hakâik*. Kahire: Matbaa Kubra'l-Emiriyye, Bolak, 1313.





## **NEW CONTRACTS BASED ON RENTAL CERTIFICATE: ENERGY, AGRICULTURE, LEASING PARTNERSHIP AND LEASE CERTIFICATE BASED ON GOLD**

© Yunus KELEŞ<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

People have been engaged in various commercial activities to meet their basic needs. Many of the fields that bring new needs are referred to methods that will facilitate or speed up the work. Especially today, when the means of collecting capital and funds are diversified, problems that are open to abuse have begun to come in succession. On the basis of economic crises, Both in our country and which are now normal on the world, there is an inexplicable misappropriation of promising projects on the basis of promises and the feeding of inflated financing wheels based on the sale of debts. But Such facts, however, should not be seen as an excuse to cut the front of entrepreneurs who are set forth with a true and sincere intent, who seek to develop and share. Now that economic activities become very fast and complicated, it is necessary to address the problems faced by entrepreneurs and to produce solutions. These are the newly developed lease-based rental partnership systems. In this article, we have discussed the issue of rent and certificate based on rent, as well as energy and agricultural contracts. The first one is a private enterprise and the other is a state project. These systems, in fact, should not be seen as a partnership, but as a production activity. The partnership in this sense must be understood to mean co-operation and agreement in the establishment and functioning of the system. In fact, they are not contractual or mudarebe. The nature of the work was shaped by the fact that the entrepreneurs rented the system, which was established with their money, to the founder firm and received a certain rent fee. However, if

---

<sup>a</sup> PhD., Presidency of Religious Affairs, yukehu@gmail.com

the founder firm put his Money in this project he becomes a shareholder and in this case, he owns his own shares in his shares and he makes leasing from other shareholders. Because other shareholders have not rented the share of the founding firm. In order for the private enterprise to function properly, it must be realized and inspected on a real production project. In the state project, the property that the state sells before and after the lease term, which is rented out, is re-acquired, must be a real asset. In general, production, capital, price, employment, such as meeting the capital needs around the basic issues of capital, combining labor-capital power, production on the basis of supply and demand, the implementation of new needs and the fields of employment in areas such as the implementation of methods to facilitate or accelerate the use of methods are being applied. On the one hand, these well-intentioned methods have to constantly consider the necessity of relying on the trust, stability and efficiency needed in the rapidly developing economic process. Otherwise, damaged trust, shaken stability and inefficient undertakings deviating from its goal will not only come to failure but blow the development, confidence and stability in society. It is also known that the state is in need of a continuous liquidity because of the large treasury handling, investment and expenditure for borrowing. These needs are generally solved in capitalist-liberal economies by bonds, liquid funds and privileged partnerships. In a Muslim society with interest sensitivity, such investment instruments do not address the public. If alternative investment opportunities are developed for Muslims fleeing from small savings interest, the state can add a wider population of citizens to development projects with an investment incentive to society as a whole. In this last century, mankind has experienced many times that the economies, which are driven by the interest and the means of fund collection, have turned into a global crisis. The newly developed interest-free development and investment models should be seen as the most effective measures against these crises. In our study, we have aimed to write an article which will be the first source on this type of partnership systems since there are new acts in the form of a partnership based on the rental income. In order to evaluate the situation in terms of fiqh while putting forward the parties of the contract and the purpose of the contract, we tried to conclude by revealing the conditions of the contracts such as the company, rent, sale on fidelity (bey' bi'l-vefa and bey' bi'l-istiglal) our aim is not to address these mentioned clauses in the fiqh, but to determine the frameworks of these new partnership systems. It will be seen that the fiqh has a dynamic structure in the name of economic stability and development which will produce solutions for the benefit of all mankind, not

only for Islamic society.

**Keywords:** Islamic Law, Rent, Partnership, Gold, Sale on Fidelity.





## HADİSLERİN TESBİTİNDE SENED TENKİDİNİN TERCİHİ NEDENLERİ

© Murat KAYA<sup>a</sup>

### Öz

Sahihini sakiminden ayıklamak suretiyle rivayetlerde aidiyet meselesini çözüme kavuşturmak, hadis ilimlerinin en önemli mevzularından olmuştur. Muhakkik muhaddisler bu uğurda ciddi çabalar sarf ederek, biri haberden önce muhabire odaklanmak şeklinde özetlenebilen sened tenkidi, öteki içeriğin İslam'a ve ilmî tecrübeye uygunluğunun test edildiği metin tenkidi olmak üzere iki önemli ilmî kaide geliştirmişlerdir.

Hadise dair problemlerin çözümü için kaleme alınan eserler incelendiğinde, sened ve metin tenkid sistemlerinin icrasına, birbirine yakın oranlarda başvurulmadığı görülecektir. Bu bağlamda muhaddislerin, sened tenkidini tercih ederek metin tenkidinde çekingen davrandıkları bilinen bir gerçektir. Onları böyle bir davranışa sevk eden farklı âmiller söz konusu olmuşsa da haklılıklarına yorumlanabilecek bazı durumların olduğu da malumdur.

Sened tenkidinin metin tenkidine nazaran daha uygun bir saha olması ve daha çok sonuca götürmesi, dinî ve ilmî tecrübe ile manen uyumlu görülen haberlerin içerik tenkidlerinin imkânsızlığı, manen çeşitli problemler barındıran haberler için te'vilin imkân dâhilinde olması ve içerik tahlilinin genel anlamda fukahaya bırakılması gibi farklı bileşenler, muhaddisleri sened tenkidine zorlayan etmenler olmuştur. Konumu ve atfedilen değer neticesinde hadisin ayrılmaz bir parçası haline gelen sened tahlillerinin tercih nedenlerini gün yüzüne çıkartmak araştırmamızın ana temasını oluşturmaktadır.

Çalışmamızın, isnad merkezli olması nedeniyle eleştiri konusu olan klasik hadis usulü anlayışına farklı bir boyut kazandıracağı ve güncelliğini koruyan sened ve metin esaslı tartışmalara katkı sunacağı ümidindeyiz..

**Anahtar kelimeler:** Hadis, Tesbit, Tenkid, Sened tenkidi, Metin tenkidi



<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, halilim12@hotmail.com

## REASONS TO PREFER SANAD CRITICISM FOR HADITH IDENTIFICATION

It has been one of the most important issues of hadith sciences to resolve the belonging issue in rivayats (reporting) by distinguishing sahih (sound-authentic) hadiths from saqim (ailing-defective) one. Researcher hadith scholars invested a great effort on this issue and established two critical scientific principles. One of those is sanad criticism (the chain of hadith transmitters) focusing on narrator more than khabar (report), while the other one is matn criticism (actual text of hadith) assessing the consistency of content with Islam and scientific experiences. In the historical process, the priority in giving verdict on khabars, which are clearly against Islam and scientific experiences, of being mau'du (forged or fabricated) was attributed to matn criticism. On the other hand, sanad criticism is mostly preferred in other cases.

The works authored to resolve hadith related problems reveal that sanad and matn criticism systems have not been exerted to the same extent. The review of related works shows that critics regard the scrutiny of rijal (the narrators of hadith) as required and often employ sanad criticism. In this context, it is well-known that hadith scholars prefer sanad criticism and refrain from matn criticism. There are various reasons leading them to prefer that way. Besides, the presence of certain states which can be interpreted in favor of their rightfulness is undeniable. In assessing the authenticity of khabars, it is regarded as reasonable to prefer primarily sanad criticism and the intense use of isnad (plural form of sanad) analysis with respect to matn one, because of multiple factors.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Lügat olarak yaslanılan veya dayanılan şey anlamına gelen isnad<sup>1</sup> kavramı, hadisçiler tarafından hadislerin sıhhatine veya zayıflığa hükmetmek için esas alınan ölçüt anlamında kullanılmıştır.<sup>2</sup> Râvîlerin tahlili üzerinden sonuca varmanın da adı olan ve ümmeti Muhammed'e has üstün bir meziyet olarak değerlendirilen isnad tenkidi,<sup>3</sup> hadislerin tesbitinde

<sup>1</sup> İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, "Snd", *Lisânu'l-Arab*, (Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts), 3: 2114; İbrahim Mustafa v.dğr., "Snd", *Mu'cemu'l-Vasît*, (Kahire: Mektebetu's-Şurûki'd-Develiyye, 2004), 453-454.

<sup>2</sup> Ebû Gudde, Abdulfettâh, *Mevzû Hadisler*, trc.: Enbiya Yıldırım, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 77.

<sup>3</sup> Suyûtî, Celâluddin Ebu'l-Fadl Abdurrahman, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, Thk.: Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. U'veyde, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 2: 94; İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, Thk.: Nurettin İtr, (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1986), 255; Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed

önemli bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fetihlerle birlikte farklı inanç ve yaşam biçimleri ile tanışılması, fitne olaylarının zuhuru ile fikrî ayrışmaların doruk noktasına ulaşması ve hadislerin tedvin işlemlerinin gecikmesi gibi bazı durumlar, uydurma hadislerin zuhuruna ve ehliyetsiz bireylerin hadis rivayetinde bulunmasına neden olmuştur. Bu sosyal doku, dikkatleri ricâl araştırmalarına sevk etmiş<sup>4</sup> ve hadislerin tesbitinde râvîlerin kimlik ve kişiliklerini soruşturmaya dönük bir tenkid sisteminin oluşumu zorunlu bir hal almıştır.

Hadis uydurmayı önleyip uydurulan haberleri de ayıklamayı hedef edinerek geliştirilen ve râvîlerin ehliyet ve güvenilirliklerinin araştırılması bağlamında uygulamaya konulan bu sorgulama faaliyeti, hicri birinci asrın ortalarına doğru hadisin ayrılmaz bir parçası haline gelerek rivayet tesbitinde başat unsur olmuştur.<sup>5</sup> Habercinin haline odaklanma ekseninde teksif olunan bu tercih, senede dair tahlillerin yaygınlık kazanarak bir sistem halini almasına neden olmuştur.

Tarihi süreç içerisinde İslam'a ve ilmî tecrübeye aykırılıkları ayan olan haberlerin mevzû oluşlarını hükme bağlamada öncelik metin tenkidine has kılınmış iken,<sup>6</sup> öteki durumlarda büyük oranda sened tenkidinin tercih edildiği gözlemlenmiştir. İlgili eserler incelendiğinde münekkidler hadıs araştırmalarında ricâle dair tahkikleri zorunlu bir hal olarak kabul ettikleri ve sened tenkidi tecrübesine sıklıkla başvurdukları görülecektir. Haberlerin sıhhat derecelerinin tesbitinde ilk aşama olarak sened tenkidinin tercih

Abdulhay, *el-Ecvibetu'l-Fâdıla li'l-Esileti'l-Aşareti'l-Kâmile*, Thk., Abdulfettâh Ebû Gudde, (Kahire: Mektebu'l-Matbu'âtu'l-İslâmiyye, 1984), 21.

<sup>4</sup> Muhammed b. Sîrîn el-Basrî'nin (110/729): "İlk zamanlar isnad sorulmuyordu. Ne zaman ki fitne zuhur etti; Bize kendilerinden rivayet ettiğiniz kimselerin isimlerini söyleyin demeye başlandı." ile Abdullah b. Abbâs'ın (68/687-88): "Önceleri hadis denince kulak kabarıp heyecan ile dinliyorduk ancak insanlar huysuz atlara binmeye başlayınca sadece tanıdıklarımızdan hadis aldık." sözleri isnad tenkidine duyulan ihtiyacı göstermektedir. Müslim, Ebi'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, "Mukaddime", *Sahihu Müslim*, (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), 9, 10; Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi Ma'rifeti Usûli İlmî'r-Rivâye*, Thk.: Ebî İshak İbrahim b. Mustafa, (Ysz.: Dâru'l-Hudâ, 2002), 1: 367.

<sup>5</sup> Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 334.

<sup>6</sup> Mevzûat edebiyatı eserleri incelendiğinde içerik olarak problem teşkil eden rivayetlerin çoğunlukla mana üzerinden red edilmesi bu durumun göstergelerindendir. Örneğin, Yüce Allah'ın kendi nurundan bir parça alarak Hz. Peygamber'i bu nurdan yarattığını ifade eden rivayet ile alakalı olarak Leknevî, "Bu safsata bir sözdür. Bu ve buna benzer bütün haberler, ilim ehlinin ittifakıyla yalan ve iftiradan ibarettirler." (Leknevî, *el-Asâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa*, Thk. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 42-43.) görüldüğü üzere müellif, sened tahliline ihtiyaç hissetmeden içerik tenkidinden yola çıkarak ilgili rivayeti red etmiştir.

edilmesi<sup>7</sup> ve metne nazaran isnad tahlilinin yoğunluk kazanması, çeşitli etkenlerden ötürü makul karşılanmıştır.

Sahabe tarafından kullanılmaya başlanılan, zaman içerisinde gelişip sistemleşen<sup>8</sup> ve nakli ilimlerin kabul veya reddinde kesin bir şart veya ölçüt olarak kabul edilen<sup>9</sup> sened tenkidinin tercihinin zorlayan farklı nedenleri gerekçeleri ile birlikte ele alıp incelemek araştırmamızın ana konusunu teşkil etmektedir. Hadislerin tesbitinde sened tenkidinin tercihi nedenlerini şu şekilde sıralamak mümkün olacaktır.

### A. Senede Atfedilen Büyük Güven

Hadislerin tesbitinde yapılması gereken öncelikli şey, râvîlerin güvenilirlik ve ehliyetlerinin araştırmasıdır. Çünkü ricâle dair tahkikler, ancak kendi zaman diliminde icra olunabilecek araştırmalardır. Şayet râvîlere dair ilgili incelemeler, kendi koşulları içerisinde yapılmamış olsaydı rivayetlerin tesbitinde telafisi mümkün olmayan zafiyetlerin oluşması kaçınılmaz olurdu. Bu bağlamda haberin kıymeti, haberi getirenin kıymeti ile eş değer kabul edilmiş ve rivayetlerin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığının tesbiti, habercinin halinin tesbiti ile çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Ricâlî bilmenin ilmin yarısı olarak kabul edilmesi,<sup>10</sup> ricâl edebiyatı çalışmalarının hadis literatürünün en gelişmiş bölümünü teşkil etmesi<sup>11</sup> ve rivayet eksenli kimi çalışmaların, râvî eksenli çalışmalardan iki üç asır sonra vücuda gelmesi<sup>12</sup> bu odaklanmanın sonuçlarındandır.

<sup>7</sup> Böyle bir tercihin nedenini Selahattin POLAT şöyle ifade etmektedir: "Hadisçiler dış ve iç tenkidin her ikisini de kullanmakla beraber dış tenkide öncelik tanımlar ve mesailerini birinci planda buna yöneltmişlerdir. Bu bir noksanlık değildir. Çünkü mevsukiyeti kesin olmayan bir belgenin muhtevasını tenkidden işe başlayarak mevsukiyetini tesbite çalışmak hadisçiler için, kısa yol varken uzun yolu tercih etmek olurdu. Çünkü her iki tenkid için de malzemeleri önünde hazır olunca, öncelikli ve kısa olan yolu tercih etmeleri gayet mantıklı idi." Selahattin Polat, "Hadiste Metin Tenkidi I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989): 122.

<sup>8</sup> Ahmet Yücel, *Hadis İliminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 17; Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 20-26.

<sup>9</sup> Ebû Gudde, *el-İsnâdu mine'd-Dîn ve Safhatün Müşrikatün min Târihi Semâ'i'l-Hadîs 'inde'l-Muhaddisîn*, (Beyrut: Mektebu'l-Matbu'ât'l-İslamiyye, 2014), 95.

<sup>10</sup> Râmehurmuzî, Ebû Muhammed Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'i*, Thk.: Muhammed Accâc el-Hatîb, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1771), 320.

<sup>11</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 270.

<sup>12</sup> Örneğin, İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (327/938) *el-Cerh ve't-Ta'dîl'i*, İbn Hibbân'ın (354/965) *Kitâbü'l-Mecrâhîn mine'l-Muhaddisîn'i* ve İbn Adî'nin (365/975) *el-Kâmil fî Du'afai'r-Ricâl'i* gibi ricâl edebiyatı çalışmaları hicri üç ve dördüncü asırlarda kaleme alınmış iken, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (597/1201) *Kitâbü'l-Mevzûât'i*, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (751/1350) *el-Menârü'l-Münîfi*, ve Celaleddin es-Suyûtî'nin (911/1505) *el-Leâliü'l-Masnû'a'sı* gibi mevzû hadislerin derlendiği mevzûat edebiyatı eserleri ise hicri altıncı asırdan itibaren yazılmaya başlanmışlardır.



Rivayetlerin tesbitinde esas alınan kriterlerin neler olduğu, İmam Şafiî'nin (204/820) şu sözleri özetler mahiyettedir: "Hadisin sağlam veya uydurma olduğuna, onu haber veren kimsenin sadık veya yalancı kişi olmasıyla varılır. Ancak hadisin özel olan az bir kısmı bunun dışındadır. Bu tür hadiste doğru veya yalan olduğu sonucuna muhaddisin benzeri mümkün olmayan bir şeyi rivayet etmesi veya muhalefet ettiği hadisin daha sahih olduğunu gösteren çok sayıda delaletinin olmasıyla varılır."<sup>13</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (327/938) "Hadisin sıhhati ve Hz. Peygamber'e liyakati, onu nakledenlerin adaleti ile tesbit edilebilir. Hadisin sakim veya münker olduğu da adaleti sahih olmayanın rivayetinde teferrüd etmesiyle bilinir."<sup>14</sup> sözleri de senede odaklanmanın ölçüsünü beyan etmektedir.

Hadisin yapısına sonradan ilave olunan isnad, hadis metinlerinin güvenilirliğine tesir eden en önemli unsur olarak kabul edilince, özellikle nakli ilimlerde isnadın vazgeçilmezliği üzerinde görüş birliğine varılmış ve sened tenkidi, hadis ilimlerinin ayrılmaz bir parçası olmuştur.<sup>15</sup> Bu bağlamda isnadsız hadis talep edenin durumu gece odun toplayanın durumuna benzetilmiş,<sup>16</sup> isnad müminin silahı olarak<sup>17</sup> dinden kabul edilmiş,<sup>18</sup> isnadın yok olması ilmin yok olmasına neden olacağı düşünülmüş<sup>19</sup> ve içerisinde ahberenâ ve haddesenâ kalıplarının olmadığı her hadis, boş bir söz olarak telakki edilmiştir.<sup>20</sup> Ayrıca mevzû haberleri diğerlerinden ayıkladığı için isnadı bilmenin sünneti müekked veya farzı kifâye olduğu da ifade edilmiştir.<sup>21</sup>

Sened tenkidi, zor bir uğraş olmasına rağmen<sup>22</sup> metin tenkidinden daha müsait bir saha olması ve daha çok mahsul vermesi<sup>23</sup> nedeniyle münekkid muhaddislerin her halükârda başvurdukları vazgeçilmez adetleri

<sup>13</sup> eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 399.

<sup>14</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Takdimetu'l-Ma'rife li Kitâbi'l-Cerhi ve't-Ta'dil*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1952), 351.

<sup>15</sup> Raşit Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 156-157.

<sup>16</sup> Leknevî, *el-Ecvibetu'l-Fâdıla*, 22.

<sup>17</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 42.

<sup>18</sup> Müslim, "Mukaddime", 11.

<sup>19</sup> Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sunne Kable't-Tedvîn*, (Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1988), 223.

<sup>20</sup> Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 213.

<sup>21</sup> Ebû Guddê, *el-İsnâdu mine'd-Dîn*, 30; Leknevî, *el-Ecvibetu'l-Fâdıla*, 24-25.

<sup>22</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî, "Mukaddime", *Takdimetu'l-Ma'rife li Kitâbi'l-Cerhi ve't-Ta'dil*, 1: b-c.

<sup>23</sup> Mehmed Said Hatipoğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 114.

olmuştur. Öyle ki onlar, haberin kim veya kimler tarafından uydurulduğunun tesbiti için, en açık uydurmalarda dahi sened tahliline müracaat etmeyi yeğlemişlerdir. Örneğin, “Allah atı yarattı. Onu koşturup terletti, sonra da onun terinden kendisini yarattı.” şeklindeki rivayet için İbnü'l-Cevzî, “Muhaddislerin âdetine uyarak bu hadisi kimin uydurduğunu göstermek için râvîlerini tesbit ettik. Yoksa böyle bir hadisin râvîlerini araştırmaya gerek yoktur.”<sup>24</sup> tesbitinde bulunmaktadır. Müellifin bu söylemi, sened tenkidinin vazgeçilmezliğinin bir kanıtıdır.

İletlerin çoğunlukla senedlerde olduğu şeklinde bir kanaat hâkim olunca<sup>25</sup> hadisin sıhhati ile nakledenin doğruluğu arasında doğrudan bir ilişki olduğu benimsenmiş ve kimi durumlarda senedin sıhhati, hadisin sıhhatinin en önemli güvencesi<sup>26</sup> hatta metnin sıhhatinin garantisi olarak kabul edilmiştir.<sup>27</sup> Rivayet tesbitlerinde senedin esas alınması anlayışı, ulemayı ricâl eksenli araştırmalara yöneltmiş ve sened tenkidinin yoğunluğuna neden olmuştur.

### B. Mananın Sahihliği Meselesi

Muhakkik muhaddislerin gündemlerini meşgul eden haberler, “içeriğin uyumluluğu prensibi” üzerinden tahlile tabi tutulduğunda karşımıza üç farklı sonuç çıkmaktadır. Birincisi içerik olarak İslam’a ve kabul görmüş gerçeklere aykırı rivayetler, ikincisi bazı problemler taşımakla birlikte te’vil ile çözüme kavuşturulabilen metinler, üçüncüsü de İslamî düşünce ve ilmî tecrübeyle uyumlu haberler.<sup>28</sup> Münekkid muhaddisler, İslam’a ve kabul görmüş gerçeklere aykırılıkları ayan olan rivayetler için metin tenkidine odaklanmış, te’vil ile çözüme kavuşturulabilen metinlerin tesbitinde çoğu zaman sened üzerinden sonuca varmayı yeğlemiş, İslamî düşünce ve ilmî tecrübeyle uyumlu haberlerin tahlilinde ise sened üzerinden sonuca varmayı tercih etmişlerdir.

İçerik bağlamında İslam’ın temel referanslarıyla barışık duran haberlerin tesbitinde metin tenkidi işlemleri mümkün olmamış, ancak râvîlerdeki zaafılar üzerinden sonuca varılabilmektedir. Bu durum sened eksenli

<sup>24</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman, *Kitabü'l-Mevzûât*, Thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1966), 1: 106.

<sup>25</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, 1:136; Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, trc.: M. Yaşar Kandemir, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 227.

<sup>26</sup> Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, 345.

<sup>27</sup> Babanzâde Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, (Ankara: DİB Yayınları, 1987), I: 275.

<sup>28</sup> Detaylı bilgiler için bk.: Murat Kaya, “Mevzû Hadislerin Yapısı ve Kullanım Yaygınlığı”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 31 (2016): 60-64.

tahliller üzerinde yoğunlaşma zorunluluğu doğurmuştur. Dolayısıyla akla ve dinî esaslara muarızlıkları söz konusu olmayan haberlerin tesbitinde ricâl tenkidine sığınmak zaruretten sayılmıştır. Örneğin, “Beni Rabbim terbiye etti ve terbiyemi güzel yaptı.” haberi için İbn Teymiyye, manası sahih fakat sabit bir senedi yoktur tesbitiyle hadisin asılsız olduğunu ifade eder.<sup>29</sup> “İlim Çin’de de olsa arayınız.” rivayeti İslam’ın ön gördüğü anlayışla uyumluluk arz edip manen bir problem teşkil etmediğinden İbnü’l-Cevzî haberi, senedinde bulunan râvîden ötürü batıl olarak kaydedebilmiştir.<sup>30</sup> “Kim helalinden oruçluyu yedirir ve içirirse, melekler kendisine dua eder.” dinî prensiplere aykırılığı söz konusu olmayan bu rivayeti Şevkânî, haberin senedinde terk edilen kimselerin olduğunu hatırlatıp haberi mevzû olarak değerlendirir.<sup>31</sup> “Allahım! Öğretmenleri başışla, ömürlerini uzun eyle ve onları kendi gölgede dinlendir. Çünkü onlar senin kitabını öğretiyorlar.” manen Peygamber ifadeleriyle bir tenakuz arz etmeyen bu rivayeti Suyûtî ve Aliyü’l-Karî, isnad tahkikleri üzerinden asılsız olarak tesbit ederler.<sup>32</sup> İbnü’l-Cevzî’nin “Manaları sahih olmasına rağmen nakilleri sabit olmadığından Hz. Ebu Bekir’in faziletini konu edinen pek çok hadisi terk ettim.”<sup>33</sup> şeklindeki söylemi de bu durumun açık kanıtlarındandır.

İlmî ve dinî tecrübe ile manen uyumlu görülen yukarıdaki haberleri, içerik açısından tenkide tabi tutmak imkân dâhilinde olmadığından ve sadece muhtevadan hareketle sıhhat tesbitinin yapılması durumunda, doğru kabul edilen her görüşün Hz. Peygamber’e nisbeti söz konu olabileceğinden<sup>34</sup> müellifler, sened üzerinden sonuca varma ihtiyacı hissetmişlerdir. Çünkü mananın sahihliği, sened tenkidini zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla İslamî düşünceye aykırı olmayan mevzû bir rivayet karşısında isnada sarılmaktan başka bir yol kalmamış<sup>35</sup> ve bu tür haberlerin tesbiti ancak isnad tahlili ile mümkün olmuştur.<sup>36</sup> Zehebî’nin, “Fedâil, akaid ve rekâik konularındaki hadislerin iyisini kötüsünden ayırmakta, ricâl tenkidinden başka çare

<sup>29</sup> İbn Teymiyye, Takıyyuddîn, *Ehâdîsu’l-Kussâs*, Thk. Ahmed Abdullah Bâcûr (Kahire: Dâru’l-Mısriyyetu’l-Lübniyye, 1993), 27.

<sup>30</sup> İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, I: 215-216.

<sup>31</sup> Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidu’l-mecmûa fi’l-ehâdîsi’d-daîfeti ve’l-mevzûa*, Thk. Ridvan Câmî Ridvan (Mekke: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, h.1415), 125.

<sup>32</sup> Suyûtî, *el-Leâliu’l-Masnûa fi’l-Ehâdîsi’l-Mevzûa*, (Beyrut: Dâru’l-Marife, ts.), 1: 198-199; Ali el-Kârî, *el-Masnû’ fi Marifeti’l-Hadîsi’l-Mevzû ve Huve el-Mevzûa’tu’s-Suğrâ*, Thk., Abdulfettâh Ebû Ğudde, (Haleb: el-Matbûa’tu’l-İslamiyye, 1994), 49.

<sup>33</sup> İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, 1: 319.

<sup>34</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 172.

<sup>35</sup> Hatipoğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, 114.

<sup>36</sup> Hut, Muhammed Derviş, *Esne’l-Metâlib fi Ehâdîsi Muhtelifi’l-Merâtib*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1983), 338.

yoktur.”<sup>37</sup> demesi bu zarurettendir.

### C. Te’vil İmkânının Varlığı

Dilin kaidelerini ihlal etmeden lafızları hakiki delaletten mecazî delâlete dönüştürmek<sup>38</sup> veya lafzın dışında bir manayla kelâmı tefsir etmek<sup>39</sup> gibi anlamlara gelen te’vil, ilmî verilerin anlaşılmasında önemli bir unsur olarak kabul edildiği gibi rivayetlerin tesbitinde de önemli bir kıstas olarak kabul görmüştür. Muhakkik muhaddisler, te’vil kapılarının açık ve geniş olduğunu ifade ederek<sup>40</sup> kimi haberlerin aidiyet problemlerinin çözümünde te’vile başvurma ihtiyacı hissetmişlerdir.

Problemlili görünen kimi manaların sahihliğine inanıp haberin çeşitli doğrular ihtiva ettiğine dair beyanatlarda bulunmak yani haberlerin tesbitinde te’vil imkânı dâhilinde çeşitli arayışlar içerisinde olmak, cerh ve ta’dîl âlimlerinin tercihlerinden olmuştur.<sup>41</sup> “Kelâmın i’ mâli ihmalden evlâdır.” küllî kaidesi gereğince sened esas alınmış, senedi sahih olan ancak manası anlaşılmayan veya isabetsiz bir mana ihtiva eden haberlerin içeriğine dair problemin çözümünde hadisi te’vil etme gayreti zaruri bir hal almıştır.<sup>42</sup> Hadis metinlerine dair çeşitli eleştirileri cevaplayarak haberlerin doğru anlaşılmasına zemin hazırlamak amacıyla kaleme alınan ve yüzlerce haberin te’vilinden müteşekkil olan İbn Kuteybe’nin *Te’vîlu muhtelifi’l-hadîs* adlı eseri, hadislerin tesbitinde te’vilin önemini ortaya koyacak mahiyette bir çalışmadır.

Haberin reddine neden olabilecek açık bir nassın varlığı veya sözün akla, tarihe veya ilmî tecrübeye aykırılığının kesin olması gibi durumlarda metin tenkidinden kaçınmayan muhaddisler,<sup>43</sup> haberin manası doğru veya te’vil imkân dâhilinde ise sened tahliline ağırlık vermişlerdir. Çünkü kendilerinde, bu gibi temalara sahip hadislerin sahihliğinin belirlenmesi iç

<sup>37</sup> Zehebî, Osman b. Kaymaz, *Kitâbu Tezkireti’l-Huffâz*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 1: 13.

<sup>38</sup> İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd, *Faslu’l-Makâl fî mâ Beyne’l-Hikmeti ve’s-Şerî’ati mine’l-İttisâl*, Thk., Muhammed Ammâre, (Kahire: Dâru’l-Me’arif, 1992), 32.

<sup>39</sup> İbn Manzûr, “Evlmd”, *Lisânu’l-Arab* 1: 172.

<sup>40</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa fî’l-Ahbâri’l-Mevzûa el-Ma’rûf bi’l-Mevzûati’l-Kubrâ*, Thk., Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, (Beyrut: el-Mektebetu’l-İslâmî, 1986), 210.

<sup>41</sup> Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 238.

<sup>42</sup> Fahri Hoşab, “Hadîslerin Doğru Anlaşılmasında Mecâzın Önemi ve Tokalaşmaya Dair Bir Hadîsin Tahlili”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (Temmuz-Aralık, 2014): 74-75.

<sup>43</sup> Örneğin, “Sahâbelere küfretmek af olunmayacak bir günahdır.” haberini Kur’an’a arz eden İbn Teymiyye, “Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalanları ise dilediği kimseler için bağışlar...” (Nisa, 4/48) ayetine muhalif görerek mevzû olarak değerlendirmektedir. İbn Teymiyye, *Ehâdisu’l-Kussâs*, 81.

tenkid yoluyla değil, haberi nakledenlerin dürüstlüğünün tesbiti ile mümkün olur düşüncesi hâkim olmuştur. Te'vil ile birlikte metinde var olan sorun çözüme kavuşturulduğundan te'vilin varlığını kabul, sened tahlilini öncelemeyi gerekli kılmıştır.

#### D. İdeolojik Kaygılardan Ötürü Gün Yüzüne Çıkmış Haberlerin Tahlili

Pek çok uydurma haberin kimi mezhep veya ekollerin görüşlerini yermek veya desteklemek üzere ortaya çıktığı malumdur.<sup>44</sup> Mevzû hadis edebiyatı eserlerinde düşünce yapılarının medih veya zemmine dair pek çok uydurma habere rastlamak bu durumun kanıtlarındandır. İslam dünyasında fikrî ayrışmanın zuhuruyla ortaya çıkan ideolojik kimi akımlar, haberlerin kabul veya reddinde; sened sorunlu, içerik ilmî verilere aykırı dahi olsa haberlerin kendi leh veya aleyhlerinde olmasını öncelmişlerdir. Bu bağlamda metnin kendi görüşlerine uygun olup olmamasına bakılmış,<sup>45</sup> sahih olmayan şeylerle kendi mezheplerine delil getirme eğilimi tezahür etmiş<sup>46</sup> ve senedine ehemmiyet vermeksizin düşünceye uygunluğuna göre hadislerin kabul veya red edilmesine yönelik çeşitli tercihler var olmuştur.<sup>47</sup>

İtikadî veya ameli oluşumların fikriyatlarını konu edinen haberlerin, senede gerekli ehemmiyet verilmeden, taraftarlık içgüdüğü ile kabul veya red edilmesi, muhaddisleri isnad analizlerine yöneltmiştir. Örneğin, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığını konu edinen rivayetleri inceleyen İbnü'l-Cevzî, ilgili bütün haberleri sened üzerinden reddetmiştir.<sup>48</sup> Zira bu tür haberleri tesbitte veya müntesiplerini ikna etmede metne nazaran sened tahlili daha etkin bir role sahiptir. Çünkü içerik olarak pek çok tartışmanın da kaynağı olan bu tür rivayetlerin metin analizleri, daha güç durumlara neden olabilmektedir.

<sup>44</sup> Örneğin, "Kıyamet gününde Allah önceki ve sonrakileri toplar, o gün ayağı için basacak yer bulabilen mutludur. Arşın altından bir münadi şöyle seslenir: Allah, günahını kendi nefesine yükleyen kimseyi temizleyip cennete koyar." Şevkânî bu rivayetin uydurulmasından, Kaderiyye mezhebine mensup olup mezhebi lehinde hadis uyduran Cafer b. Cısr b. Ferkad sorumlu tutmaktadır. Şevkânî, *el-Fevâidu'l-mecmûa*, 618.

<sup>45</sup> Hatipoğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, 136.

<sup>46</sup> Yıldırım, *Hadis Tenkidi*, 498-499.

<sup>47</sup> Ahmed Naim konuya dair şu tesbitlerde bulunmaktadır: "Mu'tezile ve ekser-i mütekellimîn fırkaları da kendi mezheplerine muvâfık gelmeyen hadisleri-senedleri her güne illetden sâlim olsa bile- hilâf-ı ma'kuldür diye kabul etmeyip râvîlerine ta'n etmeyi, mezheplerine muvafık gelen hadis-i za'îfi ise kabûl ile Resûllullah'a nisbet etmeği meslek ittihaz etmişlerdir. Bu da kendi turuk-ı istidlâllerine lüzûmundan ziyâde i'timâddan hasıl olma bir marazdır. İşte bu fırkaların her biri diğerini gayet şiddetli ta'nlarla ittihâm etmişlerdir." Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarih Tercemesi*, 1: 276.

<sup>48</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1: 106-109.

Düşüncesinin haklılığına dair haberler üretip, akidesinin aleyhine olan rivayetleri de setredip haberi tahrif etmek<sup>49</sup> ve mezhep taassubundan ötürü pek çok râvîyi haksız yere cerh etmek<sup>50</sup> şeklinde toplumda ideolojik bazı saplantılar gün yüzüne çıkınca muhaddisler, metne nazaran sened eksenli tahlilleri daha objektif ve ikna edici kabul etmişlerdir. Bu durum ilgili haberlerin tesbitinde ve râvîlerin hal beyanında sened tenkidini kaçınılmaz bir yol kılmıştır.

### E. Akla Verilen Değer Ölçüsü

Sened tenkidinin tercihi nedenlerinden biri de aklın değeri meselesidir. İslam düşüncesinde akıl, insana verilmiş en büyük nimet olarak kabul edilmesine rağmen mücerret olarak dinin kaynak veya delilleri arasında kabul edilmemiş; ancak delilleri, hikmetleri, fayda ve zararları kavramada ve idrak etmede insana ait bir meleke olarak değerlendirilmiştir.<sup>51</sup> Dolayısıyla aklın nakil karşısındaki değeri öteden beri sorgulanmış ve muarız olma durumunda nakli tercih edip akli nakle uydurma temayülü bir kaide olarak benimsenmiştir.

Arz işleminde üstün kuvve Kur'an, sünnet, tarih veya ilmî tecrübe değil akıldır. Çünkü incelenen haber, içerik olarak metin tenkid kriterlerinden hangisine arz edilirse edilsin aracı unsur akıl olacaktır. Dolayısıyla aklın konumu ve değeri içerik tenkidinin yaygınlık düzeyini de belirlemiştir.

Akl ile örtüşmesi bağlamında bir tasnife gidildiğinde hadisler, ihtiva ettiği manaları bakımından dörde ayrılmaktadırlar. Birincisi aklın sınırları dâhilinde olup akla muvafık olan haberler, ikincisi akla muhalefeti sarîh olan haberler, üçüncüsü mecazî veya sembolik temasından ötürü akla aykırı gibi görünen haberler ve dördüncüsü müteşâbih veya gaybî bir özellik taşımamasından ötürü aklın sınırlarını aşan haberler. Farklı özellikler barındırdıklarından muhaddislerin haberlere yaklaşımları da farklılık arz etmiştir. Örneğin aklın sınırları dâhilinde olan haberler, senedleri de sahih olmuşsa beğeni ile kabul görmüş, açıkça akla muarız olan haberler, nebevî anlayışa yakıştırılmayıp red edilmiş,<sup>52</sup> mecaz ifade eden haberler, te'vil ile

<sup>49</sup> Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 1: 329.

<sup>50</sup> Sübkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Thk.: *Abdulfettâh Muhammed el-Halevî-Mahmud Muhammed et-Tenâhî*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, ts.), 2:12.

<sup>51</sup> Talat Sakallı, *Hadis Tenkidi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 15.

<sup>52</sup> Mevzû hadis edebiyatı incelendiğinde yüzlerce haberin akla arz edilerek red edilmesine şahid olmak bu durumun açık kanıtlarındandır. Detaylı bilgi için bk.: Murat Kaya, "Mevzûat Edebiyatında Metin Tenkid Faaliyetleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2018), 65-91. adlı makalesi,

konumlandırılmaya çalışılmış ve müteşâbih veya gaybî bir anlam ifade eden haberler ise aklın sınırları dışında değerlendirilip<sup>53</sup> ilerde anlaşılabilir ümidi ile tevakkuf tercih edilmiştir.<sup>54</sup>

Hadisin müteşâbih olabileceği, mecaz ifade edebileceği, gaybî bir tema taşıyabileceği veya gelecekte belirebilecek nebevî bir mucize olabileceği ifade edilerek metin tenkidine ihtiyatlı yaklaşım ve akıl esaslı bir tenkidin yapılamayacağına inanılmıştır.<sup>55</sup> Bünyesinde barındırdığı çeşitli zaafardan ötürü aklın hatadan salim olamayacağı düşünülmüş ve akla aykırı gibi görünen haberlere karşı dikkatli olunması gerektiği savunulmuştur.<sup>56</sup> Dolayısıyla rivayetlerin tahkikinde akla mutlak bir hâkimiyet alanı sunulmamış, ancak sınırlı oranda akla ihtiyaç duyulmuştur.<sup>57</sup> Metin tenkidinin hâkim gücü akıl olduğundan ve muhaddisler nezdinde de akla ancak sınırlı ölçüde güven duyulduğundan sorunu sened üzerinden çözüme kavuşturmak öncelikli tercih olmuştur.

#### F. Metin Tenkidi Sorunlarının Daha Ziyade Dikkate Alınması

Beşer eksenli birer sistem olmaları hasebiyle sened ve metin tenkidlerinden her ikisinin de kendine özgü bazı zaafaları mevcuttur. Râvîlere dönük hükmün içtihadı dayanıp izafi bir hüviyete sahip olması,<sup>58</sup> aynı râvî hakkında farklı kanaatlerin varlığı ve râvî tesbitinde öznel tercihlerden tamamen arınıp nesnel analizlerde bulunmanın zorluğu gibi durumlar<sup>59</sup> isnad tenkidinin sorunlarından iken, yorumsallık ve zannîlik probleminin varlığı, şartların değişmesi ile içerik tahlillerinin değişebileceği gerçeği ve kimi metinlerin idraklerin üzerinde bir temaya sahip olması gibi nedenler

<sup>53</sup> İbn Kuteybe'nin: "Biz Allah'ın sıfatları hakkında ancak Resûlullah'ın verdiği bilgi ile yetinir ve ona inanırız." sözü müteşâbih konusundan genel anlayışı ifade eder niteliktedir. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, Thk. Muhammed Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 127.

<sup>54</sup> Selahattin Polat, bu konuda "İlmin ve aklın izah edemediği hadisleri red hususunda acele etmek yerine, -selefin tabiriyle- tevakkuf edip ilmî gelişmeleri beklemek daha isabetlidir." önerisinde bulunmaktadır. Selahattin Polat, "Buhari'nin Sahihî'ne Yapılan Tenkidler", *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhari Sempozyumu Bildirileri*, (Kayseri, Haziran 1987), haz. Ahmet Hulûsi Köker, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1987), 95-96.

<sup>55</sup> Detaylı bilgi için bk.: Ebu Şehbe, Muhammed, *Sünnet Müdafası*, trc.: Mehmed Görmez - M. Emin Özafşar, (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990), 101-104.

<sup>56</sup> Polat, *Hadis Araştırmaları*, 121.

<sup>57</sup> Akla dair bu kabulleniş ve yaklaşımlar, "Hadisçiler akla önem vermemişlerdir." şeklinde özetlenebilecek çeşitli eleştirilerin de nedeni olmuştur. M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2010), 57, 58.

<sup>58</sup> Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, 1: 2.

<sup>59</sup> Sened tenkidinde bulunması muhtemel sorunlara dönük detaylı bilgi için bk.: Güner, "Ricâl Tenkidi Sisteminin Temel Karakteristiği ve Aktüel Değeri", 130-133.

de<sup>60</sup> metin tenkidinin sorunlarından.

Sened veya metin tenkidi kaynaklı problemler, hadislerin tesbitinde ortak bir kanaatin oluşumuna engel olmuş, kiminin uydurma olarak tesbit ettiği haberleri kiminin de sahih veya zayıf olarak tesbit etmesine neden olmuştur. Örneğin mevzûat edebiyatını etkileme bağlamında iki dönüm noktasını teşkil eden Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât*'ı ile Celâlüddîn es-Suyûtî'nin *el-Leâliü'l-Masnûa*'sındaki rivayet tesbit farklılıkları, önemli bir yekûn oluşturmaktadır. Bu farklılığın oluşumunda yukarıda sıralanan tenkid zaaflarının etkisi büyük olmuştur.

Hadis araştırmalarında sened veya metin tenkidinin tercihi, dönemsel olarak çeşitli farklılık arz etmiştir. Örneğin Kur'an'ı ve Peygamber'i doğru anlamının öz güveni içerisinde olan sahabeler, haberin kaynağına yakın olduklarından metin tenkidini tercih etmiş iken, tabiûn ve sonrası nesiller ise bünyesinde barındırdığı çeşitli sorunlar neticesinde zamanla kaygan bir zemin halini alan metin tenkidini<sup>61</sup> bırakıp daha az riskli bir tercih olarak kabul ettikleri isnad tenkidine başvurmayı yeğlemişlerdir.

Sahabe dönemi sonrasında metin tenkidi sorunları fazlaca nazarı dikkate alınmış, rivayet tesbitinde sened tenkidinin nesnelliği anlayışı hâkim olmuş ve isnad tenkidi, metin tenkidine tercih edilerek mecburi bir sistem olarak gün yüzüne çıkmıştır.

### G. İçerik Tahlilinin Fukahaya Bırakılması

Tarihi süreç içerisinde hadis araştırmalarında bulunmak, râvîlere dönük malumatı toplamak ve kendilerine hadis olarak intikal edilen haberleri tercih ettikleri ölçütler dâhilinde test edip sahih veya sakim oluşlarını tesbit etmek muhaddislerin temel uğraş alanı olmuşken; çeşitli kriterler dâhilinde hadisleri manen ele almak, yorumlamak ve irdeleyerek uygulama alanına koymak ise fukahanın işi olmuştur.<sup>62</sup> Tâbiîn neslinin büyüklerinden sayılan ve yaklaşık beş yüz kadar sahabe ile görüştüğü ifade olunan hadis âlimi<sup>63</sup> Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin (104/722) "Bizler fukaha değiliz, fakat hadis duyuyor ve onu rivayet ediyoruz."<sup>64</sup> sözü

<sup>60</sup> Metin tenkidinin icrası esnasında dikkat edilmesi gereken hususlar için bk.: Selahattin Polat, *Metin Tenkidi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 307-315; Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 503-533; Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 137-221.

<sup>61</sup> Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, 380.

<sup>62</sup> Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 209.

<sup>63</sup> M. Yaşar Kandemir, "Şa'bî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 217.

<sup>64</sup> Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, 1: 79.



muhaddislerin hadis tesbitindeki konumlarını ortaya koyacak mahiyettedir. Onlar sened tahlili üzerinde bir yoğunluğu tercih ederek kendilerini fukahaya malzeme hazırlayanlar olarak görmüş<sup>65</sup> ve mananın tetkik işini de bilinçli olarak fukahaya havale etmişlerdir.

Çabalarının büyük çoğunluğunu sened merkezli tahlillerle hadislerin tesbitinde yoğunlaştıran muhaddislerin, hadislerdeki nebevî maksatları kavramayı hedef edinen ve içerik tenkidi üzerinde inşa olunan “fıkhu’l-hadîs” ilmini çok sonraları gündemlerine almaları<sup>66</sup> ve konuyu teğet geçerek alanı fakihlere terk etmeleri de bu durumun delillerindendir. Böylece metinlerdeki problemlerin çözümü hadisçilerin değil müctehidlerin işi olduğu kabul görmüş ve hadisçilerin ancak senedlerdeki muztaribliği giderebilecekleri şeklinde bir kanaat hasıl olmuştur.<sup>67</sup>

Muhaddislerin metnin içeriğine dair farklı analizlerde bulunmayı fukahaya bırakarak Hz. Peygamber’in (s) akvâl ve ahvalini doğru olarak tesbit edip sonraki kuşaklara aktarmayı temel hedef edinmeleri de metinden ziyade senede dair tesbitlerin yoğunluğuna neden olmuştur. Konuyu Selahattin Polat’ın şu tesbitleri ile noktalamak yerinde olacaktır: “Hadislerin metin tenkidi bazı açılardan da fıkıh ilmini ilgilendirir. Hadisler arası teâruz, hadisin; Kur’an’a icmâa, amel edilegelen sünnete, dinin genel esaslarına aykırı olup olmadığı vs. gibi konular açısından metin tenkidini fıkıh ilmi üslenmiştir. Hadiste metin tenkidi yapılmadığı iddialarının önemli bir sebebi, fıkıh literatürünün göz ardı edilmiş olmasıdır.”<sup>68</sup>

Yukarıda sıralanan sebeplerden ötürü hadisin iki ana yapısından biri aşırı derecede önemsenince ötekinin ihmali gündeme gelmiştir. Nitekim haberden ziyade haberciye odaklanmak, rivayet tesbitlerinde içerik tahlilinin yapıp yapılmadığı endişesini doğurmuş ve hadis araştırmalarına yönelik ciddi eleştirilerin de membaı olmuştur.<sup>69</sup> Bu mevzuda tenkid konusu olan, muhaddislerin sened tenkidine yoğun ilgi göstermiş olmaları veya bu uğurda ciddi çaba sarf etmiş olmaları değildir. Endişeye konu olan, senedin sıhhat tesbitinden sonra bir adım öteye geçip metne dair yeterli oranda tahlillerin yapıp yapılmadığı meselesidir. Metin tenkidi tartışmaları, makalemizin sınırları dâhilinde olmadığından ilgili tenkidleri özetler mahiyette olan Mehmed Said Hatipoğlu’nun: “İsnad deryasına dalmış

<sup>65</sup> Hatipoğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, 129.

<sup>66</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 112.

<sup>67</sup> Cezâirî, Tahir b. Salih, *Tevcîhu’n-Nazar ilâ Usûli’l-Eser*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 257.

<sup>68</sup> Polat, “Buhari’nin Sahihî’ne Yapılan Tenkidler”, 95.

<sup>69</sup> Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 38.

kimseler, tefekkür sahasında biraz yaya görünmüşlerdir.”<sup>70</sup> cümlesi ile konuyu bitirmemiz yerinde olacaktır.

### Sonuç

Hadislerin tesbitinde kimi zaman içeriğin uyumluluğu prensibi esas alınarak metin tenkidinin icrası öncelik kazanırken kimi zaman da râvîlerin ehliyet ve liyakatleri esas alınarak sened tenkidinin icrası öncelik kazanmıştır. Sahabe nesli arasında metin tenkid faaliyetleri ağırlık kazanmış iken, sonraki dönemlerde ise sened tenkidi ön plana alınmıştır. Fitne olaylarının zuhuru ve ideolojik kamplaşmaların yoğunluğu, hadislerdeki illetlerin çoğunun senedlerde bulunması, sened tenkidinin metin tenkidinden daha müsait bir saha olması ve daha çok mahsul vermesi ve metnin idrakleri aşabileceğine olan genel inanç gibi sebepler, gayretleri sened tahlili üzerinde yoğunlaştırmıştır.

Râvîlere dönük bazı bilgilerin zannîlik içermesi ve ilgili kimi malumatların oluşumunda ideolojik etkilerin varlığı şeklinde bünyesinde bazı zaaf lar barındırır da sened tenkidi, sahih ile sakîm rivayetlerin ayıklanmasında esas alınmış ve rivayetler, çoğunlukla ricâl eksenli tahliller neticesinde hükme bağlanmıştır. Muhaddislerin, rivayet tesbitinde isnad tenkidini önemseyerek büyük oranda sened tahlillerine yönelmelerinin nedenlerini şu şekilde özetlemek mümkün olacaktır: Uydurma pek çok haberin manen sahih olması, içerik olarak çeşitli problemler taşıyan haberler için te’vil imkânının varlığı, akla ancak sınırlı oranda güven duyulması, metin tenkid işlemlerinin çoğunlukla fukahaya bırakılması, ideolojik kaygılardan ötürü gün yüzüne çıkmış haberlerin ancak isnad tenkidi ile hükme bağlanabileceği düşüncesi, senedin mutlak ölçüt olabileceğine inanılması ve metin tenkidi zaaf larının daha ziyade dikkate alınması.

İsnad tenkidinin tercihi ve yoğunluğu, makul bir güvence olsa da içerik tahlillerinin göz ardı edilmesi, zorlama te’villerle mananın mecrasından kaydırılması ve isnad tenkidinin tek güvence olarak kabul edilmesi gibi sonuçlar, bu tercihin sorunları olmuş ve içerik tahlillerine yeterli düzeyde ehemmiyetin verilmediği şeklindeki eleştirilerin de kaynağı olmuştur.



### KAYNAKÇA

AHMED NAİM, Babanzâde. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: DİB Yayınları, 1987.

<sup>70</sup> Hatipoğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, 137.

- ALİ el-KÂRÎ. *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevzûa el-Ma'rûf bi'l-Mevzûâti'l-Kubrâ*. Thk. Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1986.
- ALİ el-KÂRÎ. *el-Masnû' fi Marifeti'l-Hadîsi'l-Mevzû ve Huve el-Mevzûa'tu's-Suğrâ*. Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Halep: el-Matbûa'tu'l-İslamiyye, 1994.
- BAĞDÂDÎ, Hatib. *el-Kifâye fi Ma'rifeti Usûli İlmi'r-Rivâye*. Thk. Ebî İshak İbrahim b. Mustafa. Ysz.: Dâru'l-Hudâ, 2002.
- BAĞDÂDÎ, Hatib. *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- CEZÂİRÎ, Tahir b. Salih. *Tevcîhu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- EBÛ GUDDE, Abdulfettâh. *el-İsnâdu mine'd-Dîn ve Safhatün Müşrikatün min Târihi Semâ'i'l-Hadîs 'inde'l-Muhaddisîn*. Beyrut: Mektebu'l-Matbuâ'ti'l-İslamiyye, 2014.
- EBÛ GUDDE, Abdulfettâh. *Mevzû Hadisler*, trc. Enbiya Yıldırım. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- EBU ŞEHBE, Muhammed. *Sünnet Müdafaası*. trc. Mehmed Görmez - M. Emin Özafşar. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990.
- GÖRMEZ, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- HATÎB, Muhammed Accâc. *es-Sunne Kable't-Tedvîn*. Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1988.
- HATİPOĞLU, Mehmed Said. *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- HOŞAB, Fahri. "Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Mecâzın Önemi ve Tokalaşmaya Dair Bir Hadîsin Tahlîli". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Temmuz-Aralık, 2014): 71-87.
- HUT, Muhammed Dervîş. *Esne'l-Metâlib fi Ehâdîsi Muhtelifi'l-Merâtîb*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- İBN EBÎ HÂTİM er-RÂZÎ, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *Takdimetu'l-Ma'rife li Kitâbi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1952.
- İBN KUTEYBE, Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Thk. Muhammed Abdürrahim Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. "Snd". *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.
- İBN RÛŞD, Ebu'l-Velîd. *Faslu'l-Makâl fîmâ Beyne'l-Hikmeti ve's-Serî'ati mine'l-İttisâl*. Thk. Muhammed Ammâre. Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1992.
- İBN TEYMİYYE, Takıyyuddîn. *Ehâdîsu'l-Kussâs*. Thk. Ahmed Abdullah Bâcûr. Kahire: Dâru'l-Mısıriyyetu'l-Lübnaniyye, 1993.
- İBNÛ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Abdurrahman. *Kitabü'l-Mevzûât*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1966.
- İBNÛ'S-SALÂH, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. Thk. Nurettin Itr. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1986.
- KANDEMİR, M. Yaşar. "Şa'bi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 217-218. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- KAYA, Murat. "Mevzû Hadislerin Yapısı ve Kullanım Yaygınlığı". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2016): 56-74.
- KAYA, Murat. "Mevzûât Edebiyatında Metin Tenkid Faaliyetleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018): 65-91.
- KELEŞ, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- KÜÇÜK, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- LEKNEVÎ, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay. *el-Asâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa*. Thk. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.
- LEKNEVÎ, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay. *el-Ecvibetu'l-Fâdıla li'l-Esileti'l-Aşareti'l-Kâmile*. Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Kahire: Mektebu'l-Matbu'âtu'l-İslâmiyye, 1984.
- MUSTAFA, İbrahim v.dğr. "Snd". *Mu'cemu'l-Vasît*. Kahire: Mektebetu's-Şurûki'd-Develiyye, 2004.
- MÜSLİM, Ebi'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. "Mukaddime". *Sahihu Müslim*. 9, 10. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- POLAT, Selahattin. "Buhari'nin Sahihi'ne Yapılan Tenkidler". *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhari Sempozyumu Bildirileri* (Kayseri, Haziran 1987). Haz. Ahmet Hulûsi Köker, 85-99. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1987.

- POLAT, Selahattin. "Hadiste Metin Tenkidi I". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989): 113-130.
- POLAT, Selahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- POLAT, Selahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- RÂMEHURMUZÎ, Ebû Muhammed Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î*. Thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1771.
- SAKALLI, Talat. *Hadis Tenkidi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- SALÎH, Subhi. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. trc. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- SUYÛTÎ, Celâluddin Ebu'l-Fadl Abdurrahman. *el-Leâliu'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- SUYÛTÎ, Celâluddin Ebu'l-Fadl Abdurrahman. *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. Thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. U'veyde. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- SÛBKÎ, Tâcuddîn Abdulvehhâb. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. Thk. Abdulfettâh Muhammed el-Halevî-Mahmud Muhammed et-Tenâhî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-Arabiyye, ts.
- ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali. *el-Fevâidu'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'd-daîfeti ve'l-mevzûa*. Thk. Rıdvan Câmi Rıdvan. Mekke: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, h.1415.
- ÜNAL, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- YILDIRIM, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- YÜCEL, Ahmet. *Hadis İliminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- YÜCEL, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- ZEHEBÎ, Osman b. Kaymaz. *Kitâbu Tezkireti'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.



## REASONS TO PREFER SANAD CRITICISM FOR HADITH IDENTIFICATION

© Murat KAYA<sup>a</sup>

### Extended Abstract

It has been one of the most important issues of hadith sciences to resolve the belonging issue in rivayats (reporting) by distinguishing sahih (sound-authentic) hadiths from saqim (ailing-defective) one. Researcher hadith scholars invested a great effort on this issue and established two critical scientific principles. One of those is sanad criticism (the chain of hadith transmitters) focusing on narrator more than khabar (report), while the other one is matn criticism (actual text of hadith) assessing the consistency of content with Islam and scientific experiences. In the historical process, the priority in giving verdict on khabars, which are clearly against Islam and scientific experiences, of being mau'du (forged or fabricated) was attributed to matn criticism. On the other hand, sanad criticism is mostly preferred in other cases.

The works authored to resolve hadith related problems reveal that sanad and matn criticism systems have not been exerted to the same extent. The review of related works shows that critics regard the scrutiny of rijal (the narrators of hadith) as required and often employ sanad criticism. In this context, it is well-known that hadith scholars prefer sanad criticism and refrain from matn criticism. There are various reasons leading them to prefer that way. Besides, the presence of certain states which can be interpreted in favor of their rightfulness is undeniable. In assessing the authenticity of khabars, it is regarded as reasonable to prefer primarily sanad criticism and the intense use of isnad (plural form of sanad) analysis with respect to matn one, because of multiple factors.

Although there are various factors compelling hadith scholars to employ sanad criticism, it is possible to specify what seems more prominent such

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Bingöl University Theology Faculty, halilim12@hotmail.com

that:

Sanad criticism, despite its difficulty, is considered significant by critic hadith scholars since it is more adequate and productive than matn criticism. It becomes required to use it in any case. As the belief that the problems arise mostly from sanad prevails, the presence of direct relationship between the authenticity of hadith and righteousness of narrators is accepted. Sometimes the authenticity of sanad is considered to be the most important assurance of hadith authenticity. Even, it is accepted as the guaranty for matn authenticity.

Matn criticism procedures are not feasible in detecting the khabars consistent with the basic references of Islam in terms of content. The result is achieved only through the weaknesses of narrators. A case in point, there is no way but sticking to isnad if a mau'du (fabricated) narration is not against Islamic thought; such kind of khabars can be only identified by isnad analysis. Hence, it is regarded as necessity to criticize rijal in identifying the khabars which are contrary to neither reason nor religious principles.

Cerh and ta'dil scholars chose for making explanations about khabars including various truths by believing the authenticity of certain meanings which seem problematic, in other words, seeking different ways by the means of tawil (allegorical interpretation) in identifying khabars. Accepting the existence of tawil entails prioritizing sanad analysis, because any problem on matn is resolved by tawil.

It is well-known that certain scholars led ideological obsessions to unfold in the society by producing khabars regarding rightness of their opinion, concealing the rivayats against their belief, thus, manipulating khabars, as fitnah events (heretical uprisings) emerged in the Islamic world. In this context, hadith scholars accepted the analyses based on sanad more objective and convincing with respect to those based on matn. The fact that khabars regarding the opinions of i'tiqadi (theological) and amali (law) schools were accepted or rejected without paying attention to its sanad due to partisanship instinct compelled hadith scholars to isnad analysis.

Matn analysis was prudently approached by pointing out that hadith could be mutashabih (allegorical and unclear), metaphorical, about the invisible world or nabawi miracle in future; it was defended that the criticism based on reason cannot be carried out. Furthermore, the idea that reason cannot be mistake-free prevailed, and it was advocated that the khabars which seem unreasonable should be assessed cautiously. Hence, an absolute domination area was not attributed to reason for the scrutiny of rivayat, yet reason is

required to a limited extent. The problem resolution over sanad was primary, because the dominant power of matn criticism is reason and hadith scholars trust reason to a certain extent.

The fact that content analysis can change as circumstances change is taken into consideration since hermeneutical and interpretive qualities are inherent in matn criticism, and it is deemed that certain matns may have a theme beyond comprehension. After focusing on such kind of problems regarding matn criticism rather than the weaknesses of sanad criticism, the idea about the objectivity of sanad criticism prevailed in identifying rivayat.

Because of the reasons specified above, sanad criticism has become an inseparable part of hadith with its position and the value attributed to it. The scrutiny of sanad, which was developed to prevent hadith from being fabricated and to distinguish fabricated one and exerted in order to investigate the capability and credibility of narrators, appeared in the midst of first century Hijri and became the primary factor in identifying rivayats. This choice led sanad analyses to become widespread and systematized. After making sanad analysis pivotal, the content analysis of matn from various perspectives has been referred to faqihs (Islamic jurists). It is essentially aimed to establish exactly sayings and circumstances of Hz. Prophet (P.B.U.H) and pass it down to future generations. However, excessive emphasis on one of two main hadith principles has come to the fore and the concern about the exertion of content analysis in identifying rivayat has been raised. The criticism on this issue is not directed to hadith scholars' great effort or interest into sanad criticism but to whether adequate matn analysis is done after the establishment of sanad authenticity.

The present study aiming to reveal why sanad analysis is preferred is expected to bring a new understanding for classical *usul al-hadith* concept which was criticized because of its focus on *isnad*, and to contribute to the current discussions based on matn and sanad.

**Keywords:** Hadith, Identification, Criticism, Sanad Criticism, Matn Criticism.







*bilimname XXXVII, 2019/1, 141-167*  
Geliş Tarihi: 24.07.2018, Kabul Tarihi: 29.01.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.447178>

## ENDÜLÜS EMEVİLERİ DÖNEMİNDE KELÂM KARŞITLIĞININ SEBEPLERİ\*

© Fatma BAYRAKTAR KARAHAN<sup>a</sup>

### Öz

Endülüs İslâm medeniyetinde farklı birçok alanda ilim adamları yetişmiştir. İslâmî ilimlerde de önemli isimlerin yetişmiş ve ciddi gelişmeler kaydedilmiştir. Gerek yazılan eserler gerek ortaya konulan fikirler ile Endülüs bölgesi önemli bir ilmi birikime ev sahipliği yapmıştır. Ancak bölgede kıraat, tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında kaydedilen ilerleme kelâm ilmi için aynı düzeyde gerçekleşmemiştir. Öyle ki kelâmî fikirlerin özgürce tartışılması, yeni fikirlerin ortaya atılması bazı dönemlerde engellenmiş, bid'at kabul edilmiş ve hatta bazı dönemlerde yasaklanabilmiştir. Kelâm ilminin Endülüs'te yeterli oranda gelişme gösterememesinin gerisinde var olan toplumsal, siyasî ve fikri nedenler ve bu durumun ortaya çıkardığı mezhep taassubunun yaygınlaşması, taklitçiliğin teşviki gibi sonuçları üzerinde durulacaktır. Zira kelâmî konular ve görüşler sosyal, siyasal ve kültürel etkenlerden bağımsız değildir. Diğer yandan kelâm metodunun toplumda özgür düşüncüyü güçlendiren, farklı din mensupları ile karşılaştığında ortaya çıkabilecek inanca dair tartışmaları aklî ilkeler ışığında düzenleyen yönleri de bulunmaktadır.

Endülüs'te bölgesel hâkimiyetlerin söz konusu olduğu dönemler yerine üç asra yakın süre bölgede etkisiyle öne çıkan Endülüs Emevîleri dönemi üzerinde durulacaktır. Bu dönem özellikle Doğu - Batı İslâm'ının mukayesesine de imkân vermektedir. Endülüs'te gelişen ilmi birikim, Doğu'ya gerçekleştirilen seyahatler yoluyla şekillenmiştir. Endülüs Emevîleri dönemi, Doğu Emevî Devletinin devamı olması özelliğiyle Abbasi-Emevî çekişmesinden etkilenmiş bu ise ilmi hayatın şekillenmesinde siyasetin belirleyici rolüne neden olmuştur. Siyasî etkiler yanı sıra bölgede etkin Malikî mezhebi ve toplumsal yapının da kelâm ilminin algılanışında etkili olduğu görülmektedir.

\* Bu makale, 17-20 Nisan 2017'de Malaga/İspanya'da gerçekleştirilen Uluslararası 2. Afro-Avrasya Kongresinde sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Endülüs İslâm Medeniyetinde Kelâm İlminin Gelişmesi Önündeki Engeller ve Bu Durumun Ortaya Çıkardığı Toplumsal ve Siyasal Sonuçlar" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

<sup>a</sup> Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, hfzbayraktar@gmail.com

**Anahtar kelimeler:** Kelâm, Endülüs, Endülüs Emevîleri, Özgür düşünce, Fukahâ.



## THE REASONS OF OPPOSITION TO KELAM DURING THE ANDALUSIAN UMAYYAH

Andalusian civilization, which has an important place in the world history, has cultivated many intellectuals during the nine centuries. In religious sciences, developments and written works were prominent at that time particularly in the area of qiraah, tafsir, hadith and fiqh. It is possible to see that kalâm does not develop in Andalusia like other religious sciences and it was forbidden in some periods. However, kalâm has an important function because of both the rational method that it uses and the deceptive issues which it deals with. In our writings about Andalusia, the social, political and ideological causes of the inability to develop enough kalâm will be emphasized. And this will focus on the consequences of the dissemination of sectarianism and the promotion of “taqlîd” in the society in which it emerges. Because theological debates and opinions are not independent from social, political and cultural factors.

Andalusian Umayyad state will be dealt with in Andalusia instead of the periods when regional dominance is mentioned. This period also makes it possible to compare East-West Islam in particular. The scientific accumulation carried to Andalusia has not developed independently from the East. It has been shaped through the travels to the East. Andalusian Umayyads, the continuation of the Umayyad State, were influenced by Abbasi-Umayyad conflicts. This has led to the influence of politics on the shaping of the scientific life.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Dünya tarihinde önemli bir yeri olan Endülüs İslâm Medeniyetinde dokuz asır boyunca sanattan edebiyata, mimariden matematiğe, felsefeden İslâmî ilimlere kadar pek çok alanda ilim adamı yetişmiştir. İslâmî ilimlerde özellikle kıraat, tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında kaydedilen ilerlemeler ve yazılan eserler öne çıkmaktadır. Bu ilimler içerisinde kullandığı metot ve ele aldığı itikadî konular sebebiyle kelâmda daha belirgin gelişmeler görmek beklenmektedir. Zira çok dinli ve kültürlü toplumlarda kendi kültürünü tanıtmaya ve anlatmaya; farklı din mensuplarının yönelteceği sorulara akîl delillerle cevap verebilme kelâmın fonksiyonlarından en önemlileri kabul edilebilir. Ancak bu özelliklerine rağmen kelâmın Endülüs'te diğer İslâmî ilimlerin hayli gerisinde kaldığını bid'at sayıldığını, bazı dönemlerde ise

yasaklandığını görmek mümkündür. Nispeten Muvahhidler döneminde siyasi ve fikrî ortamdaki farklılaşma kelâmî tartışmaların kısmî oranda önünü açmış olsa da Muvahhidler'in kurucusu İbn Tûmert'in (ö. 524/1130) zaman içerisinde mehdiliğini ilanı ve kendisine biat etmeyenleri "tekfir" etmesi gibi sebeplerle bu dönemde de kelâm ilmi güçleneceği özgürlük ortamına bütünüyle kavuşamaz.<sup>1</sup>

Makalemizde kelâm ilminin Endülüs'te yeterli oranda gelişme gösterememesinin toplumsal, siyasi ve fikrî nedenleri irdelenecektir. Ancak Endülüs İslâm tarihinin sekiz yüzyıla yakın uzun bir süreci kapsadığı düşünüldüğünde dönemsel bir sınırlamaya gitmek konunun detaylı biçimde ele alınmasına imkân vermesi bakımından gereklidir. Diğer yandan Endülüs halifeler dönemi dışında kalan, müslümanların İspanya'yı fethi ile başlayan Valiler dönemi (93-137 / 711-755), Mülükü't-Tavaif (415-474/ 1031-1090), Murabıtlar (474-542/ 1090-1147), Muvahhidler (542-624/ 1147-1229) ve Gırnata Beni Ahmer Emirliği (Nasriler) (635-889/1238-1492) dönemlerinde bölgesel hâkimiyetin söz konusu olması ve bu dönemlerin tam bir devlet hüviyeti gösterememiş bulunması sebebiyle üç asır boyunca İspanya'da hâkim konumda bulunan Endülüs Emevîleri devrine odaklanmak daha doğru görülmüştür.

Batı'da Endülüs Emevî Devletinin kurulması süreci Doğu'da Emevîlerin Abbasiler tarafından yıkılma sürecini takiben gerçekleşmiştir. Art arda kurulan bu iki devlet Doğu ve Batı İslâm anlayışının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Doğu'da Abbasiler tarafından yıkılan Emevî hanedanlığı mensupları takip edilmiş ve öldürülmüştür. Zira inşa edilen yeni devlet için hanedan ailesinin fertleri tehdit olarak algılanmıştır. Bu takipten kurtulmayı başaran Halife Hişâm b. Abdülmelik'in (ö. 125/743) torunlarından biri olan Abdurrahman b. Muâviye (ö. 172/788) Filistin ve Mısır üzerinden Kuzey Afrika'ya ve oradan da Endülüs'e geçerek 139/756 yılında Endülüs Emevî Emirliğini kurmuştur.<sup>2</sup>

Emevî iktidarını sonlandıran ve yeni bir devlet kuran Abbasiler, Emevî resmi teolojisinden farklı bir yaklaşım benimsemişlerdir.<sup>3</sup> Doğu'daki Emevî hânedanlığının bir devamı niteliğinde kabul edilebilecek Endülüs Emevî

<sup>1</sup> Muhammed Abdülhâmid İsâ, *Târihu't-ta'lim fi'l-Endelüs* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî,1982), 199; Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31:410-412.

<sup>2</sup> Nureddin Âl-i Ali, *Endülüs Tarihi*, trc. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 77 vd.

<sup>3</sup> Ahmed Muhtar Abbâdî, *Fi târihu'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (İskenderiye: Müessesetü Sekâfeti'l-Câmiyye, ts.), 122.

Devletinin Abbasi-Emevî teolojik söylem karşılığında Emevî resmi teolojik söylemini<sup>4</sup> benimseyeceklerini tahmin etmek hiç de zor olmayacaktır. Bu sebeple Endülüs Emevîler Devleti dönemi, resmi teolojik söylemin kelâm ilmine ne ölçüde imkân verdiğini tespit bakımından da tercihe şayandır.

Endülüs'te kelâm ilminin hiç bulunmadığı yahut kelâmî meselelerin hiç tartışılmadığı iddiası doğru değildir. Kelâmî bazı görüşlerin reddi için kaleme alınan eserler, kelâmî konularla meşguliyetleri sebebiyle tekfir edilen yahut cezalandırılan bazı âlimlerin varlığı<sup>5</sup> Endülüs'te kelâm kültürünün bilindiğini göstermektedir. Ancak özellikle farklı din ve kültürlerden oluşan medeniyetlerde toplumsal uyum için çok önemli fonksiyonları olan kelâm ilminin Endülüs'te yeterince ilgi görmemesi, münbit bir ortam bulamaması dikkat çekicidir. Nitekim Endülüs düşünce tarihini kaleme alan İspanyol şarkiyatçısı A. G. Palencia<sup>6</sup>, *Tarihu'l-fikri'l-Endelusi* adlı eserinde nahiv, coğrafya, felsefe, tasavvuf, hadis, kıraat ve tefsir, usulü fıkıh, matematik ve astronomi, tıp ve ilmi nebata yer verirken kelâm ilmine ilişkin müstakil bir başlığa yer vermemiştir.<sup>7</sup>

Kelâm konularına ilişkin ilk bilgiler Doğu'ya ilim seyahatleri gerçekleştiren Endülüslü bazı âlimler vasıtasıyla ulaşmıştır.<sup>8</sup> Tahsillerini Doğu'da yapan talebelerin yanlarında getirdikleri kelâma dair eserler de Endülüs'te kelâmî fikirlerin bilinmesine yol açmıştır.<sup>9</sup> Ancak bazı siyasi, fikrî ve sosyal sebeplerden ötürü kelâm ilmi bölgede güçlenememiş, Doğu'da gösterdiği etkiyi Batı'da gösterememiştir. Bunun sebeplerinin tespiti Endülüs'te sahip olunan düşünce yapısının ortaya konulması bakımından

<sup>4</sup> İslâm'ın ilk döneminde gerçekleşen siyasi olaylar daha sonra gelişen teolojik fikirler üzerinde etkili olmuştur. Nitekim Emevîler döneminde yaşanan siyasî olayların neticesinde ortaya çıkan muhalifler bir din dili geliştirilerek bertaraf edilmeye çalışılmış, kullanılan argümanlar da resmî bir teolojik söylemi şekillendirmiştir.

<sup>5</sup> Abdü'lâ b. Vehb (ö. 261/874), Halil b. Abdülmelik'in (Halil el-Ğafle), İbn Meserre (ö. 319/931) bu âlimlerden bir kaçıdır.

<sup>6</sup> Palencia, 20. yüzyılın ilk nesil şarkiyatçılarından bir ekole de öncülük etmiştir. Endülüs ve Doğu Müslümanlığı ile ilgili 340 civarında çalışması bulunmaktadır. İslâm kültürünün İspanya ve Avrupa'ya etkileri özel çalışma alanıdır. Endülüs İslâm medeniyeti hakkında "oldukça objektif tespitleriyle" her seviyeden okuyucu dikkate alan çalışmaları bulunmaktadır. Mehmet Özdemir, "González Palencia" *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 113-114.

<sup>7</sup> Angel Gonzalez Palencia, *Tarihu'l-fikri'l-Endelusi*, Arapça'ya trc. Hüseyin Munis (Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye: Kahire, 2013), 786-799.

<sup>8</sup> Mutezile öğretisinin Kurtubalı hekim Ebû Bekir Faric b. Selam ve Bağdatlı müellif Ahmed b. Harun tarafından 820 yılı gibi oldukça erken bir dönemde Endülüs'e girdiği söylenebilir. George F. Hourani, "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", trc. Mehmet Özdemir, *Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (Ocak-Nisan 2000): 202.

<sup>9</sup> Mehmet Özdemir, "Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet" (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 195.

önem arz etmektedir. Diğer yandan sekiz asra yakın bir süre hüküm sürülen bu topraklarda inşa edilen medeniyetin yıkılışının hayli kısa bir sürede gerçekleşmesinin arkasında da bu düşünüş biçiminin etkilerini aramak mümkün olacaktır.

## A. KELÂMIN GELİŞMESİ ÖNÜNDEKİ ENGELLER

### 1. Siyasi Sebepler

İlk dönem fetih hareketleriyle İslâm coğrafyasında Emevî hanedanının en güçlü olduğu bölge Endülüs idi. Zira Endülüs Emevîler Devleti kurulmadan önce Valiler Dönemi'nde bölgede Beni Ümeyye'den Mevali ve Şamlı askerlerden müteşekkil önemli bir nüfus potansiyeli bulunmaktaydı. Doğu'da Emevî Devletinin yıkılması ile buradaki Emevî taraftarları da Batı'ya gitmiş Endülüs onlar için yeni bir imkân olarak görülmüştür.

Endülüs Emevîlerinin, Emevîler hanedanı ile zihniyet ve dini anlayış noktasındaki yakınlığında bu devamlılığın önemli etkisi vardır. Zira Endülüs Emevîler Devleti, tarihi olarak Emevî hanedanını ortadan kaldıran Abbasiler ile aynı dönemlerde hâkimiyet göstermiştir. Doğu'da Abbasiler (h. 132/750) hâkim olduğunda Batı'da Endülüs Emevî Devleti (h. 138/756) kurulmuştur. Abbasilerin Emevî hanedanını ortadan kaldırmaları da Endülüs Emevî Devletinde zihniyet olarak çağdaşı bulunduğu Abbasiler'e yönelik karşıt bir tutum benimsenmesinde ve Emevî hanedanlığına fikrî ve düşünsel yakınlık duyulmasında etkili olmuştur.<sup>10</sup>

Şam valisi Muaviye (ö. 60/680) tarafından 661 yılında kurulmuş bulunan Emevî Devleti, iktidarının siyasi meşruiyetini teolojik temellere oturtmaya çalışmıştır.<sup>11</sup> Devletin muhaliflere karşı meşruiyeti için başvurduğu "dinsel dil" resmi bir ideolojiye dönüşmüş, bu ise bazı dini kavramların siyasal içerikle tanımlanmasına, anlam kaybına ve daralmalarına uğramasına<sup>12</sup> diğer yandan resmi ideoloji tarafından dini alana hükmedilmesine sebep olmuştur. Başlangıçta hemen hemen tüm konular "fıkıh" üzerinden değerlendirilmiştir. Ancak zamanla hem resmi dinî

<sup>10</sup> Muhammed Abid Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 424.

<sup>11</sup> Muaviye, cebriye mezhebinin görüşlerini desteklemiş ve yaymıştır. Ayrıca o, "ortalık durulup yerleştikten sonra, kendisinin Müslümanlara halife olmasının, Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunun, halkın zihinlerine yerleşmesini istedi." İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1983), 281-284. Ayrıca bkz. Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, trc. Kadir Durak v. dğr. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1981), 21.

<sup>12</sup> "Kader, itaat, biat, ulu'l emr vb. kavramları bunlardan bazılarıdır." Geniş bilgi için bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, 277 vd.

söylemi desteklemek hem de karşı karşıya gelinen İslâm dışı gruplarla mücadele edebilmek amacıyla savunmacı bir teolojiye ihtiyaç söz konusu olmuştur.<sup>13</sup> Bu savunmacı teolojide, fatalist yaklaşımı savunan ve halkın siyasi otoriteye mutlak itaatini sağlayacak Cebriye ekolünün görüşleri öne çıkarılmış; irade özgürlüğünü vurgulayan görüş sahipleri ve farklı düşünenler ise baskı altında tutulmuş ve idam edilmiştir.<sup>14</sup>

Emevî Devleti'nin yıkılması ve Abbasilerin kurulması sürecinde Emevî ideolojisi ve resmi teolojisine karşıt bir yaklaşım söz konusudur. Abbasiler, Emevîlerin insan iradesini öne çıkarmayan fatalist yaklaşımına karşıt olarak özgür iradeyi öne çıkaran, akılcılığı destekleyen ehl-i Rey ekolünün görüşlerini benimsemiştir. Ancak Doğu'da "Mihne" olarak adlandırılan bu dönem de resmi bir söyleme dönüştüğünden özgür düşünceye zemin oluşturamamıştır.<sup>15</sup> Ehl-i Rey'in önemli bir temsilcisi kabul edilebilecek olan dâlimlerin eziyet ve baskılara maruz bırakıldığı "Mihne" olaylarında (h.218/833) önde gelen âlimler sorgulanmış, görüşlerini değiştirmeyenler hapsedilmiştir.<sup>16</sup> Hadisçi ve sefeli ekolün önemli bir temsilcisi olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de hapse atılan dönemin âlimlerindedir. Mu'tasım-Billâh'ın (ö. 227/842) halife olduğu dönemde halktan gelen tepkiler üzerine Ahmet b. Hanbel hapisten çıkarılmıştır.<sup>17</sup>

Mihne olaylarının arkasında siyasi otoritenin halk üzerinde etkili olan ehl-i hadisin ve fakihlerin gücünü kırmak amacı bulursa da netice beklenen gibi değildir.<sup>18</sup> Bu baskı dönemi beklenildiğinin aksine "sahâbe ve tabiûn mezhebinde bulunan fukahâ ve muhaddisindir"<sup>19</sup> şeklinde tanımlanmakta olan Selefiye'nin etkisi artmıştır. Ancak ehl-i Rey ile ehl-i Hadis arasındaki fikrî mücadeleler ve fetihler sonucu tanınan farklı din ve kültür mensupları ile yapılan tartışmalar akla dayanan bir teoloji 'kelâm' oluşmasına sebep

<sup>13</sup> Hasan Aydın, "İslâm Dünyasında Bilim ve Felsefe: Yükseliş ve Duraklama", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, 94-95 (2002).

<sup>14</sup> Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve Çaylân ed-Dımaşkî (ö.105/723) bu görüşleri sebebiyle idam edilen âlimlerdendir. Muhammed Abdülkerim Şehristani, *el-Milel ve'n Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayınları, 2008), 1/42.

<sup>15</sup> Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 30: 26-28.

<sup>16</sup> Carl Borckelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, trc. Neşet Çağatay (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 135.

<sup>17</sup> Ahmed Emîn, *Duâa'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.) III: 180.

<sup>18</sup> Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'ân Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 53; Muharrem Akoğlu, "Endülüslü Sufi Muhammed b. Meserre'nin Mu'tezile'ye Nispeti Meselesi", *Bilimname* IX/3 (2005), 73.

<sup>19</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 61.

olmuştur. Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894), Nesâî (ö. 303/915) gibi hadisçilerin de katkısıyla gelişen Selefiyye ekolü bu teolojiyi gerek metodu gerek ele aldığı konular bakımından eleştirmiştir. Müslümanlar arasında fikir ayrılıklarını beslediği ve kişiyi inkâra götürebileceği iddiasıyla da kelâmı bir ilim olarak kabul etmemişlerdir.<sup>20</sup>

Doğu'da ehl-i Rey ile ehl-i Hadis arasındaki mücadelelerin ortaya çıkardığı tartışmalar sonrası gerek kelâm ilminin tedvini süreci başlamış ve Grekçe'den Süryanice'den tercümelemler<sup>21</sup> yapılmakta iken Batı'da eş zamanlı bir ilerleme gerçekleşmemiştir.<sup>22</sup> Endülüs Emevî Devleti'nin (138/756) Kurtuba'da Emevî ailesinden I. Abdurrahman tarafından kurulması ve Abbasi yönetimi tarafından düşman kabul edilmesi Batı'da büyük oranda Emevî teolojik söyleminin devam ettirilmesinde etkili olmuştur.<sup>23</sup> Abbasi Devletinin resmi ideoloji olarak benimsediği ve "mihne" olaylarında öne çıkan rey'e dayalı düşünüş biçimi ve Mu'tezilî fikirler yerine tam aksi bir yaklaşım sergileyen selefi görüş Endülüs'te hâkim olmuş, Selefiyye'nin fikirleri Endülüs Emevîlerinde resmi teolojik söylem olarak desteklenmiştir.<sup>24</sup> Diğer yandan "Rejimlerinin istikrarı için Selefi çizgiye bağlı bir tebaa oluşturma" gerekliliği de yöneticilerin yeni fikirlere ihtiyatla yaklaşmalarında etkili olmuştur.<sup>25</sup> Öyle ki Mu'tezilî görüşlerin Endülüs'te yayılması yasaklanmış hatta Ehl-i Sünnet çerçeve içerisindeki en mutedil kelâmî görüşlere dahi izin verilmemiştir.<sup>26</sup>

Mu'tezilî görüşlerin Endülüs'e girişi ve burada bilinmesi 820'li yıllar gibi erken bir dönemde<sup>27</sup> olsa da pek çok âlim kelâmî konulardaki görüşleri sebebiyle baskılarla karşılaşmış, bu baskılar da kelâm ilminin gelişmesini engellemiştir. Bunların önemli bir örneği ilk olarak zındıklıkla itham edilen

<sup>20</sup> Ebû'l-Kâsım Sîkatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdullah İbn Asâkir, *Tebyînu kezîbi'l-müfteri fîma nusibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî* (Beyrut: Darü'l-Ceyl,1995), 336-337; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z Zanadîka* (Riyad: Dâru'l Livâ', 1397 [1977]), 13 vd.; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî İbn Kuteybe (213/276), *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, h. 1393 [1972]), 13 vd.

<sup>21</sup> Ömer Ferruh, *Tarihü'l-ulûm inde'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1980), 111-130.

<sup>22</sup> Horani, "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", 201; Mustafa Yıldız, *Endülüs'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 37.

<sup>23</sup> Batı, Şam'ı takip etmiştir. Watt, Montgomery, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1968), 120.

<sup>24</sup> Meşîni, Mustafa İbrâhîm Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 717.

<sup>25</sup> Hourani, "Endülüste Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", 202.

<sup>26</sup> Ahmed Emin, *Zuhru'l İslâm* (Kahire:1945-1955), III:111.

<sup>27</sup> Hourani, "Endülüste Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", 202.

Abdüla'lâ b. Vehb'dir. (ö. 261/874) O, bir fıkıh âlimi olduğu halde irade hürriyeti ve ruhun ölümsüzlüğü konularındaki görüşleri sebebiyle zındık olmakla suçlanmıştır.<sup>28</sup> İstitaat konusunda Mu'tezilî anlayışta olduğu gibi kulun kudretini ve halku'l Kur'ân'ı kabul eden, kader konusunda da iyiliklerin Allah'tan, kötülük ve yanlışların insandan kaynaklandığı fikrinde olan Halil b. Abdümelik'in (Halîl el-Ğafle) de tüm eserleri ölümünden sonra yakılmıştır.<sup>29</sup> Kelâmî konularda görüş serdeden ve Mu'tezili görüşe yakınlığı ile bilinen bir diğer âlim İbn Meserre (ö. 319/931) de fikirleri sebebiyle Endülüs'ü terk etmek zorunda kalmış, tekrar Kurtuba'ya döndüğünde uğradığı takibat nedeniyle fikirlerini ancak kısıtlı bir çevrede anlatabilmiştir.<sup>30</sup>

Siyasi otoritenin, Emevîlerin ideolojik söylemini benimsemeleri sebebiyle uzak durulan Mu'tezilî düşünceleri destekleyen münferit tutumlar da söz konusu olmuştur. Ebû Amr Ahmed b. Hâdir bunlardan biridir. Aynı zamanda vezir olan Ahmed b. Hâdir, Mu'tezilî görüşlerini rahatlıkla açıklamış hatta halkı da bu mezhebe davet edebilmiştir.<sup>31</sup> Diğer yandan Endülüs Emevî Devletinin halifeler döneminde ilme önem veren, ilmî faaliyetleri destekleyen idarecileri de bulunmaktadır. Ancak bu bile ilim faaliyetinin ancak siyasi otorite tarafından desteklendiğinde gelişebildiğinin bir göstergesidir. Bir başka ifade ile siyaset, ilmin hem ilerlemesinde hem de gerilemesinde yahut engellenmesinde önemli bir etken olarak karşımızda durmaktadır. Bu durumun ortaya çıkaracağı sıkıntıları Hoodbooy şöyle ifade etmektedir: "Halifenin himayesi, bilginleri, çalışmalarını dini gelenekten sapma olarak gören tutucuların şerrinden uzak tutmada da son derece önemliydi... Hükümdarın himayesine bağlılık, aynı zamanda İslâm bilimi açısından yapısal bir zaaftı. Haminin kişisel eğilimleri, egemen hanedanın talihi, saray hayatının entrikaları, desteklenen öğrenim türünü ve bilginlerin kaderini belirleyen önemli etkenlerdi. Yöneticilerin değişmesi, saray mensupları ve eski saray bilginleri için genellikle felaket demektir."<sup>32</sup>

<sup>28</sup> İbnü'l-Faradi, *Târihu Ulemâi'l-Endülüs*, nşr. İbrahim el-Enbârî (Kahire: 1989), I: 370-371.

<sup>29</sup> İbnü'l Faradi, *Târihu Ulemâi'l-Endülüs*, I: 199-200. Ayrıca bkz. Mehmet Dalkılıç, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.10 (2004): 117.

<sup>30</sup> İbnü'l Faradi, *Târihu Ulemâi'l-Endülüs*, II: 55; Çağrı, "İbn Meserre", *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20:189 vd; Borckelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, 202.

<sup>31</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *Resâilü İbn Hazm el-Endelûsi*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: El-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirasat ve'n-Neşr, 2007), II:186.

<sup>32</sup> Pervez Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, çev. Eser Birey (İstanbul: Cem/Kültür, 1993), 142 vd.



Endülüs Emevî Devletinde gerek devletin istikrarı gerek hanedanın sağladığı himaye ile özellikle II. Hakem el-Mustansır'ın (ö. 366/976) hilafetinde (961-976) ilmî bakımdan önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Oluşturulan kütüphaneler, toplanan el yazmaları ve çoğaltılan kitaplar bunda etkili olmuştur. Ancak II. Hakem'in vefatından sonra Baş vezir Muhammed b. Ebi Amir el-Mansur'un (ö. 392/1002) emriyle pek çok kitap yakılmış, pek çok ilim yasaklanmıştır. Bu yasak ve engellemeler 1066-1070 yıllarına kadar da devam etmiştir.<sup>33</sup>

Siyasi otoritenin ilme bakışının ilmin gelişmesinde etkili olduğu Endülüs Emevîler döneminde başlangıçta Bağdat hilafetine karşı sert bir protesto olması sebebiyle Emevî teolojik söylemine sahip çıkmıştır. Buna ilaveten VII/XII. yüzyılda Abbasi-Endülüs Emevîleri mukayesesi yapıldığında Endülüslülerin güzel sanatlara, Abbasilerin ise ilme teşviklerinin öne çıktığı görülecektir.<sup>34</sup> Diğer yandan Endülüs'te özellikle kelâm ve felsefenin yasaklandığı, bu ilimlerle uğraşanların tekfir edildiği bir atmosfer oluşmuştur. Arap İspanya tarihçisi el-Makkari (ö. 1041/1631), bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Felsefe, İspanya'da nefret edilen, sadece saklı, gizli çalışabilen ve ilgili kitaplar ancak gizlilikle muhafaza edilebilen bir ilimdir. Sevillalı yetki sahibi hali hazırda böyle çalışmalarla meşgul olduğu için yurttaşları onu kâfirlikle suçluyorlar. Bu yüzden o da yazdığı eserleri kimseye göstermeye cesaret edemiyor."<sup>35</sup>

Politik ve etnolojik sebeplerle Doğu'nun Batı'daki İslâm yorumuna göre hem ilmî hem de ameli hayatta daha liberal bir ortamı bulunduğunu söylemek mümkündür.<sup>36</sup> Bu ortam Doğu'da kelâm ilminin gelişmesinde etkili olurken Batı'da engellenmesine ve hatta yasaklanmasına sebep olmuştur. Batı ile Doğu arasındaki anlayış farkını ortaya koyan İspanyol Arap bir seyyahın anlattıkları bu bakımdan kayda değerdir. IV/X. Yüzyılda Bağdat'ı ziyaret eden seyyaha Bağdat'taki ilim toplantılarına katılıp katılmadığı sorulduğunda o: "Onların toplantılarına iki kere katıldım, fakat üçüncü defa onlarla olmayı ihtiyatlı bulmadım. Şimdi düşünün! İlk toplantılarında sadece bütün mezheplerden müslümanlar değil fakat aynı zamanda ateşe tapanlar, materyalistler, dinsizler, yahudiler, hıristiyanlar, hülâsa her çeşit kâfir mevcuttu. Bu mezheplerin her birinin, kendi

<sup>33</sup> Ebü'l-Kâsım Saîd b. Ahmed b. Abdurrahman Saîd el-Endelüsî, h. ?-462, *Tabakâtü'l Ümem* (Mısır: Matbâtu's Sââde, [188?]), 103-104.

<sup>34</sup> A.V. Kremer, *Culturgeschichte des Orients: Unter den Chalifen* (Wien: 1975), 114-159.

<sup>35</sup> İgnaz Goldziher, "İspanya Arapları ve İslâm", çev. İsmail Hakkı Ünal, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2 (Ekim 1986), 56.

<sup>36</sup> Goldziher, "İspanya Arapları ve İslâm", 57.

tarafklarının görüşlerini savunan birer sözcüleri vardı. Bu liderlerden biri odaya girince diğerleri saygıyla yerlerinden kalkıyorlar ve o oturana kadar ayakta kalıyorlardı. Oda insanla dolar dolmaz kâfirlerden biri, 'buraya tartışmak için toplanmış bulunuyoruz' diyerek söze başladı. 'Hepiniz şartları biliyorsunuz. Siz müslümanlar, bizi Kur'ân veya Peygamberinizin sözlerinden çıkardığınız delillerle reddetmemelisiniz. Çünkü biz, ne Kitab'ınızda olanlara ne de Peygamber'inize inanmıyoruz. Burada bulunan herkes, sadece akl-ı selimden deliller getirmelidir.' Tasavvur edebilirsiniz ki toplantıda bu hitabetin doğurduğu umumi takdiri gördükten sonra böyle bir toplantıya tekrar katılmaya niyetim yoktu. Fakat bir kere daha katılmaya ikna edilince kabul ettim. Ancak ilk skandala tekrar şahit oldum" demektedir.<sup>37</sup> Seyyahın Bağdat'ta katıldığı ilim meclisinde sadece aklı delillerin kullanılması ve ilim meclisinin farklı din mensuplarının katılımı ile oluşturulması sebebiyle bu meclisin kelâm ilmine ait olduğu düşünülmektedir.

Endülüs halifeleri döneminde Mağrib'de şii -Fâtımî<sup>38</sup> devletinin kurulması Endülüs Emevîlerinin Sünnîliğin mdafı olarak bâtinî/şî yorumlarla da mücadele etmelerine sebep olmuştur. Özellikle III. Abdurrahman (. 350/961) döneminde (301-350/912-961) Fâtımî'lerle yapılan çok sert askeri mücadeleler yanında fikrî ve teolojik bir mücadelenin de gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür.<sup>39</sup> III. Abdurrahman'ın bâtinî tevillerle meşgul olmayı yasaklayan, böylesi tevil ve yorumlar ile meşgul olanların kovuşturulmasını emreden fermanı, devletin resmi mezhebi dışındaki tüm farklı görüş ve düşüncelerin de gelişmesini engellemiştir.<sup>40</sup> Zira siyasi otorite, her yeni düşünceyi ve oluşumu, bu dönemde Kuzey Afrika'da oldukça güçlü bir siyasi nüfuzu bulunan Bâtinî ve Karmatîlerin etkisinde gelişen bir fitne hareketi olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple farklı kabul edilen görüşlerinden ötürü Mu'tezili fikirler ve kelâm metodunu kullanan âlimler sıkı bir takibata uğramış ve yasaklamalar ile karşı karşıya

<sup>37</sup> A. V. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (Leipzig: 1868), 241.

<sup>38</sup> İsmâilîlik mezhebini temele alan şii Fatimiler Devleti, İfrikiye'de 909 senesinde kurulur. şii propaganda yaparak yayılmacı bir siyaset takip eder. Endülüs Emevîleri ile siyasi olduğu gibi dini ve fikri çatışma da yaşar. Ancak Endülüs Emevîleri karşısında yaşadıkları mağlubiyet ile Kuzey Afrika'daki nüfuzlarını kaybederler. Geniş bilgi için bkz. Eymen Fuâd es-Seyyid, "Fâtımîler", *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12:228-237.

<sup>39</sup> S. Muhammed İmâmuddîn, *Endülüs Siyasî Tarihi*, trc. Yusuf Yazar (Ankara: Rehber Yayınları, 1990), 174.

<sup>40</sup> Ebu Mervan Hayyan b. Halef, *El-Muktebis min enbâi ehli'l-Endelüs*, nşr: P. Chalmeta-F. Corriente-M. Subh, (Madrid: 1979), 23-4.

kalmıştır.<sup>41</sup>

Görülmektedir ki kuruluşundan itibaren Endülüs Emevî Devletinin ilme bakışında selefi Emevî Devletinde söz konusu olan siyasetin ilme hâkim olma geleneği devam etmiştir. Bu yaklaşım ise akli bir metot olarak kabul eden, farklı yorum ve görüşlere imkân veren kelâm ilmi için uygun ortamın oluşmasını engellemiştir.

Tüm siyasi baskılara karşın Endülüs'te sıfatlar, kaza-kader, insan hürriyeti gibi kelâmî konulara ilişkin görüşlerini ifade eden, Halifeler döneminde yaşamış Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm'a (ö. 456/1064) burada değinilmelidir. İbn Hazm, mütekellimlerin tartıştığı konular üzerine fikir beyan eden bir âlim olmakla beraber kelâm ilmine yönelik önemli eleştirilerde bulunmuş, kelim metodunu da şiddetle reddetmiştir.<sup>42</sup> Kelâm ilminin metot olarak kullandığı akla dayalı istidlal, re'y ve kıyasın dinî alanda kullanılmaları ona göre uygun değildir. Allah ve O'nun ile ilgili konuları insana kıyasla ele almak kelâm ekollerini müşebbihe veya muattıla konumuna düşürecektir.<sup>43</sup> Diğer yandan cidâlî konularla meşgul olmaları da kelâmcıların bir diğer hatasıdır.<sup>44</sup>

İbn Hazm'ın ele aldığı kelâmî nitelikte sayılabilecek konuları fıkhıta kullanmış olduğu "zâhiri" metotla açıkladığı görülmektedir. İbn Hazm, fıkhıta takip ettiği Zâhirilik mezhebinin kurucusu Davud b. Halef el-İsbehânî'nin (ö. 270/883) kıyas, re'y ve istihsanı reddeden ve nassları zâhiri üzerine ele alan yaklaşımını akaide ilişkin konularda da devam ettirmiştir. Böylelikle o, "fıkıh ile kelâmı tek bir fikrî çatıda birleştirmek istemiştir."<sup>45</sup>

İbn Hazm'ın görüşleri, kelâm ilmine yönelik önemli entelektüel bir eleştiri olarak kabul edilecek olsa da Endülüs'te hâkim olan fıkıh ilminin tesirini bu eleştirilerde görmek mümkündür.

## 2. Maliki Fukahânın Etkisi

Endülüs'te kelâm ilminin gelişme imkânı bulmasının önündeki engellerden bir diğeri takip edilen fıkıh ekolleri ve fukahânın mutlak

<sup>41</sup> İ. Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefî Akımlar*, haz. N. Ahmet Özalp (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 288.

<sup>42</sup> Geniş bilgi için bkz. Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri* (Gece Kitaplığı, 2014), 65 vd.

<sup>43</sup> Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l fikru'l-felsefî bi'l- Mağrib ve'l- Endelus* (Daru'l- Beyza, 1986), 322-24.

<sup>44</sup> Yefût, *İbn Hazm ve'l fikru'l-felsefî bi'l- Mağrib ve'l- Endelus*, 317.

<sup>45</sup> W. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1968), 120.

hâkimiyetidir.<sup>46</sup> Roger Garaudy de Endülüs İslâm medeniyetinde “yaratıcı kültür ve fikir hareketlerinin” önünde engel olarak Maliki fukahâyı görmektedir.<sup>47</sup> Endülüs Emevîler döneminde resmi mezhep olarak Malikiliğin benimsenmesi, zamanla fukahânın güçlenmesi ve eğitim başta olmak üzere ilmî tüm faaliyetleri kontrolüne alması bu etkiyi özellikle ele almayı zaruri kılmaktadır.

İspanya'nın fethi ile başlayan Valiler Dönemi, gerek idarecileri gerek askerlerinin Suriye'den gelmiş olması sebebiyle fikrî ve itikadî olarak Suriye geleneğinin devamı niteliğindedir. Böylelikle Suriye'de hâkim olan Evzâlik Endülüs'te de benimsendi.<sup>48</sup> Evzâ'nin (ö. 157/774) öğrencisi Sa'sa b. Sellâm eş-Şâmî'nin (ö. 192/808) Kurtuba'da baş müftü ve hatip olarak atanması ve bu görevde uzun müddet bulunması Evzailik mezhebinin Endülüs'te hâkim duruma gelmesine sebep olmuştur.<sup>49</sup>

Endülüs Emevîler Devleti kurulduğunda Evzailik hâkim mezhep konumunda olmakla beraber, Doğu'da Evzai'nin Abbasi halifeleri ile ters düşmemesi<sup>50</sup>, diğer yandan Medineli âlim Malik b. Enes'in (ö. 179/795) Bağdat yönetimine karşı tutumu Malikiliğin Endülüs'te yayılmasında etkilidir.<sup>51</sup> Hicaz'a giden Endülüslü öğrenciler İmam Malik ile tanışmış onun ders halkalarında öğrendiklerini Endülüs'e taşımışlardır. Bağdat yönetimi ile ters düşen bu âlimin yorumlarının Endülüs emirleri tarafından benimsenmesi<sup>52</sup>, din âlimlerinin bu mezhebin görüşleri konusunda seyahatler yapmaları, kadıların Maliki mezhebinden olanlar arasından seçilmesi bir diğer ifadeyle siyasi otoritenin de desteği ile Malikilik Endülüs'te güçlenmiştir.<sup>53</sup> I. Hişam (ö. 180/796) döneminde (172-180/788-796) bir anlamda Malikiliğin resmi mezhep haline gelmesi ise mezhebe yeni

<sup>46</sup> Hourani, “Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi”, 201; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, 194.

<sup>47</sup> Roger Garaudy, *Endülüs'te İslâm: Düşüncenin Başkenti Kurtuba*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2014), 271.

<sup>48</sup> Salim Öğüt, “Evzâlik”, *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 11:546-54.

<sup>49</sup> W. Montgomery Watt, Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, trc. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, Qiyas Şükürov İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 69. Mezhebin Endülüs'e kimin vasıtası ile girdiği ve hangi sebeplerle etkin konuma geldiği konusunda farklı görüşler için bkz. Muhammed Halid Mesud, “Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış”, çev. Muhammed Tayyib Kılıç, *İstem* 14 (2009):403,433; Meşînî, *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs*, 53-54.

<sup>50</sup> Watt-Cachia, *Endülüs Tarihi*, 69.

<sup>51</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 177-178.

<sup>52</sup> Goldziher, “İspanya Arapları ve İslâm”, 54.

<sup>53</sup> Dozy, Reinhart Pieter Anne, *Geschichte der Mauern in Spanien: Bis zur Eroberung Andalusiens durch die Almorabiden (711-1110)*, (1874), I:281; Mehmet Özdemir, “Hişam” *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18:146.

bir ivme kazandırmıştır.<sup>54</sup> Malikiliğin resmi mezhep olarak kabul edildiğinin en önemli kanıtı tüm sorunlarda İmam Malik'in görüşlerinin esas alınarak fetva verilmiş olmasıdır.<sup>55</sup>

Malikiliğin resmi mezhep olarak benimsenmesinde ve etkili olmasındaki temel âmili İbn Hazm (ö.456/1064) I. Hişâm'ın Mâlikî hukukçu Yahya b. Yahya el-Leysi'ye<sup>56</sup> (ö. 234/848) duyduğu saygı ile ilgili bulurken<sup>57</sup> İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) göre bu kabulün temelinde "Endülüs ahalesinin Irak ahalesi kadar medeni olmaması yatmaktadır.<sup>58</sup> Goldziher (ö. 1921) de bu hususta toplumsal yapıya işaret etmekte "katı zühd anlayışının" Malikiliği kabulde etkisini ifade etmektedir.<sup>59</sup> Endülüs'te Maliki mezhebinin hızlı ve yaygın olarak benimsenmesinde toplum yapısının etkisi mutlaka bulunmaktadır. Ancak ilerleyen süreçte Maliki fukahânın siyasi nüfuzlarını korumak ve artırmak amacıyla gerçekleştirdikleri uygulamaları, mezhebin Endülüs'te yayılmasının başlangıcında Mâlikî fukahâ ile I. Hişâm'ın siyasî müttefik olduklarını düşündürmektedir.<sup>60</sup> Ebu Zehra da bu yorumlara katılmakta bu tercihte siyasi amillerin daha etkili bulunduğu görüşünü benimsemektedir.<sup>61</sup> Başlangıçta siyasi otoritenin desteği bulunmakla beraber sonraları fukahânın siyasi otoriteye karşı gücünü gösterdiği durumlar da gelişmiştir. Nitekim I. Hakem (ö. 206/822) döneminde (180-206/796-822) yaşanan iki isyanda da (h. 189-201/814-817) fukahânın etkisinden söz edilmektedir. Rabad Vak'ası (h. 202/818) siyasi otoriteye karşı gerçekleştirilen böyle bir isyandır. Bu isyan başarısız olmakla birlikte fukahânın gücünü göstermesi bakımından hayli önemlidir.<sup>62</sup>

Malikiliğin Endülüs'te yayılmasının siyasi ve toplumsal sebepleri yanında üzerinde durulması icap eden asıl önemli husus ortaya çıkardığı sonuçlardır. Mezhebin I. Hakem döneminde hâkimiyetinin iyiden iyiye

<sup>54</sup> Mesud, "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi Genel Bir Bakış", 406

<sup>55</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasî Tarih* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 97.

<sup>56</sup> Maliki mezhebinin Endülüs'te yayılmasında etkili olan üç âlimden biridir. Diğer isimler Abdülmelik b. Habib Sulemi ile İsa b. Dinar'dır. Nureddin Âl-i, *Endülüs Tarihi*, 237.

<sup>57</sup> Meşînî, *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs*, 56; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 178.

<sup>58</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (Ankara: Maarif Basımevi, 1954), 2:535.

<sup>59</sup> Goldziher, "İspanya Arapları ve İslâm", 52.

<sup>60</sup> Meşînî, *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs*, 55- 56.

<sup>61</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *Mâlik; Hayâtuhu ve Asruhu ve Ârâuhu ve Fıkhuhu* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1947), 384.

<sup>62</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları I*: 73-75; Geniş bilgi için bkz. İbnü'l Hatib, *A'mâlü'l-a'lâm*, 15-17; Şihabüddin Ahmed b. Abdülvehhâb Nüveyrî (ö.733/1332-33), *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, thk. Müfid Kumeyha (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h.1424 [2004]), 32.

artması<sup>63</sup> ve eğitimin sadece fukahâ eliyle yürütülmesi mezhebi önemli bir güç haline dönüştürmüştür.<sup>64</sup> Maliki fukahâ oluşturdukları bu sınıfı ve kazandıkları mevki korumak için taklit ve tekfiri bir metot olarak benimsemişlerdir. Diğer yandan İmam Malik'in "ilim üç gruptur: Allah'ın açık seçik (veya konuşan) Kitabı, geçmişteki bir tatbikat (sünnetun mâdiyetun) ve 'biliyorum' şeklindeki mütalaasında ifade ettiği gibi İslâm hukukunu işe yarar tek çalışma alanı olarak kabullenmişlerdir."<sup>65</sup> Fıkıh ilminin egemenliğini düşünsel meşruluğun ölçütü olarak kabul yaklaşımını sonraki dönem Endülüslü Şatıbî'nin (ö. 590/1194) şu sözünde de görmek mümkündür: "Eylemle ilişkisi bulunmayan her türden bilgi ile uğraşmak haramdır."<sup>66</sup>

Fikrî gelişmelerin söz konusu olduğu, farklı mezheplerin ortaya çıktığı, felsefe ve kelâm gibi ilimlerin tefekkür dünyasını zenginleştirmeye başladığı dönemde fukahâ "taklit" anlayışını bir istikrar unsuru olarak görmüş ve desteklemiştir.<sup>67</sup> Yeni ve farklı görüşlerin Endülüs'e girişine engel olabilmek amacıyla "tekfir" etme, zındıklık ile suçlama da fukahânın başvurduğu bir metot olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim "Endülüs entelektüeli kendisi gibi düşünmeyenleri tasfiye edip, kendi nüfuzlarını artırmak gayesiyle ilhad ve zındıklık kavramlarını kullanmıştır."<sup>68</sup> Örneğin "Şafii mezhebinin görüşlerini Endülüs'e getiren Bakî b. Mahled (ö. 276/889) sert şekilde tenkit edilmiş özellikle Mâlikî fihkinden başka her türlü bilgi kaynağına bidat nazarıyla bakan muhafazakâr fakihler tarafından zındık olmakla itham edilerek sorgulanmıştır."<sup>69</sup>

Tekfirci bu katı tutum Endülüslü fakihlerin felsefe, mantık ve astronomi ile meşgul olanlarını zındık olmakla itham etmiştir. Halkı da bu hususta teşvik ve hatta bir anlamda tahrik eden bu tutum, yeni fikrî

<sup>63</sup> Bkz. Ambroxio Huici Miranda, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. Kasım Turhan-Ufuk Uyan (İstanbul: 1989), III: 299-300.

<sup>64</sup> George Makdisi, "An Islamic Element in the Early Spanish University", *Islam: Past Influence and Present Challenge* içinde (Edinburgh: 1979), 126-137; Mesud, "Endülüslü İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış", 403-433.

<sup>65</sup> Hourani, "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", 201.

<sup>66</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993), 259.

<sup>67</sup> Mehmet Necmettin Bardakçı, "İbnü'l-Arabi Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2, sy.23 (2009), 325-355.

<sup>68</sup> Mehmet Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüslünde Zındıklık Suçlamaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (1998): 223-224.

<sup>69</sup> İbn Faradî, c. II, s. 352-353; Mahled'in başından geçenler hakkında bkz. İzâri, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed, *el-Beyanu'l-muğrib fi Ahbâri'l-Mağrib*, nşr. R. Dozy (Leiden: 1849-51), II: 112, 13. Mehmet Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüslünde Zındıklık Suçlamaları", 38: 212.

oluşumları da büyük oranda engellemiştir. III-IV/IX-X. yüzyıllarda Endülüs entelektüelinin Doğu İslâm dünyasının ilmi birikimine güvenmesi, tabiat felsefesi ile etkileşimde bulunan yeni fikirleri kabul etmesini sağlamamıştır. Tekfirci bu yaklaşım yeni fikirlerin ortaya çıkmasına engel olduğu gibi toplumsal kutuplaşmaya da neden olmuştur. Bu kutuplaşma ise beraberinde kültürel bakımdan hem ilmi faaliyetlerin engellenmesine hem de var olan birikimin korunamamasını getirmiştir.<sup>70</sup> Nitekim kitapların yakılması ve kütüphanelerin tahrip edilmesi söz konusu olmuştur. Öyle ki III. Abdurrahman'ın (ö. 350/961) felsefî bilgilere karşı yumuşak tavrı bile İbn Meserre'nin kitaplarının yakılmasını önleyememiştir.<sup>71</sup>

Fukahâ arasında erken dönemde kurulan dayanışma ve siyasi otoritenin desteği fukahânın etkin olmasındaki iki önemli sebeptir. Fukahâ arasındaki grup dayanışması hicrî ikinci yüzyılda kurulmuştur. Bu dayanışmayı sürdürebilmelerinde ise hâkim oldukları öğrenim yapıları etkin olmuştur.<sup>72</sup> Makdisi'ye (ö. 2002) göre vakıf konusundaki farklı yaklaşımlarından dolayı Mâlikî mezhebinde Doğu'daki gibi eğitim kurumlarına izin verilmemiştir. Batı'da eğitim hoca ile talebe arasındaki şahsî ilişkiye dayandırılmış bu ise hocanın nüfuzunu güçlendirmiştir. Diğer yandan eğitimin bu şekilde kontrol edilebiliyor olması devlet kurumlarının ve adli kurumların da kontrolüne imkân vermektedir.<sup>73</sup>

Fukahâ bu gücünü zaman zaman siyasi otorite için kullanırken zaman zaman da siyasi otoriteye karşı kullanmıştır. Diğer yandan siyasi otoritenin fukahânın desteğini istediği durumlar da cereyan etmiştir. II. Abdurrahman'ın hükümdarlığı zamanında Endülüs'te Hıristiyan isyanlarında ve I. Muhammed (852-886) döneminde de etnik çekişmeler ve siyasî başkaldırlara karşı da siyasi otorite, fukahânın yardımını istemiştir. Bunun yanında II. Abdurrahman'ın "müşavir"<sup>74</sup> olarak adlandırılan fakihlerle

<sup>70</sup> Nizamettin Parlak, "Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları", *Milel ve Nihal*, sy. 1 (Ocak-Haziran 2015), 12: 101.

<sup>71</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Muhammed el-Cüzami Nubâhî, *Târîhu kudati'l-Endelüs* (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 105.

<sup>72</sup> George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğrenim, İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 346; Mehmet Özdemir, *Endülüs* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 240.

<sup>73</sup> Feridun Bilgin, "İkinci Endülüs: Girit İslâm Devletinin Kuruluş ve Yıkılış Süreci (827-961)", *History Studies International Journal of History*, 6 (2014): 1-16.

<sup>74</sup> Geniş bilgi için bkz. Manuela Marin, *İslâm'da Şûrâ ve Endülüs Uygulaması*, çev. Dr. Mustafa Can, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 20 (2009/2): 106-124.

istişarede bulunduğu, görüşlerine uyduğu da bilinmektedir.<sup>75</sup>

Fukahânın bu gücünü bir tehdit olarak algılayan ve azaltmak için bazı tedbirler alan hükümdarlar da bulunmaktadır. I. Muhammed'in Mâlikî mezhebine ve fukahâsına karşı Hanbelî ve Şâfiî mezheplerini alternatif bir mezhep olmaları yönünde desteklemesi bu adımlardan biridir.<sup>76</sup> Bunun yanında ilmi faaliyetlere önem veren kelâm gibi aklî metodu kullanan ilimleri destekleyen hükümdarlar da bulunmuştur. Bu yaklaşımı sergileyen II. Hakem'in Kurtuba'da bir üniversite ve farklı ilimlere ait kitaplardan müteşekkil bir kütüphane kurdurması, felsefe ve Yunan bilimleri çalışmalarını desteklemesi<sup>77</sup> fukahâ tarafından bir tehdit olarak algılanmıştır. Yine II. Hakem'in fukahâya karşı filozofları desteklemesi de bu adımlardan biri olarak kabul edilebilir.<sup>78</sup>

Fukahâ'nın eğitim kurumlarına hâkimiyeti ve siyaset ile olan ilişkisi Endülüs'te hukuki gelenekçiliğin teolojik akılcılığa karşı üstün konuma ulaşmasına bir diğer ifade ile bu mücadelenin galibi olmasına sebep olmuştur.<sup>79</sup>

### 3. Toplumsal Yapı

İlmî gelişmelerde ve fikrî tekâmülde fethedilen bölgenin yerli halkının ilmî ve kültürel birikiminin de etkisi bulunmaktadır. Nitekim fetih hareketleriyle ele geçirilen bölgelerde ilmî birikim bulunmaması durumunda herhangi bir düşünsel gelişmenin oluşması, tekâmül göstermesi çok daha zor olacaktır. Diğer yandan dışarıdan gelerek Endülüs'e yerleşen unsurların, ait olup benimsedikleri mezhep öğretileri ve düşünce yapılarını da bölgeye taşımaları gayet tabidir. Bu sebeple İbn Hazm'ın da üzerinde durduğu gibi Endülüs halkının sosyal yapısını bilmek düşünce dünyalarını anlamak bakımından önemli ve gereklidir.<sup>80</sup>

Endülüs'ün toplumsal yapısına bakıldığında öncelikle toplumun farklı etnik unsurlardan meydana geldiği görülmektedir. İspanya'da yaşayan yerli halk ve fetihlerle gelenler şeklinde iki ana unsurdan söz edilebilir.

<sup>75</sup> İbn Hayyân, *el-Muktebis*, thk. M. Mekki (Kahire:1971), 40; El-Huşenî, *Kudâtü Qurtuba* (Kahire, h. 1372), 90-91; en-Nubâhî, *Kitâbü'l-merqabe el-ulyâ*, thk. Lévi Provençal (Kahire: 1948), 55.

<sup>76</sup> İmâmuddîn, *Endülüs Siyasî Tarihi*, 77.

<sup>77</sup> İmâmuddîn, *Endülüs Siyasî Tarihi*, 112.

<sup>78</sup> Birgül Bozkurt, "Endülüs'te Gazâlî Algısı", *Beytulhikme an International Journal of Philosophy*, 7/1 (2017): 245-309.

<sup>79</sup> Makdîsi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğrenim*, 40.

<sup>80</sup> Mehmet Dalkılıç, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mutezile", 79.



Fetih hareketi ile Endülüs'e gelenler; Araplar, Berberîler, Sakâlîbe<sup>81</sup> ve Abîd veya Sûdân diye anılan Sudanlılar'dan oluşmaktaydı. Sudanlılar özellikle halifeler döneminde Orta Afrika'dan getirilmiş erkekleri posta, kadınları ise mutfak hizmetlerinde kullanılmıştır.<sup>82</sup> Fetihten sonra Belediyyûn adı ile anılan Araplar ve Berberîler İspanya'ya kabileler halinde yerleşmişlerdir.<sup>83</sup> Bu yerleşim politikası başlangıçta müslümanların yerli halk içinde erimesini engellemeyi amaçlıyor olsa da daha sonraları etnik bir kutuplaşmaya neden olmuş Araplar ile Berberîleri karşı karşıya da getirmiş, kutuplaşmalara neden olmuştur.<sup>84</sup> Toplumdaki kutuplaşmalar özgür düşünce için uygun ortamın oluşmasına imkân vermezler. Diğer yandan ortaya çıkabilecek çatışmalar da ilim için gerekli olan barış ve güven ortamını etkileyecektir. Nitekim Endülüs'te müslümanlar arasında yaşanan Arap/Berberî, Beledli/Şamlı, Kayslı/Yemenli savaşları toplumdaki bu kutuplaşmadan kaynaklanmıştır.

Endülüs'e gelen topluluklar kendi bölgelerinde benimsemiş oldukları görüşleri ve ait oldukları mezhebe ilişkin birikimlerini de yanlarında getirmişlerdir. Böylelikle Haricilik ve Mu'tezile gibi mezheplerin gelişme imkânı bulamamakla beraber Endülüs'e girmesinde etkili olmuşlardır. Özellikle Kuzey Afrikalı Berberîlerin Harici doktrinine bağlandıklarını görmek mümkündür.<sup>85</sup> Diğer yandan İbn Haldun'un üzerinde durduğu gibi gelenlerin çoğunluğunun bedevi olmaları da hür fikir sahibi olmalarını engellemiştir. Zira "onlar Iraklılar gibi medeniyet için sıkıntı ve zorluk çekmemişlerdi. Bu yüzden Hicaz ehline tabi olup bedeviliği tercih etmişlerdir."<sup>86</sup>

Fetihle gelenlerin "hür fikir" sahibi olamamaları, diğer yandan Harici geleneğe yakınlıkları, yeni fikirlere müsamaha gösterebilmelerine, akîf

<sup>81</sup> "Sakâlîbe: Ortaçağ İslâm kaynaklarında Slavlar ile Slav kökenli kölelere bu isim verilmiştir. Farklı boylara ayrılmışlar, farklı coğrafyalara dağılmışlardır. Bulgarlar bu boylar arasından devlet kuranlardır. Sakâlîbe, savaşlarda esir olarak ele geçiriliyordu. Ayrıca Bizans ve Harezmi köle pazarlarından satın alınıyordu. Abbasi ve Endülüs Emevî halifeleri onlara önem veriyorlardı. Askerî yetenekleri sebebiyle orduda istihdam edilen Sakâlîbe de vardı." Mehmet Nadir Özdemir, "Sakâlîbe" *Unsuru ve İslâm Dünyasına Girişi-İslâm Kaynaklarına Göre-*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/1 (2011): 89-107.

<sup>82</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 10; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III:1-47.

<sup>83</sup> Buraya yerleşen Arap ve Berberîler'in sayısı hakkında bk. Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Medeniyet Tarihi*, Ankara: TDV Yayınları, 1997, 2 vd.

<sup>84</sup> Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III:1-47; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Medeniyet Tarihi*, 5-7.

<sup>85</sup> Philip Hitti, *İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ, (İstanbul: 1980), III:778.

<sup>86</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, I:324.

metoda dayalı tartışma geleneğine sahip kelâm ilminin gelişmesi için uygun ortamın oluşmasına imkân tanımamıştır. Fetihle gelenlerin özgür düşünceye önem veren aklî metotları kullanan bir yapıya sahip olmamaları yanında Hispano-Romen, Vizigotlar ve Yahudilerden oluşan yerli halkın toplum yapısı da “özgür düşünce” ve yeni fikirler için mümbit bir ortam oluşturamamaktaydı. Nitekim Goldziher bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Muzaffer İslâm’ın fethedilen uluslarla özellikle İranlılarla hukuki müesseselerle açığa çıkan uzlaşması, fatihin serbest tavrından değil, daha çok kültürlü bir halkın kaba Araplar karşısındaki entellektüel üstünlüğünden doğan zorunlu bir durumdur. Kendilerinden daha az medeni bir düşmana karşı zafer kazandıkları yerlerde böyle bir uzlaşmaya gerek yoktu. Nitekim özellikle Kuzey Afrika’da, Arap düşüncesinin hayat mücadelesinde onlar mağlup ettikleri Berberîler’den kesinlikle daha üstün ve kuvvetli idiler. Berberî ulusunun kendine has karakteriyle, onu dikkate alma ve pratik olarak tanımanın ötesinde gerçekleştirilecek bir uzlaşma, Kuzey Afrika’da İslâm’ın gelişimine yararlı etkide bulunabilirdi, ancak bu gerekli görülmedi. Binaenaleyh yabancı bir halkla olan bu ilişki saf Arap temayülünü daha da kuvvetlendirdi ve liberal bir tutumun gelişmesini başarısız kıldı. Çünkü ne Arap düşüncesinin bizzat uzlaşmak zorunda kaldığı etkili bir entellektüel tepki ne de Arap geleneğinin kaçınmak mecburiyetinde olduğu fikrî üstünlüğü olan bir milliyet vardı. Bu yüzden İslâm, ferdi hürriyet ve zihni (spekülatif) ürünlere dayalı müsamaha ekolü tarafından mecburen yumuşatılan Mekke geleneğine dayanılarak, Ortadoğu ve merkezi Asya’da başarısızlığa uğramazken Batı’da İslâm onları-sürüp çıkararak bir Berberî hâkimiyetinin bulunmadığı bu yerde Maliki gelenekçiliğinin siperleri arkasında yerleşmeye muvaffak oldu.”<sup>87</sup>

Palacios’a göre de yerli halk müslümanların fethi öncesinde felsefi ilgiden, entelektüel birikimden yoksun durumdaydı. Yerli halk olan Vizigotlar’ın felsefi düşünceye uzaklıkları, İslâm düşüncesinin doğuda Mısır, Suriye Pers medeniyetlerine etki ettiği şekilde İspanya’da etkide

<sup>87</sup> Goldziher, “İspanya Arapları ve İslâm”, 52; F. Stuve, Die Handelszüge der Araber unter den Abbasiden. Etc, (Berlin 1836) adlı eserinin 66.sayfasında Berberî Müslümanlar hakkında şunları yazar: Daha önceki durumlarıyla kıyaslanınca bir küçümseme ve neticede halkın tam anlamıyla itaat altına girmesine sebep olan bir ihtilaf doğdu. Vandal ve Donatistlerin düşmanca öfkelerinden doğan tahripleri tamir eden, inanç ve umuttaki bütün eksiklikleri gideren İslâm onlar için çok büyük bir bağ idi. Hür halk çok geçmeden kendilerine miras kalan isimden utanmaya başladılar ve Arap soyundan geldiklerini ortaya koymak için kılı kırk varan bir gayret sarf ettiler:

bulunmasını engelledi.<sup>88</sup>

Batı İslâm'ı gerek fetihle gelen toplumların beraberlerinde taşıdıkları gerek yerli halkı tarafından sahip olunan düşünce geleneği sebebiyle tüm bilgiyi Doğu'dan ithal etmek mecburiyetinde kalmıştır. Bu ise onları sürekli zamanın gerisinde kalmakla karşı karşıya getirmiştir.<sup>89</sup> Her ne kadar fetih sonrası toplumsal yapı İslâmlaşan ve hatta Araplaşan yerli halkın<sup>90</sup> oluşturduğu yeni bir unsur ortaya çıkarmış olsa da ilim geleneği ve fikir hürriyeti anlayışında büyük bir değişim yaşanmamıştır.

### Sonuç

Endülüs İslâm medeniyeti hâkim olduğu sekiz asır boyunca pek çok farklı ilimde öne çıkmıştır. Kelâm ilminin gerek kullandığı aklî metodu gerek farklı kültür ve din mensupları ile fikri münakaşaya imkân veren konu zenginliği sebebiyle Endülüs'te etkin olması beklenecek bir durumdur. Zira çok dinli ve çok kültürlü toplumlarda toplumsal bütünleşme için farklı fikirlere imkân verecek özgürlükçü ve akılcı düşünce öne çıkmalıdır. Diğer yandan toplumsal çeşitliliğin beklediği pratik gereksinimlerin karşılanmasında da özgürlükçü ve yoruma imkân veren düşünme biçimine ihtiyaç bulunmaktadır. Ancak Batı İslâm'ının ana temsilcisi olarak da tanımlanan Endülüs medeniyetinde diğer ilimlerin aksine kelâmın yeterince ilgi görmemiş olması dikkat çekmektedir.

Endülüs'te bölgesel hâkimiyet gösteren dönemler yerine özellikle devlet hüviyetinde ve üç asrı aşan süre hâkim olan Endülüs Emevîler döneminde kelâmın yeterli ilgili görememesinin sebepleri üzerinde durulmuştur. Bu sebepler arasında siyasi, kültürel ve sosyal olanlar öne çıkmaktadır.

Endülüs Emevî Devleti'nin Abbasiler ile aynı tarihsel dönemde hâkimiyet göstermesi ve Abbasilerin Emevî Devleti'nin yıkılma sürecindeki etkileri sebebiyle Endülüs Emevî Devletinde siyasi otorite, Abbasiler'e yönelik karşıt bir yaklaşım benimsemiş, fikri gelişmelerde ve hatta ilmi meselelerde dahi bu karşıtlık etkili olmuştur. Siyasi otoritenin benimsediği, pratik uygulamalar için tercih ettiği mezhep konusunda da bu karşıtlığı esas aldığı görülmektedir. Nitekim bizatihi Maliki fukahânın Endülüs'te hâkim

<sup>88</sup> Palacios, Miguel Asin, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, (Leiden: E.J. Brill, 1978), 16.

<sup>89</sup> Hourani, "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", 201.

<sup>90</sup> Yerli halkı Müslümanlığın ilk neslini oluşturan Mûsâlime, daha sonrakilerden olan Müvelledûn ve son olarak Müslüman nüfusa katılan köleler anlamına gelen Sakâlibe olarak üç gruba ayırmak mümkündür.

olmasında siyasi amilleri görmek mümkün iken kelâmın engellenmesinde de Maliki fukahânın önemli bir etken olduğu görülmektedir. Özellikle Maliki fukahânın farklı mezheplerin Endülüs'e girişine, güçlenmesine engel olduğu, farklı görüşlere imkân tanıyacak kelâma da yine engelleyici bir tutumla yaklaştığı ifade edilebilir.

Endülüs'te var olan toplumsal yapının da kelâm için bir dezavantaj oluşturduğunu görmek mümkündür. Zira farklı görüşler için gereken özgürlük ortamı kadar aklî metodu benimseyen kelâmın yeni düşüncelere imkân verecek açık görüşlülüğe de ihtiyaç duyacağı açıktır. Bu noktada yerli halkın güçlü bir düşünce geleneğine sahip olamaması, fetihlerle gelenlerin de sahip oldukları özgürlükçü olmayan düşünce gelenekleri olumsuz etkenlerden bir diğeri olarak karşımızda durmaktadır.

Görüldüğü gibi siyasi otoritenin etkisi, Maliki fukahânın Endülüs'teki güçlü hâkimiyeti ve toplumsal yapı kelâm ilminin diğeri ilimlerin aksine özellikle Endülüs Emevîleri döneminde Doğu'da gösterdiği gelişmeyi sağlamasına engel olmuştur.



#### KAYNAKÇA

- ABBÂDÎ, Ahmed. *Muhtar fi Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. (İskenderiye: Müessesetü Sekâfeti'l-Câmiyye, ts).
- ABDÜLHAMÎD, İrfan. *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. Trc. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1983.
- AHMED b. HANBEL (ö. 241/855), Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z Zanadîka*. Riyad: Dâru'l Livâ', h. 1397 [1977].
- AKOĞLU, Muharrem. "Endülüslü Sufî Muhammed b. Meserre'nin Mu'tezile'ye Nispeti Meselesi". *Bilimname* IX, 2005/3, 55-73.
- ÂL-Î, Nureddin. *Endülüs Tarihi*. Trc. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- AYDIN, Hasan. "İslâm Dünyasında Bilim ve Felsefe: Yükseliş ve Duraklama". *Bilim ve Ütopya Dergisi* 94-95 (2002).
- BARDAKÇI, Mehmet Necmettin. İbnü'l-Arabi Öncesi Endülüs'te Tasavvuf. *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/ 23 (2009): 325-355.
- BİLGİN, Feridun. "İkinci Endülüs: Girit İslâm Devletinin Kuruluş ve Yıkılış Süreci (827-961)". *History Studies International Journal of History* 6 (2014): 1-16

- BORCKELMANN, Carl. İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi. Trc. Neşet Çağatay. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- BOZKURT, Birgül. "Endülüs'te Gazâlî Algısı". *Beytulhikme an International Journal of Philosophy* 7/1 (2017): 245-309.
- CABİRİ, Muhammed Abid. *Arap Aklının Oluşumu*. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- ÇAĞRICI, Mustafa. "İbn Meserre", *İslâm Ansiklopedisi*. 20: 189-193. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- DALKILIÇ, Mehmet. "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mutezile". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 10 (2004): 75-118.
- DOZY, Reinhart Pieter Anne. *Geschichte der Maueren in Spanien: Bis zur Eroberung Andalusiens durch die Almorabiden (711-1110)*. 1874.
- GARAUDY, Roger. *Endülüs'te İslâm: Düşüncenin Başkenti Kurtuba*. Çev. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2014.
- HALEF, Ebu Mervan Hayyan b. *El-Muktebis min enbâi ehli'l-Endelüs*. Nşr: P. Chalmeta - F. Corriente-M. Subh. Madrid: 1979.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed. *Mâlik; Hayâtuhu ve Asruhu ve Ârâuhu ve Fıkhuhu*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1947.
- EMÎN, Ahmed. *Duâ'a'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- EMÎN, Ahmed. *Zuhru'l-İslâm*. Kahire:1945-1955.
- ENDELÛSÎ, Ebü'l-Kâsım Saîd b. Ahmed b. Abdurrahman Saîd. *Tabakâtü'l Ümem*. Mısır: Matbâtu's Sââde, [188?].
- STUVE, F. *Die Handelszüge der Araber unter den Abbasiden*. Etc. Berlin: 1836.
- FAZLURRAHMAN. *İslâm*. Trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.
- FERRUH, Ömer. *Tarihü'l-ulûm inde'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1980.
- MAKDİSÎ, George. "An Islamic Element in the Early Spanish University", *Islam: Past Influence and Present Challenge* içinde. Edinburgh: 1979.
- GİBB, Hamilton Alexander Roskeen. *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*. Trc. Kadir Durak v. dğr. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1981.
- GOLDZİHER, İgnaz. "İspanya Arapları ve İslâm". Çev. İsmail Hakkı Ünal, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2 (Ekim 1986):48-62.
- HİTTİ, Philip. *İslâm Tarihi*. Trc. Prof. Dr. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınlar, 1980.

- HOODBHOY, Pervez. *İslâm ve Bilim*. Çev. Eser Birey. İstanbul: Cem/Kültür, 1993.
- HOURANÎ, George. F. "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi". Trc. Mehmet Özdemir. *Dinî Araştırmalar Dergisi* 2 (Ocak-Nisan 2000): 199-211.
- HUŞENÎ, Muhammed b. Hâris. *Kudâtü Kurtuba*. Kahire: h. 1372.
- İZMİRLİ, İ. Hakkı. *İslâm'da Felsefî Akımlar*. Haz. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- İBN ASÂKİR, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdullah. *Tebyînu kezibi'l-müfteri fima nusibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*. Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1995.
- İBN HALDÛN. *Mukaddime*. Çev. Zakir Kadiri Ugan. Ankara: Maarif Basımevi, 1954.
- İBN HAYYÂN. *El-Muktebis*. Thk, M. Mekki. Kahire:1971.
- İBN HAZM, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said Ez Zâhiri. *Resâilü İbn Hazm el-Endelûsi*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: El-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirasat ve'n-Neşr, 2007.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, h. 1393 [1972].
- İBNÜ'L-FARADÎ. *Târihu Ulemâi'l-Endülüs*. Nşr. İbrahim el-Enbâri. Kahire: 1989.
- İMÂMUDDÎN, S. Muhammed. *Endülüs Siyasi Tarihi*. Trc. Yusuf Yazar. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.
- İSÂ, Muhammed Abdülhâmid. *Târihu't-Ta'lim fi'l-Endelüs*. By. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982.
- İZÂRÎ, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed. *El-Beyanu'l-muğrib fi Ahbâri'l-Mağrib*. Nşr. R. Dozy. Leiden: 1849-51.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- KREMER, A.V. *Culturgeschichte des Orients: Unter den Chalifen*. Wien: 1975.
- KREMER, A.V. *Geschichte der herrschenden Ideen des Islâms*. Leipzig: 1868.
- MAKDÎSÎ, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğrenim, İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*. Çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- MARİN, Manuela. "İslâm'da Şûrâ ve Endülüs Uygulaması". Çev. Dr. Mustafa Can. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009/2):

106-124.

- MESUD, Muhammed Halid. "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış". Çev. Muhammed Tayyib Kılıç. *İstem* 14 (2009): 403-433.
- MEŞİNÎ, Mustafa İbrâhîm. *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- MİRANDA, Ambroxio Huici, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. Çev. Kasım Turhan-Ufuk Uyan. İstanbul: 1989.
- NUBÂHÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Muhammed el-Cüzâmî. *Kitâbü'l-merqabe el-ulyâ*. Thk. Lévi Provençal. Kahire: 1948.
- NUBÂHÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Muhammed el-Cüzâmî. *Târîhu kudati'l-Endelüs*. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- NÜVEYRÎ, Şihabüddin Ahmed b. Abdülvehhâb (ö.733/1332-33). *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Thk. Müfid Kumeyha. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, h.1424 [2004].
- ÖĞÜT, Salim. "Evzâlik", *İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- ÖZDEMİR, Mehmet. *Endülüs Müslümanları*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- ÖZDEMİR, Mehmet. "Muvahhidler" *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- ÖZDEMİR, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- ÖZDEMİR, Mehmet. "Hişam". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- ÖZDEMİR, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Medeniyet Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- ÖZDEMİR, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- ÖZDEMİR, Mehmet. *Endülüs*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- ÖZDEMİR, Mehmet. "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (1998): 223-224.
- ÖZDEMİR, Mehmet Nadir. "Sakâlibe Unsuru ve İslâm Dünyasına Girişi-İslâm Kaynaklarına Göre-". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2011): 89-107.
- PALACIOS, Miguel Asin. *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*. Leiden: E.J. Brill, 1978.
- PALENCIA, Angel Gonzalez. *Tarihu'l-fikri'l-Endelusi*. Trc. Hüseyin Munis.

- Kahire: Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, 2013.
- PARLAK, Nizamettin. "Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları", *Milel ve Nihal*, 12/1 (Ocak-Haziran 2015):81-106.
- SERDAR, Murat. *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*. Gece Kitaplığı, 2014.
- SEYYİD, Eymen Fuâd. "Fâtımîler". *İslâm Ansiklopedisi*. 12: 228-237. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed Abdülkerim. *El-Milel ve'n Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- WATT, Montgomery. *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*. Çev. Süleyman Ateş, Ankara: 1968.
- WATT, W. Montgomery-Pierre Cachia. *Endülüs Tarihi*. Trc. Cumhur Ersin Adıgüzel- Qiyas Şükürov. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- YEFÛT, Sâlim. *İbn Hazm ve'l fikru'l-felsefî bi'l- Mağrib ve'l- Endelus*. Daru'l-Beyza, 1986.
- YILDIRIM, Ramazan. "Halku'l-Kur'ân Meselesinin Politik İstismarı". *Milel ve Nihal* 8/1 (2011): 49-69.
- YILDIZ, Mustafa. *Endülüs'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.
- YÜCESOY, Hayrettin "Mihne", *İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.





## THE REASONS OF OPPOSITION TO KELAM DURING THE ANDALUSIAN UMAYYAH\*

© Fatma BAYRAKTAR KARAHAN<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Andalusian civilization, which has an important place in the world history, has cultivated many intellectuals during the nine centuries. In religious sciences, developments and written works were prominent at that time particularly in the area of qiraah, tafsir, hadith and fiqh. It is possible to see that kalām does not develop in Andalusia like other religious sciences and it was forbidden in some periods. However, kalām has an important function because of both the rational method that it uses and the deceptive issues which it deals with. In our writings about Andalusia, the social, political and ideological causes of the inability to develop enough kalām will be emphasized. And this will focus on the consequences of the dissemination of sectarianism and the promotion of “taqlid” in the society in which it emerges. Because theological debates and opinions are not independent from social, political and cultural factors.

Andalusian Umayyad state will be dealt with in Andalusia instead of the periods when regional dominance is mentioned. This period also makes it possible to compare East-West Islam in particular. The scientific accumulation carried to Andalusia has not developed independently from the East. It has been shaped through the travels to the East. Andalusian Umayyads, the continuation of the Umayyad State, were influenced by Abbasi-Umayyad conflicts. This has led to the influence of politics on the shaping of the scientific life.

The scientific accumulation carried to Andalusia has been shaped by travels to the East, which have not developed independently from the East. The

---

\* This article is reviewed and improved version of the report which has been presented verbally in The Second International Congress on Afro-Eurasian Research on April 17-20, 2017 in Malaga/Spain.

<sup>a</sup> PhD, Presidency of Religious Affairs, hfzbayraktar@gmail.com

period of Andalusian Umayyads was influenced by Abbasi-Umayyad conflicts and the continuity of Umayyad State, which has created the groundwork for the influence of politics in the shaping of the scientific life.

Political reasons and the impact of Abbas-Umayyad conflict led to the emergence of Maliki sect in Andalusia. Maliki sect was supported by the political authority. Maliki fuqahā's concepts of solidarity and "taqlīd" has increased the power of sect. They see "taqlīd", as a balancing element. Maliki fuqahā could easily reject the ideas they accepted as a threat with this force. At the same time, they could they could say they were not Muslims. These attitudes have prevented the study of the subjects of kalām scholars.

Some rulers saw fuqahā's power, especially in educational institutions, as a threat. And they have taken some precautions to reduce this power. On the other hand, there are some rulers who support the sciences using the rational method such as a kalām. However, Maliki did not reveal the scientific activities against fuqahā.

Political reasons, the power of Maliki Fuqahā and the structure of the society, negatively affected the development of kalām. Indeed, the accumulation of knowledge and intellectual level of the indigenous people is important for intellectual development. For this reason, it is important to know the social structure of people of Andalusia.

When you look at the history of Andalusian thought, there are two elements that makes the society. One of them is the locals. And indigenous people are not at an advanced level on "free thinking" and new ideas. The second element that constitutes society is those who came to Andalusia with conquest. They were more intellectual than Indigenous people. For this reason, the indigenous people did not force newcomers intellectually and motivate them to produce new ideas.

When we look at the other elements of society after the conquest of Andalusians, they will also be seen not to be very strong in intellectual care. Arabs and Berbers, who are called with the name "Belediyyun", are also not free opinion holders. They are also close to the "Khariji", tradition. For this reason it was very difficult for them to tolerate the new ideas and to contribute to the development of kalām province which has the tradition of reasoning based on the rational method.

Polarizations emerging between the two components of social construction have also caused to the decrease in tolerance in society. The "monotheistic" attitude has become widespread due to the decrease in tolerance in society. This is a significant obstacle in the development of kalām. It is seen that the

---

social structure existing in Andalusia is also a disadvantage for the science of kalām. Because Kalām who adopts the intelligent method as well as the freedom of different opinions will also need open vision which will allow new ideas.

Elements that impede the development of the kalām appear to be elements that shape the society in general terms. Among these elements that shape the society intellectually, politics, religious understanding based on sects and intellectual accumulation of society should be considered.

**Keywords:** Kelam, Andalusian, Andalusian Umayyad, free thought, Fuqahā.





## BİLİMSEL TEFSİRİN TEFSİR OLMA SORUNU

© Kutbettin EKİNCİ<sup>a</sup>

### Öz

Bu çalışma, “bilimsel tefsir” olarak bilinen Kur’ân yorum biçiminin, tefsir olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusuna cevap aramaktadır. Ayetleri bilimsel veriler ışığında yorumlayan bu yaklaşım, tefsir ilmiyle şu alanlarda sorun yaşamaktadır: Tefsirin tanımı, tefsirin yöntemi, Kur’ân dili, Kur’ân üslubu, Kur’ân’ın amacı, Kur’ân’ın konusu, Kur’ân’ın hedefi, nüzul dönemi bilgi düzeyi... Tefsir, Allah’ın Kelâmınının manalarını ortaya çıkarma faaliyetidir. O yüzden ayetlerin asıl manalarına sadık kalır. Bilimsel tefsir ise uzak te’viller yaparak asıl mananın dışına çıkar. Bu açıdan onun bir tefsir faaliyeti yaptığını söylemek zordur. Bilimsel tefsir faaliyetini fıkıh tefsirlerine kıyaslayarak benzetmek bir yanılgıdır. Çünkü Kur’ân, fıkıh için bir kaynak iken beşeri bilimler için bir kaynak değildir. Bilimsel tefsirciler Kur’ân’ın bilimsel keşifleri önceden haber verdiğini iddia ederler. Bu durumu Kur’ân’ın i’icazına dayanak yaparlar. Oysa Kur’ân’ın nüzulünden günümüze kadar müslüman bilim insanlarının buluşları da dâhil hiçbir bilimsel buluş Kur’ân ayetlerine dayanmış değildir. Kur’ân’ın konusu bilimsel bilgi değildir. Onun amacı insanları teknolojik olarak geliştirmek değildir. Onun amacı insana güzel ve huzurlu bir hayat sunmaktır. O nedenle gönderilen hiçbir peygamber bilimsel keşiflere öncülük yapmamıştır. Bilimsel tefsire konu olan ayetler, insanlara ibret alıp iyi bir kul olmalarını zımnen emreder. İnananların bilimsel çalışmalar yaparak insanlara faydalı olmalarını ister. “Bilimsel tefsir” bu konularda tefsir ilminin genel yapısı ve kriterleri ile uyumadığından bu makale, “bilimsel tefsir”in tefsir ilmi içinde yer alamayacağını öne sürmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Te’vil, Bilimsel Tefsir, Dil



### THE PROBLEM OF SCIENTIFIC COMMENTARY TO BE TAFSIR

This study is answering the following question. Can the Qur'anic interpretation known as "scientific commentary" take place in the science of tafsir? This approach, which interprets verses in the light of scientific statements, is

---

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, [kutbettinekinici@gmail.com](mailto:kutbettinekinici@gmail.com)

problematic in the following areas with the tafsir: Definition of tafsir, tafsir's method, Quran language, Qur'anic style, purpose of Qur'an, subject of Qur'an... Tafsir is the activity of uncovering the meanings of God's word. In that sense, it remains true to the meanings of the verses. Scientific tafsir goes out of the real meaning by making distant interpretations. Thus, tafsir scholarship allows the object to be objective in the interpretation of verses. It is a mistake to compare scientific tafsir activity by comparing it with fiqh interpretations. Scientific commentators make this analogy. Scientific commentary does not resemble other Islamic sciences such as fiqh. Because the Qur'an is not a source for the humanities while it is a source for fiqh. For example, the subject of fiqh is not the Qur'an itself first, they are non-Qur'anic. But it goes to the Qur'an to solve his own problems and advocates opinions accordingly. The source of scientific knowledge is not the Qur'an. It has his own methods and resources to access knowledge. Scientific knowledge, does not accept the Qur'an as a source of information...

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### **Giriş**

Kur'ân'ı anlama çabaları içinde değerlendirilen tefsir faaliyetleri Hz. Peygamberin dönemine kadar dayandırılır. Allah'ın insanla yegana sözlü iletişimi olan Kur'ân müslümanlar için son derece değerli olmuştur. Kur'ân'ın ne dediği ve her ayetinden ne kastettiği hatta her kelimesinin anlamı müslümanların araştırma konuları arasında sayılmıştır. Kur'ân'ı hiç anlamadan sadece metnini okumanın bile ibadet sayılması onun müslümanlar nezdindeki değerini anlatmaya yeter. Bu yüzden Kur'ân'ı anlayacak kadar bilgiye sahip olmak müslümanlar için değerli sayılmış, onu anlamaya yönelik yapılan ilmi çalışmalar da en hayırlı ameller arasında yerini almıştır.

Şüphesiz Kur'ân'a yönelik çalışmalar tefsir ilmiyle sınırlı değildir. İ'câzı, grameri, edebî yönü, ahkâmı, kıssaları, ayetlerin nüzul sebepleri gibi değişik açılardan ele alan birçok çalışma yapılmıştır. Kelâm, fıkıh, tasavvuf ve felsefenin yanında beyan, bedi', meânî, nahiv ve sarf gibi dil bilimleri de ortaya çıkışlarından beri Kur'ân'dan faydalanarak gelişmişlerdir.

Tefsire duyulan ihtiyaç Kur'ân'ın anlaşılması problem olunca başlamıştır. Hz. Peygamber hayatta olduğu müddetçe yaşamıyla ve insanlara rehberliğiyle Kur'ân'ın bir açıklayıcısıydı. Onun bugün tefsir ilminin yaptığı gibi Kur'ân lafızlarına yönelik açıklamaları çok nadirdir, çünkü muhataplarının dil açısından Kur'ân'ı anlama problemi yoktu. Kur'ân'ı

anlama problemi Hz. Peygamberin irtihalinden sonra değişik milletlerden insanların İslam'a girmesi ve nüzule şahit olmayan bir neslin gelmesiyle tefsire ihtiyaç doğdu. Bu ihtiyacı da İbn Abbas gibi Kur'an aşinalığı fazla olan bazı sahabeler gidermeye çalışmışlardır. Böylece sahabe döneminden sonra her asır, ihtiyaca göre değişik şekiller ve yöntemler takip ederek kendi tefsirlerini oluşturmuştur.

Kur'an'a yönelik tefsir çalışmalarının tabiin döneminde nasih-mensuhla ilgili olması, çelişik gibi görünen ahkâmın çıkan yeni sorunlara karşı doğru uygulanması ihtiyacından doğmuş olabilir. Tabiin sonrası dönemde ise Kur'an lafızlarının sadece Arap dili açısından açıklanarak tefsir edilmesi Kur'an'ın nüzülü dönemindeki Arap dilinin safiyetini kaybetmesi ve Araplar dışındaki insanların İslam'a girmesi nedeniyle olma ihtimali yüksektir. Bu dönem müfessirlerinin kendi çalışmalarını "Meâni'l-Kur'an"<sup>1</sup> olarak isimlendirmesi bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Çünkü bu eserler bir tefsirden çok Kur'an lafızlarının anlamlarını tespit etmeye yönelik olan ve yok denecek kadar az yorum içeren çalışmalardır.

Tefsir tarihi verileri, her dönemin kendi şartlarına uygun tefsirlerin ortaya çıkışında etkili olduğu tezini desteklemektedir. Tabiin ve atbau't-tabiin sonrası tefsir anlayışı ya Kur'an lafızlarına yönelik filolojik açıklamalar ya da sahabe ve tabiin kavillerin ağırlıklı olduğu ve yorumun az görüldüğü rivayet tefsirleri şeklindedir. Bu anlayışın temel sebebi Kur'an'ı mümkün merteye olduğu gibi yorumsuz kabul etmektir. Sonraki dönemlerde şartlar değiştiği ve Müslümanlar başka milletlerin kültürleriyle tanıştıkça görüş ve yorum/te'vil ağırlıklı tefsirler ortaya çıkmaya başlamıştır. Çağdaş tefsir çeşitlerinden kabul edilen "bilimsel tefsir" in hikâyesi de bundan farklı değildir, ancak bu tür bir tefsir anlayışı, onu kabul edenler-etmeyenler bağlamında sorun yaşamıştır ve yaşamaya devam etmektedir.

Bilimsel tefsiri inceleyen çalışmalar, onu Gazzalî'ye kadar dayandırsalar da asıl revaç bulmasını yirminci yüzyıla ait kılmaktadırlar.<sup>2</sup> Bu çalışmalara göre Avrupa'nın sanayi devriminden sonra bilim ve teknikte ilerleme kaydetmesiyle, pozitivistimin ve rasyonalizmin bilgi kaynağının sadece kendisinde olabileceği iddiası neticesinde metafizik bilgi, dolayısıyla

<sup>1</sup> el-Ferra (ö. 207) Ahfeş (ö. 215) ve Nehhas'ın (ö. 338) "Meâni'l-Kur'an" adlı eserleri ve Ebu Ubeyde'nin (ö. 209) "Mecazu'l-Kur'an'ı" adlı eseri tabiin sonrası Kur'an tefsirleridir.

<sup>2</sup> Bilimsel tefsirin gelişmesi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, (İstanbul: Marifet y., 2009), 195-207; Celal Kırca, "Kur'an-ı Kerîm'in Tefsiri ve İlimlerle Olan Münasebeti" *İslâm Medeniyeti* 5/2 (1981): 17-26; M. Suat Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavi Cevheri Örneği" *Divan* 16/30 (2011): 101.

dini bilgi reddedilmiştir. Bu anlayışın dini tamamen inkâr etmesi sonucu bilim-din çatışmasına tepki olarak Kur'ân ayetlerinin akılcı yöntemlerle ve bilimsel verilerle tefsir edilmesi yoğunluk kazanmıştır.<sup>3</sup> Bilimsel tefsircilere göre Gazzalî (ö. 505), Fahrüddin er-Razî (ö. 606) ve Suyûtî'nin (ö. 911) desteklediği bu tefsir yöntemi, son dönemde akılcı akım mensupları Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Muhammed Abduh (ö. 1905), Afganî (ö. 1909), ile devam etmiştir. Bilimsel verilere dayanarak ayetleri tefsir etme yöntemi Tantavî'yle (ö. 1940) zirveye ulaşmıştır.<sup>4</sup> Bir fıkıh usulcüsü olan Şatibî (ö. 790) bu tür bir tefsir yöntemine karşı duran ilk isimdir.<sup>5</sup> Bu yönelişi benimsemeyen son dönem ilim insanlarından ise Hüseyin ez-Zehebî, Seyyid Kutub, Emin el-Hulî ve Ayşe Abdurrahman öne çıkan isimlerdendir.

Tantavî sonrası bu akımın Türkiye'de gelişmesini sağlayanların başında Celal Kırca gelir. Kırca, "İlmî Tefsir Hareketi" başlığıyla hazırladığı doktora tezini 1984 yılında "Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler" adıyla yayınlamakla bu yönelişin tanıtılmasında önemli katkı sağlamıştır. Bu tür bir tefsir yöntemini günümüz Türkiye'sinde destekleyen ve gelişmesinden yana olanlardan olan Zeki Duman, Salih Akdemir, Veysel Güllüce, Sakıp Yıldız öne çıkan isimlerden olmakla birlikte, onlarla sınırlı değildir. Günümüzde bu yönelişe karşı duran isimler arasında Mustafa Öztürk, Süleyman Gezer, Şehmus Demir'i sayabiliriz.

Bu çalışmada biz modern bilimin verilerine dayanarak Kur'ân ayetlerine getirilen açıklamaların, tefsir ilminin mahiyeti içinde olup olamayacağını inceleyeceğiz. Bu tür bir tefsir yöntemi tefsir sayılabilir mi? Bu yöntem tefsirin amacıyla uyuyor mu? Bilimsel veriler, tefsir ilmini oluşturan kaynaklar arasında yer alabilir mi? "Bilimsel tefsirin", ahkâm ve kelâmî tefsirler gibi tefsirlerle kıyaslanması "bilimsel tefsire" bir dayanak oluşturur mu?

#### A. Tefsirin Mahiyeti ve Bilimsel Tefsir

"Bilimsel tefsir" olarak anılan gayretleri tefsir kavramının içinde görebilmek için tefsirin İslamî ilimlerde ne ifade ettiğine ya da tefsir

<sup>3</sup> Bilimsel Tefsirin Son Dönem Tarihsel Süreci için bkz. Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2 (1996): 1-94; Süleyman Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*, (Ankara: Ankara Okulu y. 2009), 106-121; Şehmus Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 111-123.

<sup>4</sup> Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, 206; Ahmet Akbaş; "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri," *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/15 (2016): 75-93.

<sup>5</sup> Şatibî'nin gerekçeleri için bkz. İbrahim b. Musa eş-Şatibî, *el-Muvafakat*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan, (Daru ibn Affan, 1997), I: 59-72.



geleneğinde nasıl anlaşıldığına bakmak gerekiyor. Bir şeyin üzerini açmak, kapalı bir anlamı açıklamak, tercüme etmek gibi sözlük anlamları olan “tefsir” kavramının ıstılahî tanımı İslamî ilimlerde çeşitli şekillerde yapılmıştır.<sup>6</sup> Bu kavramın çeşitli şekillerde yapılmış ıstılah anlamının detaylarını mesela Suyûtî’nin “el-İtkân”ı ve Zerkeşî’nin “el-Burhân”ı gibi klasiklerde; ayrıca Zehebî’nin “et-Tefsir ve’l-Müfessirun” ve Cerrahoğlu’nun “Tefsir Usulü” gibi son dönem eserlerde bulmak mümkündür. Amacımız sadece üzerinde odaklandığımız konuyu incelemek olduğu için bu tanımları burada tekrarlamayacağız. Sadece bu tanımlarla tefsir ilminin mahiyeti ve sınırlarıyla ilgisi açısından ilgileneceğiz.

İslamî ilimlerde “tefsir”e yapılan tüm tanımların ortak noktası, onun Allah’ın Kelâmının manalarını ortaya çıkaran faaliyet olmasıdır. Bu faaliyet, ayetlerden Allah’ın muradını -insanın gücü nispetinde- tespit etme faaliyetidir. “Manaları ortaya çıkarma” ve “Allah’ın muradını tespit etme” aynı şeyler olmasa da aynı faaliyet içinde biri diğerrinin mülazımıdır. Allah’ın muradını tespit etmek, tefsirin amacı olarak da görülebilir. “Bilimsel tefsir”in manayı olduğu gibi ortaya çıkaramama sorunu olduğundan; bu tür bir tefsirin bu faaliyetle iyi geçindiğini söylemek zordur.

Tefsir, Kur’ân metnini anlama çabası olduğu için ve neticede Kur’ân da Arapça bir dille nazil olduğundan; bir dilde anlamayı oluşturan bütün unsurlar tefsir faaliyetinde devreye girer. Hatta o dile mahsus bazı özellikler-Arapça için mesela iraptan doğan okuma farklılıkları veya kıraat farklılıkları-bile tefsirde göz önüne alınır. Kur’ân’a özgü özellikler bile bir müfessirin bilmesi gereken hususlardan sayılmıştır.<sup>7</sup> Arap grameri, Beyân, Meânî, Bedi gibi dilsel ilimler ve sebab-i nüzul, indiği toplumun kültürü, sosyal durumu gibi sözün/Kur’ân’ın söylendiği ahval veya diğerr bir ifadeyle sözün tarihsel durumlarını bilmek tefsir geleneğinde vazgeçilmez unsurlardandır. Kur’ân’ın bütünü için bu böyle, ama her bir ayet için bu unsurların tümüne ihtiyaç duyulmayabileceği açıktır.

Doğrusu her metin için dilsel unsurlar ve sözün söylendiği ahval her zaman için geçerli olduğu gibi o metnin yazarına has özellikler de metnin yorumunda önemli unsurlardandır. Kur’ân, beşerî bir kelâm olmadığına göre

<sup>6</sup> Celaluddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulumi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl, (yy. 1974), 4: 192-196; Muhammed Abdulazim ez-Zürkanî, *Menahilu’l-İrfan fi Ulumi’l-Kur’ân*, (Matbatu İsa el-Babi, ty.) 2: 3-4; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirun*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, ty.) 1: 12-13; Fehd er-Rumî, *Dirasat fi ulûmi’l-Kur’ân*, (yy. 2003), 149-150; İbn Süleyman b. Nasiru’t-Teyyar, *Mefhumu’t-Tefsir ve’t-Te’vil ve’l-İstinbat ve’t-Tedebbür ve’l-Müfessir*, (Daru İbnu’l-Cevzî, 1427), 65-68.

<sup>7</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 166, 334.

onu bir yazarın kaleminden çıkmış gibi değerlendiremeyiz.<sup>8</sup> Yani eserleri dışında hariçten bir yazarda ulaşabileceğimiz malumatın benzerine Allah'ta ulaşma kudretimiz yoktur. Biz, onu ancak indirdiği kitapta kendisini tanıttığı kadar tanımakla sınırlı durumdayız, fakat o beşeri bir kelâmı, beşerin kolaylıkla anlayacağı bir dille ve beşer bir elçinin ağzından hitap ettiğine göre elimize başka imkânlar sunulmuş demektir. O halde Kelâmın ilk hitap edeni olan elçinin ahvali ki, İslam geleneğinde bunun karşılığı sünnettir- bir metnin yazarı kadar tefsirde işimize yarayacaktır. O halde Kur'ân tefsirinde kısaca *dil, ahval ve sünnet* önemli üçlü unsurlardır.

Tefsir ilminin ilgilendiği saha bu üç unsuru kullanarak Kur'ân metnini olduğu gibi doğru anlamakla ilgilidir. Böylece müfessirin kendi yorumunu katmadan ayetlerde doğru anlam tespitinde bulunma imkânı veren ilimlerden biri de tefsirdir. Tefsirin kullandığı bu üç unsur müfessirin dışında olan unsurlar olduğu için müfessirin burada nesnel olma veya nesnel olmaya çok yakın durma imkânı bulunmaktadır. Bu özellik Kur'ân'dan faydalanan diğer İslamî ilimler için söz konusu değildir. Kelâm, Fıkıh, Tasavvuf, Felsefe ilimlerinde öznellik ön plandadır. Bu ilimler, Kur'ân'ı bir kaynak olarak kabul ettikleri halde onların konuları ilk önce Kur'ân dışı konulardır. Kendi sahalarının sorunlarını çözebilmek ve ileri sürdükleri iddialara ve görüşlere dayanak bulmak için Kur'ân'a müracaat ederler. Onların bu faaliyeti zorunlu olarak Kur'ân'a yaklaşımlarında öznel olmayı gerektirir, çünkü ayetlerden te'vil yoluyla faydalanırlar. Tasavvuf nefis tezkiyesi, ruhun kemalatı ve irfanî ilim gibi insanın aşkın boyutuyla ilgilenir. Bu yolda takip edeceği yol ve yöntemlerin dayanaklarını Kur'ân'da bulmaya çalışırken kendisine yarayan ayetleri te'vil eder. Keza Kelâm da Allah'ın sıfatları, fiilleri, kelâmının mahiyeti, insan fiilleri ve sorumluluğu gibi konuları incelerken aklî dayanaklarla birlikte Kur'ân'dan kendileri için buldukları ayetleri te'vil ederek dayanak oluşturur. Bu durum Fıkıh ilminde içtihat ve istinbat faaliyeti için de farklı değildir. O yüzden tefsir ilmiyle diğer İslamî ilimleri ayıran en belirgin özellik; konu ve amaçlarının farklı olmasıdır. Tefsir ilminin konusu bizzat Kur'ân ve amacı Kur'ân'dan Allah'ın muradını tespit etmek iken, diğerleri ise konularına Kur'ân'dan bilgi alma arayışı içindedirler.<sup>9</sup> Böylece bu ilimler tefsir ilminin verilerinden faydalanarak Kur'ân ayetlerini kullansalar da onların bu ayet yorumları tefsir değil, ancak kendilerine özgü te'vil/yorum sayılabilir. Bir kelâmcının, fıkıhçının, felsefecinin veya mutasavvıfın ilgi alanlarıyla alakalı ayet te'villeri, Kur'ân'ın onlar için bir

<sup>8</sup> Buradan Kur'ân'ı hermeneutik bir yöntemle anlamayı destekleme anlamı çıkmamalıdır.  
<sup>9</sup> Halis Albayrak, "Tefsir İlminin Sınırlarına Dair," *Tefsir Nasıl Bir ilimdir Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*, (15-16 Mayıs 2010, 2011): 78-85.

araç/delil olduğunu göstermektedir. Çünkü onlar ayetleri yorumlarken Kur'an'ın bütünlüğü, siyak, sibak, sebab-i nüzul, ahval, gibi tefsirin önemseydiği unsurları göz ardı ederek sadece ayet lafızlarının muhtemel herhangi bir delaleti, mefhumu, mulazımı veya işareti onlar tarafından çoğu zaman yeterli görülmektedir.

O halde kelâmî tefsirler veya fikhî tefsirler gibi kavramlar ne ifade ediyor şeklinde bir soru kaçınılmaz olmaktadır. Fikhî tefsir veya kelâmî tefsir denilen çalışmalar mezhep görüşlerine göre fıkıh içtihatları veya kelâmî görüşleri içinde ağırlıklı olarak barındıran tefsirlerdir. Bazı müellifler Kur'an'a yaptığı tefsirlerde ahkam ile ilgili veya kelâm konularıyla ilgili ayetlere geldiklerinde bu ayetleri mensup oldukları mezhebe kaynak olsun veya kendi içtihadına ya da kelâmî görüşüne delil olsun diye te'vil etmişlerdir. Orada bir müfessir gibi değil de mesela bir fakih veya kelâmcı olarak davranmışlardır. Onların bu ayet açıklamaları tefsir değil te'vil olarak görülmelidir. Çünkü orada fakih, kendi içtihadına ahkâm ayetlerinden destek arayışındadır. Eserin geneli bir tefsir niteliği taşımakla birlikte müellifin ahkam ayetlerinde yaptığı öznel içtihatlar "fikhî tefsir" kavramına sebebiyet vermiştir. Bu tamlamada "tefsir" geçmesi ilmî değil kategorik veya geleneksel yansımayı gösterir. Fikhî tefsire Cessas'ın "Ahkamu'l-Kur'an"ı örnek gösterilebilir. Bu tür "tefsirler" ayrı bir tefsir türü olarak görülmemeli, te'vil faaliyeti olarak telakki edilmelidir. Çünkü "fikhî tefsir" kavramı burada tefsir türünü ifade etmez, ayet te'villerinden çıkarılan içtihatları ifade eder. Bilindiği gibi tefsir geleneğimizde kategorik olarak iki tür tefsir vardır: dirayet tefsiri ve rivayet tefsiri... Fikhî tefsir denildiği zaman; emsallerine göre fikhî içtihatları içinde daha fazla barındırdığı için bu o tefsirin sınıfsal değil sadece niteliksel bir özelliğini ifade etmiş olur. Bu tefsirler Kur'an'ın tamamı açısından neticede "dirayet" tefsirleri kategorisindedirler.

### B. Bilimsel Tefsirin Tefsir İlmiyle Problemi

Tefsirin alanını belirledikten sonra şu soruların cevaplarını aramalıyız: "Bilimsel tefsir" denilen çalışmaları hangi konumda görmeliyiz? Tefsir ilmi içinde sayılabilir mi? Bilimsel tefsiri mesela fikhî, kelâmî tefsir denilen çalışmalar gibi görebilir miyiz? "Bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık"<sup>10</sup> "Yaş kuru hiçbir şey yoktur ki, apaçık kitapta olmasın"<sup>11</sup> "Sana her şeyi açıklayıcı kitabı indirdik"<sup>12</sup> gibi bilimsel tefsir denilen çalışmaların kendilerine kaynak olarak gösterdiği ayetleri nasıl anlamalıyız?

<sup>10</sup> Ena'm, 6/38.

<sup>11</sup> Ena'm, 6/59.

<sup>12</sup> Nahl, 16/89

Bilimsel tefsire yapılan tanımlardan bu tefsiri destekleyenlerin makbul gördükleri tanım, “Kur’ân ayetlerini bilimsel veriler ışığında açıklamak onlardaki bilimsel gerçekleri ortaya çıkararak i’câz yönünü göstermektir”<sup>13</sup> şeklinde olabildiği gibi “bilimsel verilerle ayetlerin delaletleri arasındaki uyumu araştıran, anlamaya ve açıklamaya çalışan tefsir”<sup>14</sup> olarak da yapılmıştır. “Kur’ân’dan bilimsel veriler keşfetmek” temalı tarifler, bilimsel tefsir taraftarlarının çoğu tarafından da destek görmemiş ve eleştirilmiştir. O yüzden Emin el-Hûlî tarafından yapılan, “bilimsel ıstılahları Kur’ân-ı Kerim ibarelerine hâkim kılan ve ibarelerden çeşitli bilimsel ve felsefi görüşleri çıkaran tefsirdir” tanımı eleştirilmiştir.<sup>15</sup> Bilimsel veriler ışığında Kur’ân ayetlerini açıklamak, anlamaya çalışmak bilimsel tefsirde kabul gören en mutedil tarif olarak görünmektedir. Biz de bilimsel tefsiri bu şekilde varsayıp buna göre tefsirdeki yerini değerlendireceğiz.

Fıkıh vb. İslamî ilimlerin ayetlere yaptıkları yorumlarla ayetlere yapılan bilimsel yorumlar arasındaki büyük fark gözden kaçmamalıdır. Fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi ilimler Kur’ân’ı kendileri için bilgi kaynağı görürler ve te’vil üretirler. Eğer fizik, kimya, biyoloji, matematik, astronomi gibi bilimler de Kur’ân’ı bir bilgi kaynağı görüp yaptıkları keşif ve buldukları icatları Kur’ân’ı yorumlamak suretiyle gerçekleştirselerdi o zaman bilimsel yorumlar, fıkıh vb. ilimlerinin Kur’ân’a yaklaşımlarına benzeyebilirdi. Açık ki, fen bilimlerinin bilgi kaynakları gözlem ve deney gibi ampirik bilgilerdir. Bu bilimler için Kur’ân bilgi kaynağı değildir, ama fıkıh vb. İslamî ilimler için bilgi kaynağıdır. O halde ayetlere yapılan bilimsel yorumları bir tefsir olarak telakki edebilmek amacıyla fıkıh vb. ayet yorumlarını bilimsel yorumlarla kıyaslamak bir hatadır. Nitekim bilimsel yorumu savunanlardan biri olan Celal Kırca bu hataya düşenlerdendir.<sup>16</sup> Bilimsel tefsir anlayışı, mesela fıkıh ilminin yaptığı gibi bilimsel bir çalışmayı Kur’ân üzerinden sonuçlandırma faaliyeti şeklinde gerçekleşseydi, örneğin kanser tedavisini Kur’ân’da araştırıp bulma çalışması olsaydı veya bir fizik sorununu çözmek için Kur’ân üzerinden uğraşsaydı o zaman bir te’vil veya tefsir olmayı hak edebilirdi. Bu açıdan bakıldığında bilimsel yorumların tefsir ilmi içinde bir yerinin olması muhtemel olmadığı gibi fıkıh vb. ilimlerin yaptığı gibi bir te’vil çalışması

<sup>13</sup> Veysel Güllüce, “Kur’ân’a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi, Tarihten Günümüze Kur’ân’a Yaklaşımlar”, *İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi*, (İstanbul, 2010): 377-399.

<sup>14</sup> Kırca, “Kur’ân ve Modern Bilim: İlişkisi-Sahası-Sorunları”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2012): 7-34.

<sup>15</sup> Güllüce, “Kur’ân’a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi”, 377-399.

<sup>16</sup> Celal Kırca, “Kur’ân ve Tabii Bilimler”, *Kur’ân Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2/16,17,18 (1999): 72-94.

olarak da görülemez.

Bilimsel yorumcuların en önemli iddialarından biri, fen bilimlerince keşif edilen bilgi ve icatların Kur'ân tarafından önceden haber verildiği iddiasıdır. Bu durum Kur'ân'ın i'cazına mesnet yapılır. Kur'ân'ın nüzulünden günümüze kadar müslüman bilim insanlarının buluşları da dâhil hiçbir bilimsel buluşun Kur'ân ayetlerine dayanarak gerçekleşmemesi bu iddianın son derce zayıflığını göstermektedir. Hem böyle bir iddia, tedvin döneminden şimdiye kadar Kur'ân'a yorum yapan bütün yorumcu alim ve bilginleri cehalet ithamına sebebiyet verecektir.

Bilimsel tefsirin tefsir olamama nedenlerinden biri de dilin doğasına aykırı bir yorumlama olmasıdır. Çünkü bu tefsir anlayışı, sonradan üretilen bilimsel ıstılahları nüzul dönemindeki Kur'ân'ın kullandığı kelimelerin anlamlarına yüklemektedir. Oysa mütekellimin kullandığı kelimeler, hitap ettiği muhatapların bulunduğu zaman ve şartlardaki manalarla sınırlıdır. Bunun evrensellekle veya tarihsellekle bir ilgisi yoktur. Dilin doğası kelimeler bazında bunu gerektirir. Mütekellimin kullandığı bir kelime, kullanıldığı zamanın dışında gelecekte kendisine yüklenecek bir manayı ifade edemez. Kur'ân'da kervan anlamında geçen "seyyare"<sup>17</sup> kelimesinin günümüz Arapçasındaki karşılığı olan "araba" Kur'ân'daki kelimenin manalarından sayılamaz. Zaman geçtikçe bir kelimedeki anlam genişlemesi veya daralması olabilir, ama yine bu anlamlar ortaya çıktıkları zamandan sonra geçerlidir. Çünkü konuşma, mütekellimle muhatap arasında bir anlaşma ameliyesi olduğundan kullanılan kelimelerin anlamları kullanılan dilin yaşadığı ortamdaki mütekellim ve muhatapın zihnindeki karşılıklarından ibarettir. "Dolayısıyla bir metinde yer alan kavramı sadece metin olarak ele alıp onu söz ve bağlamından koparmak suretiyle anlamlandırmak eksik ve yanlış bir uygulama olur. ...Kur'ân'ı anlamada uygulanacak böyle bir yöntem çok daha yanlış olacaktır."<sup>18</sup> Böylece "O (Allah), insanı bir alaktan yarattı"<sup>19</sup> ayetinde "alak" kelimesi -bazı meallerin anlamlandırdığı gibi- döllenmiş yumurta ve embriyo anlamında olamaz.<sup>20</sup> Çünkü "embriyo" "zigot" vb. kelimeler Biyoloji biliminin terimleridir ve anlamları da terimleştiği zamandan beri geçerlidir. Ayetten yumurtanın döllenmesinin kastedildiğini iddia etmenin hiçbir dayanağı yoktur ve dilin doğasına aykırıdır. Bu kelimenin eğer nüzul

<sup>17</sup> Yusuf, 12/19.

<sup>18</sup> Kirca, "Kur'ân'ı Anlamada Dil Problemi", "Kur'ân Mesajı; İlmî Araştırmalar Dergisi", 1/9, (1998): 34-60.

<sup>19</sup> Alak, 96/2.

<sup>20</sup> Diyanet Vakfı, Yaşar Nuri Öztürk, Bayraktar Bayraklı mealleri "alak" kelimesine döllenmiş yumurta veya embriyo anlamını vermişlerdir.

döneminde anlamı kan pıhtısıysa böyle anlamak dilin kullanım doğasının gereğidir. Böyle anlamak yumurtanın döllenmesini inkâr anlamına gelmediği gibi Kur’ân’ın evrenselliğine ve bilimsel verilere aykırı bir anlayış da değildir. Buna rağmen bilimsel tefsirciler Kur’ân’ın i’câzı uğruna “alak” kelimesinin embriyo anlamında olduğunu ifade ederler. Bununla biyolojinin çağımızda keşfettiği döllenmeye Kur’ân’ın yüzyıllar önce işaret ettiğini iddia ederler. Bu yöntem doğruysa Kur’ân’ın “seyyare” kelimesiyle arabaların icadına da işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Bilimsel tefsirin tefsirle sorunlu olduğu durumlardan biri de tefsir ilminin amacıyla alakasız olmasıdır. Az önce ifade edildiği gibi tefsirin amacı Allah’ın muradını tespit etmektir. Allah’ın muradı Kur’ân’ın iniş gayesinden bağımsız değildir. Kur’ân kendisinin insanların doğru yolu bulması için bir hidayet kitabı olduğunu bildirmektedir. Ayetlerine de bu açıdan bakıp onları anlamaya çalışmak Allah’ın muradını tespit etmede önemli bir unsurdur. Bilimsel tefsir çalışmaları ise ayetlerin maksatlarını bir kenara bırakıp, ayet ifadelerini bütüncül anlamdan koparmaya sebep olsa da bilimsel verilerle zorlama yorum peşine düşmektedir. Burada ayetin ifade gayesi ve bağlamı gözletilmemektedir. Mesela bilimselciler tarafından “*Onlar, bizim için Rabbine dua et de rengi neymiş açıklasın dediler. Mûsâ şöyle dedi: Rabbim diyor ki, o, sarı; rengi, bakanların içini açan bir sığırdır*”<sup>21</sup> ayetine dayanarak sarı rengin insanlar üzerinde olumlu psikolojik bazı etkilerinden söz edilir. Sarı rengin kullanıldığı sınıflarda, cezaevlerinde ve hastanelerde insanların daha uyumlu olduğu, daha az problem çıkardıkları ve şiddet kullanmalarının azaldığına dair araştırmalar zikredilir.<sup>22</sup> Ayetin bağlamı<sup>23</sup> ve maksadıyla hiçbir ilgisi olmayan bu tür açıklamalar Allah’ın muradını amaçlamadığı için tefsir ilmi içinde yerini alamaz. Diğer taraftan bu araştırmaların bilimsel kesin sonuçlar olma sorunu bir yana başka araştırmalar sarı rengin olumsuzluklarını ortaya koyarsa nasıl bir çelişki yaşanacağı ve Kur’ân’a ne kadar zarar vermeye dönüşeceği açıktır.

Bilimsel tefsirin sorunlarından biri de Kur’ân’ın hedefinin başka; bilimsel tefsircinin uğraşısının başka olmasıdır. Kur’ân’ın bir hidayet kitabı olmasının gereklerinden biri de ayetler üzerinde düşünmek ve ibret almaktır. Kur’ân bu düşünme ameliyesini hem lafzî hem kevnî ayetler için önermektedir. Kur’ân’ın önerdiği şey ile bilimsel tefsir anlayışının yaptığı şey

<sup>21</sup> Bakara, 2/69.

<sup>22</sup> Akbaş, “Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri”, 75-93.

<sup>23</sup> Bağlam ve nüzul sebebi konusunda detaylar için bak. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur’an ve Bağlam*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2008), 119-121; Abdurrahman Ensari, *Sebeb-i Nüzulün Tefsire Etkisi*, (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017), 31-36.

arasında tam bir uyumsuzluk vardır. Bilimsel tefsir anlayışı, Kur'ân'ın hedef gösterdiği veya işaret ettiği şeyle meşgul olma yerine başka hedeflere yönelmiş durumdadır. Bilimsel tefsire konu olan Kur'ân ayetleri, aslında sadece gözlemlerle değil Allah'ın kudretini ve yaratıcılığının azametini araştırarak ve çalışarak ortaya koyabilmeyi, zımnen ibret almanın içinde sayar. Bu da bilimsel çalışmalar yaparak kainattaki bu kevnî ayetlerin sınırlarını çözmekle gerçekleşir. Bilimsel tefsire konu olan ayetler;

*“Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. Allah her şeye kadirdir. Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde akıl sahipleri için deliller vardır”<sup>24</sup>*

*“Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”<sup>25</sup>*

gibi akıl sahiplerini araştırmaya, keşfetmeye açıkça sevk eden ayetlerdir veya zımnen bunu önermektedir. Şimdi bu ayetlerin amacı gece, gündüz, yağmur, rüzgâr gibi kevnî ayetlerde düşünenler için deliller olduğunu kula bildirmek ve zımnen kulun bunlarla ilgili araştırmalar yapmasıdır. Yoksa bilimsel tefsircinin uğraştığı gibi anlamları açık olan bu ayetlerin mesela gece ve gündüzün astronomik açıklamalarını yapıp Kur'ân'ın astronomik bilgiler içerdiğini ortaya koymak değildir. Bu tür bilimsel tefsirler dil açısından daima problemlerle doludur. Örneğin “sema” kelimesi, Kur'ân'ın nüzulünden şimdiye kadar Kur'ân muhataplarınca anlamı kapalı sayılmamıştır. O halde Astronomi biliminde ona bir karşılık bulmaya çalışmak ne derece doğru olur? Demem odur ki Kur'ân, kendisine inananın önüne bilimsel çalışma yapmayı koyarken bilimsel tefsirci ise lafızların bilimsel anlamlarıyla uğraşmaktadır. Kur'ân'ın gösterdiği başka, bilimsel tefsircilerin uğraşısı başka olmaktadır. Zımnen kainatın ve varlığın sınırlarını çözerek ibret almayı ve insanlığın faydasına sunmayı öneren bu ayetler bu cihetle gayet açık ve anlaşılırdır. Buna rağmen bilimsel tefsirci, bilimsel sonuçlardan yola çıkarak ayetlerin lafızlarından bazı muhtemel manalar üretme uğraşısı vermektedir. Kur'ân çalış, keşfet, ibret al ve insanlığa faydalı ol hedefini gösterirken o ise hala şu veya bu ayeti bilimsel verilerle zorlayarak da olsa açıklama derdine düşmektedir.

<sup>24</sup> Ali İmran, 3/189-190.

<sup>25</sup> Bakara, 2/164.

Bilimsel tefsirin Kur'ân üslubuyla da sorunu vardır. Kur'ân, insan – insan, insan-Allah ve insan–tabiat ilişkilerinin esaslarını ortaya koyan edebi bir metindir. Bu ilkelerin adı da dindir. Edebî metin güzel söz söyleme sanatının ürünüdür. İnsanların ilgisini dine çekmek amacıyla Kur'ân için böyle bir üslup seçilmiştir. Onun asıl i'câzı, onun hayatın ilkelerini ortaya koyan bir dini, edebî bir dille sunma yönünde gizlidir. Nüzul döneminde muhataplarının da itiraf ettiği gibi o, sözün en güzelinin zirvesinde olduğu için böylece tarihsel olarak i'câzını, yani bir beşerin yapamayacağı bir kelâm olduğunu ispatlamıştır. Onun ortaya koyduğu insanî ilkelere insanlığın hala muhtaç olması ise onun i'câzının güncelliğini koruduğunun ispatıdır.

Kur'ân da dâhil edebî metinler, mecaz, teşbih vb. edebî üslupların yoğun olduğu metinlerdir. Sözün güzelini ortaya koymak için bu üslubu seçen edebî metinler, hitabını görünen, duyulan, hissedilen ve aklen algılanan üzerinden gerçekleştirir. Çünkü bunlar insanların etkilenme unsurlarıdır. Edebî üslup kullanan bir sözün dış vakalara veya bilimsel gerçeklere uyum endişesi yoktur. O yüzden donuk ve reel üsluba sahip bilimsel anlatım ve kavramlardan yola çıkarak bir edebî metni anlamaya çalışmak yanlış yorumlamalara neden olabilir. Örneğin bilimsel olarak güneşin doğması veya batması yoktur, dünyanın dönmesi sebebiyle biz güneşin doğduğunu veya battığını sanıyoruz. Güneşi doğar ve batar gördüğümüz için, bundan etkilenir ve olayı da tecrübe ettiğimiz gibi edebî metinlerimizde tasvir eder, anlatır ve günlük konuşmalarımızda da kullanırız. Yani güneşin doğup batışını sözlerimizde ve metinlerimizde söyleyebiliriz ve bu da yanlış bir anlatım olarak görülmez. Nitekim Kur'ân da güneşin doğup batmasından,<sup>26</sup> çıkmasından ve kaybolmasından,<sup>27</sup> Allah'ın güneşi doğudan getirdiğinden<sup>28</sup> ve güneşin batıya doğru kaymasından<sup>29</sup> söz eder. Bilimsel olarak güneşin böyle hareketleri yoktur. Bütün bu ifadeler, insana hitaptır ve insan gözünün görmesini ve olayı böyle tecrübe etmesini esas almıştır. Buna Kur'ân'da birçok yerde geçen “sema”yı da (gök) örnek olarak ilave edebiliriz. “sema”nın Kur'ân'daki birkaç kullanımı şöyledir: Gökten indiği için mecaz olarak yağmur “sema”, anlamında kullanıldığı gibi<sup>30</sup> bazı yerlerde yukarıımızda görünen inşa edilmiş katı bir yapı gibi

<sup>26</sup> Taha, 20/130; Kehf, 18/17.

<sup>27</sup> En'am, 6/78.

<sup>28</sup> Bakar, 2/258.

<sup>29</sup> İsra, 17/78.

<sup>30</sup> En'am, 6/6; Hud, 11/52.



sunulmuştur. Mesela “sema”nın parçalanması,<sup>31</sup> düşmesi,<sup>32</sup> erimesi,<sup>33</sup> Allah’ın onu bir bina kıldığı,<sup>34</sup> Allah’ın semayı yükselttiği,<sup>35</sup> kapılara sahip olduğu,<sup>36</sup> ondan parçalar indirilebileceği,<sup>37</sup> korunmuş bir tavan olduğu,<sup>38</sup> kitaplar gibi dürülebildiği,<sup>39</sup> onda burçların yaratıldığı,<sup>40</sup> dünya göğünün yıldızlarla veya ışıklarla süslendiği,<sup>41</sup> semanın yerin üzerine düşmesine Allah’ın mani olduğu<sup>42</sup> ve semanın yollara sahip olduğu<sup>43</sup> gibi kullanımların bilimsel tefsircilerin yaptığı gibi<sup>44</sup> “sema”yı burada evren olarak yorumlayabilir miyiz? Ya da bu ifadeleri Kur’ân’ın kendi üslubuyla yorumlamazsak bilimsel olarak yorumlama imkânımız var mı? Diğer taraftan Allah’ın semadan suyu indirdiği<sup>45</sup> kuşların semada dolaştığı<sup>46</sup> gibi kullanımlar da dünya atmosferinin içindeki alanı işaret eden anlam görülür. “Sema”nın Kur’ân’daki diğer bir kullanımı da semadan meleğin inişi,<sup>47</sup> Allah’ın semadan yeri idare ettiği,<sup>48</sup> gibi metafizik anlamdır. Bütün bu örnekler, ayetlerine dikkat çekmek ve ibret almaya sevk etmek için Allah kelâmının insanın anlayabileceği şekilde çıplak duyuları ve aklı esas aldığı ortaya koymaktadır. Kur’ân’da böyle nitelenen “sema”nın bilimsel olarak bir karşılığı yoktur ve olması da gerekmez. Böyle bir anlatımda bilimselliği inkar veya bilimsel verilere aykırılık aranmamalı. Burada amaç farklı olduğu için hem konu farkından hem de anlatım ve üslubun farklı olmasından söz ediyoruz. Kur’ân’ın konu ve amaçları bilimsel çalışmalardan farklı olduğu için bu ayetlerin bilimsel verilerle açıklama girişimi hem Kur’ân diline uygun düşmeyecek hem hitabın muhatap üzerindeki etkinliğine zarar verecektir. Allah’ın yeri semadan idare ettiği ve yerdeki işlerin Allah’a bir günde (insanların bin senesi) ulaşması<sup>49</sup> gibi anlatımlar ise mahiyeti bilinmeyen

<sup>31</sup> Mürselat, 77/9; İnşikak, 84/1; İnfitar, 82/1.

<sup>32</sup> Tekvir, 81/11.

<sup>33</sup> Mearic, 70/8.

<sup>34</sup> Bakara 2/22; Gafir, 40/64.

<sup>35</sup> Rahman, 55/7; Gaşiye, 88/18.

<sup>36</sup> Araf, 7/40; Hicr, 15/14; Kamer, 54/11.

<sup>37</sup> Sebe’, 34/9.

<sup>38</sup> Enbiya, 21/32.

<sup>39</sup> Enbiya, 21/104.

<sup>40</sup> Hicr, 15/16.

<sup>41</sup> Saffat, 37/6; Fussilet, 41/12; Mülk, 67/5.

<sup>42</sup> Hac, 22/65.

<sup>43</sup> Zariyat, 51/7.

<sup>44</sup> Kırca, “Kur’ân ve Tabii Bilimler”, 72-94.

<sup>45</sup> Bakara, 2/22; En’am, 6/99.

<sup>46</sup> Nahl, 16/79.

<sup>47</sup> İsrâ, 17/95.

<sup>48</sup> Secde, 32/5.

<sup>49</sup> Secde, 32/5.

gaybî konulardandır ki, zaten bilimsel parametreleri aşan bir durumdur. Yine bu örnekleri destekleyen

*“Nihayet güneşin battığı yere varınca onu siyah balçıklı bir su gözesinde batar buldu...”<sup>50</sup>*

*“Faizi yiyen kimse şeytanın çarptığı kimse gibi kalkar...”<sup>51</sup>*

gibi ayetlerde geçen “güneşin battığı yere varmak...” “güneşin balçıklı bir su gözesinde batması” ve “şeytanın çarpması” ifadeleri bilimsel ölçülerle açıklanabilir mi?

Geçmişte F. Râzî (ö. 606), “*Yeryüzünü size döşek kılan O’dur.*”<sup>52</sup> ayetinin yorumunda, mantıkî açıklamalara dayanarak kendi dönemindeki bilimsel verilerle yeryüzünün sakin olduğu/dönmediği sonucuna varmıştır.<sup>53</sup> Râzî’nin döneminde geçerli olan Batlamyos’un dünyanın merkezde kabul edilmesi teorisiyle ayetlerin tefsir etme çabası Kur’ân’ı bilimsel yöntemle anlamının hatalı bir yaklaşım olduğunu gösteren önemli bir tecrübeydir. Kur’ân’da geçen “yedi sema” yı yedi gezegenle açıklamaya çalışan Kadı Beydâvî (ö. 685) de aynı tecrübeyi vermektedir.<sup>54</sup>

Konu ve amaç farkından dolayı Kur’ân’ın bilimsel verilerle açıklanması tam bir uyumsuzluk örneğidir. Kur’ân insanları mü’min olmaya davet eden ilahî bir kelâmdır. İnsanların mü’min olmasını amaçlayan Kur’ân incelendiğinde üç temel konuyla bu amacını ele aldığı görülür. Birincisi; insan-Allah ilişkisinde insanın Allah’a kul olmasını esas alır. İkincisi; İnsan-insan ilişkisinde ahlak, davranış ve temel hakları esas alır. Üçüncüsü; insan-tabiat ilişkisinde ıslah yapmayı, ifsat yapmamayı esas alır.

Kur’ân’ın konuları arasında bilimsel keşif, teori, formülasyon, teknik rehberlik gibi konular yoktur. Çünkü Kur’ân saydığımız bu üç esas üzere kurulu bir hayat kitabıdır. İnsana güzel, huzurlu bir hayat sunmaktadır. Bilimsel keşifler, teknik gelişmeler, hayatı kolaylaştıran unsurlardır, ancak bunlar insanların insanca yaşama ve ifsat yapmadan yaşamlarını sürdürmelerinin temelleri değildir. Bilimsel keşifler ve teknik gelişmelerin güzel, huzurlu bir toplum oluşmasında bir etkisi yoktur.

Kur’ân’ın amacı teknik ve bilimde ileri bir toplum olsaydı, bırakın

<sup>50</sup> Kehf, 18/86.

<sup>51</sup> Bakara, 2/275.

<sup>52</sup> Bakara, 2/22.

<sup>53</sup> Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Razî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, (Beyrut: Daru İhya, 1420). 2: 336.

<sup>54</sup> Nasiruddin Ebu Said Kadı el-Beydavî, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, (Beyrut: Daru İhya, 1418), 1: 66.

bilimsel tefsircilerin iddia ettiği gibi geleceğe dair bilimsel keşif ve malumatlar vermek; hiç olmazsa indiği dönemde mü'min topluma düşmanlara karşı etkili silah ve savaş yöntemlerini gösterir veya öldürücü hastalıklara karşı bitkisel ilaçların kullanım ve yöntemlerini bildirir ya da en azından yazılarını taş, kemik, ağaç kabuklarına yazmasınlar diye kâğıt yapımının yöntemini öğretirdi. Ancak buna ihtiyaç duymamıştır çünkü Allah tarafından verilen akıl ve zekâ bu tür keşiflere yetmektedir ve insanlık tecrübesi de bunu ispatlamıştır. Çalışması halinde bunu bir mü'min de elde edecektir, bir kafir de...

Konusu ve amacı bilim ve teknikle alakalı olmayan bir metni, Kur'ân'ı, bilimsel verilerle açıklamak, zorlamadan başka bir şey değildir. Kur'ân bilime ve bilimsel gelişmelere karşı duran bir metin değil, aksine teşvik edici bir konumdadır. Asırlar geçmesine rağmen bilimsel verilere aykırı olmaması onun başlı başına bir üstünlüğüdür. Müslümanlar bilimde kendilerini geliştirmek istiyorlarsa bunun yolu Kur'ân'a bilimsel açıklamalar getirmek değil, bilimsel yol ve yöntemi takip etmektir. Müslümanların bilimdeki gelişmelere karşı olan acizliklerini Kur'ân'ı bu şekilde yorumlamakla kapatma yolunu seçmeleri, Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymaya da bir katkısı olmamaktadır.

Kur'ân ayetlerinin bilimsel gelişmeleri önceden haber verdiği iddiasıyla ayetleri bilimsel verilerle yorumlama çabası Kur'ân'ın üstlenmediği bir yükü ona yüklemek anlamına gelir. Kur'ân'da mevcut olan bir konuyu inkâr etmek doğru olmadığı gibi onda olmayan bir konuyu da var saymak doğru değildir. *"Bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık"*<sup>55</sup> *"Yaş kuru hiçbir şey yoktur ki, apaçık kitapta olmasın"*<sup>56</sup> *"Sana her şeyi açıklayıcı kitabı indirdik"*<sup>57</sup> ayetleri ya levh-i mahfuza işaret olarak ya da İslam'la ilgili her şeyin indirildiği şeklinde anlamak gerekiyor. Kur'ân'ın amaçları arasında olmayan bilimselliği Kur'ân'a dayatma çabası hiç olmadık yorumlara neden olmaktadır. Bir benzetme, bir misal, kevnî bir ayete dikkat çekme gibi vesilelerle yer, gök, hayvanlar âlemi, denizler, bitkiler âlemi ile ilgili ayetlerde geçen herhangi bir ifade veya kelime, bilimsel tefsir taraftarlarınca ayetlere bilimsel tefsir yapma bahanesi doğurabilmektedir. Eğer ayette yıldızlara yemin edilmişse, bilimsel tefsirci için Kur'ân bir astronomi konusunu ele almış anlamına gelmektedir. Böylece bilimsel tefsirci, bu ayetin açıklamasında yıldızların birbirinden uzaklıkları, sayıları, büyüklükleri vs.

<sup>55</sup> Ena'm, 6/38.

<sup>56</sup> Ena'm, 6/59.

<sup>57</sup> Nahl, 16/89.

astronominin yıldızlarla ilgili her türlü bilgisini sanki Kur'ân bu bilgileri içeriyormuş gibi Kur'ân'ın i'câzına vurgu yapmak için ayet tefsiri olarak sunmaktadır.<sup>58</sup> Eğer Kur'ân mesela Allah'ın yeryüzüne suyu indirip kuru topraktan nebat bitirdiğine<sup>59</sup> dikkat çekerse bu, bilimsel tefsirci için meteoroloji, biyoloji ve botanik bilimlerinin verilerini kullanmaya bir bahane oluşturmakta ve böylece rüzgârın bulutları oluşturup yağmurun oluşumundan tutun, nebatatın topraktan yeşerme aşamalarına kadar bir bilgi yığına işaret eden ayet olarak muamele görmektedir. Batinî tefsir anlayışının aşırılıklarına benzeyen bilimsel tefsirdeki bu tür yorumlar, Kur'ân'ın yüklenmediği ve onu asıl amacından uzaklaştıran bir yüküdür.

Kur'ân'ın kevnî (tabiat) ayetlere atıfta bulunması, ilgili ayetleri bilimsel verilerle açıklamaya bahane olmamalıdır. Çünkü Kur'ân, insanı oraya yöneltmek ve ibret almak amacıyla kevnî bir hakikate atıfta bulunur, yoksa o ayetin bilimsel bilgileri ihtiva ettiği anlamına gelmez. Söz konusu ayetin tefsirini yapmak için ilgili bilimlerin verilerini detaylarıyla sunmak, tefsir muhtevasına dahil edilemez, çünkü böyle bir faaliyet manaları ortaya çıkarmaktan ziyade, ötesine yani ilgisiz alanlara doğru dalmaya sebep olmaktadır. Mesela Kur'ân'ın fennî i'câzını ispatlamak için “Yoğunlaşmış bulutlardan bol yağmur indirdik”<sup>60</sup> ayetinin tefsirini yaparken Mısırlı jeolog Prof. Zağlul (1933- ?), rüzgâr, fırtına ve kasırga çeşitleri ve bunların hızlarından tutun sebep oldukları hasarlara ve oluşturdukları yağmur miktarlarına kadar her türlü meteorolojik bilgiler vermektedir. Yıldırım, kasırga ve hortumların nasıl oluştuğunun yanında dünyanın çeşitli bölgelerinde meydana gelmiş kasırgaların hızları ve verdikleri hasarları da sunmaktadır. Bütün bu bilgileri “yoğunlaşmış bulutlar” anlamındaki (المُعْصِرَات) kelimesinden yola çıkarak rüzgârın, bulutların oluşumundaki etkisini ve yağmurun yağmasındaki rolünü anlatmak için sunmaktadır.<sup>61</sup> Oysa gayet açık bir şekilde (المُعْصِرَات) kelimesi Arap dilinde yağmur yüklü bulutlar veya rüzgâr anlamında kullanılmıştır. Nitekim klasik ve yeni tefsirlerde de bu

<sup>58</sup> Bu duruma başta, Tantavî tefsiri olmak üzere bütün bilimsel tefsirlerde rastlamak mümkündür. Örnek olarak “yıldızlara yemin edildiği Vakıa Suresi ayet 75'in tefsiri için bkz. Muhammed Ratıb en-Nabulusî, *Mevsuatu'l-İ'cazi'l-İlmî fi'l-Kur'âni ve's-Sünneti*, (Amman: Müessesetu'l-Fursan, 2014), 48-50

<sup>59</sup> Hac, 22/5.

<sup>60</sup> Nebe', 78/14.

<sup>61</sup> Rağib Muhammed en-Neccar Zağlul, *Mine't-Tefsiri'l-İlmî Li'l-Kur'âni'l-Kerim el-Cüzu's-Selasûn*, (Daru Nahdeti, 2016), 30-40.

anlamlara vurgu yapılmıştır.<sup>62</sup> Allah'ın insanlar için yoğunlaşmış bulutlardan yağmur indirdiğini bildirmekle kendi kudretinin bir göstergesi olarak kevnî bir ayete atıfta bulunması bu ayetin meteorolojik bilgileri haber vermesi anlamında olabilir mi? Bu bilgileri detaylarıyla sunmak onun i'câzına hiçbir katkısı olamaz ve tefsir muhtevâsından sayılamaz. Burada anlaşılması gereken; insanların kâinatla olan ilişkisinde zaten her zaman yaşadığı ve gözlemediği bu ve benzeri kevnî ayetleri araştırmak sırlarını ortaya koymak ve ibret alıp insana faydalı olmaktır. Yoksa Kur'ân'ın bu bilgileri ihtiva ettiği ve onun i'câzını ispatladığını ileri sürmek, Kur'ân'ın yüklenmediği bir yükür ve onun tefsiri ile de bir ilgisi olamaz.

Bilimsel tefsirin sorunlarına değinen araştırmacıların vardığı ortak nokta, tefsirde kullanılacak olan bilimsel verilerin hipotez ve teori gibi kesin olmayan verilerin olmaması onun yerine ispatlanmış kesin verilerin değerlendirmeye alınması gerektiğidir. Mutedil bir bilimsel tefsirci olan Celal Kırca, kesin olmayan bilgilerin kullanılmasından kaçınılması ve bilimsel olarak kesinliği belirlenmiş verilerin kullanılması gereğini özellikle vurgulamasına rağmen kendisi bilimsel tefsire örnek verirken bilimsel teoriyi kullanmıştır. Mesela Kırca "*küfrü seçenler görmüyorlar mı ki, gökler (semavat) ile bitişikti biz onları ayırdık...*"<sup>63</sup> ayetini big-bang teorisiyle açıklar.<sup>64</sup> Konuyu uzatmamak için bu örnekle yetinip buna benzer örneklerin sayısı bilimsel tefsir yapanlarda az değildir deyip konuyu burada sonlandırılm.

### Sonuç

Tefsir, Allah'ın kelâmının manalarını ortaya çıkarmak ve insanın gücü nispetinde Allah'ın muradını tespit etmek olduğuna göre "bilimsel tefsir" denilen çalışmalar tefsir muhtevâsına alınamaz. Çünkü bu muhtevâyla tefsir, müfessirin dil, ahval ve sünnet üçlüsünden faydalanarak öznel görüşlerinden bağımsız olarak manayı olduğu gibi ortaya çıkarma faaliyetidir. Bilimsel tefsir çalışmaları ise ayetlerin bilimsel veriler ışığında yorumlama çabası olduğundan ayeti zorunlu olarak nüzul ortamındaki, dil, ahval ve sünnet bağlamından kopararak güncel bilimsel bir bağlam kurarak yapılan yorumlardır. Böylece metnin sahip olduğu kelime ve kavramların orijinal anlamın dışında, gelecekteki bir anlamı ifade ettiğini öne sürmek anlamına gelen dilin doğasının kabul etmediği bir yorum biçimini zorunlu kılar. Bu

<sup>62</sup> Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir Et-Taberî, *Camiu'l-Beyan*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, (Müessesu'r-Risale, 2000) 24: 153-154; Muhammed Tahir İbn Aşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, (Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984), 30: 25-26.

<sup>63</sup> Enbiya, 21/30.

<sup>64</sup> Kırca, "Kur'ân ve Modern Bilim", 7-34.

nedenle bu bilimsel yorumları tefsir olarak değerlendiremeyiz.

Tefsir, Kur'ân metninden yola çıkarak, onu anlama çabasıyken; bilimsel yorum ise tersinden bir işlemle bilimsel veriden Kur'ân metnine yönelir. Yani tefsir, metinden manaya doğru bir işlemken; bilimsel yorum, manadan (bilimsel veriden) metne doğru bir işlemdir. O yüzden tefsirde, etkin olan Kur'ân metniyken; bilimsel yorumda, etkin olan bilimsel veri, pasif olan Kur'ân metnidir. Bilimsel yorumda her halü karda bilimsel veri esas olduğundan ne olursa olsun Kur'ân metni bu veriye uydurulur. Bu yaklaşım tabii olarak onu tefsir kavramının dışına itmektedir.

İnsanı bilimsel olarak geliştirmek Kur'ân'ın ne amacı ne de konusudur. Çünkü Allah bu konuda gelişmesi için gerekli yeteneklerle insanı donatmıştır. O nedenle Allah hiçbir peygamber vasıtasıyla bilimsel bir rehber olsun diye bir kitap göndermemiştir. Kur'ân dahil bütün ilahî kitaplar bir hayat kitabı olarak hidayet rehberidir. Kur'ân bu rehberliğini edebî bir dille hitap ederek gerçekleştirmiştir. İnsanların dikkatini kendisine çekmek, insanların kevnî veya lafzî ayetleri düşünmesini ve onlardan ibret almasını sağlamak için dili en yüksek edebî tarzda kullanmıştır. Bu üslupta olan bir metni, reel ve donuk bilimsel dille açıklamak metnin tabiatından uzak ve tuhaf anlamlara sebep olacaktır. Bu yönüyle batınî tefsirin düştüğü tuhaf anlamların bir benzeri bilimsel tefsir çalışmalarında da görülmektedir. İnsanın huzuru için gönderilen Kur'an'ın bu hedefiyle ilgisiz olan bilimsel tefsir çalışmalarının bu açıdan da tefsirle sorun yaşadığını söyleyebiliriz.

Bilimsel tefsire konu olan ayetlerin amir manası inanların onların bilimsel tefsirini yapmaları değil; kevnî ayetlerde delil bulmaları ve ibret alıp insanlara faydalı olmak amacıyla bilimsel çalışmalar yapmalarıdır. Ayetlerin bilimsel açıklamasının, Kur'ân'ın i'câzını ispatlayıcı bir niteliği yoktur, çünkü bu yorumların hiçbiri bilimsel bir keşiften önce çıkarılmış sonuçlar olmamıştır. Bu yorumlar keşiflerden sonra ayetin anlamında var olduğu iddiasını taşıyan uzak anlamlardır. Kur'ân i'câzını tarihsel olarak ispatlamıştır ve onun güncel i'câzı ise insanlığın hala onun gösterdiği ilkelere ve rehberliğe muhtaç olmasındadır. Bilimsel verilerle Kur'ân'ı yorumlayıp yüceliğini ispatlamaya çalışmak yerine, müslümanlar onun ilklerini yaşasalar o zaman onun gerçek yüceliğini dünyaya göstermiş olurlardı. Son bir cümle olarak; uzak ve zorlama yorumlarla Kur'ân ayetlerine yapılan bilimsel yorumların tefsir kavramına dâhil edilemeyeceği rahatlıkla söylenebilir.



## KAYNAKÇA

- AKBAŞ, Ahmet. "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/15 (2016): 75-93
- ALBAYRAK, "Halis. Tefsir İlminin Sınırlarına Dair". Tefsir Nasıl Bir ilimdir Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı (15-16 Mayıs 2010, 2011): 78-85.
- BEYDÂVÎ, Kadı Nasiruddin Ebu Said. Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil. Beyrut: Daru İhya, 1418.
- CÜNDİOĞLU, Dücan. "Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı". Dîvân: İlmî Araştırmalar 2(1996): 1-94.
- DEMİR, Şehmus. Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- GEZER, Süleyman. Kur'an'ın Bilimsel Yorumu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- GÜLLÜCE, Veysel. "Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi" Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi (İstanbul, 2010): 377-399.
- İBN AŞUR, Muhammed Tahir. et-Tahrir ve't-Tenvir. Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984.
- KIRCA, Celal. İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler. İstanbul: Marifet y. 2009.
- KIRCA. Kur'an-ı "Kerim'in Tefsiri ve İlimlerle Olan Münasebeti". İslâm Medeniyeti 5/2 (1981): 17-26.
- KIRCA. "Kur'an ve Modern Bilim: İlişkisi-Sahası-Sorunları". Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15 (2012): 7-34.
- KIRCA. "Kur'an ve Tabii Bilimler". Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi, 2/16,17,18 (1999): 72-94.
- KIRCA. "Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi". Kur'an Mesajı: İlmi araştırmalar Dergisi 1/9 (1998): 34-60.
- MERTOĞLU, M. Suat. "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavi Cevheri Örneği". Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 16/30 (2011): 93-113.
- NABULUSÎ, Muhammed Ratıb. Mevsuatu'l-İ'cazi'l-İlmî fi'l-Kur'âni ve's-Sünneti. Amman: Müessesetu'l-Fursan, 2014.
- EN-NECCAR, Zağlul Rağib Muhammed. Mine't-Tefsiri'l-İlmî Li'l-Kur'âni'l-Kerim el-Cüzu's-Selasûn. Daru Nahdeti, 2016.

- RÂZÎ, Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. et-Tefsiru'l-Kebir. Beyrut: Daru İhya, 1420.
- RUMÎ, Fehd. Dirasat fi ulumi'l-Kur'ân, yy. 2003.
- SERİNSU, Ahmet Nedim, Kur'an ve Bağlam, (İstanbul: Şule Yayınları, 2008), 119-121.
- SUYÛTÎ, Celalüddin. el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl, 1974.
- ŞATİBÎ, İbrahim b. Musa. el-Muvafakat. thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan. Daru ibn Affan, 1997.
- TABERÎ, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir. Camiu'l-Beyan. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Müessestu'r-Risale, 2000.
- TEYYAR, İbn Süleyman b. Nasir. Mefhumu't-Tefsir ve't-Te'vil ve'l-İstinbat ve't-Tedebbür ve'l-Müfessir. Daru İbnu'l- Cevzî, 1427.
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin. et-Tefsir ve'l-Müfessirun. Kahire: Mektebetu Vehbe, ty.
- ZÛRKANÎ, Muhammed Abdulazim. Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'ân. Matbatu İsa el-Babi, ty.





## THE PROBLEM OF SCIENTIFIC COMMENTARY TO BE TAFSIR

✉ Kutbettin EKİNCİ<sup>a</sup>

### Extended Abstract

This study is answering the following question. Can the Qur'anic interpretation known as "scientific commentary" take place in the science of tafsir? This approach, which interprets verses in the light of scientific statements, is problematic in the following areas with the tafsir: Definition of tafsir, tafsir's method, Quran language, Qur'anic style, purpose of Qur'an, subject of Qur'an... Tafsir is the activity of uncovering the meanings of God's word. In that sense, it remains true to the meanings of the verses. Scientific tafsir goes out of the real meaning by making distant interpretations. Thus, tafsir scholarship allows the object to be objective in the interpretation of verses. It is a mistake to compare scientific tafsir activity by comparing it with fiqh interpretations. Scientific commentators make this analogy. Scientific commentary does not resemble other Islamic sciences such as fiqh. Because the Qur'an is not a source for the humanities while it is a source for fiqh. For example, the subject of fiqh is not the Qur'an itself first, they are non-Qur'anic. But it goes to the Qur'an to solve his own problems and advocates opinions accordingly. The source of scientific knowledge is not the Qur'an. It has his own methods and resources to access knowledge. Scientific knowledge does not accept the Qur'an as a source of information. For this reason, it can not be compared to the Qur'an commentary on the interpretation of the Qur'an. Scientific commentary tries to interpret the Qur'an by taking the information obtained through scientific studies. Thus, scientific knowledge is made the source of the Qur'an. The methods of tafsir identification are specific. Tafsir scholarship is based on the following; the Qur'anic language, the conditions of the descending period and the circumcision... From this point of view, it is difficult to say that he is doing a

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences, [kutbettinekinici@gmail.com](mailto:kutbettinekinici@gmail.com)

commentary activity. Scientific commentators claim that the Qur'an gave notice scientific discoveries. They make this the basis of the Qur'anic miracles. However, from the Qur'an's point of view to the day- no scientific discoveries, including inventions of Muslim scientists, are not based on Qur'an verses. It leaves Muslim scientists under insufficient suspicion by doing this. The subject of the Qur'an is not scientific knowledge. The Qur'an does not contain any information for the technological development of people or for the advancement of scientific knowledge. Because its subject is how people should live. Its subject is his responsibility to God, the responsibility of man to the community, and the responsibility of man to the surroundings. Its purpose is not to develop people technologically. His purpose is to offer a beautiful and peaceful life to human beings. For this reason, no prophet has ever pioneered scientific discoveries. Scientific tafsir is in an effort to incorporate these issues into the interpretations of the mannered that the Qur'an does not deal with. Therefore, both subjective and irrelevant interpretations emerge. The verses, which are the subject of scientific tafsir, in fact mandate to humans to be good servants. It wants believers to be useful to people by doing scientific work. One of the reasons why scientific commentary can not be tafsir is that it is an interpretation contrary to the nature of language. Because this understanding of commentary puts on the meaning of the words used by the Qur'an which came down centuries ago. However, a correspondent speaks while observing the situation of the interlocutors and he uses the language words, concepts of the time he lived. Otherwise he can not agree with his interlocutors. The objective interpretation of the Qur'an is the interpretation made by observing the language of the time of descent. It has no interest in the universe or history. The linguistic nature requires this at the level of words. A word used by my correspondent must be understood in the sense of the time it is used. A word used in a time frame can not express a meaning to be imposed on it in the future. For example, the word "seyyare" in the Qur'an means caravan but nowadays it means car. Accordingly, we can not say that the Qur'an has talked about cars long ago. As such, for example, scientific commentators give the meaning of "alak" in the Qur'an to the embryo. They claim that the Qur'an spoke of the "embryo" centuries ago which was a biology phrase. They load the meanings in the Qur'an with meanings that have emerged today. This article suggests that "scientific commentary" can not be included in the study of commentary, because it does not correspond to the science of tafsir in these matters.

**Keywords:** Tafsir, Ta'wil, Scientific Tafsir, Language.



## “İBRAHİMÎ DİNLER” KAVRAMSALLAŞTIRMASININ TARİHİ

© Muhammet YEŞİLYURT<sup>a</sup>

### Öz

“İbrahimî dinler” adlandırması, Hz. İbrahim’i “ata” olarak kabul eden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dâhil edilerek oluşturulmuş bir tasniftir. “İbrahimî dinler”, II. Dünya Savaşı’nın hemen sonrasında, fikrî çerçevesi Katolik Oryantalist Louis Massignon tarafından çizilmeye başlanmış bir kavramsallaştırma. Söz konusu kavramsallaştırma, dünya insanları arasında barışı egemen kılmaya matuf girişimlerin yaşandığı bir dönemde, üç dine mensup insanlar arasında “ortak nokta” bulma çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. 1962-1965 yılları arasında gerçekleştirilen II. Vatikan Konsili ile “İbrahimî dinler” düşüncesi, bir anlamda olgunlaşma ve Kilise vasıtasıyla resmîleşme sürecine girmiştir. Adı geçen konsilde “İbrahimî dinler” düşüncesiyle eş zamanlı olarak ortaya çıkan “dinlerarası diyalog” fikri, “İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasının günümüze kadarki akacağı mecrayı belirlemiştir. II. Vatikan Konsili’nden itibaren kullanım alanı ve yaygınlığı giderek artan “İbrahimî dinler”, zamanla akademik çalışmalarda da kendisine müracaat edilen bir terim haline gelmiştir. Bu çerçevede, “İbrahimî dinler” lafız olarak ilk kez, 1979 yılında Amerikan Din Akademisi’nin gerçekleştirdiği kongrede kullanılmıştır. Kongrede sunulan bildiriler daha sonra “*Triologue of the Abrahamic Faiths (İbrahimî Dinlerin Diyalogu)*” adıyla kitaplaştırılmıştır. O tarihten günümüze bilimsel içerikli pek çok çalışma ve toplantıda “İbrahimî dinler” ve “dinlerarası diyalog” temaları birlikte ve birbiriyle ilişkili olarak kullanılmıştır. 11 Eylül 2001 yılında ABD’de gerçekleştirilen terör saldırılarından sonra daha fazla oranda kendisine müracaat edilen mezkûr kavramsallaştırma, üç din arasında birliği teşvik etmek ve ortak olunduğu iddia edilen hususları ilgili dinlerin mensuplarına hatırlatmak için kullanılmaya başlanmıştır. “İbrahimî dinler” düşüncesinin ortaya çıkışında Yahudilik ve İslâm’ın herhangi bir katkısının olmadığı anlaşılmaktadır. İlk ortaya çıkışından günümüze “İbrahimî dinler”, tamamen Katolik Hıristiyanlık izleri taşımaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Dinler Tarihi, Hz. İbrahim, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm



<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 25yesilyurt@gmail.com

## THE HISTORY OF THE CONCEPTUALIZATION OF “ABRAHAMIC RELIGIONS”

The term “Abrahamic religions” is a classification created by including Judaism, Christianity, and Islam, which has accepted Abraham as an ancestor. In the sacred books of these religions, which are accepted as Abrahamic religions, there is no expression or description in the form of “Abrahamic religions”. Eventhough there were various references about characterisation of Abrahamic that composes the first section of conceptualisation of “Abrahamic Religions”, and to Abraham in the sources before 20. century that belong to three religions, “Abrahamic Religions” was not used as distinct expression. Before 20. Century, the words “Abraham” and “Abrahamic” were only applied by a religion as a way of proving that “their rivals, in the sense of religion,” were in the wrong direction and alleging that there was only one right and unique way of comprehending Abraham. It has been applied to describe “Abraham” not by an objective approach, but always with a religious and theological view. “Abrahamic Religions”, in the meaning that we understand today, is a conceptualisation whose intellectual frame came into be drawn by Catholic Orientalist Louis Massigon just after World War II. Louis Massignon played an extremely active role in the emergence and development of the “Abrahamic religions” with the ideas he put forward. Massignon is one of the first people to apply directly to Abraham in the desire to facilitate good relations between Christians and Muslims, with the words “Abraham” and “Abrahamic”, although they are emphasized by Christianity.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm, aynı sosyo-kültürel coğrafyada ortaya çıkmış üç dindir. Din tasnifi söz konusu olduğunda en çok merak edilen ve üzerinde tartışılan hususların başında, mensuplarının sayısı günümüzde yaklaşık 4 milyara ulaşan bu dinlerin nasıl tasnif edileceği ya da hangi grupta yer alacağı meselesi gelmektedir. Söz konusu dinleri kimi din bilimciler, sahip oldukları tanrı anlayışından yola çıkarak “*politeist (çok tanrıcı) dinler*” tasnifinin karşısında “*monoteist (tek tanrıcı) dinler*”<sup>1</sup> şemsiyesi altına yerleştirirken; kimileri ise Tanrı’dan gelen vahiy olgusunu teolojilerine dâhil etmiş olmaları sebebiyle “*vahye dayanmayan dinler*”

<sup>1</sup> F. E. Peters, *The Monotheists Jews, Christians, And Muslims in Conflict And Competition, The Peoples of God*, (New Jersey: Princeton University Press, 2003); F. E. Peters, *The Monotheists Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Competition, The Words and Will of God*, (New Jersey: Princeton University Press, 2003).

kategorisinin karşısında “vahye dayanan ilâhî dinler”<sup>2</sup> başlığı altında incelemeyi uygun bulmuşlardır. Üçüncü bir kategorilendirme olarak bazı din bilimciler de bu üç dinin ilk ortaya çıktığı yeri ve coğrafi bölgeyi esas alarak onları “Ortadoğu dinleri”<sup>3</sup> başlığı altında incelemişlerdir.

Sayısı çoğaltılabilecek bu tasniflere, özellikle son elli-altmış yıldır başka bir tasnifin daha eklendiği görülmektedir, ki o da “İbrahimî dinler”dir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dinleri dâhil edilerek oluşturulan bu tasnif ya da kavramsallaştırma, çalışmamızın ana konusunu teşkil etmektedir. “İbrahimî dinler” adlandırması, üç dinin “İbrahim” adındaki ortak bir ataya sahip olduğunu varsaymaktadır.<sup>4</sup> Bundan dolayı “İbrahimî dinler” ya da “İbrahim’in dinleri” şeklindeki ifade, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm’ın ortak mirasını vurgulayan popüler bir adlandırma halini almıştır.<sup>5</sup> Bu çerçevede, ortak ata iddiasına ilaveten daha ileri safhada ise her üç dinin Hz. İbrahim’in inancına dayandığı da iddia edilmektedir.

Günümüzde “İbrahimî dinler” kavramsallaştırması gazete köşe yazarları, politikacılar, akademisyenler ve benzer şekilde dini liderler arasında yaygın bir şekilde kullanılan<sup>6</sup> bir ifade haline gelmiştir. Dinlerarası diyalog ve misyonerlik faaliyetlerinde ve siyasi konuşmalarda öne çıkan “İbrahimî dinler” kavramsallaştırması ve onun türevleri (“İbrahim’in çocukları”, “İbrahimî inançlar”, “İbrahimî gelenekler” gibi adlandırmalar) artık eleştirilmeden büyük oranda akademik söylem içerisine de girmiştir. Bu kavramsallaştırmanın açık bir şekilde tanımı yapılmamış, bilim adamları tarafından farklı biçimde ve muhtemelen hatalı şekillerde kullanılmış; ayrıca şimdiye kadar ona yönelik bilimsel ve teolojik bir eleştiride de bulunulmamıştır.<sup>7</sup> Bu noktada “İbrahimî dinler” olgusunun ilk ortaya çıkışından günümüze kadarki tarihî sürecinin, fenomenolojik ve teolojik boyutunun ortaya konulması, ayrıca dinlerarası diyalog ve misyonerlikle ilgi ve ilişkisinin irdelenmesi önemli hale gelmektedir. Bütün bunları tek bir makalede ele almak, hacim açısından mümkün olamayacağı için

<sup>2</sup> Abdurrahman Küçük, Günay Tümer ve Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), 28, 29.

<sup>3</sup> Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi -Tarih, İnanç ve İbadet*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 249.

<sup>4</sup> Aaron W. Hughes, *Abrahamic Religions On The Uses and Abuses Of History*, (New York: Oxford University Press, 2012), 142.

<sup>5</sup> Adam Dodds, “The Abrahamic Faiths? Continuity and Discontinuity in Christian and Islamic Doctrine”, *EQ*, 81/3, (2009): 230.

<sup>6</sup> Dodds, “The Abrahamic Faiths? Continuity and Discontinuity in Christian and Islamic Doctrine”, 230.

<sup>7</sup> Dodds, “The Abrahamic Faiths? Continuity and Discontinuity in Christian and Islamic Doctrine”, 253.

çalışmamızda konu, “İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasının tarihsel serencamı ile sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda araştırmamız, “İbrahimî dinler”in tarihinde önemli dönem aralıkları olarak tespit ettiğimiz şu dört ana başlık çerçevesinde ele alınmıştır: II. Vatikan Konsiline Kadarki Süreçte “İbrahimî Dinler”, II. Vatikan Konsili ve “İbrahimî Dinler”, II. Vatikan Konsilinden Sonra “İbrahimî Dinler”, 2001 Yılından Sonra “İbrahimî Dinler”.

## A. II. Vatikan Konsiline Kadarki Süreçte “İbrahimî Dinler”

### 1. XX. Yüzyıl Öncesinde “İbrahimî Dinler”

İbrahimî din olarak kabul edilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm’ın kutsal kitaplarında “İbrahimî dinler” şeklinde bir ifade yahut tanımlama mevcut değildir. Ayrıca “İbrahim” ya da “İbrahimî” ifadeleri, bugün anlaşıldığı şekliyle çoklu inanç terimi ya da dinlerarası terim olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam arasındaki benzerlikleri göstermek için bu kaynakların hiçbirinde kullanılmamış; aksine bunlara daima, bu dinî geleneklerden yalnızca birinin, İbrahim’in doğru, gerçek ve özgün mesajı konusunda iddiada bulunma hakkı olduğunu göstermek için müracaat edilmiştir. Buna göre diğer dinler ya bozulmuş ya da yanlış yorumlanmıştır.<sup>8</sup>

Gerek “İbrahim”le gerekse “İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasıyla ilgili bu durum ve yaklaşımın yirminci yüzyılın başlarına kadar devam ettiği görülmektedir. Ancak Hıristiyanlığın ortaya çıkışından ve İbrahim’le ilgili bir iddiada bulunmaya başlamasından itibaren yirminci yüzyıla gelinceye dek – ki, biz buna “erken dönem” diyoruz- “İbrahim” ve “İbrahimî dinler” ile ilgili küçük de olsa birtakım anlayış ve yaklaşım farklılıklarına da şahit olunmaktadır.

Kutsal kitaplarda, dolayısıyla üç ilâhi kaynaklı dinde “İbrahim” hakkında var olan görüş farklılıklarının temel sebebi, aslında Hz. İbrahim değil, onun çocukları üzerinde geliştirilen düşünce ve inançlardır. İshak ve İsmail konusunda, özellikle Yahudilik ve İslâm’ın sahip olduğu farklı düşünce ve inançlar, ister istemez iki dinin anladığı “İbrahim”in de farklı olmasına; dolayısıyla sözü edilen iki dinin birbirlerini dışlama aracı olarak Hz. İbrahim’e yaklaşımlarına sebebiyet vermiştir. Nitekim Yahudiler Müslümanları genel olarak Tekvin 16’da Hz. İsmail hakkında kullanılan “*O’nun eli herkese karşı olacaktır*” ibaresi çerçevesinde çapulcu bedevi yığınları olarak görmüşlerdir. Yahudiler, bu bakış açısının bir sonucu olarak Arapların soyunu İsmail ile ilişkilendirmişler ve böylelikle Müslümanların

<sup>8</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 41.

asırlar boyunca “İsmailî” olarak adlandırılmalarının yolunu açmışlardır.<sup>9</sup> Bazı Yahudi kroniklerde İslâm, Arapların kabul edip uygulamalarından dolayı “Arap Dini” (Dat Yişma’elim) olarak isimlendirilmiştir. Hatta bundan dolayı kroniklerde Hz. Muhammed’in dinine tabi olmaları sebebiyle Türkler de “Arap Dinine Bağlananlar” anlamında “Yişma’elim/İsmailîler” olarak adlandırılmıştır.<sup>10</sup>

Yahudilikte Hıristiyanlığa, İslam’a ve bu iki dinin önde gelen şahsiyetlerine yönelik görüşler genel anlamda olumsuzdur. Maimonides (İbn Meymûn) Hıristiyanların putperest olduklarını, Müslümanların ise böyle olmadıklarını söyler.<sup>11</sup> Öte yandan Maimonides Hıristiyanlığı ve İslam’ı Mesih’in gelişine hizmet etme, tek tanrıcılık düşüncesini dünya halklarına duyurma bakımından olumlu karakterize etmiştir.<sup>12</sup> Fakat bu durum onun Hıristiyanlığa ve İslâm’a bakışının tamamen olumlu olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira Maimonides ne Hıristiyanları ne de Müslümanları Nûhî olarak görmüştür.<sup>13</sup> Her ne kadar İslâm’ı tek tanrıcı bir din olarak telakki etse de ona göre İslâm Nûhî bir din olmadığı gibi Müslümanlar da Nûhî sayılmaktan uzaktır.<sup>14</sup>

Hıristiyan teolojik metinlerinde İslam’a, tıpkı Yahudilikte olduğu gibi Hz. İbrahim’den çok Hz. İsmail üzerinden yaklaşmıştır. Fakat bu yaklaşımda temel alınan görüşün Hz. İsmail ve torunlarını reddediş anlamını taşıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim erken dönem Hıristiyan polemikçilerden Nicetas of Byzantium (842-912) *Refutation of the Quran* adlı eserinde Tanrı’nın İbrahim’e verdiği sözün, açık bir şekilde, tanrısız antlaşmada İsmail’i ve onun torunlarının konumunu reddetme anlamını taşıdığını iddia etmiştir. Dahası Nicetas, Müslümanlar İbrahim’in oğulları olmayı gerçekten istiyorlarsa o halde Hz. Muhammed’den ve Kur’an’dan vazgeçmelerinin kendileri için zorunlu olduğu konusunda Müslümanlara karşı görüş serdetmiştir. Ona göre Müslümanlar İbrahim’in Tanrısına ibadet ettiklerini iddia etmiş olsalar da “Oğul”u reddettikleri için asla gerçek bir biçimde, Baba olan bu Tanrı’yı anlayamazlar. Yahudiler gibi Müslümanlar da İbrahim’le gerçekleştirilen antlaşmanın inanç temelli yönünü görmezden gelmiş ve bunun yerine

<sup>9</sup> Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2005), 42, 43.

<sup>10</sup> Nuh Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet-İbranice Tarih Kitapları Açısından Bir İnceleme*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 121.

<sup>11</sup> Rambam, *Mishneh Torah, Ma’achalot Assurot 11/7*.

<sup>12</sup> Rambam, *Mishneh Torah, Melachim 11/11*.

<sup>13</sup> Rambam, *Mishneh Torah, Melachim 8/14*.

<sup>14</sup> Eldar Hasanov, *Nuh Kanunları ve Nûhîlik*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 265-267; ayrıca bkz. Demirci, *Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk*, 52.

bedensel bir eylem olan sünnetle meşgul olmuşlardır.<sup>15</sup>

Bizans'ın ve Geç Antik dönemlerin ötesine geçildiğinde de Ortaçağ Batı dünyasında bir "anti-İsmail" polemiğiyle karşılaşmaktadır. Bu dönemdeki tartışma materyallerinin çoğunluğu da daha öncekilerine benzer şekilde Müslümanların İbrahim'in gerçek torunları olduğu iddiasını devre dışı bırakmaya yöneliktir. Nitekim bununla ilgili en meşhur örnek, Papa II. Urban'ın 1095 yılında Clermont'ta açıklayıp duyurduğu, ertesi yıl I. Haçlı Seferi'nde uygulamaya koyduğu Papalık Resmî Mektubu'ndaki ifadeleridir. Bu mektubunda o, Sara'nın İbrahim'e yönelik olarak Latince "*Ejice ancillam et filium eius*" (*bu köle kadınla oğlunu kov!*)<sup>16</sup> şeklinde ifade edilen sözlerini kullanmak suretiyle başlattığı Haçlı Seferi'yle gelen kaos ve çatışma ortamını savunmuştur.<sup>17</sup> Çünkü Hıristiyanlar nezdinde Haçlı Seferleri, gayr-ı meşrû yollarla ve dine karşı saygısız bir tutumla Müslümanlar tarafından ele geçirildiğine inanılan Hıristiyanlara ait Kutsal Topraklar'dan kâfir Müslümanları çıkarma girişimidir.<sup>18</sup>

Ortaçağ boyunca Hıristiyanlar sık sık Kur'ân'da, Eski Ahit'te de geçen hikâyeler ve motifler içerisine sokuşturulmuş birtakım çarpıtmalar olduğunu iddia ederek Müslümanlara saldırmışlar; Müslümanlar ise Hıristiyanları, kendi Kutsal Kitaplarını tahrif edip değiştirmekle suçlamış ve böylelikle onları İbrahim'in hak dininden (yani İslâm'dan) çıkarmışlardır.<sup>19</sup> Yunanca konuşan Hıristiyan teologlar İslâm'la karşılaştıklarında hemen onu Hıristiyanlıktan neşet etmiş sapık bir fırka olarak nitelendirmişler; İslâm hakkındaki bilgileri ilerledikçe İslâm'ın, kendilerince asılsız olarak niteledikleri iddialarına cevap bulmaya çalışmışlar ve bu arada Hz. Muhammed'i birtakım ahlâkî zayıflıklarla itham etmekten de çekinmemişlerdir. Watt bütün bunların, onların İslâm'a karşı bir savunması olduğunu ve Müslüman yöneticilerin himayesi altında bulunan azınlıklar durumundaki çoğu doğu Hıristiyan cemaatleri için bu tür bir yaklaşımın, özellikle gerekli olduğunu dile getirmiştir.<sup>20</sup>

Müslüman-Hıristiyan ilişkileri bağlamında Hıristiyanların, 8. ve 9.

<sup>15</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 43.

<sup>16</sup> *Tekvin 21/10*.

<sup>17</sup> Neal Robinson "Massignon, Vatican II and Islam as an Abrahamic Religion", *Islam and Muslim-Christian Relations*, 2/2, (1991): 186; Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 43.

<sup>18</sup> Peters, *The Monotheists Jews, Christians, And Muslims in Conflict And Competition The Peoples of God*, 224.

<sup>19</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 44.

<sup>20</sup> William Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 20, 21.



yüzyıllarda İspanya ve Sicilya'nın alınmasına kadar Müslümanlarla çok az ilişkileri olmuştur. Bu tarihten itibaren zamanla bu bölgelerde ve Akdeniz'in güney kıyılarında, kültürce kendilerinden çok daha üstün ve muhteşem askerî gücü olan korkunç bir düşmanları olduğunun farkına varmışlar ve arada sırada İslâm konusunda, az da olsa doğru bilgi edinmişlerdir. Fakat bu az sayıdaki doğru bilgi onların Hz. Muhammed hakkındaki kanaatlerini değiştirmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in adından bozulma “Mahound” kelimesi, halk tarafından şeytanla bir tutulmuştu. Haçlı seferleri daha fazla bilgi için bir talep doğurdu ve yaklaşık olarak 1100'den itibaren bir ya da iki yüzyıl boyunca bu bilgi bazı bilginler tarafından sağlandı. Ancak Kur'ân ve başka İslâmî kitaplarla da tanışmalarına rağmen bunların oluşturduğu görüntü Batı Avrupa için gene de çarpıtılmış bir İslâm imajı idi. Bu, belki de bilginlerin bile kültürel anlamda aşağılık duygusuna kapılmalarından kaynaklanmaktaydı ve böylece 'savunma' yoluyla İslâm'ın bir din olarak Hıristiyanlıktan çok daha aşağılarda olduğunu göstermek zorunda kalmışlardı. Bu 'çarpıtılmış' İslâm imajını oluşturan hususlar arasında Watt'a göre şunlar sayılabilir: “İslâmî akide, içerisinde çok sayıda asılsız iddia barındırmaktadır ve hakikat bile bile çarpıtılmıştır. İslâm kılıçla yayılmış bir siddet dinidir; özellikle cinsel konularda bir kendine düşkünlük belirtir ve Muhammed, ahlâki zayıflıkları yanında, bir sahte din kurucusudur. O, kesinlikle ya şeytanın bir temsilcisi veya âletidir.”<sup>21</sup>

Buradan da anlaşılıyor ki, İslâm'ın ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren Ortaçağ boyunca Yahudilerden ve Hıristiyanlardan İslâm'ın hem geçersizliğini hem de Hz. İbrahim'in dini ve varisi olmadığını ispatlamaya yönelik, ya İshak-İsmail ya da Hz. Muhammed üzerinden birtakım iddia ve görüşler ortaya atılmıştır. Bu iddiaların günümüzde kullanılan “İbrahimî dinler” terimine felsefi veya metinsel herhangi bir zemin oluşturmayacağı aşikârdır.

Yahudi-Hıristiyan ilişkileri de “İbrahimî dinler” olgusunun tarihî süreci söz konusu olduğunda üzerinde durulması gereken hususlardandır. Zira “İbrahimî dinler” denilince akla gelen ilk iki din, kronolojik açıdan düşünüldüğünde Yahudilik ve Hıristiyanlıktır. Hıristiyanlığın Yahudiliğe bakışının temelini oluşturan söz ve düşünceler ilk olarak İnciller'de görülebilir. Örneğin Yuhanna İncili'nde<sup>22</sup> Yahudiler, şeytanî inançsızlığın bir

<sup>21</sup> Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, 21, 22.

<sup>22</sup> *Yuhanna 12/37-50*.

sembolü olarak tasvir edilmektedir.<sup>23</sup> Bugünkü Hıristiyanlığın mimarı kabul edilen Pavlus, bir taraftan kendisinin “soy bakımından akrabaları”na büyük ilgisini ifade etmiş; ahdin ve peygamberlerin hâlâ İsrailoğullarına ait olduğunu söylemiş ve Tanrı’nın, kendisinin mensubu bulunduğu halkı reddettiğine dair bir düşünceyi açık bir şekilde reddetmiştir. Diğer taraftan o, vaat bedeni (yani doğumu) gölgede bıraktığı için “İbrahim’in çocuklarının tümünün onun gerçek torunları olduğu” görüşünü yinelemiş<sup>24</sup> ve Yahudilerin, imansızlıkları sebebiyle ağacın budanmış olan dalları olduklarını ve “onların yerinde” aşılınmış Yahudi olmayan diğer uluslarla yer değiştirdiklerini ifade etmiştir.<sup>25</sup>

Hıristiyan olmayan Yahudiler hakkında Pavlus’un yaşadığı bu ikilem dahi, Hıristiyan tarihinin daha sonraki yüzyıllarında büyük oranda kaybolmuş ve ulusları kutsama hali Yahudileri lanetlemeye dönüşmüştür. Bundan dolayı “Barnabas Mektubu” olarak bilinen ve M.S. yaklaşık 100 yıllarında yazılan erken dönem Hıristiyan eserinin yazarı, Tanrı’nın Tekvin’de geçen ifadelerini, o zamanlar hâlâ sünnetsiz olan İbrahim’in inancının temeli açısından doğru olduğu üzerinde genişletir: “Hani ben seni sünnetsiz oldukları halde Tanrı’ya inanan Ulusların babası İbrahim yapmışım.” Aynı yazar, “Tanrı’nın Yahudileri, Yahudi olmayanlar için terkettiği”ni de ifade etmiştir. Roma İmparatorluğu’nun Bar Kokhba Savaşı’nda (M.S. 132-135) Yahudileri acımasızca mağlup etmesinden sonra yazan apolojist Justin bir sonraki adımı atmış, sünneti Tanrı’nın ebedi ve kopmaz ahdinin bir işareti olmaktan çıkarıp tam tersine, tanrısal reddedilmenin ve İsrail topraklarını kaybetmelerinin acı bir delili olarak Yahudi ıstırabının bir işareti olmaya dönüştürmüştür.<sup>26</sup> Hıristiyanlardan Yahudilere yönelik bu olumsuz bakış ve tutum, yıllar hatta yüzyıllar geçtikçe daha da koyulaşmış ve sertleşmiştir. Endülüs İspanya’sının Hıristiyanlar tarafından ele geçirilişi sonrasında Yahudilere ve Müslümanlara yönelik yapılan zulüm, işkence ve cinayetler bu sert tutum için örnek verilebilir.

Özetle Hıristiyanların erken dönem ve Ortaçağ boyunca Yahudiliğe/Yahudilere “İbrahimî” mirasın ortaklarından biri olarak değil, İbrahim’le yapılan tanrısal ahdi yerine getirmeyen ve bundan dolayı

<sup>23</sup> Krister Stendahl, “Hıristiyanlık Açısından Musevilik ve İslam”, *İbrahimî Dinlerin Diyaloğu* içinde, ed. İsmail Raci el-Faruki, çev. Mesut Karaşahan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1993), 47.

<sup>24</sup> Romalılara Mektup 9/6-8.

<sup>25</sup> Romalılara Mektup 11/11-24; Jon D. Levenson, “The Idea of Abrahamic Religions: A Qualified Dissent”, *Jewish Reviews of Books* 1/1, (2010): 3.

<sup>26</sup> Levenson, “The Idea of Abrahamic Religions: A Qualified Dissent”, 3.

Tanrı'nın reddettiği bir din/topluluk olarak baktığı söylenebilir. Bundan dolayı Hıristiyanlık, erken dönem ve Ortaçağ boyunca “İbrahimî dinler” teriminin muhtevasında var olduğu iddia edilen “birlik” ve “aynılık” anlamına olumlu bir katkıda bulunmamış; aksine bu anlamları nakzeden hem metinsel hem de tarihsel örnekler sunmuştur.

“İbrahimî dinler” içerisine dâhil edilen Yahudiliğin, yine bu grup içerisine sokulan Hıristiyanlığa bakışını yansıtan ilk kaynak ise Talmud'dur. İsa Talmud'da İsrailoğullarını baştan çıkararak bir büyücü pozisyonundadır. Talmud, Hıristiyanları genel olarak heretik (sapkın) anlamında “minim”<sup>27</sup> diyerek adlandırır. İncil için, “boş sözler, boş sayfeler” anlamında “gillayon”<sup>28</sup> adı verilir. Kimi yerde Hıristiyanlar putperestlerden daha olumsuz ifadelerle zikredilir. Fakat putperestlerden daha aşağıda kabul edilen Hıristiyan imajı Ortaçağ'da sona erer. Ortaçağ Yahudi literatüründe Hıristiyanlık genellikle “Nuhoğulları” statüsü çerçevesinde ele alınmıştır. Bununla birlikte Yahudi filozoflar Hıristiyanlığı eleştirmekten vazgeçmemişlerdir. Yahudi halk arasındaki Hıristiyan imajı anonim bir eser olan Toledod Yeşhu (İsa'nın Hayatı)'da yeterince tasvir edilir. Burada Hz. İsa gizemli işlerle uğraşan bir büyücü olarak gösterilir.<sup>29</sup> Yahudilerce “mirası gasp eden grup”<sup>30</sup> olarak görülen Hıristiyanlık, Ortaçağ'a ait İbranice kroniklerde “putperestlik” olarak değerlendirilir.<sup>31</sup>

Ortaçağ'da “İbrahimî dinler” mefhumunun Yahudilikte ilk dönemdeki yansımaları söz konusu olduğunda kendisinden bahsedilmesi gereken en önemli şahıs Maimonides'tir. Maimonides (Musa İbn Meymun), Hıristiyanlık ve İslâm'ı Yahudi olmayan dünyaya Tevrat'ın olumlu taşıyıcıları olarak görürken “başkaları için biçilen olumlu rolün” örneğini verir ve diğer inanç sahiplerinin işlevini minnettarlıkla takdir eder.<sup>32</sup> Maimonides, sonradan Yahudi olunabileceğini savunur. Onun bu konudaki temel görüşlerini Norman kökenli olup sonradan Yahudiliğe giren birine yazdığı mektubunda görmek mümkündür. Burada Maimonides Tevrat'ın yoluna giren herkesin

<sup>27</sup> Avodah Zarah 4a, 26b; Baba Bathra 91a; Rosh HaShana 17a; Sanhedrin 90b; Shabbath 116a; Sukkah 48b.

<sup>28</sup> Shabbath 116a; ayrıca bkz. Baki Adam, “Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslâm'a Bakışı”, *A.Ü.İ.F.D.* 37, (1997): 346.

<sup>29</sup> Demirci, *Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk*, 42, 52-53.

<sup>30</sup> Joel Marcus, “The Intertextual Polemic of The Markan Vineyard Parable”, *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, ed. Graham N. Stanton ve Guy G. Stroumsa, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 221.

<sup>31</sup> Demirci, *Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk*, 42; ayrıca bkz. Adam, “Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslâm'a Bakışı”, 347, 348.

<sup>32</sup> Stendahl, “Hıristiyanlık Açısından Musevilik ve İslâm”, 47, 48.

İbrahim'in sevgilisi olduğunu ve bu yoldaki herkesin tek bir aile oluşturduğunu yazar. Bu aile içerisinde doğuştan Yahudi olanla Yahudiliği sonradan benimseyen arasında hiçbir fark yoktur; bu yolda herkes eşittir. Mektuptaki ilginç ifadelerden biri şöyledir: “Eğer biz İbrahim, İshak ve Yakub'un akrabaları isek sen de dünyanın yaratıcısının akrabası... İbrahim hem sizin hem bizim hem de onun yolunu izleyen bütün doğruların babasıdır.”<sup>33</sup>

Görüldüğü üzere bu ifadeleriyle Maimonides, günümüzde kullanılan “İbrahimî dinler” teriminde kendisine “ortak ata” olarak referansta bulunulan Hz. İbrahim'e, XII. yüzyılda atıfta bulunmuş ve bir anlamda “İbrahimî dinler” tanımlamasını değilse de “ortak ata” söylemini dolaylı olarak ilk kullananlardan biri olmuştur. Yine Maimonides'in, mektubunda kullandığı “aile” kavramıyla da bugün “İbrahimî dinler” terimi hakkında görüş ileri süren teolog ve din bilimcilerin bu terimi izah ederken kullanmış oldukları “aile metaforu”nu ilk ortaya atan ve kullanan kişi olduğu da söylenebilir.

Yahudilik, kendi coğrafyasında ortaya çıkmış bir din olan Hıristiyanlıkla ilk andan itibaren girişmiş olduğu mücadelesinde, temel argüman olarak İbrahim'i ve onunla yapılan ahdi kullanmış; Hıristiyanlık da buna cevap olarak kendi anladığı ve yorumladığı “İbrahim”i ve “İbrahimî ahdi” kart olarak ileri sürmüştür. İbrahimî mirası sahiplenme iddiasında olan bu iki dinin mücadelesi Ortaçağ boyunca da devam etmiştir. Fakat Yahudi din bilgini Maimonides'in, bugünkü “İbrahimî dinler” düşüncesinin temelini oluşturabilecek yukarıda paylaşılan birtakım kavramları kullanmak suretiyle bu konudaki hâkim Ortaçağ anlayışından nispeten farklılaştığını söylemek mümkündür.

Öte yandan Ortaçağ'da İbrahim motifi sadece Arap Yarımadası'nda değil, Suriye'de, Anadolu'da hatta Avrupa'da da zaman zaman görülmüştür. IX. yüzyılda Antakyalı İbrahim tarafından organize edilen, Allah'ın birliğine inanan ve İsa'nın ulûhiyetini reddeden bir grup ortaya çıkmıştır. “İbrahimîler” (*Abrahamites*) adı verilen bu grup, söz konusu ismi kurucularına nispetle almış gibi görünüyorsa da onlar Hz. İbrahim'le sembolleşen tevhid inancına sıkı sıkıya bağlı idiler. Benzer bir diğer grup, Avrupa'da XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Bohemya'da ortaya çıkmıştır. Bunlara da “İbrahimîler” deniliyordu ve liderleri Jan Hus idi. Hus'un liderliğini yaptığı “İbrahimîler”, Tanrı'nın birliğinden başka hiçbir dinî

<sup>33</sup> Demirci, *Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk*, 54 (H. Ben Sasson, "History", *E. J. D.*, c. VIII, 684-685'ten naklen).

doktrin kabul etmiyorlar, Eski ve Yeni Ahit'i reddediyorlar, sadece On Emir ile Tanrı'ya dua etme ilkesini benimsiyorlardı. Hristiyan bir muhitte ortaya çıkan bu cemaatin, tek tanrıcılıktaki rehberi Hz. İbrahim olduğu için bunlar kendilerine “İbrahimîler” adını veriyorlardı. 1782 yılında imparator II. Joseph, onlara Hristiyan veya Yahudi doktrinlerinden birini kabul etmeleri hâlinde kendilerine müsamahalı davranılacağını, aksi hâlde sürgün edileceklerini söylemesine rağmen onlar bu teklifi reddettiler. Bunun üzerine Macaristan, Transilvanya ve İskandinavya'ya sürgün edildiler. Bunlardan bir kısmı daha sonraları Katolikliğe döndü. Bir kısmı ise inançlarında sabit kaldı. İbrahimî görüşte baki kalan bu kimseler, inançlarını kendilerinden sonra gelen nesillere intikal ettirmeden ortadan kayboldular ve bu hareket yok oldu.<sup>34</sup>

Görüldüğü üzere Hz. İbrahim, ilk dönemlerden on dokuzuncu yüzyıla değin kendisine atıfta bulunularak çeşitli görüş ve düşüncelerin ileri sürüldüğü, hatta birtakım dinî akım ve grupların ortaya çıkarıldığı, deyim yerindeyse “kaynak” bir şahsiyettir. Fakat bu zaman aralığında kendisine müracaat edilen İbrahim, genel hatlarıyla bakıldığında hiçbir dinde veya grupta aynı İbrahim olmamış; “birliği ve birlikteliği sağlayan İbrahim”den ziyade “ayrılığa ve farklılaşmaya neden olan İbrahim” olmuştur.

XIX. yüzyıla gelindiğinde “İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasının tarihinde önemli bir gelişme yaşanmıştır. “İbrahimi dinler” tamlamasının ilk kısmı olan “İbrahimî” sıfatı ilk kez bu dönemde, hayatımıza ve dinî araştırmalar terminolojisine girmiş ve kullanılmaya başlanmıştır. 1807 yılında Rev. Dr. Worcester, “*Two Discourses on the Perpetuity and Provision of God's Gracious Covenant with Abraham and His Seed*” başlığını taşıyan bir bilimsel inceleme yayınlamış ve burada, M.S. I. yüzyılda Pavlus tarafından da savunulduğunu iddia ettiği, “İbrahimî ahit ve kilise, Mesih'in gerçek kilisesi sayılmalıdır” şeklindeki bir görüşü dile getirmiştir.<sup>35</sup> Worcester, her ne kadar burada “İbrahimî” nitelendirmesini ahitsel ilişki bağlamında kullanmış olsa da yukarıdaki cümle, söz konusu kelimenin İngilizce'deki ilk yinelemelerinden birini temsil etmesi açısından önemlidir.<sup>36</sup> Bununla birlikte onun “İbrahimî” sıfatını kullanımı, bizim bugün kendisine atıfta

<sup>34</sup> “Abrahamites”, *The Encyclopedia Americana*, ed. George Edwin Rines, c. I (New York: 1918), 48; “Abrahamites”, *The Encyclopedia Britanica*, c. I (Cambridge: 1910), 72; Şaban Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015), 202, 203.

<sup>35</sup> Rev. Dr. Samuel Worcester, *Two Discourses on the Perpetuity and Provision of God's Gracious Covenant with Abraham and His Seed* (Salem: Printed by Haven Pool, 1807), 65; ayrıca bkz. Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 36.

<sup>36</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 36.

bulunurken görmeye ve duymaya alışık olduğumuz biçimde değildir. Gerçekte Worcester bu kelimeyi tam tersi anlamda kullanır ve bu kullanım, hiç kuşkusuz “İbrahimi” nitelendirmesinin yaklaşık II. Dünya Savaşı’na kadar kullanılacağı yolu ve güzergâhı belirlemiştir.

“İbrahimi” nitelendirmesinin XIX. yüzyılda tamamen “dışlayıcı” bir anlamda kullanıldığı görülmektedir. Sözü edilen dışlayıcılığa işaret ve delil teşkil eden ifade ve yorumları bu yüzyılda İslam üzerine araştırma yapan oryantalistlerin çalışmalarında görebilmek mümkündür. Oryantalistlerin “İbrahimi” lafzına “dışlayıcılık” muhtevası katarken kullandıkları temel malzeme ya da dinî grup ise İslam ve Müslümanlar olmuştur.

Hughes’a göre XIX. yüzyılda Oryantalistlerin amacı, Hz. Muhammed tarafından zorla el konulduğunu iddia ettikleri orijinal kaynakları bulmak suretiyle Kur’ân’ın –sözde- anarşik doğasını göstermekti. İslam, bu dönemde Avrupa oryantalist geleneğiyle ilgili pek çok kimse için mevcut tek tanrılı dinlerin çürümüş ve bozulmuş bir versiyonuydu. Söz konusu yüzyılda ister Yahudi ister Hıristiyan ister Müslüman olsun, farklı kimliklerin oluşumunu anlamak için asla hiçbir istek mevcut değildi. Fakat yalnızca, İslam ve Hz. Muhammed’in onlara göre “türetilmiş” olan konumunu gösterme isteği söz konusuydu.<sup>37</sup> Zaten öteden beri oryantalistlerin temel hedefleri, Hz. Muhammed’e gelen vahyi inkâr etmek, Kur’ân-ı Kerim’in Hz. Muhammed tarafından uydurulduğunu ispat edebilmektir. Bu amaçla onlar hemen hemen her dönemde, Hz. Muhammed’in geçmiş dönemlere ait hikâye ve masalları, daha önceki dinlerde mevcut olan hükümleri kompoze ederek kendi kafasından yeni bir din ortaya çıkardığını, Kur’ân’da mevcut olan şeylerin büyük bir bölümünün Yahudilik ve Hristiyanlıktan alınma olduğunu ve bunlara benzer çeşitli iddiaları ortaya atmışlardır. Ancak söz konusu oryantalistlerden bir kısmı, Hristiyanlığı daha üstün göstermek maksadı ile İslâmiyet’in pek çok şeyi Hristiyanlıktan aldığını, dolayısıyla İslâmiyet’in Hristiyanlığa dayandığını iddia ederken; diğer bir kısım oryantalist ise İslâmiyet’in temel esaslarını Yahudilikten aldığını, dolayısıyla İslâm’ın Yahudiliğe dayandığını ileri sürmüşlerdir. Nitekim R. B. Smith, A. Guillauma, A. Geiger, Wensinck, Snouck, Nöldeke gibi müsteşrikler, İslâmiyet’in temelini Yahudiliğe dayandırırken; Brockelmann, Goldziher, H. P. Smith ve R. Bell gibileri de İslâmiyet’i Hristiyanlığa bağlamış; bilhassa Brockelmann, Hz. Muhammed’in Eski Ahit’ten ve Yahudi sözlü geleneğinden bazı şeyleri almakla beraber onun esas muallimlerinin Hristiyanlar olduğunu, Yasin ve

<sup>37</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 47.

Kehf suresindeki olayların kaynağının Hristiyanlık olduğunu iddia etmiştir.<sup>38</sup> Kısacası XX. yüzyılın öncesinde, özellikle de XIX. yüzyılda “İbrahîmî” nitelendirmesine, adı İslam olan özel bir geleneğin, inancın veya pratiğin orijinal olmadığını; onun nihai kökeninin Yahudilik ya da Hristiyanlıktan kaynaklandığını göstermek için başvurulmuştur. “İbrahîmî” sıfatı, kesinlikle evrensel bir anlamda kullanılmamış; aksine daha önceki dönemlerin polemik (tartışma) yüklü karşılaşmalarının bir devamı olarak kendisine başvurulmuştur.<sup>39</sup>

Sir William Muir’in “İbrahîmî” sıfatına başvurması da bu bağlam içerisinde. Ölümünden sonra eserinin 1894 yılındaki üçüncü baskıya dayalı olarak yayınlanan 1923 baskısında o şöyle yazmaktadır: “*Önce bir kere bu ırkın büyük ataları hakkındaki tutarlı olmayan birtakım anlayışlar, Mekke’nin batıl inançları üzerine eklenmişti ve Yahudi gelenek ve efsanelerinin heyecanla karşılanmasının; kolaylıkla ve rahat bir biçimde yerli efsane ve gelenekle asimile olmasının tasavvur edileceği yerel anlamda bir geçerliliğe sahip olmuştur.*”<sup>40</sup> Ona göre Hz. Muhammed’in uyguladığı din ritüellerin çoğu, orijinal değildi; lâkin bu bölgedeki diğer monoteist dinlerden kopya edilmişti. Muir sözünü ettiği diğer monoteist dinleri, “*İbrahîmî ırklar*” ya da “*İbrahîmî kabileler*” gibi belirsiz birtakım isimlerle ifade etmektedir.<sup>41</sup> Hatta elde mevcut bir örneğe sahip olmayan bu gelenek ve ritüellerin, muhtemelen bu bölgedeki bazı “İbrahîmî” uygulamalardan neşet ettiğini yazmaktadır. Muir örnek olarak sünnet ibadetinden, neredeyse İslam’ın bir kurumu olarak söz edildiğini; sünnetin, İbrahîmî bir tören olarak Araplar arasında geçerli olduğunu ve Hz. Muhammed’in takipçileri tarafından uygulanmaya devam ettiğini yazmaktadır.<sup>42</sup> Görüldüğü gibi Muir burada, Worcester’den farklı olarak “İbrahîmî” kelimesini “ırklar” isminin sıfatı olarak kullanmış ve “İbrahîmî dinler”e, söz öbeği kurulumu bakımından çok yakın bir kullanımı ortaya çıkarmıştır. Ancak bu kelimeyi kullandığı bağlam, yukarıda da işaret edildiği gibi İslâm’ın kökeninin kendisinden önceki monoteist dinlere dayandığı iddiası üzerine temellenmiştir ve bu nedenle de “dışlayıcı”dır.

İslâm’ın kökenine dair bu tür iddiaların bir benzerini de Hollanda’lı oryantalist Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) ortaya atmıştır.

<sup>38</sup> Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Hanıflık*, 139.

<sup>39</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 48.

<sup>40</sup> William Muir, *The Life of Mohammad: From Original Sources* (Edinburgh: John Grant, 1923), 105-106; Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 47.

<sup>41</sup> Muir, *The Life of Mohammad: From Original Sources*, 114; Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 47.

<sup>42</sup> Muir, *The Life of Mohammad: From Original Sources*, 191; Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 47.

1880'deki doktora tezinde, Hz. Muhammed'in ilk tebliğinde Hz. İbrahim'in merkezî bir unsur olarak yer almadığını vurgulayan Snouck, Hz. İbrahim'e yönelik gerçek ilginin Hz. Muhammed'in Medine'ye hicretinden sonra başladığını ve bunun da yerel Yahudi topluluklarıyla Hz. Muhammed arasında ortaya çıkan tartışmadan önce olmadığını iddia etmiştir. Bu iddiaya göre Hz. Muhammed, Yahudilerin desteğine güvenemeyeceği sonucuna vardıldıktan sonra kendine başka bir dayanak noktası aramaya başlamıştır. İşte o zaman Hz. Muhammed'in düşüncesi, Hz. İbrahim'in ilk Müslüman (evvelü'l-Müslimîn) ve Arapların da onun oğlu Hz. İsmail'in soyu olduğu iddiasında yansımaları bulan bir değişime uğramıştır. Bu anlayışa göre Hz. İsmail babasıyla birlikte, ilahî ibadetin merkezi olarak fonksiyon icra etmesi ve inananları hac için kendine çekmesi amacıyla Allah'ın evi Kâbe'yi inşa etmiştir. Hz. İbrahim böylelikle Arapların Peygamberi olan Hz. Muhammed'in öncüsü olarak gösterilmiştir. Buna binaen İslâm'ın, Hz. İbrahim tarafından vazedilen saf monoteizmin somutlaşmış hali olduğu iddia edilmiştir. Bu durum Hz. Muhammed'in, İslâm'ın Yahudilik ve Hıristiyanlığa göre önceliğinin bulunduğunu iddia etmesine imkân sağlamıştır.<sup>43</sup>

XIX. yüzyılda "İbrahimî" lafzı üzerinden İslâm'ın reddi ya da onun diğer tek tanrılı dinlerden türetildiğine dair ortaya atılan ve delillendirilmeye çalışılan iddialardan farklı olarak yüzyılın sonlarına gelindiğinde, diğer dinlerle birlikte "İslâm"ın da "İbrahimî" kategoride değerlendirildiği bir görüş ileri sürülmüştür. "1859 Ulster Revival" adlı kuruluşta Protestan Hıristiyan bir vaiz olarak görev yapan İrlandalı Henry Grattan Guinness'e ait bu görüşte dünya milletleri "İbrahimî" ve "İbrahimî olmayan" şeklinde ikiye ayrılmıştır. "İbrahimî" grupta tek tanrı inancına sahip insan soyundan yaklaşık 600 milyon kişinin bulunduğunu ifade eden Guinness, ikinci grupta ise ne İbrahim hakkında ne de onun Tanrısı hakkında hiçbir bilgiye sahip olmayan, fakat eski Keldaniler gibi politeist olan oldukça yüksek sayıda, yaklaşık 800 milyon insan bulunduğunu ileri sürmektedir. Ortaya koyduğu bu sayı oranlarından yola çıkarak "insan ırkının neredeyse yarısının aslında şimdiden İbrahim'in soyundan ve inancından etkilenmiş olması son derece harikulade bir hakikat değil midir?" demektedir; bununla "İbrahimî" halkının son derece geniş bir çerçeveyi içine aldığına işaret etmektedir. Guinness İbrahimî grupta kimlerin olduğuna dair devamla şunları söylemektedir:

*"Tek Tanrılı ya da İbrahimî grupta bizler, son yıllardaki misyonerlik*

<sup>43</sup> Khalil Athamina, "İslam Bakış Açısında Hz. İbrahim: İslam Öncesi Arabistan'da Monoteizmin Gelişimi Üzerine Düşünceler", çev. Ali Osman Kurt, *A.Ü.İ.F.D.*, 47/1, (2006): 197, 198; ayrıca bkz. Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 47, 48.



çabaları sayesinde dinsizlikten ihtida ederek bir araya getirilmiş kimselerle birlikte; İngilizleri, İskoçları, İrlandalıları, Norveçlileri, İsveçlileri, Danimarkalıları, Hollandalıları, Belçikalıları, Fransızları, İspanyolları, Portekizlileri, İtalyanları, İsviçrelileri, Avusturyalıları, Yunanlıları, Almanları, Polonyalıları ve Rusları; Amerika, Afrika ve Avustralya'daki yüz milyonlarca benzer ırkı, Amerika Birleşik Devletleri ve Batı Hint Adaları'ndaki Hıristiyanlaştırılmış yedi milyon zenciye ve dünyanın dört bir tarafına dağılmış sekiz milyon Yahudi'yi; Ermeni, Nesturi ve Maronitlerden oluşan Doğu Kiliselerini, Suriye ve Mısır'daki Kıptî Kiliselerini ve bunlara ek olarak Hindistan ve Arabistan'dan Atlantik'e kadar uzanan coğrafyada Arapları, Sihleri, Persleri, Türkleri, Mısırlıları, Moorları ve Berberileri içine alan ve sayısı 170 milyonu bulan tüm Muhammedan dünyayı görebiliriz.”<sup>44</sup>

İnsanlığı iki farklı gruba ayırdıktan sonra Guinness şu soruyu sorar: “Herhangi bir kimse bir an için, dünya uluslarından bu iki grubun hangisinin kutsanmış ya da mutlu olduğuna karar verme konusunda tereddüt gösterebilir mi?”<sup>45</sup>. Bu soruyu kendi haline bırakmakla yetinmeyerek o daha sonra, “İbrahimi” grup içerisinde yer alanlar arasında çeşitli ayrımlara gider. İslam ona göre “monoteist yapılı olsa da” İbrahim'in gerçek kutsamasından yoksundur. İsrailoğulları ise bu literatürde gelenek olduğu şekliyle İbrahim'le yapılan ahdin ruhsal olduğunu ve maddi ya da bedensel olmadığını görmeyi reddetmişlerdir.<sup>46</sup> Bu nedenle onlar da bahsedilen kutsamadan mahrumdurlar. Geriye bir tek Hıristiyanlık kalmaktadır. Tanrı ile İbrahim arasındaki ahdin gerçek ruhsal tamamlanmasını temsil eden ve insanlığın kurtuluşunu garanti eden grubun Hıristiyanlık olduğunu ima eder şekilde Guinness İbrahim'i, Hıristiyanlığın çeşitli form ve türlerine bağlar ve şöyle der:

“Hıristiyan uluslar bugün dünyada yönetimi ele almışlardır ve özellikle Hıristiyanlığın en saf biçimlerini ellerinde tutmaktadırlar. En önemlisi, insanlık ailesinin bütün ırkları arasında, Avrupa uluslarının en büyük iki gücü olan Alman ve İngiliz Protestan Saksonları, batı dünyasının hâkim gücü olan Amerika'nın temsilcisi ile birlikte yer tutmaktadırlar”.<sup>47</sup>

Buradan da anlaşılıyor ki, Guinness de başlangıçta İslâm'a mensup

<sup>44</sup> Henry Grattan Guinness, *The Divine Programme of The World's History* (London: Harley House, Published Forgotten Books, 2013), 157, 158; Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 77, 78.

<sup>45</sup> Guinness, *The Divine Programme of The World's History*, 159.

<sup>46</sup> Guinness, *The Divine Programme of The World's History*, 160, 161; Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 78.

<sup>47</sup> Guinness, *The Divine Programme of The World's History*, 159; Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 78.

insanları İbrahimî grup içerisinde saysa da İbrahim tarafından kutsanmış topluluğun kim olduğu söz konusu edildiğinde Müslümanları ve hatta Yahudileri bu gruptan çıkarmış ve tıpkı diğer oryantalistlere benzer şekilde tek İbrahimî grubun Hıristiyanlık olduğunu ileri sürmüştür.

XIX. yüzyılda “İbrahimî dinler”den önce “Yahudi-Hıristiyan” olarak ifade edilen bir kavramsallaştırmanın Batı dünyasında kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Fakat “Yahudi-Hıristiyan” deyiminin ortaya çıkmasından evvel de bu deyim alt yapısını oluşturan veya onun hazırlayıcısı diyebileceğimiz bir başka kavramın kullanıldığına ya da gündeme getirildiğine şahit olunmaktadır. Bu kavram, “ahlâkî monoteizm”dir.

Ahlâkî monoteizm, gerçek dinin özünü kontrol etmek ve eski metinleri önseziyle çağdaş hale getirmek için oluşturulmuş, on dokuzuncu yüzyıl patentli bir kavramdır.<sup>48</sup> Ahlâkî monoteizm; Tanrı'nın, ahlâkın tek standardı olduğu ve ahlâki prensipler aracılığıyla insanlığa rehberlik ettiği şeklindeki özel bir monoteizm türünün adıdır.<sup>49</sup> Bu kavram, muhtevasında iki şeyi esas almaktadır: 1) Kendisinden, bütün insanlık için tek bir ahlâkın yayıldığı tek bir Tanrı vardır, 2) Tanrı'nın insanlardan öncelikli talebi, onların birbirlerine karşı hoşgörülü davranmalarıdır.<sup>50</sup> Halk kavramları tarihinde “ahlâkî monoteizm”, daha sonraları “İbrahimî” nitelendirmesini ortaya çıkaracak olan “Yahudi-Hıristiyan” terimini doğurmuştur.<sup>51</sup> “Yahudi-Hıristiyan” terimi, “ahlaki monoteizm”in halefi veyahut arkadaşı kabul edilmektedir. Bu terim köken bakımından çok eski zamanları çağrıştıran, fakat gerçekte son dönemlere ait, yüz yaşından daha az bir geçmişi olan, neredeyse eski denilemeyecek bir terimdir. Tire koyulmak suretiyle birleştirilmiş bir söz öbeği olan “Yahudi-Hıristiyan”, ilk kez XIX. yüzyılın sonlarında oluşturulmuş; II. Dünya Savaşı ve Soğuk Savaş dönemlerinde, 1930 ilâ 1950'li yıllarda ise popüler hale gelmiştir.<sup>52</sup>

“Yahudi-Hıristiyan” tabirinin büyük oranda, görevi antisemitizmle mücadele etmek ve bu süreçte yalnızca Hıristiyan ya da Protestan olanları çoğaltmaktan ziyade, Amerika'nın ve Amerikan değerlerinin daha hoşgörülü

<sup>48</sup> Yvonne Sherwood, “The Hagaramic and the Abrahamic; or Abraham the Non-European”, *Reading the Abrahamic Faiths Rethinking Religion and Literature*, ed. Emma Mason (Bloomsbury Publishing, 2014), 33.

<sup>49</sup> “Ethical Monotheism”, erişim 04 Ekim, 2016, [https://en.wikipedia.org/wiki/Ethical\\_monotheism](https://en.wikipedia.org/wiki/Ethical_monotheism).

<sup>50</sup> Dennis Prager, “Ethical Monotheism”, *Jewish Virtual Library A Project of Aice*, erişim 04 Ekim, 2016, <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Judaism/mono.html>.

<sup>51</sup> Sherwood, “The Hagaramic and the Abrahamic; or Abraham the Non-European”, 33.

<sup>52</sup> Sherwood, “The Hagaramic and the Abrahamic; or Abraham the Non-European”, 34.

ve kuşatıcı olduğu düşüncesini yaratmak olan “Hıristiyanlar ve Yahudiler Ulusal Konferansı” tarafından üretilen bir terim olduğu ileri sürülmüştür.<sup>53</sup> Buradan “Yahudi-Hıristiyan”ın, Amerika’ya göç etmiş ve burada Hıristiyanlarla birlikte yaşamaya başlamış Yahudilere karşı baş gösteren antisemitik birtakım girişimleri önleme maksadıyla ortaya çıkmış bir terim olduğu anlaşılmaktadır. Kuşkusuz ki, söz konusu amacı hedefleyenlerin, her iki dini birleştiren bir noktadan hareket etmiş olmaları gerekmektedir. Bu ortak noktanın ise “köken”den başkası olamayacağı âşikârdır. Zira “Yahudi-Hıristiyan” teriminden sonra bunun yerine ikame edilmeye çalışılan “İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasında da ortak nokta olarak vurgulanan temel özelliğin, üç dinde var olduğu iddia edilen “köken birliği” olduğu anlaşılmaktadır.

“Yahudi-Hıristiyan” teriminin muhtevasıyla ilgili öne sürülen bu “köken birliği”ni ima eder biçimde Yvonne Sherwood, ‘Yahudi-Hıristiyan’ teriminin öze birleşmiş bir açıklığı ve uygunluğu ihtiva ettiğini, aynı işlevin, söz gelimi Seküler-Hıristiyan, Hindu-Hıristiyan ya da Müslüman-Hıristiyan terimleriyle gerçekleştirilemediğini<sup>54</sup> söylemektedir. Sherwood ve onun gibi düşünenlerce Yahudilik ve Hıristiyanlığın birleştirilmeye çalışıldığı “öz”ün “ortak köken” olduğu apaçık ortadadır. Zira Sherwood ilerleyen satırlarda “Yahudi-Hıristiyan” ve “İbrahimî dinler” kullanımlarında vurgulandığını gördüğümüz bu “ortak köken”i ya da “köken birliği”ni âdeta itiraf edercesine şu açık ifadeleri de kullanmaktadır: “*Garip biçimde “Yahudi-Hıristiyan” ve “İbrahimî” terimlerinin her ikisi de tarihsel özgünlükleri ve bunun yanında, sadece “dini” anlamda değil aynı zamanda siyasi ve ahlaki anlamda aşkın olan iyi seviyesinde bize köken ve zemin olan aşkınlığı ve temel değerleri temsil etmektedir.*”<sup>55</sup>

Görüldüğü üzere XIX. yüzyılda teolojik bir kullanım olarak ortaya çıktığı anlaşılan “Yahudi-Hıristiyan” teriminin, kendisinin halefi olan “İbrahimî dinler” teriminin hazırlayıcısı bir kullanım olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Ancak bugün kullanılan “İbrahimî dinler” teriminden farklı olarak “birleştiricilik” ve “kuşatıcılık” anlamından yoksun olduğu ve bu nedenle “dinlerarası diyalog projesi” ve “misyonerlik faaliyetleri” için kullanılabilir olmaktan uzak olduğu da bizim tespit edebildiğimiz hususlardandır.

Sonuç itibarıyla XIX. yüzyıl genel bir bakış açısıyla

<sup>53</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 71.

<sup>54</sup> Sherwood, “The Hagaramic and the Abrahamic; or Abraham the Non-European”, 35.

<sup>55</sup> Sherwood, “The Hagaramic and the Abrahamic; or Abraham the Non-European”, 38, 39.

değerlendirildiğinde bu yüzyıldaki “İbrahim” imgesinin ve bu imge üzerinden oluşturulmaya çalışılan “İbrahimî” olma özelliğinin, Hıristiyan süpersesyonizmi<sup>56</sup> hakkında konuşmanın bir yolu olarak kendisine başvurulmuş bir kavram, düşünce ya da olguya karşılık geldiği ve XX. yüzyıl öncesinde “İbrahimî”nin, yalnızca böylesi bir anlamda kullanıldığı<sup>57</sup> söylenebilir. XX. yüzyıl öncesinde “İbrahim” ve “İbrahimî” sözcüklerine yalnızca, bir dinin, diğer “dinî anlamdaki rakiplerinin” gittikleri istikametini yanlışlığı göstermenin ve İbrahim’i anlamak için sadece tek bir doğru ve özgün yol bulunduğunu iddia etmenin bir yolu olarak başvurulmuştur. “İbrahimî” nitelendirmesine, asla objektif bir yaklaşımla değil fakat daima dinî ve teolojik bir bakışla müracaat edilmiştir. Buna rağmen söz konusu nitelendirmeye başvurma konusunda ısrar eden herkes, muğlak bir şekilde inşa edilmiş bazı tarihsel kayıtlardan faydalanmışlardır. Dikkat edilirse bu bölümde incelenen kullanımların tümünde “İbrahimî” sıfatı asla nötr-değer biçiminde kullanılmamıştır. Yine bu bölümde “İbrahimî” nitelendirmesinin incelenen tarihsel değişimlerinin tümünün aynı niyeti taşıdığı anlaşılmaktadır: *İbrahim, her dinin kendi yansımasını gördüğü bir aynadır.* Kendilerine atıfta bulunulan oryantalistlerin görüşlerinde dikkat çeken bir özellik de hiçbirinin pozitif bir değeriye sahip olmamasıdır. Yani bu kişilerin hiçbirisi “İbrahim” veyahut “İbrahimî” kelimelerinde saklı bulunan benzerlikleri ya da yakınlıkları göstermeye ilgilenmemişlerdir.<sup>58</sup> O nedenle günümüzde kullanıldığı amaçlar doğrultusunda düşünüldüğünde “İbrahimî” sıfatının XIX. yüzyılda dinlerarası diyalog projesi ve misyonerlik faaliyetleri için son derece elverişsiz bir kullanım olduğu sonucuna ulaşmak mümkün görünmektedir.

## 2. XX. Yüzyılın Başlarından II. Vatikan Konsili (1962-1965)’ne Kadar “İbrahimî Dinler”

XIX. yüzyılda bugünkü “İbrahimî dinler” düşüncesi ve teriminin tarihsel sürecine dair bizim için malzeme teşkil edecek kaynakların zenginliğiyle kıyaslandığında -XX. yüzyılın başlarında insanlığı olumsuz yönde etkileyen I. Dünya Savaşı’nın etkisiyle olsa gerek- bu terimin

<sup>56</sup> Süpersesyonizm: “Değiştirilmiş” veya “tamamlanmış teoloji” adı da verilen ve İngilizcesi “supersessionism” olan bu kavram, Yahudi halkı ve Yahudilikle ilişkili olarak kilisenin mevcut durumuna dair Hıristiyan teolojik bakışı için kullanılan bir terimdir. Bu terimin ihtiva ettiği anlama göre Hıristiyan kilisesi, Tanrı’nın son halkı olarak İsrailoğullarının yerini almış; Yeni Ahit de Musa ile yapılan ahitin yerine geçmiştir [bkz. “Supersessionism”, erişim 07 Ekim, 2016, <https://en.wikipedia.org/wiki/Supersessionism>].

<sup>57</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 53, 54.

<sup>58</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 55.

oluşumuna dair düşünsel faaliyetlerin XX. yüzyılın ilk yarısında zayıf kaldığı ifade edilebilir. Ancak yine de ilgili dönemi konumuz açısından önemli ve ayrıcalıklı kılan bir kişinin varlığı söz konusudur. Bu kişi; Fransız düşünür, Katolik Şarkiyatçı Louis Massignon’dur (1883-1962).<sup>59</sup>

L. Massignon, ileri sürdüğü fikirlerle “İbrahîmî dinler” olgusunun ortaya çıkması ve gelişiminde son derece etkin bir rol oynamıştır. Zira İbrahim figürü ışığında üç dine en erken çağdaş teolojik referanslar L. Massignon’un düşüncelerinde bulunmaktadır.<sup>60</sup> O ömrü boyunca Hz. İbrahim’in getirdiği dinin iki kolu olarak kabul ettiği Hıristiyanlıkla İslâm’ı birbirine yaklaştırma gayreti içinde olmuştur. İslâm’ı Yahudilik ve Hıristiyanlık bağlamında İbrahîmî dinlerden biri olarak gören Massignon, İslâm’ın İsmail’in dini olduğuna ve içyapısında Hacer’in gözyaşlarıyla oluşmuş hüznü barındırdığına inanmıştır. Ayrıca Massignon İslâm’ı; ilâhî inayetin açık tezahürü, Tanrı’nın Eski Ahit’te İbrahim ve Hacer’e verdiği sözün tahakkuku olarak tanımlamış ve onu Hıristiyanlık ve Yahudilik dışında kalan monoteistlerin dini olarak görmüştür.<sup>61</sup>

L. Massignon’u Müslümanlar açısından önemli kılan husus ise İslâm dinini Hz. İbrahim’in bir devamı olarak görmekte tereddüt eden oryantalistlerin aksine onun bu dini “*kitâbî İbrahim dinleri*” silsilesinin içinde görmesi ve ilâhî vahyin İslâm Peygamberiyle devam ettiğini kabul etmesidir.<sup>62</sup> Bununla birlikte birkaç önemli konuda Massignon’un İslâm Peygamberi ve O’nun aldığı vahiyyle ilgili sorunları bulunmaktadır. Massignon’a göre Hz. Muhammed, Hz. İsa gibi Allah’la insan arasında bir aracı, bir ruhani olmayıp sadece “risaletle görevli bir insan”<sup>63</sup> olduğundan “*negatif bir peygamber*” olabilir. Ancak kendisi, bu “negatif peygamber” kavramı üzerinde bir açıklama yapmamış ve bu ifadesini kapalı halde bırakmıştır. Daha doğrusu ona göre İslâm, kendi başına yeni ve orijinal bir şey getirmemiş, sadece Hz. Musa ve İsa’ya gönderilen vahiyleri açıklamış ve tamamlamıştır. Ayrıca Massignon, Hz. Peygamber’in vahiy alırken psikolojik

<sup>59</sup> Louis Massignon hakkında geniş bilgi için bkz. Faruk Bilici, “Massignon, Louis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yay., 2003), 100-103; Ali İsmail Gungör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2011), 74, 75.

<sup>60</sup> Alon Goshen-Gottstein, “Abraham and ‘Abrahamic Religions’ in Contemporary Interreligious Discourse”, *Studies in Interreligious Dialogue*, (2002): 173; Louis Massignon’un çevresini oluşturan insanların ortak noktasının, araştırmalarını Hz. İbrahim üzerine yoğunlaştırmış olan ve İslâm’ı İbrahim’e dayalı olarak açıklamaya çalışan kişiler olduğuna dair görüş için bkz. Gungör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, 75.

<sup>61</sup> Bilici, “Massignon, Louis”, 100, 101.

<sup>62</sup> Bilici, “Massignon, Louis”, 101; ayrıca bkz. “Louis Massignon”, erişim 08 Ekim, 2016, [https://en.wikipedia.org/wiki/Louis\\_Massignon](https://en.wikipedia.org/wiki/Louis_Massignon).

<sup>63</sup> *A’râf* 7/188.

bakımdan tam anlamıyla kendinde olmadığını, Cebrail yerine cin, peri gibi varlıklarla ilişkide bulunduğunu, aldığı vahiylerin doğruluğunu kontrol etmek için Nahl suresindeki bir âyeti<sup>64</sup> de delil gösterip bir Acem'e -ki bu Acem ona göre Nesturi asıllı olan Selman-ı Farisi'dir- sorduğunu iddia ederek İslam dininin Ortodoksluk gibi "İbrahim'in dininden bir sapma" olduğunu ileri sürmektedir. Bununla birlikte Massignon, İslâm'ın, imtiyazlı olmalarını istismar eden Hıristiyan ve Yahudilere yapılan eskatolojik bir uyarı olduğunu ve İbrahimî bir din olarak Yahudilik ve Hıristiyanlığın ilk kaynağı olan İbrahimî geleneğe dönmesiyle ikisi (Yahudilik ve Hıristiyanlık) arasında bir uzlaşmayı ve barışı temsil ettiğini de söylemektedir.<sup>65</sup>

Her ne kadar Hıristiyanlık merkezli ve Hıristiyanlık vurgulu olsa da atıfta bulunduğu "İbrahim" ve "İbrahimî" lafızlarıyla Massignon'un, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki iyi ilişkileri kolaylaştırma arzusu içerisinde İbrahim'e doğrudan müracaat eden ilk insanlardan biri olduğu<sup>66</sup> iddia edilmektedir. Ayrıca inançlı bir Katolik olan Massignon'un, Kur'an'da merkez konumda yer alan Hz. İbrahim imgesini kendi derin varoluşsal arayışının bir parçası olarak Hıristiyanlık ve Müslümanlık arasında bir köprü kurmak için seçtiği de ileri sürülmektedir.<sup>67</sup>

L. Massignon, "İbrahimî dinler" teriminin tarihinde o denli önemli bir şahsiyettir ki, onun İbrahim hakkındaki, özellikle de onun üç dinin manevi atası olarak oynadığı rolü hakkındaki değerlendirmeleri, II. Vatikan Konsili içerisinde yer alan bazı anahtar figürler ve bu konsilde tartışılan hususlar üzerinde doğrudan etkili olmuştur. Nitekim Massignon 1962 yılında Konsil'in birinci oturumu esnasında hayatını kaybetmiş olmasına rağmen onun İbrahim ve diyalog konusundaki tasavvuru, Konsil'in nihai olarak ortaya koyduğu bir dizi dokümana yansımıştır. Bu çerçevede II. Vatikan Konsili, özellikle de Kilise'yle diğer dinler arasındaki ilişkileri ele alan "Nostra Aetate" ve "Lumen Gentium" adlı belgeler, Massignon'un mirasını taşımış ve "İbrahimî" nitelendirmesinin anlam dönüşümüne ve rehabilitasyonuna ciddi oranda katkıda bulunmuştur.<sup>68</sup>

L. Massignon, ortaya koymuş olduğu "İbrahimî dinler" tasavvuruyla

<sup>64</sup> Söz konusu âyet, 103. âyettir ve meali şöyledir: "Hiç kuşkusuz, 'Kesin olarak bunları ona bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Oysa ona öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancıdır, bunun dili ise açık seçik Arapça'dır."

<sup>65</sup> Bilici, "Massignon, Louis", 101, 102.

<sup>66</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 60.

<sup>67</sup> Goshen-Gottstein, "Abraham and 'Abrahamic Religions' in Contemporary Interreligious Discourse", 173.

<sup>68</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 60, 66; ayrıca bkz. Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, 76, 77.

kendinden önceki yüzyılda üretilen “Yahudi-Hıristiyan” teriminden farklı olarak din halkasını genişletmiş; tıpkı H. G. Guinness gibi “İbrahimî” olarak belirlediği çerçevenin içerisine İslâm’ı da sokmuştur. Ancak ne var ki, Massignon da diğer Hıristiyan teolog ya da düşünürler gibi Hıristiyanlığı bu dinler içerisinde üstün ve ayrıcalıklı bir yere koymuş ve diğer dinlerin ruhsal ya da manevi anlamda tamamlanmaları için Hıristiyanlığa ihtiyaç duyduklarını iddia etmiştir.<sup>69</sup> Bu bakımdan onun düşünce dünyasındaki “İbrahimî dinler”in, dolaylı, gizli ya da örtük olarak savunduğu anlaşılan “üstünlük” teolojisinden dolayı günümüzdeki “İbrahimî dinler”den farklı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

## B. II. Vatikan Konsili ve “İbrahimî Dinler”

XX. yüzyılın başlangıcından itibaren dünyada meydana gelen siyasi ve ekonomik gelişmelerden Katolik Kilisesi de etkilenmiştir. Bundan dolayı Katolik Kilisesi, kiliseler arasındaki mevcut anlaşmazlıkları ve düşmanlıkları ortadan kaldırmak, kendi içinde ihtiyaç duyduğu yenilenmeyi gerçekleştirebilmek için bir konsil toplamaya karar vermiştir. Neticede, yapılan hazırlıklardan sonra Papa XXIII. John’un davetiyle Vatikan’da üç yıl sürecek konsilin toplantıları başlamıştır.<sup>70</sup>

Hıristiyanların öncelikle kendi aralarında barışı ve iş birliğini sağlamaya yönelik olarak başlattıkları ve daha sonra diğer dinleri, özellikle de İslâm’ı içine alacak şekilde çerçevesini genişlettikleri II. Vatikan Konsili, “İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasının tarihsel gelişiminde dönüm noktası olabilecek bir öneme sahiptir. Ancak II. Vatikan Konsili’nin konumuz bağlamındaki bu öneminin daha iyi anlaşılabilmesi için XX. yüzyılın ikinci yarısının hemen öncesindeki ve sonrasındaki manzaraya değinmek elzemdir. Zira II. Vatikan Konsili’nde beliren, anlaşılan ve yorumlanan “İbrahim” ve “İbrahimî” lafızları, aslında bu konsilden 25-30 yıl önceki zaman diliminde bu kelimelerin anlaşıldığı çerçeveyi tamamlayan bir niteliğe sahiptir.

II. Vatikan Konsili’nden önceki 25-30 yıllık zaman diliminde “İbrahimî dinler” mefhumunun, Hıristiyan “*süpersesyonizmi*”nden yavaş yavaş diğer iki ilâhî kaynaklı dini de kucaklayıcı bir tarzda “*evrenselliğe*” doğru bir değişim ve gelişim göstermeye başladığı söylenebilir. Tarihin büyük bölümünde “İbrahimî” nitelendirmesi öncelikle dışlayıcı bir tarzda kullanılmış olsa da yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren büyük bir değişikliğe tanık

<sup>69</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 61, 62.

<sup>70</sup> Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, 41.

olunmuştur.<sup>71</sup> Bu değişimde birtakım şahıs, olay ve süreçler önemli roller oynamıştır. II. Vatikan Konsili'nden önce yaşanan II. Dünya Savaşı'nın ve bu savaşın akabinde kurulan İsrail Devleti'nin, bir olay ve süreç olarak bu değişimde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu savaşın ortaya çıkardığı çatışma hali ve İsrail Devleti'nin kuruluşuyla birlikte dozunu artıran Yahudi-Müslüman çatışması, "evrensel" anlamdaki "İbrahim" in ve "İbrahimî dinler" anlayışının ortaya çıkmasını sağlamıştır.<sup>72</sup>

II. Vatikan Konsili'ne, "İbrahimî dinler" kavramsallaştırması sözü konusu olduğunda "şahıslar" bağlamında etkide bulunmuş kişiler ise önceki satırlarda üzerinde durulan Louis Massignon ve onun kurduğu ekolü takip etmiş oryantalistlerdir. Massignon'un ve onun ekolünü takip edenlerin, "İbrahimî dinler" düşüncesine dair yukarıda vurgulanan değişimde önemli ve birincil bir rol oynadığı ifade edilmektedir. Zira onların etkisiyle "İbrahimî" nitelendirmesi, üç tek tanrıcı dinin giderek birbirlerine ters düştükleri bir dönemde onların arasındaki ortaklığı ya da babalığı tasavvur etmek ve belirlemek için zamanla merkezî bir kavram haline gelmiş ve kendisine "Yahudi-Hıristiyan" teriminden daha kuşatıcı bir kategori olarak müracaat edilmeye başlanmıştır.<sup>73</sup> Sonuç olarak L. Massignon'un bıraktığı miras, Papa VI. Paul'ün İslâm'a karşı hissettiği iddia edilen teolojik eğilimleri, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda dinler arasında yakınlığa duyulan ihtiyaç ve Ortadoğu'da dozunu giderek artan Yahudi-Müslüman çatışması, XX. yüzyılın ikinci yarısının hemen başında II. Vatikan Konsili'ne giden süreci ve bu süreç sonucunda ete kemiğe bürünmeye başlayan "İbrahimî dinler" düşüncesini hazırlayan, hızlandıran ve besleyen birtakım durum ve olaylar olarak sıralanabilir.

11 Ekim 1962'de Papa XXIII. John'un konuşmasıyla resmen açılan II. Vatikan konsilinin çalışmaları yaklaşık üç yıl devam etmiştir. Toplam dört oturum hâlinde gerçekleştirilen konsilde, dört dogmatik yasa, dokuz karar ve üç deklerasyon, müzakereler sonunda yapılan oylamayla kabul edilmiş ve Papa'nın onayından geçmiştir.<sup>74</sup> Bu belgelerden biri olan *Nostra Aetate*, Kilise'nin Hıristiyan olmayan dinlerle ilişkisini açıklayan bir deklerasyondur<sup>75</sup> ve II. Vatikan Konsili'nin ortaya çıkardığı dinler arası

<sup>71</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 82, 83.

<sup>72</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 35, 76.

<sup>73</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 58, 76.

<sup>74</sup> Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, 62.

<sup>75</sup> Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, 67; Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 66.



ilişkilerle alakalı en çok bilinen ve en çok tartışılan belgedir.<sup>76</sup> Söz konusu deklarasyon II. Vatikan Konsili'nin dördüncü oturumunda oylanarak kabul edilmiş ve 28 Ekim 1965'de Papa VI. Paul'un onayıyla ilan edilmiştir.<sup>77</sup>

Nostra Aetate deklarasyonunun, Müslümanlarla Hz. İbrahim arasındaki bağlantıya dair ifadelerin de olduğu üçüncü paragrafında şunlar söylenmektedir:

*“Katolik Kilisesi; hayy, merhametli ve kadir olan, yerleri ve gökleri yaratan ve insanoğluna seslenmiş olan bir tek Tanrı'ya kulluk eden Müslümanlara karşı da büyük saygı duymaktadır. Zira Müslümanlar; İslam inancı gereğince, İbrahim peygamberin Tanrı'nın takdirine teslim olması gibi Tanrı'nın hikmetli takdirine teslim olmaya gayret etmektedirler. İsa'yı her ne kadar Tanrı olarak kabul etmeseler de Peygamber olarak saygı göstermektedirler ve onun bakire annesi Meryem'e de büyük saygı göstermekte ve sık sık saygılı bir dindarlıkla anmaktadırlar. Müslümanlar bundan başka Tanrı'nın tüm insanları dirilterek yargılayacağı ve herkese yaptığıının karşılığını vereceği yargılanma gününü beklemektedirler. Bu sebeple ahlaki yaşama büyük önem vermekte ve Tanrı'ya dua, zekât ve oruç ile yüceltmektedirler.*

*Her ne kadar geçmiş yüzyıllarda Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında çeşitli münakaşalar ve düşmanlıklar meydana gelmişse de kutsal kurul, herkesi, geçmişi bir kenara bırakmaya, karşılıklı anlayışı geliştirmeye çalışmaya ve hep birlikte sosyal adaleti, ahlaki faziletleri, barışı ve tüm insanların özgürlüğünü korumak ve teşvik etmek konusunda ikaz etmektedir.”<sup>78</sup>*

Bu pasajda, “İbrahimi” nitelendirmesi üzerinde direkt etkiye sahip olan birkaç önemli özellikle karşılaşılmaktadır. Birincisi, burada ortak tarihsel mirasın tanınması söz konusudur: Müslümanlar ve Hristiyanlar aynı Tanrı'ya sahiptirler, her ikisi de Yargılama Günü'nü beklemektedirler vb. İkincisi, Hz. İbrahim iki din arasında akla uygun ve mümkün bir bağlantı olarak ileri sürülmektedir. Üçüncü olarak burada, Katolik Kilisesi ve İslam arasında diyalogu kolaylaştıracak doktrinal benzerlikler bulmak için bir girişim bulunmaktadır. Hem İslam hem de Hristiyanlık tarihsel çekişmelerine rağmen “barış ve özgürlüğün yanı sıra, sosyal adalet ve ahlaki

<sup>76</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 66.

<sup>77</sup> Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, 67; Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 67.

<sup>78</sup> “Nostra Aetate”, erişim 02 Aralık, 2014, [http://www.christian-islamic-encounter.at/downloads/nostraetate\\_tr.pdf](http://www.christian-islamic-encounter.at/downloads/nostraetate_tr.pdf); “Declaration on The Relation of The Church to Non-Christian Religions Nostra Aetate”, erişim 09 Ekim, 2016, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html); Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, 72, 73.

faziletler” için çalışmaktadırlar.<sup>79</sup>

Bununla birlikte ilgili belgede hata ya da eksik olarak değerlendirilebilecek birtakım hususlar mevcuttur. İlk olarak “İbrahimî” miras düşüncesi, Müslümanların kendilerini ilişkilendirmekten hoşnut olduğu bir düşüncedir. Bu, diğer bir deyişle Katolik Kilisesi’nin onlar için zorla kurgulamak isteyebileceği bir ilişki değildir. Buna ek olarak yukarıdaki paragrafta İslâm’ı farklı bir dinî gelenek olarak tanımlayan hiçbir durumdan söz edilmemektedir: Örneğin, Hz. Muhammed’le, Kur’ân’la ya da Müslümanların ve Hıristiyanların birbirleriyle anlaşmazlık içinde oldukları ibadet ve/ya da inançların herhangi biriyle ilgili hiçbir ifade mevcut değildir.<sup>80</sup>

Nostra Aetate’te yalnızca Müslümanlarla ilgili cümleler bulunmamaktadır. Kilise, bu belgede kendinden önceki din olan Yahudilik hakkında da birtakım ifadeler kullanmıştır. Söz konusu pasaj şöyledir:

*“Tanrı’nın yeni seçilmiş halkı Katolik Kilisesi ve bağlılarıdır, ancak kutsal metinden de anlaşılacağı üzere Yahudiler de Tanrı tarafından bir kenara bırakılmış ve lanetlenmiş addedilemezler. Bu sebeple Hristiyanlık öğretisini yayan ve kutsal kitabı yayan hiç kimse Kutsal Kitab’ın gerçekleriyle ve İsa Mesih’le uyum içerisinde olmayan çıkarımlarda bulunmamalıdır.*

*Yahudiler ile aynı mirasa sahip olmanın şuuruyla Katolik Kilisesi, politik kaygılardan azade olarak İncil’den aldığı sevgi dersi ile herhangi bir insanın koşturmaya ve zulme uğramasını reddeder ve çeşitli dönemlerde Yahudiler’e zulmetmiş olan Antisemitizm’in zulümlerini ve bu gibi olumsuz neticelerini reddeder.”<sup>81</sup>*

Görüldüğü gibi bu iki paragrafta Yahudilerin Tanrı’nın “eski” seçilmiş halkı oldukları ima edilmekte; fakat onların Tanrı tarafından lanetlenmiş olduklarına dair bir inanç da reddedilmektedir. Ayrıca ilginçtir ki burada Yahudiler ve İbrahim arasındaki bağlantıdan hiç söz edilmemiştir. A. W. Hughes’e göre bu bağlantıdan söz edilmemesi, söz konusu bağın Hıristiyanlarca zaten doğal karşılanan bir duruma karşılık gelmesi ya da

<sup>79</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 68; ayrıca bkz. Mustafa Alıcı, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu Tarihi, Çeşitleri, Hedefleri, Problemleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 114.

<sup>80</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 68.

<sup>81</sup> “Nostra Aetate”, erişim 02 Aralık, 2014, [http://www.christian-islamic-encounter.at/downloads/nostraetate\\_tr.pdf](http://www.christian-islamic-encounter.at/downloads/nostraetate_tr.pdf); “Declaration on The Relation of The Church to Non-Christian Religions Nostra Aetate”, erişim 09 Ekim, 2016, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html).

daha ilginç belki de Müslümanların kabul edip tanıdığı iki şahıs olan İsa ve Meryem’i Yahudilerin reddetmeleri sebebiyledir. Böylelikle Kilise tarafından tanımlanmış, hem Müslümanların hem de Hıristiyanların paylaştığı herhangi bir “İbrahimi” bağdan Yahudiler çıkarılmıştır. Hughes, “İbrahimi” bir bağdan Yahudiliğin çıkarılışının L. Massignon’un kurucusu olduğu “*The Badaliya*” hareketi tarafından da benimsenen bir durum olduğunu söylemekte ve Papa VI. Paul’un da bu akıma mensup olduğunu hatırlatarak dolaylı da olsa bu cümlelerde L. Massignon’un etkisinin bulunduğu dikkatleri çekmektedir.<sup>82</sup>

II. Vatikan Konsili’nde Nostra Aetate dışında, diğer dinlerle ilgili olarak kaleme alınan bir döküman da “*Lumen Gentium (Light of Nations/Ulusların Işığı)*” isimli belgedir. Nostra Aetate’de Müslümanlara tanınan “İbrahimi” statüye karşın bu belge, sözü edilen statü konusunda biraz daha tereddütlüdür. Lumen Gentium’un tereddütlü bu hali, onun taslak metninde yer alan cümlelerden biri üzerinde düşünüldüğünde daha ilginç hale gelmektedir. Taslak belgede şu cümle yer almaktadır:

*“İbrahim’i kabul eden, aynı zamanda babaları İsmail gibi İbrahim’in Tanrısına inanan İsmail’in çocukları, Peygamberlere yapılan vahye tamamen yabancı değildir.”<sup>83</sup>*

74 sayfadan oluşan taslak metni geliştirmek için yapılan 530 adet teklifin aşağı yukarı yarısının bu tek özel cümleye odaklandığı; Müslümanların “İsmail’in çocukları” olarak anılmasından ve İslam’ın şöyle ya da böyle İbrahim’in ve diğer peygamberlerin özgün vahyini sahiplenmesinden, bu belgeye katkıda bulunanların birçoğunun rahatsızlık duyduğu ileri sürülmektedir.<sup>84</sup> Bundan dolayı, Lumen Gentium’un son versiyonunda yukarıdaki cümle aşağıdaki şekilde değiştirilmiştir:

*“Fakat kurtuluş planı, aynı zamanda Yarattıcı’yı tanıyanları da içine alır. Bunlar arasında ilk sırada, İbrahim’in inancına tutunduklarını itiraf eden, insanlığı son günde yargılayacak olan tek ve merhametli Tanrı’ya bizimle birlikte tapan Müslümanlar yer almaktadır.”<sup>85</sup>*

Görüldüğü üzere taslak metinde “İsmail’in çocukları” şeklinde

<sup>82</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 69.

<sup>83</sup> Robinson, “Massignon, Vatican II and Islam as an Abrahamic Religion”, 195; ayrıca bkz. Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 69.

<sup>84</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 70; ayrıca bkz. Yümnü Sezen, *Dinlerarası Diyalog İhaneti, Dini Psikolojik Sosyolojik Tahlil* (İstanbul: Kelam Yayınları, 2011), 75.

<sup>85</sup> “Dogmatic Constitution on The Church Lumen Gentium Solemnly Promulgated By His Holiness”, erişim 03 Aralık, 2014, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html).

Müslümanlara yapılan bütün atıflar bu cümlenin yeni versiyonunda çıkarılmış ve onlar, “İbrahimî” değil, “Müslüman” olarak ve İbrahim’in imanına “tutunduklarını itiraf eden” olarak tanımlanmışlardır. Burada geçen “tutunduklarını itiraf eden” ifadesi, Konsil yetkililerinin ve bu belgeyi hazırlayanların, İbrahim’in imanına tutunduklarına dair Müslümanlardan gelen bir iddiayı aslında kabul etmedikleri düşüncesini akıllara getirmektedir. Buna ilaveten son belgede “İsmail’in çocukları” ifadesinin çıkarılması, İbrahim’in gerçek soyunu kimin devam ettirdiği konusundaki mücadelenin, II. Vatikan Konsili belgelerinde de yaşamaya devam ettiğini göstermesi açısından önemli kabul edilebilir.<sup>86</sup>

Yine de genel anlamda bakıldığında ve değerlendirildiğinde içerisinde alınan kararlar ve yayınlanan belgeleriyle II. Vatikan Konsili’nin, “İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasının tarihinde bir dönüm noktası teşkil ettiği rahatlıkla ifade edilebilir. Zira bu konsile kadar “İbrahim’e ve “İbrahimî” lafzına dinler arası tartışmalar ve üstünlük mücadelesi bağlam ve çerçevelerinde başvurulmuşken, II. Vatikan Konsili’yle birlikte onlara daha pozitif bir anlamı ortaya çıkaracak şekilde başvurulduğunu ve mezkûr iki lafzın, dışlayıcı karakter unsurlarının bazısından (ama kesinlikle hepsinden değil) sıyrılıp daha kucaklayıcı bir tona büründüğünü görmeye başlamaktayız.<sup>87</sup> Bu değişimde etken olan pek çok husustan söz edilebilir. Nitekim bunların birçoğuna (Louis Massignon, II. Dünya Savaşı, İsrail Devleti’nin kurulması vb. gibi), önceki satırlarda değinilmişti. Ancak işaret edilen bu sebeplere, Hıristiyanlığın, özellikle de Katolik Hıristiyanlığın “dışa açılma” ve “Hıristiyanlığı yayma” arzusunun yani “misyonerliğin” de bir diğer etken olarak ilave edilmesi mümkün görünmektedir. Zira II. Vatikan Konsili’nde bu düşünce ve iddiamızı teyid eden birtakım girişimlere ve gelişmelere şahit olunmuştur. “Dinlerarası diyalog” fikrinin bu konsilin neticesi olarak ortaya çıkan bir sonuç olduğu ve sözü edilen fikrin hem Vatikan’ın en yetkili ağızları hem de din bilimci ve teologlar tarafından misyonerlikle ilişkilendirildiği gerçeği hesaba katıldığında bunun yabana atılacak bir iddia olamayacağı açıktır.

### C. II. Vatikan Konsilinden Sonra “İbrahimî Dinler”

1962-1965 yılları arasında gerçekleştirilen II. Vatikan Konsili pek çok açıdan içerisinde ilkleri barındıran bir konsil olmuştur. Konsilde alınan

<sup>86</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 70; ayrıca bkz. Alıcı, *Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu Tarihiçesi, Çeşitleri, Hedefleri, Problemleri*, 115.

<sup>87</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 70; Konsil kararlarının bugün adeta moda haline gelen “İbrahimî din” kavramını gündeme getirdiğine dair görüş için bkz. Sezen, *Dinlerarası Diyalog İhaneti, Dini Psikolojik Sosyolojik Tahlil*, 75.

kararlar ve ortaya konulan bakış açısı, konsilin ardından uzun yıllar, hatta günümüze kadar etkisini devam ettirmiş ve bugüne yansıyan taraflarıyla Hıristiyan dünyasının çeşitli konulardaki projeksiyonlarını belirlemiştir. Bu durum, “İbrahimî dinler” kavramsallaştırması için de geçerlidir. Nitekim II. Vatikan Konsili’nde “İbrahim” ve “İbrahimî” konusunda genel olarak sergilenen “olumlu” ve “kuşatıcı” bakış açısı, on yıllar boyunca bu kavramlara dair izlenmesi gereken yolun, deyim yerindeyse rotasını belirlemiştir.

II. Vatikan Konsili’nden sonraki dönemi konumuz açısından önemli ve ayrıcalıklı kılan husus ise geçmişte daha çok “anlam” vurgulu gördüğümüz “İbrahimî dinler” düşüncesinin artık “lafız” olarak da çeşitli platformlarda zikredilmeye ve kullanılmaya başlanmış olmasıdır. Bu durum, “İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasının tarihinde yeni bir aşamaya geldiğini bizlere gösterir. Zira bu dönemde söz konusu ifade hem bilimsel ve akademik çevrelerde hem de politik veya günlük dilde çeşitli anlamlarda ve amaçlarla kullanılan bir “terim” haline gelmiştir.

“İbrahimî” sıfatı, II. Vatikan Konsili’nin şekillendirdiği bu yeni ve dönüştürülmüş anlamında da tıpkı önceki dönemlerde olduğu gibi son derece ideolojik ve teolojik yüklü olsa da özgürlük ve kapsayıcılık alanını geniş tutması nedeniyle öncelerden farklılık arz etmektedir. Geçmişte bu nitelendirme, dışlayıcılık sınırını çizmek ve herhangi bir dinin İbrahim ve onun ahitsel mesajı konusunda bazı benzersiz iddialara sahip olduğunu ileri sürmesi için kullanılmıştı.<sup>88</sup> Bu yüzden söz konusu kapsayıcılıktan yoksundu. Kuşkusuz “İbrahimî” sıfatı, II. Vatikan Konsili’nden sonra da –ister Yahudi ister Hıristiyan olsun- bazıları tarafından Tanah’ın ya da Yeni Ahit’in üstünlüğünü göstermek için kullanılmıştır ve günümüzde de kullanılmaktadır; ancak bu, öncelikle liberal olmayan teolojiyle sınırlı bir durumdur. Nitekim sözü edilen nitelendirmenin kullanımı modern dönemde büyük ölçüde ‘supersessionism’den evrensel oluşa doğru bir anlam kaymasına uğramıştır.<sup>89</sup>

Bahsi edilen anlam kaymasını gösteren en çarpıcı örnek, ilk kez on dokuzuncu yüzyılda kullanılmaya başlanan, “Yahudi-Hıristiyan” deyimidir. II. Vatikan Konsili’nden sonraki süreçte “İbrahimî” vasfını, “Yahudi-Hıristiyan” teriminin “yedeği” veya “bir benzeri” olarak kullanma amacını güden azınlıkta bir grubun varlığından söz etmek mümkün olsa da diğer geleneklerle, özellikle de İslam’la olan benzerliği bulmak için Katolik Kilisesi tarafından yeniden anlam kazandırılan “İbrahimî” nitelendirmesine giderek

<sup>88</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 59.

<sup>89</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 35.

“Yahudi-Hıristiyan” teriminden daha kuşatıcı bir kategori olarak müracaat edilmeye başlanmıştır.<sup>90</sup>

“İbrahimî” nitelendirmesinin kuşattığı geniş çerçeveye kıyasla daha dar ve kısıtlı bir çerçeveyi içine alan “Yahudi-Hıristiyan” teriminin bu özelliğini görenlerden biri, daha önce kendisinden bahsedilen “*Hıristiyanlar ve Yahudiler Ulusal Konferansı (National Conference of Christians and Jews)*” adlı kuruluştur. Hıristiyanlar ve Yahudiler Ulusal Konferansı 1990’larda misyonunun genişlik ve derinliğini, Amerika Birleşik Devletleri’nin artan çeşitliliğini ve kuşatıcı olmaya duyulan ihtiyacı daha iyi yansıtabilmek için adını, “*Topluluk ve Adalet Ulusal Konferansı (National Conference for Community and Justice)*” olarak değiştirmiştir.<sup>91</sup> Söz konusu kuruluşun adını bu şekilde değiştirme yoluna gitmiş olması, II. Vatikan Konsili’nden sonraki süreçte, işaret etmeye çalıştığımız zihniyet değişiminin ve anlam kaymasının somut bir örneği olarak kabul edilebilir.

Aslında, Amerika toplumunu bu zihniyet değişimine zorlayan dinî ve sosyolojik sebeplere de işaret edilmesi gerekebilir. Özellikle II. Dünya Savaşı’ndan sonra farklı din, ırk ve kültürlere mensup insanların Amerika’ya göç etmiş olması, orada birbirinden çok farklı inanç ve kültüre sahip insanların bir coğrafyada birlikte yaşamaları zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Bu anlamda Amerika’da Müslümanların sayısının giderek artması, egemen “Yahudi-Hıristiyan” kültür üzerinde “diğeri”ni anlama noktasında bir değişimi ve onlara karşı yeni bir yaklaşımı zorunlu kılmış olabilir. Nitekim Aaron W. Hughes da bu meseleye işaret ederek sayısı günden güne artan Müslümanların, artık Amerikan hayatını oluşturan yapının bir parçası haline geldiğini ve yeni durumun, Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından paylaşılan “Yahudi-Hıristiyan” değerleri İslâm’a açma ihtiyacını ortaya çıkardığını söylemektedir. Hughes devamla, “*İslam, bizimle aynı Tanrı’ya ibadet eden ve Yahudilerle ve Hıristiyanlarla pek çok peygamberi paylaşan tek tanrılı bir din olmasından dolayı bizler, giderek bu yeni gerçekliğe göndermede bulunmak için “İbrahimî” değer ve geleneklere müracaat etme durumuyla karşı karşıya kalmaktayız*”<sup>92</sup> diyerek Amerikan toplumunda gözlenen bu farklı dinî-sosyolojik yapının, toplumu ayıran değil, birleştiren bir bünyeye sahip kılınması için “aynı Tanrı’ya ibadet ettiklerini” iddia ettiği üç dinin “İbrahim” ortak paydasında birleştirilmesinin kaçınılmaz

<sup>90</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 71, 76.

<sup>91</sup> “National Conference for Community and Justice”, erişim 11 Ekim, 2016, [https://en.wikipedia.org/wiki/National\\_Conference\\_for\\_Community\\_and\\_Justice](https://en.wikipedia.org/wiki/National_Conference_for_Community_and_Justice).

<sup>92</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 71.

bir durum olduğunu ima etmektedir.

### 1. “İbrahimî Dinler”in Lafız Olarak İlk Kez kullanılması

II. Vatikan Konsili’nin akabinde “İbrahimî” lafzına yüklenen olumlu anlam ve zihniyet değişiminin bir örneğini de bizlere Amerikan Din Akademisi (American Academy of Religion) sunmaktadır. Akademinin 1979’da New York’ta gerçekleştirdiği kongrede sunulan bildirimler, daha sonra İsmail Raci el-Faruki’nin editörlüğünde kitaplaştırılmış ve o günden bu yana “dinlerarası diyalog”, “Hz. İbrahim” ve “İbrahimî dinler” terimleri söz konusu olduğunda o dönemde gelinen süreci değerlendirme bağlamında kendisine başvurulmuş bir kaynak olagelmıştır.

Orijinal adı “*Dialogue of the Abrahamic Faiths*” olan ve Türkçeye “*İbrahimî Dinlerin Diyalogu*” şeklinde çevrilen söz konusu kongre kitabının “önsöz” kısmında İ. R. El-Faruki Amerikan Din Akademisi’nin gerçekleştirdiği bu kongrenin, Amerika’da yaşayan Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman akademisyenleri ilk kez bir araya getiren bir toplantı olma özelliğine sahip olduğunu dile getirmektedir.<sup>93</sup> Burada dikkatleri çeken iki husus söz konusudur: Birincisi; “diyalog” çağrısı adı altında yapılan ve kitabın adından da anlaşılacağı üzere “İbrahimî dinler” vurgusunun yoğun bir şekilde yapıldığı bir toplantıya Amerika’da yaşayan üç din mensubu akademisyenler de dâhil edilmiştir. Bu, akademik din bilim tarihinde bir ilktir. Zira söz konusu kongreyle birlikte “dinlerarası diyalog” ve “İbrahimî dinler” terimleri, artık “akademik çevrede” de kullanılmaya başlanmıştır. Bu durumun, hem “dinlerarası diyalog” hem de “İbrahimî dinler” terimlerinin tarihinde çok önemli bir noktaya ve aşamaya karşılık geldiği aşikârdır. Bununla birlikte bahsi geçen ifadelerin söz konusu kongredeki akademisyenler tarafından kullanılan anlam, biçim ve bağlamlarının da hâlâ son derece teolojik ve ideolojik yüklü olduğu da belirtilmelidir. Dikkatleri çeken ikinci husus ise “İbrahimî dinler” teriminin, tespitlerimize göre ilk kez “bilimsel içerikli” bir kitabın adında kullanılmış olmasıdır. Nitekim Amerikan Din Akademisi’nin desteğiyle gerçekleştirilen mezkûr kongrenin kitaplaştırıldığı metnin orijinal adı “*Dialogue of the Abrahamic Faiths*”, yani “İbrahimî Dinlerin (İnançların) Diyalogu” şeklinde belirlenmiştir. Bu da “İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasının tarihinde bir “ilk”tir ve o nedenle çok önemlidir.

“İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasının akademik nitelikli bir çalışmada kullanılmasının bir diğer örneğine 1995 yılında şahit olunmaktadır.

<sup>93</sup> İsmail Râci El-Fârûkî, “Önsöz”, *İbrahimî Dinlerin Diyalogu* içinde, ed. İsmail Râci El-Fârûkî, çev. Mesut Kardeşhan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1993), 9.

1995 yılında Amerika Birleşik Devletleri Kongre Kütüphanesi “İbrahimî dinler”i kendi resmî konu başlıklarından biri olarak takdim etmiş ve kütüphane kataloğuna yerleştirmiştir. “İbrahimî dinler” başlığı bu kataloğa, “*Peygamber İbrahim’in gözlemlenebilir, temel, ortak mirası hakkında tartışan Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam ve bazı diğer tek tanrılı dinlerin tümüyle ilgili ve ilişkili çalışmalar*”<sup>94</sup> ifadeleriyle yerleştirilmiştir. Burada, Kongre Kütüphanesi’nin kullandığı cümlede dikkat çeken ve vurgulanan noktanın “ortak miras” olduğu görülmektedir. “Ortak miras” ifadesi, yeni bir kullanımdır ve Kongre Kütüphanesi bu mirasın varlığına ve içeriğinde nelerin olduğuna dair hiçbir açıklamada bulunmamıştır. Kütüphanede “İbrahimî dinler” başlığı altında toplanan eserlerin çoğunluğu ise öncelikle genel teolojiyle ilgili çalışmalardır ve nadiren de olsa tarihsel analizlerin yapıldığı çalışmalar da mevcuttur.<sup>95</sup>

## 2. “İbrahimî Aile” Metaforu

II. Vatikan Konsili’nden sonraki zaman diliminde anlam sahası giderek gelişen ve genişleyen “İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasının içerdiği muhtevayla benzeşen birtakım başka kullanımların da ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı görülmektedir. Bunların başında “İbrahimî aile” ifadesi gelmektedir.

Marc Gopin’in iddiasına göre “aile”; tek tanrılı, Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı geleneklerin vazgeçilmez bir mitidir. Ortadoğu’da aile metaforu, bilhassa da Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı “İbrahim’in ailesi” metaforu, kültürel ve dini kimlikleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Gopin’e göre İbrahimî aile miti, yüz milyonlarca Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanın hayatında bağımsız bir gerçeklik olarak yaşamakta ve nefes almaktadır. Bundan dolayı her ne kadar geçmişte bu üç dine mensup insanlar birbiriyle çatışma ve mücadele içerisinde olmuşlarsa da söz konusu metaforun potansiyel anlamda birleştirici gücü, aşikârdır. Kısacası monoteistler genellikle sıkı, fakat problemlili bir aile içerisindeki yakınlar olarak hareket etmektedirler.<sup>96</sup>

İbrahimî aile adlandırmasını “hikâye” söylemiyle ilişkilendiren Joan Chittister ve arkadaşları ise İbrahimî bir ailenin var olduğunu ve bütün aileler gibi onun da bir hikâyeyi paylaştığını söylemekte; fakat onun paylaştığı hikâyenin farkının, ailenin farklı üyelerinin hikâyeyle alâkalı farklı

<sup>94</sup> “Abrahamic religions”, erişim 11 Ekim, 2016, <http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh2008008229.html>.

<sup>95</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 57, 58.

<sup>96</sup> Marc Gopin, “World Religions, Violence, and Myths of Peace in International Relations”, *Bridge or Barrier Religion, Violence and Visions for Peace*, ed. Gerrie ter Haar ve James J. Busuttill (Boston: International Studies in Religion and Society, Brill-Leiden, 2005), 50.



versiyonları dile getirmesi olduğunu iddia etmektedir. Chittister ve arkadaşlarına göre ailenin bu üyeleri aynı evde yaşayan, aynı okula giden, aynı muhitte seyahat eden insanlar gibidirler.<sup>97</sup> F. E. Peters’in “İbrahim’in Çocukları” adlı eserine yazdığı önsözünde John L. Esposito da bu yeni yaklaşımın bir göstergesi olarak üç din arasındaki ilişkinin bir “aile modeli” kullanılmak suretiyle anlaşılabilirliğini yazmaktadır. Ona göre dinlerin tarihinde aile, tıpkı günlük hayatta olduğu gibi bir güç, gelişme, sevgi ve güvenlik kaynağı olduğu kadar, aynı zamanda çelişki ve şiddetin de kaynağıdır. Eski Ahit ve Kur’an’daki Habil ve Kabil, İshak ve İsmail’le ilgili anlatılar bu gerçeği vurgular. Hatta bazılarının iddia ettikleri gibi yakın aile benzerliklerine rağmen Yahudilik ve Hıristiyanlık, Hıristiyanlık ve İslam, Yahudilik ve İslam arasındaki ilişkiler çoğu kez gerginlik, çatışma ve kıyım ile karakterize edilmektedir.<sup>98</sup>

II. Vatikan Konsili’nden sonra terminolojide yer bulmaya başlayan “İbrahimî aile” adlandırmasıyla ilgili sunulan bu üç örnekten yola çıkarak dinler arasındaki yakınlaşmanın, artık bu konsilden sonra özellikle Batı’da neredeyse genel bir politika haline geldiği söylenebilir. Görünen o ki, sözü edilen yakınlaşmanın gerçekleşebilmesi için her yol denenmeye çalışılmıştır. “Aile” kavramını kullanmanın da bu yollardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Takdir edileceği gibi “aile”, içerisinde sevgiyi, saygıyı, dayanışmayı; birlik, beraberlik ve fedakârlığı barındıran ve bundan dolayı da bütün insanlar için pozitif ve cezbedici nitelik taşıyan bir kavramdır. Sözü edilen ifadeyi dillendirenler, böylesine pozitif ve kimsenin “hayır” diyemeyeceği bir kavramı (yani “aile”yi) kullanarak ve başına da üç dinin de “ortak ata” kabul ettiği Hz. İbrahim’den mülhem “İbrahimî” sıfatını koymak suretiyle bu yakınlaşma olasılığını daha mümkün hale getirmeyi amaçlamış olabilirler.

### 3. Dinlerarası Diyalog - İbrahimî Dinler İlişkisi

II. Vatikan Konsili’nden sonraki süreçte, “İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasının XXI. yüzyılın başlarına kadar akacağı mecrayı belirleyen bir durum ve olgu belirmiştir. II. Vatikan Konsili’nde alınan ve kısa bir süre sonra uygulamaya konulan kararlarla Kilise’nin resmî politikası haline gelen, böylelikle etkisini giderek artıran bu olgu, “Dinlerarası Diyalog”tur. 1962 yılında başlayan II. Vatikan Konsili’nde dinler arasında diyalog fikri ağırlık kazanmış ve 1964’te “Hıristiyan olmayan dinler

<sup>97</sup> Joan Chittister, Murshid Saadi Shakur Chishti ve Rabbi Arthur Waskow, "Introduction", *The Tent of Abraham Stories of Hope and Peace for Jews, Christians, and Muslims* (Boston: Beacon Press, 2006), 15.

<sup>98</sup> John L. Esposito, “Önsöz”, *İbrahim’in Çocukları Musevilik, Hıristiyanlık, İslamiyet* içinde, Yazar: F. E. Peters, çev. Nurşan Üstüntaş (İstanbul: Neden Kitap, 2010), 12.

sekretaryası” kurulmuştur. Bu sekretaryanın bünyesinde İslam’la ilgili ayrı bir bölüm teşkil edilmiş, bu bölümün oluşumu ile “İslam ülkeleri ile diyalog” yolları aranmış, 1966 senesinde “Dünya Misyonu ve Evangelizm” programı çerçevesinde Lübnan’da akdedilen toplantıdan sonra Hıristiyan-Müslüman diyalogu başlamıştır.<sup>99</sup> 1966’da Lübnan’daki söz konusu toplantıyla artık resmen ve fiilen başlayan ve günümüze kadar onlarcası yapılan bu faaliyetlerde “İbrahimî dinler” ifadesi, hem bir terim hem de bir düşünce olarak dile getirilmeye ve kullanılmaya<sup>100</sup> başlanmıştır.

II. Vatikan Konsili’nden sonra başlayan yeni süreçte “dinlerarası diyalog-İbrahimî dinler” ilişkisine verilebilecek en önemli örneklerden birini, daha önce de kendisine atıfta bulunduğumuz Amerikan Din Akademisi’nin 1979 yılında New York’ta gerçekleştirdiği kongre oluşturmaktadır. İçerisinde sunulan bildirilerin daha sonra “*İbrahimî Dinlerin Diyalogu (Trialoğu)*” adıyla kitaplaştırıldığı mezkûr kongre tek başına, taşıdığı bu adla dahi “dinlerarası diyalog-İbrahimî dinler” ilişkisini apaçık bir şekilde ortaya koymak için yeterli olsa da burada sunulan bildirilerde yer alan cümleler, sözü edilen bağlantıya daha güçlü bir şekilde işaret etmektedir. Bu noktada, bir dönem Vatikan’da “*Hıristiyan Olmayan Dinler Sekreteryalığı*”nı da yürütmüş olan Sergio Pignedoli’nin bildirisindeki şu ifadeler, örnek olması açısından mühimdir:

*“İbrahim’in inancı –ki üç dinimizce de haklı olarak “inancımızın atası” kabul edilir- mütalaalarımın ana konusunu teşkil edecektir. Ben onun temel değerlerinin sınırları içinde kalacağım ve İbrahimî inancın kabulü konusunda olsun, onu insanın esaslı meselelerine tatmin edici cevaplar vermeye muktedir bir vahy kaynağı ve insan hayatı için bir kılavuz olarak görme konusunda olsun hem fikir olan bu dinlerin farklılıklarını tartışmaya girmeyeceğim.”*<sup>101</sup>

Görüldüğü üzere S. Pignedoli burada, dinler arasında anlamlı bir

<sup>99</sup> Ahmet Kahraman, *Mukayeseli Dinler Tarihi-İnsanın Yaratılışındaki İlahi Felsefe* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 363; Hıristiyanlar ve Yahudiler arasındaki diyalogun yaklaşık bir asır önce, 1927 yılında “Hıristiyanlar ve Yahudilerin Londra Toplumu” derneğinin kurulmasıyla başladığına dair görüş için bkz. Edward Kessler, “Descended from Abraham: Exploring the Common Heritage of Jews, Christians and Muslims”, *Project Mosaic Lecture* [www.projectmosaic.net](http://www.projectmosaic.net) (London: 2011), 1.

<sup>100</sup> Yümnî Sezen’e göre, diyalog kavramının ortaya çıkmasıyla birlikte birçok kavram ve terim üretilmiştir. Bunların başında, “inkültürasyon, medeniyetler arası diyalog, İbrahimî dinler, dinlerarası diyalog, üç büyük din ve dinler bahçesi” gelmektedir (bkz. Sezen, *Dinlerarası Diyalog İhaneti, Dini Psikolojik Sosyolojik Tahlil*, 31).

<sup>101</sup> Sergio Pignedoli, “Katolik Kilisesi ve Musevî ve İslam İnançları: İbrahimî Dinlerin Trialoğu”, *İbrahimî Dinlerin Diyalogu* içinde, ed. İsmail Raci el-Faruki, çev. Mesut Karaşahan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1993), 15.

diyalog sürecinin yürütülmesi adına, üç din için “inançta ata” olarak kabul ettiği İbrahim’i merkeze almakta ve “İbrahimî inancı” kabul etmelerini yeterli bularak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm arasındaki teolojik veyahut tarihsel farklılıkları göz ardı ettiğini ima etmektedir. Pignedoli ayrıca üç din arasında Hz. İbrahim’den kaynaklanan bir inanç birliğinin mevcut olduğu ve bu durumun diyalogu sağlayabileceği<sup>102</sup> iddiasında da bulunmaktadır.

Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler için ortak bir referans noktası olarak İbrahim’le ilgilenmenin dinlerarası görüşmelerde olağan bir durum haline geldiğini; İbrahim’in, dinlerarası yakınlaşmalar için bir odak noktası olarak hizmet ifa ettiğini<sup>103</sup> gösteren bir diğer görüşü de aynı kongrede bildiri sunan Krister Stendahl dile getirmiştir. Stendahl, “*İbrahim’de bulunan ortak bağımız üzerine derin bir tefekkür yeni ufuklar açabilir. Mesela İncil’in bir talebesi olarak ben, Yahudi olmayanlara yönelik görevinin kaynağını araştırırken İbrahim’e kadar ulaşan havari Pavlus’un bu davranışından son derece etkilendim. Şahsen bu bağı daha derinlikli ve üçlü bir tarzda –yani sadece İsrail ile değil, İslâm’la da- görmek arzusundayım*”<sup>104</sup> diyerek dinler arasında gerçekleştirilecek bir diyaloga, İbrahim’le olan bağı hesaba katmak ve düşünmek suretiyle İslâm’ın da dâhil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Diğer taraftan aynı toplantıda yer alan Mahmud Awan, “*İbrahimî dinlerin trialogunun, bütün dünyadaki inanç-toplumlarını içine alacak şekilde geliştirilmesi gereken hayırlı bir başlangıç olduğunu*”<sup>105</sup> söylemiş; böylelikle üç din arasında gerçekleştirilmesi hedeflenen diyalogun sadece İslâm’ı değil, dünyadaki bütün inanç toplumlarını içine alacak şekilde genişletilmesi gerektiğine işarette bulunmuştur.

1979’da Amerikan Din Akademisi tarafından gerçekleştirilen bu kongrenin, ele aldığı konu ve oturumlarında ileri sürülen görüş ve

<sup>102</sup> Pignedoli, “Katolik Kilisesi ve Musevî ve İslam İnançları: İbrahimî Dinlerin Trialogu”, 16.

<sup>103</sup> Goshen-Gottstein, “Abraham and ‘Abrahamic Religions’ in Contemporary Interreligious Discourse”, 165; Christopher Catherwood, *A Brief History of The Middle East From Abraham to Arafat* (New York: Carroll & Graf Publishers, 2006), 30; ayrıca günümüzde, İbrahimî inançlar arasındaki trialog bağlamında odak noktasının, İbrahim’in hayatının farklı bir yönüne, yani iki oğlunun doğumları ve onların İbrahim’le olan ilişkilerine kaymakta olduğuna dair görüş için bkz. Sybil Sheridan, “Abraham From a Jewish Perspective”, *Abraham’s Children Jews, Christians and Muslims in Conversation* içinde, ed. Norman Solomon, Richard Harries ve Tim Winter (New York: T&t Clark, 2006), 15.

<sup>104</sup> Stendahl, “Hıristiyanlık Açısından Musevilik ve İslam”, 48.

<sup>105</sup> Mahmud Awan, “İslam’ın Bakış Açısından İnanç Toplumu ve Dünya Düzeni”, *İbrahimî Dinlerin Diyalogu* içinde, ed. İsmail Raci el-Faruki, çev. Mesut Karaşahan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1993), 141.

düşüncelerle “dinlerarası diyalog” fikrinin gelişmesine, bununla aynı minvalde “İbrahimî dinler” teriminin ve “İbrahim” figürünün hangi amaç için kullanılması gerektiği konusunda bugüne kadar sürececek bir bakış açısının oluşmasına temel oluşturduğu ifade edilebilir. Nitekim 1990’lı yıllara gelindiğinde de “İbrahimî dinler” teriminin, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam arasındaki diyalogu (üçlü diyalogu) “yaymak ve yaygınlaştırmak” için kullanıldığı görülmektedir. Bu diyalog, ona katılanlar için üç tek tanrılı dinin herkesçe algılanan sözde ortak mirasını kabul etme arzusuna dayandırılmıştır.<sup>106</sup>

1990’lı yıllarda bu tür bir ortak miras ve ortak kökenden söz etmek suretiyle diyalogu gerekçelendirmeye çalışan bir örnek olarak karşımıza Karl-Josef Kuschel çıkmaktadır. Hans Küng’ün öğrencisi Karl-Josef Kuschel, 1995 yılında “*Streit um Abraham: Was Juden, Christen und Muslime trennt und was sie eint*” başlığını taşıyan büyük hacimli bir eser yayınlamış ve bu çalışması “*Abraham: Sign of 2240p efor Jews, Christian and Muslims*” başlığıyla İngilizce’ye tercüme edilmiştir. Kuschel bu kitabı yazmasının arka planında yatan temel sebebin, üç dinin kökeninde, taassup ve dışlayıcılık faktörleri tarafından çoğu kez gizlenmiş olan ve halen gizli bulunan barışın kaynağının yattığına dair diğer insanları bilinçlendirmek<sup>107</sup> olduğunu dile getirmiştir. O bu kökeni şaşkırtıcı olmayan bir biçimde İbrahim’de bulur. Bakış açısını daha ileriye taşıyarak Kuschel, İbrahim’in iki çocuğu İshak ve İsmail rakip olsalar da yine de aralarında kan akrabalığı bulunduğunu iddia eder. Kuschel, Kitâb-ı Mukaddes’teki hikâyenin geçtiği en eski tarihten başlayarak “akraba” adını verdiği Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman topluluklar arasında süregelen gerginlikleri okur. Kuschel bundan dolayı adı geçen üç dini gelenek arasındaki modern çıkmazı çözebilmek için bir “İbrahimî ekümen” kurulmasını önerir. Aaron W. Hughes’e göre üç din arasındaki farklılıkları görmezden gelme yolunu seçmeyen Kuschel’in hedefi, İbrahimî aile içerisinde birbirlerinin kardeşleri olarak ilksel bir baba ve annenin varlığını kabul etmeyi, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar için mümkün kılmaktır. Buna göre söz konusu ortak mirası yansıtır bir biçimde İbrahim’le ilgili dışlayıcı anlayışa karşıt olarak kapsayıcı anlayışa doğru hareket etmek, bu “ekümenin” kurulmasına izin veren şeydir.<sup>108</sup>

Kuschel’in burada sözünü ettiği “İbrahimî ekümen” önerisinin dinlerarası diyalogdan fazlasını amaçladığı anlaşılmaktadır. Bizi bu

<sup>106</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 83.

<sup>107</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 84.

<sup>108</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 84; Kessler, "Descended from Abraham: Exploring the Common Heritage of Jews, Christians and Muslims", 8.

düşünceye sevk eden şey, “ekümen” kelimesinin sahip olduğu anlamda gizlidir. İngilizcesi “ecumen” olan bu kelime, din bilimlerinde daha çok “ecumenism (Türkçesi, ekümenizm/ökümenizm)” şeklinde kullanılmaktadır. Yunanca’sı “oturulan yer”, Yeni Ahit’te ise “bütün dünya”<sup>109</sup> anlamına gelen mezkûr kelime, özellikle II. Vatikan Konsili’nden itibaren sıkça kullanılmaya başlanmıştır.<sup>110</sup> XX. yüzyılda ekümenizm, bir tek kilisede birleşme hareketini belirtir. Yani ekümenizm, bütün Hıristiyanların ve İsa’ya gönülden bağlı olanların evrensel bir kilise çatısı altında birleşmelerini talep etmektedir. Kökleri daha eskiye dayanmakla birlikte ekümenik hareketin, 1910’daki Edinburgh Konferansı ile başladığı kabul edilir. Zamanla gelişme gösteren bu hareket, önceleri Protestanlarca benimsenmişken II. Vatikan Konsili’nden sonra Katolikler’den de büyük destek görmüştür. Ekümenik hareket, misyonerlik konseyinin kurulmasını sağlamaktan öte, bütün Hıristiyanları kardeş ilan ederek hepsini bir çatı altında toplamak gayesini gütmüştür.<sup>111</sup> Hem terminolojik hem de tarihsel anlamıyla Hıristiyanlar arasındaki özlenen ve hedeflenen “birliği ve “bütünlüğü” dile getiren ve merkezde de “İsa” figürünün olduğu “ecumen” kavramını Kuschel, merkeze “İbrahim”i koyarak ve Hıristiyanlığa ilaveten Yahudilik ve İslâm’ı da içine almak suretiyle kullanmıştır. Ekümen kavramının sahip olduğu bu anlamdan ötürü Kuschel’in sözünü ettiği “İbrahîmî ekümen” tanımlamasına temkin ve şüpheyle yaklaşmak kaçınılmaz olmaktadır. Acaba Kuschel, dinlerin arasındaki teolojik farklılıkları hiçe sayarak veya es geçerek üç ilâhî kaynaklı dini birleştirip “İbrahim çatısı” altında toplamayı mı arzulamaktadır? Her ne kadar Kuschel’in dinler arasındaki bu farklılıkları –yukarıda da işaret edildiği gibi- görmezden gelme yolunu seçmediği ifade edilmiş olsa da “ekümen” kelimesinin taşıdığı “birlik” anlamı, bizim onun bu tanımlamasına şüpheyle yaklaşmamıza sebep olmaktadır.

Sonuç olarak başlangıçta, kişinin kendi iddiasını meşrulaştırmak ve rakip iddia sahiplerini karalamak için bir yol olarak süpersesyonist çizim odalarında tasavvur edilen İbrahim, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren paradoksal bir biçimde dinler arası gündemin köşe taşı haline gelmiş,<sup>112</sup> böylelikle “İbrahim”den mülhem “İbrahîmî dinler” kavramsallaştırması da dinlerarası diyalogla meşgul Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar için

<sup>109</sup> Matta 24/14.

<sup>110</sup> Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2005), 581.

<sup>111</sup> Osman Cilacı, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2001), 278; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 297; Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, 582.

<sup>112</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 141.

kullanışlı şemsiye bir terim ve onlar açısından amaçlanan birliğin güçlü bir sembolü<sup>113</sup> olma yolundaki ilerleyişine devam etmiştir. Bu ilerleyişin bir sonraki safhasını, belki de zirvesini 11 Eylül terör saldırılarının gerçekleştiği yıl olan 2001 yılından sonraki süreç oluşturmaktadır.

#### D. 2001 Yılından Sonra “İbrahimî Dinler”

2001 yılında gerçekleştirilen, sonuçları itibariyle özelde Ortadoğu’yu, genelde ise bütün dünyayı son derece olumsuz bir şekilde etkileyen ABD’ye yönelik “11 Eylül Terör Saldırıları”nın, dinlerarası ilişkileri, bu ilişkiler esnasında temel referans noktası olarak sunulan “İbrahim” imgesi konusundaki anlayışı, “İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasının anlamını, muhtevasını ve kullanış amacını da etkilediği ve biçimlendirdiği görülmektedir. Nitekim “İbrahimî dinler” tabiri, özellikle 11 Eylül’den sonra artık barış içinde birlikte yaşamının ve barışın inşasının bir sembolü haline gelmiştir. Bu bağlamda II. Vatikan Konsili’ni takip eden on yıllar içerisinde arada sırada düzensiz bir şekilde kullanılmış olsa da 11 Eylül’den bu yana, bugün bizim anladığımız şekliyle gerçek anlamda bir “İbrahimî dinler” söyleminin oluşturulmasına tanık olunmaktadır.<sup>114</sup>

11 Eylül 2001’den sonra daha fazla oranda kendisine müracaat edilen “İbrahimî dinler” kavramsallaştırması, üç din arasında birliği teşvik etmek ve ortak olunduğu iddia edilen hususları ilgili dinlerin mensuplarına hatırlatmak için kullanılmaya başlanmıştır.<sup>115</sup> Burada söz konusu edilen birliği ve ortaklığı teşvik eden ana sebep ya da figürün “İbrahim” olduğu açıktır. Geçmişte onunla ilgili birbiriyle çatışan yorumlarla karşılaştırıldığında 11 Eylül’den sonraki “İbrahim”in, gittikçe artan biçimde “İbrahimî” olarak isimlendirilen üç gelenek arasındaki uzlaşmanın bir kaynağı olduğu iddiası yaygın olarak ifade edilir olmuştur.<sup>116</sup> Bu bağlamda XXI. yüzyılın ilk on ya da on beş yılı, başlık olarak “İbrahimî” nitelendirmesini tercih eden bir dizi dinlerarası girişime tanıklık etmiştir.<sup>117</sup> İlginçtir ki, söz konusu girişimlerin büyük bir kısmı akademisyenlerin de iştirak ettiği

<sup>113</sup> Dodds, “The Abrahamic Faiths? Continuity and Discontinuity in Christian and Islamic Doctrine”, 250, 251.

<sup>114</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 98, 141.

<sup>115</sup> Catherwood, *A Brief History of The Middle East From Abraham to Arafat*, 30.

<sup>116</sup> Jon D. Levenson, *Inheriting Abraham The Legacy of The Patriarch in Judaism, Christianity and Islam* (New Jersey: Princeton University Press, 2012), 18; ayrıca bkz. Paul Joyce, “Abraham From a Christian Perspective”, *Abraham’s Children Jews, Christians and Muslims in Conversation* içinde, ed. Norman Solomon, Richard Harries ve Tim Winter (New York: T&t Clark, 2006), 26.

<sup>117</sup> Kessler, “Descended from Abraham: Exploring the Common Heritage of Jews, Christians and Muslims”, 8.

faaliyetlerden oluşmaktadır. Bu faaliyetler, bazen bir kuruluşun organize ettiği geniş çaplı sempozyum, konferans, panel yahut çalıştayların düzenlenmesiyle yapılmışken bazen de “İbrahimî dinler merkezli” dinlerarası diyalogun veya “dinlerarası diyalog merkezli” İbrahimî dinler temalarının işlendiği kitap ya da makalelerin yayımlanması şeklinde gerçekleştirilmiştir. Sözü edilen girişim ya da faaliyetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde onların “İbrahimî dinler” teriminin bugün kazandığı anlamı tayin etme konusunda çok önemli bir rolü yerine getirdiklerini söylemek, sanıyoruz yerinde olacaktır.

### 1. 2001 Yılından Sonra Akademik Çalışmalarda “İbrahimî Dinler”

“İbrahimî dinler” teriminin tarihinde 11 Eylül, tıpkı II. Vatikan Konsili gibi bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Zira ilgili terim, bu dönemde kazandığı yeni anlam çerçevesiyle artık yeni bir aşamaya geldiğini bize söylemektedir. Ona bu anlam çerçevesini kazandıran girişimler ve çalışmalar asıl olarak Batı’da başlamıştır. Batı’da 2001 yılından sonra “İbrahimî dinler” terimine bugünkü şeklini veren akademik çalışmalara dikkatlice bakıldığında bu çalışmaların ya da eserlerin daha çok “din bilimciler” tarafından ortaya konulduğu görülür. Oysa bundan önce bu tür çalışmalar daha çok teolojik eserler kaleme alan “teologlar” tarafından gerçekleştirilmekteydi.<sup>118</sup>

Öte yandan, “İbrahimî dinler” adlandırmasının ancak 1995’te Kongre Kütüphanesi’nde “konu başlığı” haline geldiğini hatırlayalım. Buradan yola çıkarak A. W. Hughes, Batı’da o zamandan bu yana yayınlanmış toplam otuz dokuz cilde karşılık gelen eserin ikisi hariç olmak üzere hepsinin bu başlığı kullandığı bilgisini bizlerle paylaşmaktadır.<sup>119</sup> Ancak bahsi geçen kitapların büyük bir çoğunluğu, üst satırlarda da vurgulandığı gibi genel olarak “İbrahim” adının ya da kişinin merkezde olduğu “dinlerarası diyalog” konusuna tahsis edilmiştir. “İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasının bir terim olarak akademik ve bilimsel açıdan incelendiği ve eleştiriye tabi tutulduğu eser sayısı ise tespitlerimize göre dördü geçmemektedir.

“Dinlerarası diyalog” ya da “trialog” teması, 2001 sonrasında “İbrahimî dinler” ve “İbrahim” adının konulduğu çalışmalarda daha da popüler hale gelmiştir. O tarihten bu yana Batı’da bahsi geçen temayı işleyen pek çok çalışma kaleme alınmıştır. Ancak bunun yanında 2001 sonrasında kurumsal düzeyde birtakım girişimlere de şahit olunmaktadır. Örneğin, “*Amerikan Barış Enstitüsü Din ve Barışı Tesis Etme Girişimi*”nin 2002 yılında

<sup>118</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 85.

<sup>119</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 86.

gerçekleştirdiği “İbrahimî Üçlü Diyalog Toplantısı” bunlardan biridir. Üç dine mensup insanlardan toplamda 21 dinî liderin katıldığı söz konusu toplantıda, Hıristiyanlar ve Yahudiler genel olarak Amerikalılardan oluşmakta iken Müslümanlar ise başta Müslüman ülkelerden olmak üzere Amerika Birleşik Devletleri’nden ve Avrupa’dan gelmişlerdi. David Smock’un verdiği bilgiye göre Washington’da düzenlenen bu toplantıya katılan Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi katılımcılar şu soruların cevabını aramaya çalışmışlardır:

1. Üç dinî topluluk arasındaki ilişkiler nasıl geliştirilebilir ve karşılıklı suçlamaların önüne nasıl geçilebilir?

2. Üç toplum birbirlerine karşı karşılıklı saygı ve anlayışı nasıl artırabilir?

3. Üç topluluk uzlaşma ve barış içinde bir arada yaşamaya dair bağlılıklarını nasıl güçlendirebilir?<sup>120</sup>

“İbrahimî üçlü diyalog toplantısı”nda ayrıca, etkili bir diyalog için birtakım öneriler sunulmuştur. Bu önerilerden aşağıdaki şu pasaj dikkatleri çekmektedir:

*“Birbirimizi eğitmek, bilgilendirmek ve birbirimiz hakkındaki anlayışımızı derinleştirmek için “kutsal metinleri dinler arası okuma programları” geliştirmeye ihtiyaç vardır. Bu aynı zamanda İbrahimî gelenekler arasında var olan metinsel bağlantılar konusunda farkındalık oluşturur ve daha büyük bir dinler arası İbrahimî kimlik geliştirme konusundaki fırsatları genişletir. Benzer şekilde ibadet için kullanılan uygulamalar birlikte geliştirilebilir. Özellikle iman tasdiği, empati, günah itirafı, tövbe ve bağışlama konusundaki İslam, Yahudi ve Hıristiyan metinlerinin araştırılmasında ortaklaşa hareket etmek faydalı olacaktır.”<sup>121</sup>*

Buradaki ifadeler, “dinlerarası diyalog” olgusunun da “İbrahimî dinler” terimiyle eş zamanlı olarak nasıl evrildiğini, dönüştüğünü ve hangi teolojik amaçları içerisinde barındırdığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Zira yukarıdaki pasajda telaffuz edilen “İbrahimî kimlik” tanımlaması aslında 11 Eylül’den sonraki “İbrahimî dinler” terimi vurgularında sıkça karşılaşılan bir duruma işaret etmektedir: “Dinlerarası diyalog vasıtasıyla dinler arasında İbrahimî bir kimlik oluşturmak.” Acaba dinlerarası diyalogtan amaçlanan şey -Kuschel’in “İbrahimî ekümen” düşüncesinde de görüldüğü gibi- başlangıçtan beri bu muydu? Yani dinlerin teolojilerini yok sayarak Hz.

<sup>120</sup> David Smock, “Building Interreligious Trust in a Climate of Fear An Abrahamic Triologue-Special Report”, *United States Institute of Peace-www.usip.org*, (2003): 3.

<sup>121</sup> Smock, *Building Interreligious Trust in a Climate of Fear An Abrahamic Triologue-Special Report*, 6.



İbrahim üzerinden bütün dinleri içine alan bir üst kimlik ve teoloji oluşturmak mı?

Bu şekilde sorgulayıcı ve şüphecî bir bakışa sahip oluşumuzun bizden kaynaklanan ve yalnızca bize özgü bir durum ya da özellik olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim dinlerarası diyalogun yukarıda vurgulanan tartışmalı niteliğine dair konuları da içine alacak şekilde, Fordham Üniversitesi'nin 2004 yılında yayınladığı “İbrahimî Diyalog Serisi” adını taşıyan araştırma dizisinin ilk cildi olan “*Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, and Islam*”da editörler James L. Heft ve S. M. şunları söylemektedir:

“Ciddi anlamda dinlerarası diyalog, tarihsel olarak söylersek henüz emekleme dönemindedir. Dinlerarası diyalogun amacı her zaman açık olmamıştır. Bu bir dinden başka bir dine döndürme midir? Daha iyi karşılıklı anlayış mıdır? Dinden döndürmeye dair herhangi bir çaba olmaksızın iş birliği midir? Örneğin bir Hıristiyan için bir Müslümanın daha iyi bir Müslüman olmasına ya da bir Yahudi'nin daha iyi bir Yahudi olmasına yardım etme meselesi midir?... Bu sorulara verilecek cevaplar farklıdır ve zaman zaman birbirleriyle çelişmektedir. İki şey kesindir: Farklı dinlere mensup olan insanlar şu anda öncekinden çok daha fazla birbirleriyle karışmış haldedir ve öteki dinlere mensup insanlara saygı duymak şiddet göstermekten daha iyidir.”<sup>122</sup>

“İbrahimî Diyalog Serisi” başlığını taşıyan bu çalışma, birinci cildinde Charles Taylor ve Reuven Firestone gibi yetkin din bilimciler tarafından yazılan makalelerle daha da güçlü ve nitelikli hale gelmiş olsa da söz konusu çalışmada da “İbrahimî dinler” olgusuna dinlerarası diyalog anlamı içerisinde başvurulduğu görülmektedir. Bu, yinelemek gerekirse 1990'lardan beri ve özellikle 2001 yılından itibaren sürdürülen bir anlayış ve karşı konulamaz bir gerçeklik halini almıştır. Üç dinin hepsinin de özgün kaynağı olarak kendisine atıfta bulunulan İbrahim, artık eski yaraları sarabilen ve modern dönemde birlikte yaşamayı teşvik edebilen bir kişiye ya da sembole dönüşmüştür.<sup>123</sup> Bu sebeple John L. Esposito'ya göre ortak inançlarını ve değerlerini anlayış ve saygıyla karşılamak İbrahim'in çocukları için 11 Eylül sonrasında daha da kritik bir hal almıştır. Konu artık dinlerarası ilişkiler ve çoğulculuk meselesi olmaktan çıkarak uluslararası siyaset konusu haline gelmiştir. XXI. yüzyılda dinler ya da uygarlıklar arası diyalog, sadece

<sup>122</sup> James L. Heft ve S. M., “Introduction”, *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, and Islam* içinde, ed. James L. Heft ve S. M. (New York: Fordham University Press, 2004), 3; ayrıca bkz. Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 90, 91.

<sup>123</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 91.

dini liderlerin ve din âlimlerinin uğraşı olmaktan çıkmış, politikacıların ve toplum liderlerinin de ilgi alanına girmiştir. Sözü edilen diyalog, ulusal ve bölgesel dış politika konusu olmuş; Birleşmiş Milletler, Dünya Ekonomik Forumu ve İslam Konferansı Örgütü (İslam İşbirliği Teşkilatı) gibi uluslararası kuruluşların da gündeminde yerini almıştır.<sup>124</sup>

Diğer taraftan 11 Eylül öncesinde kabul veya reddetme tarzında kendisine sıkça atıfta bulunulan “Yahudi-Hıristiyan” adlandırmasına, 11 Eylül sonrasında gelişen yeni anlayış içerisinde de değinildiği görülmektedir. Bu dönemde söz konusu ifadeye eleştirel ve reddedici bir bakış açısıyla yaklaşanlardan biri Richard W. Bulliet’tir. Bulliet, 2004 yılında kaleme aldığı “*The Case for Islamo-Christian Civilization (İslam-Hıristiyan Medeniyeti Olgusu)*” başlıklı çalışmasında Müslümanları bu tür kavramlarla dışlamak yerine üç dinin ortak mirasının kabul edilmesi ve bundan dolayı kapalı bir terim olan “Yahudi-Hıristiyan”ın kullanılmaması gerektiğini ileri sürmektedir. Ancak ilginçtir ki Bulliet, “Yahudi-Hıristiyan” yerine “İbrahimî” kelimesini de önermez. Bunlardan ayrı olarak yeni bir adlandırma üretir: “*İslam-Hıristiyan Medeniyeti*” ya da “*İslam-Hıristiyan-Yahudi Medeniyeti*”.<sup>125</sup>

2001 sonrasındaki süreçte “İbrahim”in merkeze konularak dinlerarası diyalog temasının işlendiği çalışmalar sadece kitap ya da makale yazma şeklinde değil, bilimsel içerikli toplantıların düzenlenmesiyle de gerçekleştirilmiştir. Nitekim bu örneklerden biri 2004 yılında Marquette Üniversitesi’nin düzenlediği, “*İbrahimî Geleneklerde Barış Hizmeti*” konulu dinlerarası sempozyumdur. Sempozyumu düzenleyen kuruluşça sempozyumun iki temel amacının olduğu; birincisinin, barış için çalışma konusunda çeşitli gruplar arasında iş birliğine duyulan ihtiyacı vurgulamak; ikincisinin ise İbrahimî gelenekte barış hizmeti kavramını geliştirmeye yönelik somut adımlar atmak olduğu ifade edilmiştir.<sup>126</sup>

2005 yılına gelindiğinde ise Norman Solomon, Richard Harries ve Tim Winter’ın birlikte kaleme aldığı “*Abraham’s Children: Jews, Christians, and Muslims in Conversation*” başlıklı bir çalışmayla karşılaşmaktayız. Norman Solomon ve arkadaşları üç dinde var olan imanın İbrahim’in imanı ile özdeş olduğunu ima edercesine şunları söylemektedir:

“[O], imanlı bir insandır. Tek gerçek Tanrı’ya inanan bir kimsedir. Onun

<sup>124</sup> Esposito, “Önsöz”, 14.

<sup>125</sup> Richard W. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* (New York: Columbia University Press, 2004), 6, 9, 10; ayrıca bkz. Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 74.

<sup>126</sup> “Interfaith Symposium on Peace Service in the Abrahamic Traditions”, erişim 16 Ekim, 2016, <https://www.highbeam.com/doc/1G1-158527196.html>.

*imani, Yahudiliğin kendi Midraş isimli eserindeki on testten ortaya çıkardığı gibi sınanmış bir imandır. Bu iman, İslam’ın da vurguladığı gibi teslimiyeti esas alan, itaatkâr bir imandır. Bu iman, İbraniler’e Mektup 11. bölümde İbrahim’in kendi ülkesinden bilinmeyen topraklara nasıl sürgün edildiğine dair geçen hikâyede –ki bu hikâye Kur’an’ın da merkezindedir- vurgulandığı gibi bilinmeyene doğru bir gidişi içermektedir.”<sup>127</sup>*

“İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasının 1995 yılında ilk kez Kongre Kütüphanesi’nin kataloğuna konu başlığı olarak girmesinden bu yana, özellikle 11 Eylül’den sonra bu tanımlamanın Batı’daki, bilhassa da Amerika’daki pek çok üniversite için cazip bir kullanım haline geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim 2008 yılında Oxford Üniversitesi’nde *İbrahimî Dinler Araştırma Kürsüsü* kurulmuş ve bu ilgi bir anlamda kurumsallaşmış ve resmîleşmiştir. Bu kürsünün açılışı sırasında yapılan açıklamada “İbrahimî dinler” terimiyle ilgili şu ifadeler yer verilmiştir:

*“İbrahimî dinler’ terimi giderek Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerini adlandırmak için kullanılmaktadır. Ki, bunların hepsi de İbrahim’in ve onun torunlarının öğretilerine göndermede bulunmaktadır. Akademik bir konu olarak İbrahimî Dinler, özellikle üç din arasındaki ilişkilere odaklanmaktadır. İbrahimî Dinler konusunda yapılacak araştırma; felsefi, tarihsel, sanatsal ve politik konular şeklindeki geniş bir aralıktan her bir dinin kurucu metinlerini incelemeyi içine almaktadır. Onun alanı zaman bakımından antik (eski) dünyadan günümüze kadar uzanmaktadır ve üç dinin Ortadoğu kökenlerinden dışarı çıkarak tüm dünyaya yayılmaktadır.”<sup>128</sup>*

Bu cümlelerden anlaşıldığına göre akademik anlamda “İbrahimî dinler”, “İbrahimî” olarak adlandırılan dinlerin “ilişkileri”ne odaklanmak suretiyle incelenmelidir. Bu görüşün, sözü edilen “ilişkiler”in oluştuğu çerçeve hakkında hiçbir şey söylemediğine dikkat etmek gerekir. Söz gelimi, bu ilişkiler tarihsel ilişkiler midir? Teolojik ilişkiler midir yoksa sosyolojik ilişkiler midir? Buna dair açıklayıcı hiçbir ifade ya da cümle bu pasajda yer almamaktadır.<sup>129</sup>

“İbrahim” figürüne belli belirsiz bir atıf da 2010 yılında yayınladığı

<sup>127</sup> Norman Solomon, Richard Harries ve Tim Winter, “Abraham in Jewish, Christian and Muslim Thought”, *Abraham’s Children: Jews, Christians, and Muslims in Conversation* içinde, ed. Norman Solomon, Richard Harries ve Tim Winter (London: T&T Clark, 2005), 38.

<sup>128</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 94 ([https://www.ox.ac.uk/media/news\\_stories/2008/080708.html](https://www.ox.ac.uk/media/news_stories/2008/080708.html) uzantılı internet sitesinden naklen).

<sup>129</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 94.

“*The Future of Islam*” adlı eseriyle John L. Esposito tarafından yapılmıştır. Esposito bu eserinde Müslümanların kendilerini, aynı dinî ailenin farklı şubelerini temsil eden Yahudi ve Hıristiyanlar ile birlikte İbrahim’in çocukları olarak gördüklerini iddia etmiştir.<sup>130</sup> Oysa “*diyalogcu*” olanları dışında Müslümanların ezici bir çoğunluğunun bu görüş ve iddiaya sahip olmadığı, insaf ve vicdan sahibi herkesin gördüğü ve bildiği bir gerçekliktir. Esposito bu ifadeleriyle söz konusu gerçekliği görmezden geldiğini aslında ortaya koymuştur. Ayrıca bu ifadelerde, II. Vatikan Konsili’nden sonraki dönemde sıkça vurgulanan “aile” metaforu ve Hz. İbrahim üzerinden dinleri birbirine yaklaştırma gayretinin izleri sezilenmektedir. Fakat bu yapılırken dinler arasındaki teolojik ve tarihsel farklılık, incelenen diğer eserlerde olduğu gibi bu eserde de dikkate alınmamıştır.

11 Eylül saldırısından sonra değişime ve dönüşüme zorlanan dünyada, daha çok akademik çerçeveli çalışma, eser ya da bilimsel toplantılarda kendisinden söz edildiğini gördüğümüz “İbrahim” ve “İbrahimî dinler”in, Batı’da genellikle “dinlerarası diyalog” temasının işlendiği birtakım bilimsel toplantı ve eserlerde, dinler arasındaki diyalogu temin edecek bir “ortak nokta” olarak kendisine müracaat edilen terimler olduğu anlaşılmaktadır. 2001’den sonra yayınlanmış yazılı eserlerin çoğunluğunun belki de buna bağlı olarak üç gelenek arasındaki aynı soydan gelme durumunu göstermeye çabaladıkları görülmektedir.<sup>131</sup> Böyle bir anlayışın ortaya çıkmasında dinlerin birbirine karşı bakışında giderek yaygınlaşan “kapsayıcı” yaklaşımın payının da olduğu açıktır. XIX. yüzyılda görülen “dışlayıcı” yaklaşımın aksine XX. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın ilk 15 yılında şahit olunan kapsayıcılık, içerisinde Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’ın çoğunlukla rahatsız edici bir biçimde yan yana konulduğu bulanık bir kategoriye, yani “İbrahimî dinler” kategorisini vücuda getirmiştir.<sup>132</sup>

Günümüzde artık bilimsel olmanın çok gerisinde –ki, kanaatimizce başından beri zaten bilimsel olmaktan çok uzaktı- üç tek tanrılı din arasında çekişme ve kavgaların cereyan ettiği bir dünyada “İbrahimî” nitelemesi, hem tarihsel hem de dinî olarak onları birleştiren romantik ve evrensel bir sıfat halini almış durumdadır.<sup>133</sup> Modern zamanlarda Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların inançta babası olarak çok fazla vurgulanan İbrahim’in günümüzde sadece dinlerarası diyalogun değil, aynı zamanda “*dinlerarası*

<sup>130</sup> John L. Esposito, *The Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2010), 39.

<sup>131</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 86.

<sup>132</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 141.

<sup>133</sup> Hughes, *Abrahamic Religions On the Uses and Abuses of History*, 30.

*birliğin*” yahut böyle bir projenin de sembolü<sup>134</sup> olmaya başladığı anlaşılmaktadır.

### Değerlendirme ve Sonuç

II. Dünya Savaşı'nın ortaya çıkardığı kaos ortamında, dünya barışını sağlama iddiasına matuf birtakım girişimlerin (Birleşmiş Milletler'in kurulması gibi) yaşandığı bir dönemde, özellikle Louis Massignon'un düşünceleri etrafında fikrî çerçevesi oluşmaya başlayan “İbrahimî dinler” kavramsallaştırması, sözü edilen amaca uygun bir şekilde Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında “*ortak bir nokta*” bulma çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Tarih bakımından XX. yüzyılın ortalarına tekâbul eden bu sürecin ardından 1962-1965 yılları arasında gerçekleştirilen II. Vatikan Konsili ile “İbrahimî dinler” düşüncesi, bir anlamda olgunlaşma ve Kilise vasıtasıyla resmîleşme sürecine girmiştir. O günden bugüne kullanım alanı ve yaygınlığı giderek artan “İbrahimî dinler”; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın dâhil edildiği bir gruptandır. Ancak bu terimde, üç dinin Hz. İbrahim ve onun dini hakkındaki yorum ve yaklaşımlarının farklı olmasından kaynaklı olarak birtakım problemlerin mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

Hız. İbrahim ve onun inancı üzerinde temellenen yapılarıyla hiç kuşkusuz Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm, Hz. İbrahim hakkında çok şey söylemektedir. Yahudilik, İbrahim konusunda geliştirdiği teoloji buna müsaade etmediği için olsa gerek, metinsel ve tarihsel bağlamlarda “İbrahimî dinler” düşüncesinin vücuda gelmesinde hiçbir katkı sunmamıştır. İslâm da “İbrahimî dinler” olgusunun ortaya çıkış ve gelişiminde hiçbir katkı ve etkiye sahip değildir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İbrahim'in mensup olduğu din yahut sahip olduğu inanç bağlamında “İbrahim'in dini” olarak ifade edilen “Haniflik”, bir kısım Batılı teolog ya da din bilimcinin iddiasının aksine “İbrahimî dinler” düşüncesi için hiçbir temel oluşturmamaktadır. “İbrahimî dinler” kavramsallaştırması, önce bir düşünce olarak ortaya çıkışından daha sonra bir terim ve olgu olarak günümüze kadar gösterdiği gelişme seyriyle tamamen Katolik Hıristiyanlık mührü taşımaktadır.

Öte yandan dinlerin “*teolojik yapılar*” olduğu ve bu yapıların her birinin bir diğerinden farklılık arz ettiği unutulurken ortaya konan “İbrahimî dinler” kavramsallaştırmasının, “*Dinlerarası Diyalog*” ve “*Misyonerlik*” faaliyetleriyle de yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Bu çerçevede “İbrahimî dinler”in, öteden beri ehil, liyakatli ve yetkin bilim insanlarınca ülkemiz, İslâm ve

<sup>134</sup> Joyce, “Abraham From a Christian Perspective”, 26.

Müslümanlar aleyhinde bir “proje” olduğu dile getirilen ve günümüzde ise artık resmî makamlarca da bir proje olduğu tereddütsüz ve açık bir şekilde ifade edilmiş ve anlaşılmiş olan “Dinlerarası Diyalog” ve “Misyonerlik” faaliyetlerinde, bu faaliyetleri kabul edilebilir ve meşru kılmak için Batılılarca “üretilmiş”, “araçsal” bir ifade olduğunu söylemek mümkündür. Zira “İbrahimî dinler” tabirinin bir düşünce olarak ortaya çıktığı II. Vatikan Konsili’nde, ilginçtir ki eş zamanlı olarak “Dinlerarası Diyalog” fikri de vücut bulmaya başlamıştır. Üstelik o günden bugüne hem ülkemizde hem de dünyanın değişik yerlerinde onlarca kez gerçekleştirilen diyalog toplantılarında ana tema olarak çoğunlukla “Hz. İbrahim”ın ve “İbrahimî dinler” düşüncesinin belirlenmiş ve vurgulanmış olması böyle bir kanaate ulaşmamızı mâkul ve mümkün hâle getirmektedir.

Erken dönemlerden itibaren Hz. İbrahim’e üç ilâhî dinin taraftarlarınca yapılan atıflar “dışlayıcı” bir karakter taşımaktadır. Yirminci yüzyıla, özellikle de yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde ise birdenbire aynı İbrahim, üç dini “birleştiren” bir şahıs haline gelmiştir. Bu ana gelinceye dek “dışlayıcı ve ayrıştıran İbrahim”le ilgili teolojik düşünce ve yorumların, söz konusu üç dinin kutsal metinleri temel alınmak suretiyle ortaya konulan düşünce ve yorumlar olduğu göz önüne alındığında insanın aklına ister istemez, “acaba yirminci yüzyılın ikinci yarısında ‘ayrıştıran İbrahim’den ‘birleştiren İbrahim’e doğru evrilen değişimi ortaya çıkaran yeni birtakım teolojik metinler mi zuhur etti de bu düşünce, algı ve yorumlar değişti?” sorusu gelmektedir. Oysa Yahudilerin, Hıristiyanların ve Müslümanların esas aldığı teolojik metinler bu dönemden sonra da ne değişmiş ne de sözü edilen metinlere ilaveler olmuştur. Dolayısıyla II. Vatikan Konsili’ne kadar dinlerin “İbrahim” algısında var olan “dışlayıcılık” ne kadar sahici ve teolojik bir temele sahipse II. Vatikan Konsili’nden sonraki “kucaklayıcı ve birleştirici İbrahim” algısı da o oranda sahicilikten ve teolojik temelden yoksundur. Böyle düşünüldüğünde de “İbrahimî dinler” şeklindeki bir tasnifin ne kadar kullanışsız ve temelsiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira bugün “birleştirici” olduğu öne sürülen İbrahim’in, yarın -tıpkı yirminci yüzyılın ikinci yarısından önceki dönemlerde olduğu gibi- tekrar “dışlayıcı ve ayrıştıran İbrahim”e dönüşmeyeceğinin garantisini kim verebilir? O nedenle dinleri bu şekilde değiştirilmeye müsait kişi algısı ya da algıları üzerinden kurgulamak ve tasnif etmek – bahse konu kişi, ister İbrahim isterse başka bir şahıs olsun- kanaatimizce son derece hatalıdır.



## KAYNAKÇA

- “Abrahamic religions”. Erişim 11 Ekim, 2016. <http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh2008008229.html>.
- “Abrahamites”. *The Encyclopedia Americana*. ed. George Edwin Rines. I. New York: 1918.
- “Abrahamites”. *The Encyclopedia Britanica*. I (Cambridge: 1910).
- “Declaration on The Relation of The Church to Non-Christian Religions Nostra Aetate”. Erişim 09 Ekim, 2016. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html)
- “Dogmatic Constitution on The Church Lumen Gentium Solemnly Promulgated By His Holiness”. Erişim 03 Aralık, 2014. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html).
- “Ethical Monotheism”. Erişim 04 Ekim, 2016. [https://en.wikipedia.org/wiki/Ethical\\_monotheism](https://en.wikipedia.org/wiki/Ethical_monotheism).
- “Interfaith Symposium on Peace Service in the Abrahamic Traditions”. Erişim 16 Ekim, 2016. <https://www.highbeam.com/doc/1G1-158527196.html>.
- “Louis Massignon”. Erişim 08 Ekim, 2016. [https://en.wikipedia.org/wiki/Louis\\_Massignon](https://en.wikipedia.org/wiki/Louis_Massignon).
- “National Conference for Community and Justice”. Erişim 11 Ekim, 2016. [https://en.wikipedia.org/wiki/National\\_Conference\\_for\\_Community\\_and\\_Justice](https://en.wikipedia.org/wiki/National_Conference_for_Community_and_Justice).
- “Nostra Aetate”. Erişim 02 Aralık, 2014. [http://www.christian-islamic-encounter.at/downloads/nostraaetate\\_tr.pdf](http://www.christian-islamic-encounter.at/downloads/nostraaetate_tr.pdf)
- “Supersessionism”. Erişim 07 Ekim, 2016. <https://en.wikipedia.org/wiki/Supersessionism>
- ADAM, Baki. “Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslam’a Bakışı”. *A.Ü.İ.F.D.* 37 (1997): 333-358.
- ALICI, Mustafa. *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu Tarihiçesi, Çeşitleri, Hedefleri, Problemleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- ARSLANTAŞ, Nuh. *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet-İbranice Tarih Kitapları Açısından Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- ATHAMINA, Khalil. “İslam Bakış Açısında Hz. İbrahim: İslam Öncesi Arabistan'da Monoteizmin Gelişimi Üzerine Düşünceler”, çev. Ali Osman Kurt. *A.Ü.İ.F.D.* 47/1 (2006): 197-217.
- AWAN, Mahmud. “İslam'ın Bakış Açısından İnanç Toplumu ve Dünya Düzeni”. *İbrahîmî Dinlerin Diyalogu*. ed. İsmail Raci el-Faruki. çev. Mesut Kardeşhan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1993, 139-155.
- AYDIN, Mahmut. *Anahatlarıyla Dinler Tarihi-Tarih, İnanç ve İbadet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- AYDIN, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2005.

- BİLİCİ, Faruk. "Massignon, Louis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28:100-103. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- BULLIET, Richard W. *The Case for Islamo-Christian Civilization*. New York: Columbia University Press, 2004.
- CATHERWOOD, Christopher. *A Brief History of The Middle East From Abraham to Arafat*. New York: Carroll & Graf Publishers, 2006.
- CHITTISTER, Joan, Murshid Saadi Shakur Chishti ve Rabbi Arthur Waskow. "Introduction". *The Tent of Abraham Stories of Hope and Peace for Jews, Christians, and Muslims*. Boston: Beacon Press, 2006, 15-20.
- CİLACI, Osman. *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2001.
- DEMİRCİ, Kürşat. *Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2005.
- DODDS, Adam. "The Abrahamic Faiths? Continuity and Discontinuity in Christian and Islamic Doctrine". *EQ* 81/3 (2009): 230-253.
- EL-FÂRÛKÎ, İsmail Râci, "Önsöz". *İbrahimî Dinlerin Diyaloğu*. ed. İsmail Râci El-Fârûkî. çev. Mesut Karaşahan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1993, 9-13.
- ESPOSITO, John L. "Önsöz". *İbrahim'in Çocukları Musevilik, Hıristiyanlık, İslamiyet*. Yazar: F. E. Peters. çev. Nurşan Üstüntaş. İstanbul: Neden Kitap, 2010. 9-15.
- ESPOSITO, John L. *The Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2010.
- GOPIN, Marc. "World Religions, Violence, and Myths of Peace in International Relations". *Bridge or Barrier Religion, Violence and Visions for Peace*. ed. Gerrie ter Haar ve James J. Busuttil. Boston: International Studies in Religion and Society, Brill-Leiden, 2005, 35-56.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, Alon. "Abraham and 'Abrahamic Religions' in Contemporary Interreligious Discourse". *Studies in Interreligious Dialogue* (2002): 165-183.
- GUINNESS, Henry Grattan. *The Divine Programme of The World's History*. London: Harley House, Published Forgotten Books, 2013.
- GÜNDÜZ, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- GÜNGÖR, Ali İsmail. *Vatikan, Misyon ve Diyalog*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- HASANOV, Eldar. *Nuh Kanunları ve Nûhîlik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- HEFT, James L. ve S. M. "Introduction". *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, and Islam*, ed. James L. Heft ve S. M. New York: Fordham University Press, 2004, 1-14.
- HUGHES, Aaron W. *Abrahamic Religions On The Uses and Abuses Of History*. New York: Oxford University Press, 2012.
- JOYCE, Paul. "Abraham From a Christian Perspective". *Abraham's Children Jews, Christians and Müslims in Conversation*. ed. Norman Solomon, Richard Harries ve Tim Winter. New York: T&t Clark, 2006, 18-27.



- KAHRAMAN, Ahmet. *Mukayeseli Dinler Tarihi-İnsanın Yaratılışındaki İlahî Felsefe*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- KESSLER, Edward. “Descended from Abraham: Exploring the Common Heritage of Jews, Christians and Muslims”. *Project Mosaic Lecture* [www.projectmosaic.net](http://www.projectmosaic.net). London: 2011, 1-22.
- KUZGUN, Şaban. *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015.
- KÜÇÜK, Abdurrahman, Günay Tümer ve Mehmet Alparslan Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2009.
- LEVENSON, Jon D. “The Idea of Abrahamic Religions: A Qualified Dissent”. *Jewish Reviews of Books* 1/1 (2010): 1-6.
- LEVENSON, Jon D. *Inheriting Abraham The Legacy of The Patriarch in Judaism, Christianity and Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 2012.
- MARCUS, Joel. “The Intertextual Polemic of The Markan Vineyard Parable”. *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*. ed. Graham N. Stanton ve Guy G. Stroumsa. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 211-227.
- MUIR, William. *The Life of Mohammad: From Original Sources*. Edinburgh: John Grant, 1923.
- PETERS, F. E. *The Monotheists Jews, Christians, And Muslims in Conflict And Competition, The Peoples of God*. New Jersey: Princeton University Press, 2003.
- PETERS, F.E. *The Monotheists Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Competition, The Words and Will of God*. New Jersey: Princeton University Press, 2003.
- PIGNEDOLI, Sergio. “Katolik Kilisesi ve Musevî ve İslam İnançları: İbrahîmî Dinlerin Diyalogu”. *İbrahîmî Dinlerin Diyalogu*. ed. İsmail Raci el-Faruki. çev. Mesut Karaşahan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1993, 15-32.
- PRAGER, Dennis. “Ethical Monotheism”. *Jewish Virtual Library A Project of Aice*. Erişim 04 Ekim, 2016. <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/mono.html>.
- ROBINSON, Neal. “Massignon, Vatican II and Islam as an Abrahamic Religion”. *Islam and Muslim-Christian Relations* 2/2 (1991): 182-205.
- SEZEN, Yümni. *Dinlerarası Diyalog İhaneti, Dini Psikolojik Sosyolojik Tahlil*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2011.
- SHERIDAN, Sybil. “Abraham From a Jewish Perspective”. *Abraham's Children Jews, Christians and Müslims in Conversation*. ed. Norman Solomon, Richard Harries ve Tim Winter. New York: T&t Clark, 2006, 9-17.
- SHERWOOD, Yvonne. “The Hagaramic and the Abrahamic; or Abraham the Non-European”. *Reading the Abrahamic Faiths Rethinking Religion and Literature*. ed. Emma Mason. Bloomsbury Publishing, 2014, 32-69.
- SMOCK, David. “Building Interreligious Trust in a Climate of Fear An Abrahamic Trialogue-Special Report”. *United States Institute of Peace-[www.usip.org](http://www.usip.org)* (2003): 1-12.

SOLOMON, Norman, Richard Harries ve Tim Winter. "Abraham in Jewish, Christian and Muslim Thought". *Abraham's Children: Jews, Christians, and Muslims in Conversation*. ed. Norman Solomon, Richard Harries ve Tim Winter. London: T&T Clark, 2005, 36-39.

STENDAHL, Krister. "Hıristiyanlık Açısından Musevilik ve İslam". *İbrahimî Dinlerin Diyalogu* içinde. ed. İsmail Raci el-Faruki. çev. Mesut Kardeşhan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1993, 45-49.

WATT, William Montgomery. *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

WORCESTER, Rev. Dr. Samuel. *Two Discourses on the Perpetuity and Provision of God's Gracious Covenant with Abraham and His Seed*. Salem: Printed by Haven Pool, 1807.



## THE HISTORY OF THE CONCEPTUALIZATION OF “ABRAHAMIC RELIGIONS”

© Muhammet YEŞİLYURT<sup>a</sup>

### Extended Abstract

The term “Abrahamic religions” is a classification created by including Judaism, Christianity, and Islam, which has accepted Abraham as an ancestor. In the sacred books of these religions, which are accepted as Abrahamic religions, there is no expression or description in the form of “Abrahamic religions”. Eventhough there were various references about characterisation of Abrahamic that composes the first section of conceptualisation of “Abrahamic Religions”, and to Abraham in the sources before 20. century that belong to three religions, “Abrahamic Religions” was not used as distinct expression. Before 20. Century, the words “Abraham” and “Abrahamic” were only applied by a religion as a way of proving that “their rivals, in the sense of religion”, were in the wrong direction and alleging that there was only one right and unique way of comprehending Abraham. It has been applied to describe “Abraham” not by an objective approach, but always with a religious and theological view. “Abrahamic Religions”, in the meaning that we understand today, is a conceptualisation whose intellectual frame came into be drawn by Catholic Orientalist Louis Massignon just after World War II. Louis Massignon played an extremely active role in the emergence and development of the “Abrahamic religions” with the ideas he put forward. Massignon is one of the first people to apply directly to Abraham in the desire to facilitate good relations between Christians and Muslims, with the words “Abraham” and “Abrahamic”, although they are emphasized by Christianity. Eventhough characterisation of Abrahamic had been used in a exclusivist manner in greater part of the history, great changes has been witnessed since the second half of the 20. Century. World War II happened before Vatican Council II and the establishment of state of Israel has had impact as event and

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Akdeniz University Theology Faculty, 25yesilyurt@gmail.com

process on that change. Forasmuch as the state of conflict that the war brought about and Jew-Muslim conflict that potentiated its severity with the establishment of state of Israel has helped to “Abrahamic” and “Abrahamic Religions” approach in the sense of “Universal” to be revealed. In the context of individuals, L. Massignon’s ideas can be regarded as one of the factors that brought about this change.

The Vatican Council II that was carried out between the years of 1962-1965 constitutes a turning point in the history of the conceptualization of “Abrahamic Religions”. While the words “Abraham” and “Abrahamic” had been applied within the context of debates between religions and fighting for supremacy until that Council, with the Vatican Council II, it is seen that they have been referenced in a positive way and aforementioned two words became like inclusive meaning. With The Vatican Council II “Abrahamic Religions” approach entered into the process of efflorescence and officialising via Church. In aforesaid Council, the idea of “interreligious dialogue” that emerged simultaneously with “Abrahamic Religions” approach determined how course of “Abrahamic Religions” conceptualization would be evolved until today. In the period after Vatican Council II, “Abrahamic Religions” approach began to be mentioned in various platforms as “word”. In that period, aforementioned expression became a “term” that was used both in scientific and academic circles and in political or daily language with various meanings and purposes. “Abrahamic Religions” was first used as word in the congress of the American Academy of Religion in 1979. The declarations presented at the congress later were published into a book with the title of “Trialogue of the Abrahamic Faiths”. From that time to our day, the themes “Abrahamic Religions” and “interreligious dialogue” have been used together and interrelatedly in many scientific meetings and studies.

Just like Vatican Council II, September 11 is a turning point for the history of “Abrahamic Religions” term. It is observed that 11 September 2001 Terrorist Attacks against USA shaped and had impact on dialogue between religions, the comprehension of “Abraham” image that was presented as basic reference point for those dialogues, and the meaning, content and intended purpose of “Abrahamic Religions” conceptualization. Thus, the phrase “Abrahamic Religions” has become a symbol of peacefully co-existence and peace-building, especially after September 11; it was started to be used to encourage the unity (fraternity) between three religions and to remind relevant religions’ members of the alleged common points.

In the period in question, it was expressed that “Abraham” is a source of

---

reconciliation between the three traditions which is increasingly called as "Abrahamic". In this framework, the first ten or fifteen years of the 21st Century have witnessed a number of interfaiths initiatives that prefer the "Abrahamic" characterization. Interestingly, a great majority of those initiatives in question are the activities that academicians have participated in. While those activities were sometimes carried out with the organisations of extensive workshops, panel, confarence or symposium organised by a foundation, and sometime they were carried out by publishing articles or books in which interreligious dialogue with "Abrahamic religions centered" or Abrahamic religions with "interreligious dialogue centered" contents were studied.

The term "Abrahamic", which has been far from being scientific since the begining, has now become a romantic and universal adjective that combines both historically and religiously in a world where conflicts and fights occur between the three monotheistic religions. It is understood that Ibrahim, who is much emphasized as a faithful father of Jews, Christians and Muslims in modern times, is now becoming the symbol not only of the interreligious dialogue but also of "interreligious unity" or such a project.

Judaism and Islam have no contribution and influence in the emergence and development of the "Abrahamic Religions" phenomenon. Firstly emergence as an approach and after term and phenomnom with its improvement process till our day, "Abrahamic Religions" conceptualisation has been completely constituted by Catholic Christianity. It is possible to say that the "Abrahamic Religions" are "produced", "instrumental" expressions of the Westerns in order to make them acceptable and legitimate in the activities of "Interreligious Dialogue" and "Missionary".

**Keywords:** The History of Religions, Abraham, Judaism, Christianity, Islam





# HAC İBADETİNİN BİREYSEL DİNÎ YAŞAYIŞ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ: BİR TİPLEME DENEMESİ\*

© Ahmet Rifat GEÇİOĞLU<sup>a</sup>

## Öz

Bu çalışmada hac ibadetinin, bireyin dinî yaşayışı üzerinde ne gibi etkileri olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu amaçla Adana ilinde 27'si kadın, 23'ü erkek toplam 50 hacı ile mülakat gerçekleştirilmiştir. Mülakat soruları hac ibadeti öncesinde, esnasında ve sonrasında yaşanan tecrübelerin bireysel dinî yaşayış üzerindeki etkilerini belirlemeye yönelik olarak hazırlanmıştır. Yapılan mülakatlar neticesinde, hac öncesi, katılımcıları hac ibadetine yönelten temel motivasyon olarak “Allah’ın emrini yerine getirmek” ve “kutsal toprakları görmek” cevapları ön plana çıkmıştır. Hac ibadeti için yapılan hazırlıklara bakıldığında ise katılımcıların ekseriyeti “insanlarla helalleşme” ve “hacla ilgili kitaplar okuma” konularına vurgu yapmıştır. Hac tecrübesine yönelik bulgulara bakıldığında, haccın bireye ölümü ve ölüm ötesini hatırlattığı, günahlardan arınma bağlamında tövbeye yönelten bir ibadet olarak düşünüldüğü tespit edilmiştir. Hacılar en çok tavaf ve Arafat Vakfesi’nden etkilendiklerini belirtmişlerdir. Hac esnasında hacıların birtakım dinî tecrübeler (Allah’a yaklaşma, ölüm ve ölüm sonrası hayatı düşünme, tövbe etme, günahların bağışlandığını hissetme, dünya hayatı ve maddiyattan sıyrılma vb.) yaşadıkları anlaşılmıştır. Dolayısıyla hac ibadeti, bizatihi kendi bünyesinde bulundurduğu birtakım özellikler (kutsal zaman, kutsal mekân, semboller, ritüeller, kalabalıklar, yalnızca ibadet için ayrılmış zaman vb.) sebebiyle, bireyi dinî tecrübeye yönlendirmekte ya da bireyin dinî tecrübe yaşamasını kolaylaştırmaktadır. Hac sonrası bulgulara göre ise bireylerin hacdan sonraki dinî yaşayışında birtakım değişiklikler olduğu, “içten içe” bir dinî değişim yaşadıkları ve hac dönüşü çevrelerindeki insanların kendilerinden beklentilerinin dinî yaşayışa daha çok dikkat etme yönünde değiştiği görülmüştür. Mülakatlarda verilen cevaplardan hareketle *tevbekâr*, *ölümü ve ölüm ötesini düşünen*, *kuralcı*, *münzevi*, *empatik*, *çekingen*, *dindaş (ümmetçi)*,

\* Bu makale “Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü” (2010) isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

<sup>a</sup> Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmetrifat@hotmail.com

*yakınlaşan ve teslimiyetçi* olmak üzere 9 kategoriden oluşan bir hacılık tiplemesi geliştirilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Din Psikolojisi, hac, dinî tecrübe, dinî değişim, tövbe



### THE EFFECTS OF ISLAMIC PILGRIMAGE ON INDIVIDUAL RELIGIOUS LIFE: A TYPING ATTEMPT

Worships in the life of a religious individual has important functions. Worships provide that the relationship between individual and his/her religion remains constant, and helps the individual to organize and maintain his/her life according to religious orders and prohibitions. It can be argued that the Islamic pilgrimage (hajj) affects the individual in a stronger way in terms of religion because of some of the features that contains in itself and makes it different from other worships. It can be evaluated from this point of view that hajj is performed once in a lifetime, combines financial and physical necessities, and is experienced less frequently but in a more intense spiritual atmosphere compared to other worships.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



#### Giriş

Dindarın yaşamında ibadetler, önemli fonksiyonlara sahiptir. İbadetler, bireyin dinle ilişkisinin sürekli kalmasını sağlamakta, yaşantısını dinî emir ve yasaklara göre düzenlemesine ve sürdürmesine yardımcı olmaktadır. Hac ibadetinin, bünyesinde taşıdığı ve diğer ibadetlerden farklılaşmasını sağlayan bazı özellikleri sebebiyle bireyi dinî açıdan daha güçlü bir şekilde etkilediği öne sürülebilir. Mâlî ve bedenî gereklilikleri bir arada bulundurması, ömürde bir defa yapılıyor olması ve diğer ibadetlere nispetle daha az sıklıkta ama daha yoğun bir manevî atmosferde tecrübe edilmesi bu açıdan değerlendirilebilir.

Dinlere bakıldığında, hac ibadetinin yaygın bir pratik olduğu görülmektedir. Bununla birlikte hacda gerçekleştirilen uygulamalar dinlere göre farklılaşmaktadır (Dransart, 2004, s. 327-331). Uygulamada her ne kadar farklılık olsa da bütün dinlerdeki hac ibadetinin temelinde kutsal zaman ve kutsal mekân unsurlarının, kutsala daha yakın hissetme isteğinin yer aldığı söylenebilir (Erbaş, 2002, s. 100-101). Ayrıca bu ibadette birtakım isteklerin dile getirildiği, geçmişte yapılmış ve pişmanlık duyulan davranışlardan ötürü affedilme ve bağışlanma duygusunun arandığı, fiziksel ve ruhsal bir iyileşmenin beklendiği (Gesler, 1996, s. 95-96; Tewari vd.,



2012) ifade edilebilir.

İslâm haccı birtakım yasak ve ibadetlerden oluşmaktadır. Diğer ibadetlere nispetle daha karmaşık ve çok yönlü olarak değerlendirilebilecek olan hac ibadetinin yapıldığı koşullar, bünyesinde yer alan ritüeller ve yasaklar göz önüne alındığında daha zor olduğu ve daha fazla sabır gerektirdiği söylenebilir. Hacda her bir ritüelin sembolik bir anlamının olduğu (Hökekleli, 2005, s. 239-240) ve bu sembollerin büyük çoğunluğunun Hz. İbrahim ve ailesinin yaşadığı bazı tecrübelerle ilişkilendirildiği görülmektedir (Bianchi, 2004, s. 8-9). Sembolik anlamları bulunan bu ritüellerin bireyi etkileyen ve onun manevî yoğunluğunu artıran bir özelliğe sahip olduğu öne sürülebilir. Yapılan her ibadetin, bireysel bazı eğilimlerin geride bırakılmasını, diğer bazılarının ise güçlenmesini sağlayarak bireyi dindarlaştırdığı, onun dinî yaşayışını güçlendirdiği düşünülebilir.

#### **A. Hac İbadetinin Bireysel Dinî Yaşayışa Yansımaları**

Günümüz dünyasında, bireyin inancı ve dinî yaşantısı için yeterli zamanı ayırmada sıkıntı çektiği görülmektedir. Hac ibadetinin bireye bu imkânı sunduğu söylenebilir. Modern insan, kimi zaman modernitenin getirmiş olduğu hızlı hayattan uzaklaşıp kendine vakit ayırmak ve kendiyi baş başa kalmak istemektedir. Bu nedenle hac, günlük yaşamında yalnız kalarak iç hesaplaşma yapacak, fikrî altyapısı oluşmamış veya buna vakti olmamış insan için bulunmaz bir fırsat olabilmektedir. Ayrıca normal zamanlarda helal kabul edilen bazı davranışların hac süresince yasaklanmasının, haccı adayının kendi kalıplaşmış yaşam tarzının dışına çıkmasına olanak sağladığı ifade edilebilir. Hac boyunca kişi, daha önce yapmış olduğu olumsuz hal ve hareketleri denetime tabi tutmakta, bundan sonraki hayatında, tespit ettiği yanlışlarını düzeltme ve bir daha yapmama gayretine girebilmektedir.

Hac ibadetinin, öncesi, esnası ve sonrasıyla bireyin dinî yaşamını etkilemesi beklenir (Koç, 2013a; 2013b). Bireyin hacca gitme kararı aldığı andan itibaren bazı tutum ve davranışlarında değişim yaşayabileceği düşünülebilir. İnsanlarla olan ilişkisini düzeltme, onlardan helallik isteme, dinî ve ahlâkî açıdan uygun olmayan davranışları terk etme gibi durumlar bu bağlamda değerlendirilebilir. Hac öncesi bu değişimin birçok sebebi olabilir. Mesela bireyin haccı adayı olmasından sonra toplumun ondan bazı beklentiler içine girmesi bu değişimi sağlamış olabilir. Hacca kul hakkıyla gitmenin doğru olmadığı düşüncesi gibi bazı ön kabuller de bireyi bu şekilde davranmaya itebilir. Sebep her ne olursa olsun, bireyin hac öncesi bir değişim yaşayacağı ve bu değişimin bir nevi hac için psikolojik bir hazırlık

olarak değerlendirilebileceği düşünülebilir. Hac ibadetini gerçekleştirecek olmanın verdiği sorumluluk ve duygu yoğunluğunun, beraberinde bu tarz hassasiyetleri getirmesi muhtemeldir. Bireydeki bu değişimin hac esnasında da süreceği iddia edilebilir. Hac boyunca günaha girmeme, sabretme, diğer insanlara kötü davranmama, harem bölgesindeki hiçbir canlıya zarar vermeme gibi uygulamaların bu değişimin devam ettirilmesinde önemli rol oynadığı söylenebilir. Ayrıca helal kabul edilen cinselliğin hac boyunca yasaklanması, dikkatin hac ibadetine yoğunlaşmasını ve Allah'ın yasakladığı davranışlara yanaşmama konusundaki hassasiyeti artırdığı düşünülebilir. Hac öncesi başlayan ve hac boyunca devam eden bireyin tutum ve davranışlarındaki bu değişimlerin, hacdan sonraki yaşantısında da süreceği umulabilir. Birey bu süreçte yakaladığı manevî huzuru sürdürmek adına dinî yaşayışına daha çok dikkat etme eğilimi içine girebilir. Kazanmış olduğu hacılık vasfının beraberinde getirdiği toplumsal rollere uyma hususunda hassasiyet gösterebilir.

Hacda öne çıkan dinî yaşayışlardan birisi tövbedir (Geçioğlu, 2016, s. 233-234). Hac ibadetini eksiksiz yerine getiren kişilerin geçmiş günahlarının affedileceği (Buhârî, Tecrid 6/60; Müslim, Hac 438) inancı, bireyi hac boyunca tövbeye götürebilmektedir. Ayrıca hacda yapılan vakfe ve şeytan taşlama gibi ibadetlerin sembolik olarak tövbeyi çağrıştırdığı ve bireyi bağışlanma dilemeye güdülediği düşünülebilir. Ölüm ve ölüm sonrası hayat üzerine düşünmek, tefekkür etmek bireyin hac boyunca yaşadığı tecrübelerden bir diğeridir. Özellikle hac bünyesinde yer alan bazı ibadetler bu düşünceyi tetiklemektedir. İhramın kefeni ve öldükten sonra dirilmeyi, vakfenin ise dirilişten sonra insanların toplanacağı yer olan mahşer alanını hatırlatması bu açıdan değerlendirilebilir. Ayrıca hacda ve hac sonrasında bireyin birtakım ahlâkî değerlerinin güçleneceği öne sürülebilir. Hac boyunca karşılaşılan sıkıntılara sabretme, diğer hacılara karşı hoşgörülü ve yardımsever bir tavır sergileme, sırf Allah yasakladığı için bazı durumlardan kaçınma vb. tutumların hac sonrası yaşantıya tesir edeceği düşünülebilir.

### **B. Araştırmanın Konusu**

Araştırmanın konusu, bireysel dinî yaşayış açısından hac ibadetinin değerlendirilmesidir. Hac konusu antropoloji, ilahiyat, tarih, sosyoloji, psikoloji ve turizm gibi alanlarda çalışılmaktadır. İlahiyat alanında bu konu üzerine yapılan akademik çalışmalara bakıldığında dikkati çeken husus, çalışmaların çoğunlukla hac ibadetinin şekli yönünü ele almış olmalarıdır. Ancak haccın şekli bir yönü bulunmakla beraber, ibadeti tecrübe eden birey için şeklin çok ötesinde bir anlamı ve özü olduğu da bir gerçektir. Bununla

birlikte ülkemizde konuyu bu bakış açısıyla inceleyen çalışma sayısı sınırlıdır (Certel, 1994; 2003; Bayyığıt, 1998; Şen, 2003; Şahin, 2006; Geçioğlu, 2010; 2016; 2017; Yalçinkaya, 2011; Koç, 2013a; 2013b; Karaca, 2015; Keleş, 2015; Yılmaz, 2018). Yurtdışına bakıldığında, farklı dinlere ait örneklerle yapılan çalışmaların olduğu gözlenmektedir. Bu çalışmalarda hac mekânlarının sağaltım (therapeutic landscape) özelliği taşıdıkları ya da hacılarda bu yönde bir algının olduğu belirlenmiştir (Hufford, 1985, s. 206; Maheshwari & Singh, 2009, s. 289; Williams, 2010, s. 1634; Warfield, Baker & Foxx, 2014, s. 873; Pandya, 2015, s. 735; Pawlikowski vd., 2015, s. 1120; Perriam, 2015, s. 31). İyileşme fiziksel, ruhsal ya da manevî olarak gerçekleşebilmektedir (Gesler, 1996, s. 95-96; Tewari vd., 2012). Notermans (2007, s. 231), haccın, yakınlarından birini kaybeden kişilerde acıyı hafiflettiğini, yas süreciyle başa çıkma konusunda da etkin bir rol oynadığını belirtmektedir. Tewari ve arkadaşlarının (2012) Hindu hacılarıyla gerçekleştirdiği boylamsal araştırmada, büyük kitleleri bir araya getiren hac gibi kolektif ritüellerin psikolojik açıdan bireyin iyi oluş düzeyini artırdığı gözlenmiştir. Clingingsmith, Khwaja ve Kremer'in (2009) çalışmasında haccın, namaz ve oruç gibi evrensel İslâmî pratiklerin yerine getirilmesini artırdığı, muska ve başlık parası gibi yerelleşmiş, kültür temelli uygulamaları ve inançları azalttığı, çeşitli etnik gruplar ve dinî mezhepler arasındaki uyumu ve eşitliği artırdığı, kadının okuması ve çalışmasının kabul görmesi gibi kadınlara karşı daha olumlu tutumlara zemin hazırladığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda hac, İslâm'ın evrensel inançlarını güçlendirmek, diğer taraftan yerel dinî geleneklere bağlılığı azaltmak suretiyle İslâm dünyasının bütünleşmesine yardımcı olmaktadır. Çalışmaya göre İslâm dünyasında birliğin artması, Müslüman olmayanlara yönelik bir antipatiyi doğurmamaktadır. Aksine hacıların barışa, hoşgörüyü, farklı dinlerle eşit ve uyumlu olmaya dair inançları artmaktadır. Bu durum hacıların hacdan dönüşte değişen sosyal rollerinden ziyade dünyanın dört bir yanından gelen hacıların bir arada olmanın ve onlarla etkileşime geçmenin bir sonucu olarak görülmektedir. Bakhtiari ve arkadaşlarının (2017) 84 erkek ve 266 kadın üniversite öğrencisi üzerinde yaptıkları çalışmada katılımcıların hac öncesi ve sonrası ruh sağlığı puanları karşılaştırılmıştır. Buna göre hac sonrası öğrencilerin ruh sağlığı ve hayattaki anlam puanlarında önemli bir artış olduğu gözlenmiştir. Hac ibadeti kaygı, depresyon ve stresi azaltmakta, ayrıca sosyal işlevsellik ve hayattaki anlamı arttırmaktadır.

Çalışmamız, hac ibadeti öncesinde, esnasında ve sonrasında yaşanan tecrübelerin bireysel dinî yaşayıştaki yansımalarını ortaya koymak amacını taşımaktadır.

### C. Yöntem

#### 1. Evren ve Örneklem

Mülakatın yapılacağı örneklem basit rastlantısal yöntemle seçilmiştir. Bu bağlamda, 2008-2009 yılları arasında, Adana ilinde ikamet eden 27'si (%54) kadın, 23'ü (%46) erkek toplam 50 hacıyla mülakatlar gerçekleştirilmiştir.

Mülakatın yapıldığı dönemde 15-25 yaş aralığında 1 (%2), 26-40 yaş aralığında 2(%4), 41-55 yaş aralığında 33 (%66), 56 ve üzeri yaşlarda 14 (%28) hacı bulunmaktadır. Hacıların hacca gittikleri dönemdeki yaşlarının dağılımına bakıldığında ise 15-25 yaş aralığında 1 (%2), 26-40 aralığında 15 (%30), 41-55 aralığında 27 (%54), 56 ve üzerinde 7 (%14) kişi bulunmaktadır.

Katılımcılardan 45'i (%90) evli, 4'ü (%8) dul ve 1'i (%2) de bekârdır. Evli katılımcıların 18'i karı-kocadır.

Araştırmamıza katılan hacıların 22'si (%44) üniversite, 11'i (%22) lise, 10'u (%20) ilkokul, 4'ü (%8) ortaokul mezunudur. Hacılardan 1'i (%2) okuma-yazma bilmekle beraber 2'si (%4) bilmemektedir.

**Tablo 1:** Araştırmaya Katılanların Demografik Özellikleri

Demografik Özellikler	Kategori	n	%
Cinsiyet	Kadın	27	54
	Erkek	23	46
Yaş	15-25	1	2
	26-40	2	4
	41-55	33	66
	56 ve üzeri	14	28
Hacca Gidilen Yaş	15-25	1	2
	26-40	15	30
	41-55	27	54
	56 ve üzeri	7	14
Medenî Durum	Evli	45	90
	Bekâr	1	2
	Dul	4	8
Eğitim Durumu	Üniversite	22	44

	Lise	11	22
	Ortaokul	4	8
	İlkokul	10	20
	Okuma-yazma bilen	1	2
	Okuma-yazma bilmeyen	2	4
Hacca Gidiş Tarihleri	2006-2009	11	22
	2001-2005	20	40
	1996-2000	9	18
	1995 ve öncesi	10	20
Meslek	Emekli	21	42
	Ev hanımı	18	36
	Memur	7	14
	Serbest meslek	4	8
Hacca Beraber Gidilenler	Eşiyle	36	72
	Tek başına	9	18
	Arkadaş	2	4
	Diğer	3	6

Mülakatımıza katılan hacıların 11'i (%22) 2006-2009, 20'si (%40) 2001-2005, 9'u (%18) 1996-2000 ve 10'u (%20) da 1995 ve öncesinde hacca gitmişlerdir.

Hacıların 21'i (%42) emekli, 18'i (%36) ev hanımı, 7'si (%14) memur, 4'ü (%8) ise serbest meslek sahibidir. Emekli olanlardan 5'i öğretmen, 5'i imam, 4'ü işçi, 2'si Kur'an Kursu öğreticisi, 1'i polis, 1'i müftü olarak mesleklerini icra etmişlerdir. Hacıların büyük çoğunluğu emeklilerden ve ev hanımlarından (%78) oluşmaktadır. Bu da insanların hacca gitmek için kendilerini serbest hissetmeleri, herhangi bir uğraşlarının olmaması gibi durumları göz önünde bulundurdıklarını göstermektedir.

Hacca eşiyle beraber gidenler 36 (%72), tek başına gidenler 9 (%18), arkadaşıyla gidenler 2 (%4), kardeşiyle, çocuklarıyla veya annesiyle gidenler de 1'er (%6) kişidir. Bununla beraber eşiyle gidenlerden bazıları, beraberinde başkalarını (anne, baba, çocuk, kaynana vb.) da götürdüklerini ifade etmişlerdir.

## 2. Veri Toplama Araçları

Bu araştırmada nitel araştırma deseni, veri toplama aracı olarak ise mülakat tekniği kullanılmıştır. Araştırma için öncelikle literatür taraması yapılmış, hac ibadetinin temel kavramları, kapsamı ve boyutları hakkında bilgi edinilmiş, buradan hareketle araştırmada cevap aranacak sorular belirlenmiş, bu amaçla görüşmede kullanılacak soru listesi hazırlanarak mülakat standart hale getirilmiştir. Çalışma için önceden hazırlanan sorular, bütün deneklere uygulanmış; ancak görüşmelerde sadece bu sorulara bağlı kalınmamış, yeri geldiğinde deneklerin konuyla ilgili görüşlerini daha net tespit edebilmek amacıyla farklı, spontane sorulara da yer verilmiştir. Bu bağlamda çalışmada yarı yapılandırılmış mülakat tekniğinin kullanıldığı söylenebilir. Mülakatlar duruma göre katılımcıların evinde ya da işyerinde yapılmıştır. İzin veren katılımcıların mülakat sürecinde görüntü ve ses kaydı alınıp sonrasında bu kayıtların transkripsiyonu yapılırken, izin alınamayanlarda ortaya çıkan ifadeler mülakat formuna işlenmiştir.

## 3. Veri Analizi

Çalışmada betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Mülakatlardan elde edilen verilerden hareketle, birbirine yakın ya da benzer olan cevaplar gruplandırılmış, frekans ve yüzdeler halinde tablolaştırılarak nicel bir şekilde ifade edilmeleri sağlanmıştır.

### D. BULGULAR

#### 1. Hac Öncesine Dair Bulgular

##### a. Bireyi Hac İbadetine Yönelten Temel Güdüler

Hacılara, kendilerini hac kararı almaya yönelten temel motivasyon sorulmuştur. Verilen cevaplar öncelikle sınıflandırılmış, ardından Tablo 2'de frekans ve yüzdeleriyle birlikte ifade edilmiştir.

**Tablo 2:** Bireyi Hac İbadetine Yönelten Temel Güdüler

Güdüler	n	%
Allah'ın emrini yerine getirmek	28	56
Kutsal toprakları görmek	8	16
Eskiden beri hacca gitmeyi çok arzu etmek	4	8
Kendisinin yahut eşinin emekli olması	3	6
İbadet, kulluk ve Allah'ın rızasını kazanma	3	6
Diğer	4	8

Hacca gidiş kararı almadaki en önemli etkenin “Allah’ın emrini yerine getirmek” (%56) olduğu tespit edilmiştir. Hac ibadetinin, dinin kesin emirlerinden biri olarak görülmesi, bu ibadetin yerine getirilmesindeki en önemli unsurdur. Gerekli özellikleri taşıyan insanlar, bir kere yapılması farz olan hac ibadetini yerine getirerek bu sorumluluktan kurtulmak istemektedir. Bunun dışında “kutsal toprakları görmek” isteyenler (%16) de çoğunluktadır. Birey hayatı boyunca görmediği; ama hayaliyle yaşadığı birçok mekânı görme arzusu duymaktadır. Namaz kılarken sürekli yöneldiği Kâbe’yi görme, peygamberin yaşadığı topraklara ayak basma, o bölgenin havasını teneffüs etme isteği bireyi hac ibadetine yöneltebilmektedir.

“Eskiden beri hacca gitmeyi çok arzu ediyorum” diyenlerin oranı %8’dir. Bilindiği üzere hac ibadeti için maddî-manevî bazı şartların oluşması gerekmektedir. Diğer ibadetlere göre daha külfetli ve meşakkatli olması sebebiyle hemen istendiği vakit hacca gitmek ve bu ibadeti ifa etmek mümkün olmamaktadır. Ayrıca hacca gidişlerde uygulanan kota nedeniyle kura çekilmesi, bu ibadete hazır olan hacıların beklemesine sebep olmaktadır. Bu nedenle, hacca gitmek istemiş; ancak bu şartları haiz olamamış kimselerin içinde bu durum bir uhde olarak kalmaktadır. Yaşanılan bu süreç, ele geçen ilk fırsatta bireyin hacca gidiş kararı almasında etkili olabilmektedir.

“Kendisinin yahut eşinin emekli olması”nın bu durumda etkili olduğunu belirtenlerin oranı %6’dır. Hac ibadeti, belli bir maddî yeterliliği ve zaman aralığını gerekli kılmaktadır. Hac ibadetinin maddî açıdan külfetli olması, insanları para biriktirmeye yahut emekli ikramiyelerini beklemeye yöneltmektedir. Bu nedenle, o zamana kadar, hac münasebetiyle herhangi bir birikimi olmayan insanlar için emekli ikramiyesi önemli bir fırsat olmaktadır. O halde, insanların hacca gitmek için emekli olmayı beklemelerinin bir sebebinin de ekonomik kaynaklı olduğu söylenebilir. Bunun dışında haccın bir dizi ibadeti bünyesinde barındırması ve bu ibadetlerin belli bir zaman aralığında yapılmasının gerekli olması, hacca gitmeyi düşünen kişilerin boş zaman problemlerinin olmaması zaruretini doğurmakta, bu zaman aralığı da genellikle iş ve diğer meşgalelerin azaldığı, boş zamanın arttığı emeklilik dönemi olmaktadır. Bu bağlamda yaş faktörünün de hac kararı almada etkili olduğu söylenebilir.

“Hacılığın korunması” için hacca ileri yaşlarda gidilmesi gerektiğini düşünenlerin sayısı az değildir. Hatta bu durum halk arasında “hacı tutmak” diye de nitelendirilmiştir. Genç yaşta hacca giden insanların önlerinde uzun bir hayat olduğu düşüncesiyle toplumun bir kesimi, gençlerin hacılık vasfını

korumada sıkıntı çekeceklerini düşünmekte, bu nedenle de erken yaşta hacca gitmelerini eleştirmektedirler. Nitekim mülakat yaptığımız genç hacılardan bazıları, erken yaşta hacca gitmeleri sebebiyle hacılık sıfatlarını korumakta zorlanacakları tepkisiyle karşılaşmışlardır. Bununla beraber onlar, hac ibadetini meşakkatleriyle beraber bizzat tecrübe ettikleri için hacca genç yaşta gitmenin birey için daha faydalı olacağı kanaatinde olduklarıdır. Yaşın ilerlemesiyle beraber “ölüm kaygısı”nın artması, bireyin Allah’ın huzuruna borçlu çıkmak istememesi gibi durumların da hacca geç yaşta gitmede etkili olduğu söylenebilir.

Hacılardan %6’sı “ibadet, kulluk ve Allah’ın rızasını kazanma”nın, hacca gidişlerinde etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Bu kişiler, -ilk cevabı veren hacılardan farklı olarak- haccı, yapılması gereken bir zorunluluk olarak görmekten öte, ihlâs ve samimiyetle, gönülden isteyerek yapılması gereken bir ibadet olarak düşünmektedirler. Onlar için öncelikli olan, yükümlülüğünden kurtulmak değil, Allah’ın rızasını kazanmaktır. Dolayısıyla bu cevabı verenlerde bilişsel süreçlerden ziyade duygusal süreçlerin daha ön plana çıktığı düşünülebilir. Verilen bütün bu cevaplardan hareketle kişilerin hacca gitmek için belli bir motivasyona sahip oldukları görülmektedir.

Diğer cevaplar “evlenmeden önce eşinden mehir olarak istemek” (1 kişi, %2), “eşinin kafile başkanı olması sebebiyle gitmek” (1 kişi, %2), “görevli olarak gitmek” (1 kişi, %2) ve “annenin ısrarı” (1 kişi, %2) şeklindedir.

### **b. Hac İbadeti İçin Yapılan Hazırlıklar**

Hac için yapılan hazırlıklar Tablo 3’te sunulmuştur.

**Tablo 3:** *Hac İçin Yapılan Hazırlıklar*

<b>Hazırlıklar</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Helalleşme	29	58
Hacla ilgili kitaplar okuma	13	26
İnsanlara karşı daha duyarlı ve mütevazı davranmaya çalışma	3	6
Diğer	5	10

Hac için hangi hazırlıkların yapıldığı sorusuna, manevî hazırlık olarak “insanlarla helalleşme” (%58) cevabı öne çıkmaktadır. Toplum nazarında, haccin makbul olabilme şartlarından biri olarak üzerinde kul hakkı ve borç bulunmaması gerektiği düşüncesi ön plandadır. Birey, hacda Rabbinin huzuruna çıkacağını bildiği için tertemiz ve günahsız bir şekilde bu işi yapmak ister. Hac boyunca yapacağı dua ve tövbelerle Rabbine karşı işlediği



günahların affedileceğini bilir. Ancak kul hakkı, bu af kapsamının dışında bırakılmıştır (Akseki, 1993, s. 331). Çünkü kul hakkı, sadece hakkına müdahale edilen kişiden helallik istenmesiyle affedilebilir (Erdoğan, 2005, s. 317). Bu inanç, bireyi hacdan önce yakınlarıyla, dostlarıyla ve ilişkisi olduğu diğer insanlarla helalleşme davranışına itmektedir.

Manevî hazırlık olarak, hacca gitmeden önce “hac ile ilgili kitaplar okuyan” hacıların oranı %26’dır. Neredeyse tamamı sembolik eylemlerden oluşan hac ibadetinin fikhî, tarihî, ahlâkî ve kültürel boyutlarının bilinmesi, hikmetlerinin anlaşılması, haccın ruhunun yakalanabilmesi açısından önemli görülmektedir. Ayrıca yapılacak ibadet konusunda gerekli bilgilere sahip olmanın, bireyin hac boyunca özgüven duygusunu artırdığı ve kaygı düzeyini azalttığı söylenebilir. Bu hazırlığı yapan bireylerin haccın felsefesini yakalamada ve bu bilinçlenmeyi hacdan sonraki hayatında devam ettirmede daha başarılı olacağı düşünülebilir.

“İnsanlara karşı daha duyarlı, titiz ve mütevazı davranmaya çalıştığı”nı belirtenlerin oranı %6’dır. Hacılar, özellikle hacdan döndükten sonra toplumun bazı beklentileriyle karşı karşıya kalmaktadırlar. Bundan dolayı, kutsal topraklara ulaşmadan önce insanlarla ilişkilerini düzeltmeye çalışabilmektedirler. Bu durum hem yapılacak hac ibadeti için hem de hac sonrası kazanılacak hacılık vasfına uygun davranma hususunda bir ön hazırlık olarak değerlendirilebilir. Hacı adayı, bu tutumuyla etrafındaki insanlara hacı olmak için hazır olduğunu, yaşamını müspet bir doğrultuda dönüştürmek adına ilk adımı attığını hissettirmek istiyor olabilir. Bu tutum, hac öncesi bireysel bir hazır bulunuşluğun göstergesi olarak da düşünülebilir.

Bunların dışında yaptığı ibadetleri kutsal topraklarda yapıyormuş hissiyle yerine getirdiğini (2 kişi, %4), sürekli orayı arzuladığını (1 kişi, %2), namaza başladığını (1 kişi, %2) ve hac ile ilgili etrafındaki konuşmaları dinlediğini (1 kişi, %2) söyleyenler de olmuştur. Bütün cevaplar birlikte değerlendirildiğinde bireyin hac öncesi motivasyonel olarak kendini hac ibadetine hazırlamak amacıyla birtakım girişimlerde bulunduğu görülmektedir.

## **2. Hac Sürecine Dair Bulgular**

### **a. Bireysel Hac Algıları**

Katılımcılara, haccın kendileri için ne anlam ifade ettiği sorulmuş, cevaplara Tablo 4’te yer verilmiştir.

Buna göre hacıların %54’ü hac konusundaki düşüncelerini, haccın dinî tanımını yaparak dile getirmişlerdir. Yapılan tanımlarda, haccın yerine

getirilmesi gereken kuralları ve dinî bir yükümlülük olduğu fikri öne çıkmıştır. Bu cevabı verenler için haccın, yerine getirilmesi gereken bir ibadet olarak görüldüğü söylenebilir.

**Tablo 4:** *Hacıların Hacca Dair Düşünceleri*

Düşünceler	n	%
Haccın dinî tanımını yapanlar	27	54
Tövbe etmek, günahlardan arınarak yeni bir hayata başlamak	7	14
Beden ve malla yapılan, zor ve zevkli bir ibadet	3	6
Mahşerin provası, ölmeden önce ölümün yaşanması	2	4
Yaşam için bir model	2	4
Dünya Müslümanlarının bir araya gelmesini sağlayan bir ibadet	2	4
Diğer	7	14

Hacılarından %14'ü haccı tövbe etmek, günahlardan arınarak yeni bir hayata başlamak olarak değerlendirmiştir. Halk arasında haccı layıkıyla yapan kişinin -kul hakkı müstesna- bütün günahlarının affolunacağına dair yaygın bir inanış vardır. Nitekim hacıların böyle düşünmesinde Hz. Peygamberin, Allah rızası için hacceden ve haccın özel günlerinde cinsel ilişkiden ve diğer yasaklardan sakınan kimsenin annesinden doğduğu gün gibi günahlarından arınmış olarak memleketine döneceği şeklindeki hadisin (Buhârî, Tecrid 6/60; Müslim, Hac 438) etkili olduğu öne sürülebilir. Bu hadisin, haccın her bakımdan büyük bir arınma ve tövbe olduğu algısını güçlendirdiği söylenebilir (Yapıcı, 1997, s. 203). Nitekim bir hacı, bu durumla ilgili olarak “insanoğluna verilen ikinci bir şans” değerlendirmesinde bulunmuştur.

Haccın beden ve malla yapılan, zor ve zevkli bir ibadet olduğunu ifade edenlerin oranı %6'dır. Burada haccın ekonomik ve fizikî şartlarının zorluğuna dikkat çekilmekle birlikte bu zorlukları yerine getirmenin bireye sağladığı doyuma da vurgu yapılmıştır.

Hac ibadetini mahşerin provası, ölmeden önce ölümün yaşanması olarak değerlendiren hacıların oranı %4'tür. Hac süresince yerine getirilen ibadetlerin birçoğunun insana temsilî de olsa ölümü ve ölüm sonrası yaşamı hatırlatması sebebiyle hacıların bu cevabı verdiği düşünülebilir.

Hacıların %4'ü haccın, bireyin yaşamı için bir model olduğunu dile getirmişlerdir. Hac ibadeti süresince canlılara zarar vermeme, diğer hacıların iyi ilişkiler kurma ve sürekli ibadetle meşgul olma gibi durumlardan

hareketle bu ibadetin, birey açısından hac sonrası için de örnek teşkil edeceği düşüncesi, hacıların bu cevabı vermesinde etkili olmuş olabilir.

Hacı dünya Müslümanlarının bir araya gelmesini sağlayan bir ibadet olarak görenlerin oranı %4'tür. Hacılar renk, diller ve milletler farklı olsa da aynı inancı ve idealleri paylaşmanın kendilerini mutlu ettiğini belirtmişlerdir. Ayrıca İslâm'daki eşitlik, kardeşlik ve kimsenin kimseye üstün olmaması düşüncesinin hacda vücut bulduğu düşünülmektedir. Bir hacı bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Dinimiz ırk, dil ve mezhep ayrımı yapmadan bütün Müslümanları bir çatı altında topluyor. Hepimizin kardeş olduğunu hissettiriyor. Zaten Hz. Âdem ve Hz. Havva'dan beri kardeş değil miyiz?"

Bunların dışında Allah'ın davetine icabet ve Allah'ın misafiri olmak (2 kişi, %4), İslâm'a uymanın ve İslâm'ı yaşamanın güzelliklerinden biri (2 kişi, %4), teslimiyet ve kulluğun doruğa ulaştığı bir ibadet (1 kişi, %2), ancak yaşanarak anlaşılacak bir ibadet (1 kişi, %2), Allah'a yakınlaşmayı sağlayan, hayatın en kaliteli zaman dilimi (1 kişi, %2) şeklinde cevaplar da verilmiştir.

#### b. Kâbe İlk Görüldüğünde Hissedilenler

Kâbe ilk görüldüğünde hissedilenlere Tablo 5'te yer verilmiştir.

**Tablo 5:** Kâbe İlk Görüldüğünde Hissedilenler

Hissedilenler	n	%
Kısa süreli bir şok yaşama, kendinden geçme	25	50
Dua etme	5	10
Acziyet hissetme	5	10
Şükretme	4	8
Allah'ın Kâbe'ye tecelli ettiğini düşünme	3	6
Hz. Muhammed ve Hz. İbrahim'in Kâbe'de yaşadığı tecrübeler	2	4
İhramlı Müslümanların uğultusunun mahşeri hatırlatması	2	4
Allah'a daha yakın olduğunu hissetme	1	2
Yüz sürme, öpüp koklama isteği	1	2
Allah'a kavuştuğunu hissetme	1	2
Tavafın, Allah'ın şeytana karşı meydan okuması olduğunu düşünme	1	2

Hacıların %50'si Kâbe'yi ilk gördüklerinde kısa süreli bir şok yaşadıklarını ve kendilerinden geçtiklerini anlatmışlardır. Hatta birçok hacı

yaşadıkları bu durum için “Rüya gibiydi” ifadesini kullanmıştır. Müslümanların hayatı boyunca bu anı beklemesi, günde beş defa yönünü döndüğü halde Kâbe’yi müşahhas olarak hiç görmemesi ve buraya olan özlemi, bu durumu açıklayabilir. Bazı hacılar da Kâbe’nin heybet ve ihtişamından etkilendiklerini ifade etmişlerdir. Bütün bu ifadelerden hareketle yaşanan bu duyguların dinî tecrübe bağlamında değerlendirilmesi mümkündür.

Hacılardan %10’u kabul olacağına inandıkları için dua etmişlerdir. Kâbe’yi ilk görüşte yapılan duaların kabulüne halk arasında olan inancın, hacıları dua fiiline yönelttiği düşünülebilir.

Hacıların %10’u Allah’ın azameti karşısında kendisini aciz hissettiğini ifade etmiştir. Özellikle mescide ilk girişte yeryüzünde Allah’ın evi olarak kabul edilen Kâbe’nin heybetli görüntüsü, etrafındaki binlerce insanın tavafı, hacıları böyle düşünmeye itmiş olabilir.

Hacıların %8’i ise bu anı yaşattığı için Allah’a şükretmiştir. Şükür kulluğun ifade şekillerinden biridir. Bireyin, hayatı boyunca özlemini duyduğu, hayal ettiği; ancak dünya gözüyle görmediği Allah’ın evini görmesi, bu kavuşmayı gerçekleştirdiğine inandığı varlığa şükretmesiyle sonuçlanmıştır.

Mülakatımıza katılan hacılardan %6’sı Allah’ın buraya tecelli ettiğini düşünmektedir. Kâbe’nin Müslümanlar tarafından Allah’ın evi olarak kabul edilmesi, hacılara burada manen Allah’ın varlığını hissettirmiş olabilir. Tecsimî bir duygunun ürünü olmayan bu durumun, esasen kulun Allah’a kendisini yakın hissetmek istemesi sebebiyle ortaya çıktığı düşünülebilir. Nitekim hacılardan biri (%2) bu soruya “Allah’a daha yakın olduğumu hissettim” şeklinde bir cevap vermiştir.

Hz. Muhammed ve Hz. İbrahim’in burada yaşadıkları acı tatlı tecrübeleri düşünenler %4’tür. Kâbe’yi ilk görüşte bunların hissedilmesi, bu peygamberlerin hayatlarının önemli bölümünü burada geçirmiş olmaları ve burada yaşadıkları anılara bağlanabilir.

Hacıların %4’ü, ihramlı binlerce hacının uğultusunun mahşeri hatırlattığını söylemiştir. Böyle bir kalabalığın topyekûn ibadet yaparken müşahede edilmesinin birey üzerinde tesirli olacağı muhtemeldir. Bu hissiyatın hacın diğer bazı uygulamalarında da ortaya çıktığı görülmüştür.

Hacıların %2’si Kâbe’ye yüz sürmek, onu öpüp koklamak istediğini ifade etmiştir. İnsan, genel olarak bu davranışı, tanıdığı; fakat uzun zamandır görmediği kişilere yapma eğilimindedir. Yıllardır bildiği, özlemini duyduğu; ama bir türlü kavuşamadığı Kâbe’yi karşısında gören insan da aynı duyguları

yaşamakta, ona sarılıp hasret gidermek istemektedir. Bu davranış, Kâbe'ye karşı duyulan sevgi ve özlemin bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Allah'a kavuştuğunu dile getirenlerin oranı %2'dir. Bu cevabı veren hacı, benzetmeye başvurarak "Yavrunun annesine kavuşması gibi Allah'a kavuştuğumu hissettim" demiştir. Bu benzetme, şefkat, merhamet, esirgeme ve özlem gibi duyguları ön plana çıkarmaktadır. Hacı, bu sözleriyle kendini güven içinde hissettiği bir yere geldiğini ifade etmektedir.

Tavafın, Allah'ın şeytana karşı bir meydan okuması olduğunu düşünenlerin oranı %2'dir. Bu cevapta sembolik düşüncenin hâkim olduğu, hacının tavaf ibadetini bir güç gösterisi olarak yorumladığı görülmektedir.

### c. İhrama Girerken Hissedilenler

Hacılara ihrama girerken neler hissettikleri sorulmuş, cevaplar Tablo 6'da gösterilmiştir.

**Tablo 6:** İhrama Girerken Hissedilenler

Hissedilenler	n	%
Ölüme ve ölüm sonrası hayata atıflar	29	58
Heyecanlanma ve duygulanma	12	24
Hacılığın başladığını hissetme	5	10
Helal olan bazı davranışları yapamayacağını hissetme	2	4
Hafiflemiş ve rahatlamış hissetme	1	2
Allah'ın emirlerine boyun eğdiğini hissetme	1	2

Bu soru bağlamında hacıların %58'i ölüme ve ölüm sonrası hayata gönderme yapmıştır. Hacılardan bazıları bu durumu "dünyadan sıyrılmış", "üzerinde kefeniyle öldükten sonra yeniden dirilmiş", "yeni bir hayata başlamış" ve "Allah'ın huzuruna çıkmaya hazırmış gibi hissettiği" şeklinde ifade etmiştir. Görüldüğü üzere ihramın sembolik anlamı bu cevaplarda öne çıkmaktadır. Hac ibadetinin başlangıcı sayılan ihrama girme ritüeliyle birlikte hacıların dünyadan sıyrılarak manevî bir boyuta geçtikleri, hac ibadeti süresince ölümü ve ölüm sonrası hayatı düşündükleri görülmektedir.

Hacılardan %24'ü ihramı giydiğinde heyecanlandığını ve uygulandığını belirtmiştir. Aynı şekilde %10'u da hacılık görevinin başladığını hissetmiştir. Bilindiği gibi ihram, hacca başlamanın ilk adımdır. Hacı adayının, ibadetleri gerçekleştirebilmesi için ihrama girmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, ihramı giyen hacı adaylarının, yıllardır bekledikleri hac ibadetinin artık başladığını idrak ettikleri,

sorumluluklarının arttığını hissettikleri, bu nedenle de büyük bir heyecan yaşadıkları ve duygulandıkları düşünülebilir.

Hacılardan %4'ü, helal olan bazı davranışları artık yapamayacağını hissettiğini söylemiştir. Daha önce de belirtildiği üzere günlük hayatta helal olan bazı davranışların ihramla beraber yasaklanmasının, hacıların bu cevabı vermesinde etkili olduğu söylenebilir.

Kendini hafiflemiş ve rahatlamış hissedenlerin oranı %2'dir. İhramla birlikte dünyaya dair ne varsa geride bırakan ve iki parça elbiseye bürünen insanda, manevî olarak kendisine ağırlık veren ve diğer insanlardan farklılaştıran şeylerden kurtulduğu düşüncesi hâkim hale gelebilir. Aynı şekilde üzerindeki beyaz elbise, ona günahlarından arındığı duygusunu hissettirebilir.

Allah'ın emirlerine boyun eğdiğini hissedenlerin oranı %2'dir. Daha önce ifade edildiği üzere, ihramla birlikte günlük hayatta helal kabul edilen konuların da bulunduğu birçok hadisenin yasaklanması, bireyin zihninde koşulsuz bir teslimiyeti çağırabilir. Ayrıca günlük yaşamında dinin birtakım emirlerine uymayan bir insanın, hac ibadetinin başlangıcı kabul edilen ihramla birlikte bilinçli bir boyun eğişe yöneldiği ifade edilebilir.

#### d. Vakfe Yaparken Hissedilenler

“Arafat'ta vakfe yaparken neler hissettiniz?” sorusuna hacıların verdikleri cevaplar Tablo 7'de sunulmuştur.

**Tablo 7:** Vakfe Yapılırken Hissedilenler

Hissedilenler	n	%
Tövbe etme, günahlardan arınma vb.nin gerçekleştiği mekân	20	40
Mahşeri yaşama	17	34
Bütün Müslümanların bir arada olmasından etkilenme	3	6
Maneviyat dolu bir zaman yaşama	3	6
Duaların kabul olacağı sevinci	2	4
Diğer	5	10

Buna göre cevapların %40'ında Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın yaşadığı tecrübeden hareketle tövbe etme, af dileme, günahlardan arınma ve temizlenmenin gerçekleştiği mekân vurgusu öne çıkmıştır. Bu mekânda, Cennet'ten kovularak dünyaya gönderilen Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın bulduklarına ve işledikleri günahattan ötürü tövbe ettiklerine inanılmaktadır (Köksal, 2004, s. 43). Bu durumu bilen hacılar, bir nevi kendilerini onların

yerine koyarak aynı affı ve mağfireti Rableri'nden beklemekte, Arafat onlar için bir tövbe kapısı olmaktadır. Nitekim hacıların %6'sının dua ve ibadetlerle maneviyat dolu bir zaman geçirdiğini söylemesi, yine hacıların %4'ünün dualarının kabul olacağına dair sevinç duyduklarını belirtmeleri bu ruh halinin birer yansıması olarak değerlendirilebilir.

Arafat, hacılar tarafından hac boyunca “duyguların doruğa ulaştığı yer” olarak da tanımlanmıştır. Hac yapmak için kutsal topraklara gelen farklı ırk, renk ve dildeki bütün Müslümanların ortak bir zaman ve mekânda hep birlikte bulunmasının ve mahşeri andıran bir kalabalığın hacılar tarafından temaşa edilmesinin onlardaki duygu yoğunluğunu artırdığı söylenebilir. Nitekim hacılardan %34'ü de vakfe esnasında bir nevi mahşeri yaşadıklarını dile getirmiştir. Bu cevaptan da anlaşılacağı üzere, ihramla birlikte başlayan ölüm sonrası hayatın sembolik olarak tecrübe edilmesi, diğer hac ibadetlerinde görülmeye devam etmektedir.

Hacıların %6'sı, Arafat'ta bütün Müslümanların bir arada olmasından etkilendiğini belirtmiştir. Diğer hac ibadetlerinin hiçbirisinde, hacıların bu derece bir araya gelmeyişi, hac için kutsal topraklara gelen bütün insanların o anda orada olması hacıları bu hissiyata sevk etmiş olabilir.

Verilen diğer cevaplar “hesap gününde af dileyen biri gibi hissetme” (1 kişi, %2), “kalabalıklar içinde yalnız olduğunu hissetme” (1 kişi, %2), “nefsi kontrol edebileceğini düşünme” (1 kişi, %2), “Veda Hutbesi'ni düşünme” (1 kişi, %2) ve “hacı olmayı beklemenin telaşı” (1 kişi, %2) şeklindedir.

#### e. Şeytan Taşlarken Hissedilenler

“Şeytan taşlama esnasında neler hissettiniz?” sorusuna verilen cevaplar Tablo 8'de gösterilmiştir.

**Tablo 8:** Şeytan Taşlarken Hissedilenler

Hissedilenler	n	%
Temsilî bir ibadet olması, şeytanı değil kendi nefsinin taşlama	20	40
İşlediği günahlardan arındığını hissetme	8	16
Düşmanla savaşıyormuş, şeytan karşısındaymış gibi hissetme	8	16
Hz. İbrahim ve ailesinin şeytanla olan imtihanlarını düşünme	7	14
Diğer	7	14

“Şeytan taşlama esnasında neler hissettiniz?” sorusuna hacıların %40'ı bunun temsili bir ibadet olduğu, aslında gerçekten şeytanı değil kendi nefsinin taşıdığı minvalinde cevaplar vermişlerdir. Verilen cevaplardan hareketle hacıların, o zamana kadar uymuş oldukları nefsin kötü arzularına

karşı tavır aldıkları söylenebilir. Bu tarz bir tutum, hacıların, geçmişte yaptıkları olumsuz davranışlardan ötürü pişmanlık duyduklarının ve bu durumu düzeltmek adına ilk adımı attıklarının, başka bir ifadeyle tövbeye niyet ettiklerinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. İşlediği günahlardan arındığını hisseden ve bir daha günah işlememeye daha çok gayret edeceğini dile getiren (%16) hacılar da bu bağlamda değerlendirilebilir.

Hacılardan %14'ü, Hz. İbrahim ve ailesinin şeytanla olan imtihanlarını aklına getirdiğini belirtmiştir. Bu ibadetin temsil ettiği olay, Hz. İbrahim'in, oğlu Hz. İsmail'i Allah'ın emriyle kurban etmek üzereyken şeytanla verdikleri mücadeledir (bkz. Köksal, 2004, s. 186-188, 204). Hacılar, bu ibadeti gerçekleştirirken, Hz. İbrahim'in ve ailesinin başından geçenleri aklına getirmek suretiyle empati kurmakta, onların yaşadığı imtihan ve sıkıntıları tecrübe etmeye çalışmaktadır.

Düşmanla savaşıyormuş, gerçek şeytan karşısındaymış gibi taşıdığını ifade edenlerin oranı %16'dır. Burada, yapılan ibadet, bir nevi ödeşme-hesaplaşma olarak düşünülmüştür. Bireyin, kendini kötü davranışlara yönelen şeytana kin duyduğu, bu hissiyatın da onu bir nevi intikam almaya ittiği düşünülebilir. Bu ibadet, sembolik de olsa kendisine bu imkânı vermekte, bunun neticesinde de birey, büyük bir mutluluk ve haz duymakta, aynı zamanda bir rahatlama hissetmektedir. Nitekim hacılardan biri (%2) şeytan taşlarken çok büyük haz duyduğunu ve yorgunluğunun gittiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla hacının taş atma fiilini gerçekleştirmek suretiyle bir nevi katarsis yaşadığı söylenebilir.

Verilen diğer cevaplar “izdiham olması sebebiyle ibadetin güçleşmesi ve şeytanın adının bile insana rahatsızlık vermesi” (3 kişi, %6), “oradaki insanların hali karşısında dehşete kapılma” (1 kişi, %2), “taşlamanın hayatın her anında olması gerektiğini düşünme” (1 kişi, %2) ve “şeytanın kendisine bir daha zarar veremeyeceğini düşünerek rahatlama” (1 kişi, %2) şeklindedir.

#### **f. Tavaf Ederken Hissedilenler**

Hacılara tavaf ederken neler hissettikleri sorulmuş, cevaplara Tablo 9'da yer verilmiştir.

Hacıların %26'sı tavaf ederken bağışlanma hissi yaşadığını dile getirmiştir. Görüldüğü üzere bu ibadette de tövbe unsuru öne çıkmaktadır. Kâbe'nin Allah'ın evi olarak kabul görmesi, hacıların bu mekânda kendilerini Allah'a daha yakın hissetmelerini sağlamış ve onları bağışlanma isteklerinin kabul olacağı düşüncesine itmiş olabilir. Nitekim hacıların %6'sı tavaf yaparken Allah'a bir adım daha yaklaştıklarını, O'nunla yüz yüze gelmiş gibi



hissettiklerini ifade etmiştir. Bir hacı bu konudaki duygularını şöyle dile getirmiştir: “Kâbe’yi görünce Allah’ı, O’na ne kadar yakın olduğumu hissettim. Kâbe’nin; O’nun azametinin ve rahmetinin somutlaşmış, sembolik bir ifadesi olduğunu anladım.”

**Tablo 9:** Tavaf Ederken Hissedilenler

Hissedilenler	n	%
Bağışlanma	13	26
Dünyadan, maddî şeylerden uzaklaşma, Allah’la beraber olma	7	14
Hz. Peygamberin ve arkadaşlarının yaptığı tavafları düşünme	6	12
Evrendeki dönüşe katılma	4	8
Evine misafir olarak çağırdığı için Allah’a teşekkür etme	3	6
Allah’a bir adım daha yaklaşma	3	6
Kulluğun bilincine varma	2	4
Mahşerdeki telaş	2	4
Bütün insanların bir amaç için toplanmasından etkilenme	2	4
Kâbe’yle meşgul olma	2	4
Diğer	6	12

Maddî şeylerden uzaklaşarak kendini tavafa kaptırdığını (%14), Hz. Peygamberin ve arkadaşlarının burada yaptıkları tavafların aklına geldiğini (%12), evrendeki dönüşe katıldığını (%8), evine misafir olarak çağırdığı için Allah’a teşekkür ettiğini (%6), kulluğun bilincine vardığını (%4), mahşerdeki telaşı hissettiğini (%4), Müslümanların aynı amaç için toplanmalarından etkilendiğini (%4) ve Kâbe’yle meşgul olduğunu (%4) ifade edenler de olmuştur. Diğer cevaplar ise görevini yapmanın hazzını yaşama (%2), tavafın bitmesini istememe (%2), Allah’a ne kadar ihtiyacı olduğunu fark etme (%2), dua isteyen insanların aklına gelmesi (%2) ve Hz. İbrahim’in hacca çağrılışını hatırlama (%2) şeklindedir. Bir hacı ise (%2) kendi ifadesiyle “Annemle el ele dolaşıyormuş gibi hissettim.” cevabını vermiştir. Bu cevap, kişinin tavaf ederken kendini bütün dünyevî tehlikelerden uzak, güven içinde hissettiği şeklinde yorumlanabilir.

#### **g. Sa’y Yaparken Hissedilenler**

Hacılara sa’y yaparken neler hissettikleri sorulmuş, verilen cevaplar Tablo 10’da listelenmiştir.

“Sa’y yaparken neler hissettiniz?” sorusuna hacıların büyük bir kısmı

(%78) “Hacer validemizin yavrusu için su arayışı aklıma geldi.” cevabını vermiştir. Yoğun bir sembolik anlamı bulunan sa’y, hacılara gerçekte bu ibadeti ilk yerine getirenlerle benzer duyguları yaşatabilmektedir. Bu ibadette annelik duygusu ve evlat sevgisi ön plana çıkmaktadır. Bilindiği üzere sa’y ibadetinin ortaya çıkış sebebi Hz. Hacer’in oğlu İsmail’e telaşlı bir şekilde su arayışıdır (Köksal, 2004, s. 177-180). Hacıların, bu telaşlı ve sıkıntılı durumu içlerinde hissederek, bir nevi empati yaparak kendilerini Hz. Hacer’in yerine koydukları söylenebilir.

**Tablo 10:** Sa’y Yaparken Hissedilenler

Hissedilenler	n	%
Hz. Hacer’in çocuğu için su arayışının aklına gelmesi	39	78
Haccın rükûnlerinden birini yerine getirmenin huzuru	7	14
İçindeki arzuya kavuşmayı, aradığını bulmayı isteme	2	4
Hervelenin verdiği özgüven	1	2
Hiç bitmemesini isteme	1	2

Diğer cevaplar “haccın rükûnlerinden birini yerine getirmenin huzuru” (%14), “içindeki arzuya kavuşmayı, aradığını bulmayı isteme” (%4), “hervelenin verdiği özgüveni hissetme” (%2) ve “hiç bitmesini istememe” (%2) şeklindedir.

#### **h. İhramdan Çıkarken Hissedilenler**

Hacıların ihramdan çıkarken yaşadıkları duygu durumlarına Tablo 11’de yer verilmiştir.

**Tablo 11:** İhramdan Çıkarken Hissedilenler

Hissedilenler	n	%
Hac farızasını yerine getirmenin mutluluğunu hissetme	16	32
Günahlardan kurtulmanın sevinciyle manevî bir hafiflik hissetme	15	30
Yeniden dünyaya gelmiş ve yeni bir hayata başlamış gibi hissetme	13	26
Ölüm sonrası hayatı yaşamış gibi olma	2	4
Hacı olduğunu hissetme	2	4
Tekrar dünyalık işlere döndüğünü hissetme	1	2
Büyük bir heyecan ve sorumluluk hissetme	1	2

Hac farızasını eksiksiz bir şekilde tamamlamanın hacıları mutlu ettiği (%32) görülmektedir. Hac ibadetinin sona erdiğini gösteren bu durum,

hacıların böylesine meşakkatli bir ibadeti problemsiz olarak yerine getirmeleri sebebiyle bir rahatlama yaşadıklarını göstermektedir. Bu cevaba benzer olarak hacıların %4'ü ihramdan çıktıktan sonra hacı olduğunu hissettiğini, %2'si ise büyük bir heyecan ve sorumluluk duyduğunu ifade etmiştir.

Mülakata katılan hacılardan %30'u, ihramdan çıkarken günahlardan kurtulmanın sevinciyle manevî bir hafiflik hissettiğini belirtmiştir. Hac ibadetini tamamlayanların günahlarından kurtulacağı düşüncesi, bireyin psikolojik olarak rahatlmasına sebep olmaktadır. Aynı zamanda birey ihram elbiselerini çıkararak bir nevi işlemiş olduğu günahlardan da sıyrıldığını düşünmektedir. O, bundan sonraki hayatına yeniden doğmuş gibi devam edecektir. Nitekim hacıların %26'sı da kendini yeniden dünyaya gelmiş ve yeni bir hayata başlamış gibi hissettiğini belirtmiştir. Bu iki cevabın benzer anlam içeriklerine sahip olduğu söylenebilir.

Hacıların %4'ü ölüm sonrası hayatı yaşamış gibi olduğunu belirtmiştir. Hac ritüellerinin birçoğunun, ölüm sonrası hayatın sembolik ifadeleri olarak telakki edilmelerinin, bu cevabın verilmesinde etkili olduğu düşünülebilir. Hacıların %2'si ise tekrar dünyalık işlere döndüğünü hissetmiştir. İhramla birlikte başlayan yasakların ihramdan çıktıktan sonra sona ermesi, hac boyunca dünya meşgalelerinden uzaklaşmaya çalışan bireyin zihninin yeniden bu düşüncelerle meşgul olacağı düşüncesini doğurabilir.

### **i. Zemzem İçerken Hissedilenler**

Hacılara zemzem içerken neler hissettikleri sorulmuş, verilen cevaplar Tablo 12'de sunulmuştur.

**Tablo 12:** *Zemzem İçerken Hissedilenler*

<b>Hissedilenler</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Hangi niyetle içilirse ona fayda vermesi	12	24
Hız. Hacer'in başından geçen olaydan beri hâlâ akması ve tükenmemesi	12	24
Tadının diğer sularından farklı olması	7	14
Tokluk hissi uyandırması	6	12
Çölün ortasına bu suyu vermesinin Allah'ın bir lütfu olması	4	8
Vücuttan idrar değil ter olarak çıkması	4	8
Ne kadar içilirse içilsin, şişkinlik ve rahatsızlık hissi vermemesi	4	8
Uzunca bir süre dursa da bozulmaması	1	2

Hacılar tarafından zezemin kutsal kabul edildiği ve kutsallaştırıldığı göze çarpmaktadır. Kutsal topraklarda ortaya çıkan ve İslâm tarihi açısından önemli kabul edilen bir olayla ilişkilendirilen zezemin bu şekilde değerlendirilmesi beklenen bir durumdur. Nitekim verilen cevaplarda zezemle ilgili olumluların (Hangi niyetle içilirse ona fayda vermesi: %24.0; Hz. Hacer'in başından geçen olaydan beri hâlâ akması ve tükenmemesi: %24.0; Tadının diğer sularından farklı olması: %14.0; Tokluk hissi uyandırması: %12.0; Çölün ortasına bu suyu vermesinin Allah'ın bir lütfu olması: %8.0; Vücuttan idrar değil ter olarak çıkması: %8.0; Ne kadar içilirse içilsin, şişkinlik ve rahatsızlık hissi vermemesi: %8.0; Uzunca bir süre dursa da bozulmaması: %2) ön plana çıktığı görülmektedir.

#### j. Hacıları En Çok Etkileyen İbadet veya Ziyaret ile İlgili Bulgular

Hacıları en çok etkileyen ibadet veya ziyaretle ilgili bulgular Tablo 13'te gösterilmiştir.

**Tablo 13:** Hacıları En Çok Etkileyen İbadet veya Ziyaret

İbadet-Ziyaret	n	%
Tavaf	20	40
Arafat Vakfesi	20	40
Mescid-i Nebi	4	8
Kâbe	2	4
Hac boyunca yapılan her şey	2	4
Mezarlıklar	1	2
Müzdelif Vakfesi	1	2

Hacıları en çok etkileyen ibadetler tavaf (%40) ve Arafat vakfesi (%40) olmuştur. Tavafın hacıları etkilemesinin nedeni, bireyin metaf alanında Kâbe'ye, dolaylı olarak Allah'a kendini daha yakın hissetmesi olabilir. Arafat ise Hz. Âdem ve Hz. Havva'dan beri tövbe mekânı olması, mahşeri andırması ve hac için bütün insanların orada bir araya gelmesi sebebiyle hacılar tarafından tercih edilmiş olabilir. Bu iki ibadetin öne çıkmasında, kalabalıklı beraber ibadeti gerçekleştirirken, aynı niyete sahip insanların bir arada olması ve birlikte hareket etmesi dolayısıyla oluşan ambiyansın da etkili olduğu söylenebilir. Öte yandan bu iki ibadetin haccın en önemli iki rüknü olmasının da bu cevapların ağırlık kazanmasında etkili olduğu düşünülebilir. Bunların dışında Mescid-i Nebi (%8), Kâbe (%4), hac boyunca yapılan her şey (%4), mezarlıklar (%2) ve Müzdelif vakfesi (%2) cevapları da verilmiştir.

### **k. Hac Süresince Yaşanan Dinî Tecrübelerin Niteliği**

Din, çoğu zaman sıradan bir şekilde kimi zaman da sıra dışı yollarla tecrübe edilebilir. Bu bağlamda dinî tecrübeler, sıradan ve sıra dışı olmak üzere iki kategoride değerlendirilebilir. Dinî yaşayış hem biricik ve müstesna olan sıra dışı tecrübeye, hem de daha genel olarak diğer insanların da hayatlarında tecrübe ettikleri sıradan tecrübeye yol açabilir. Dolayısıyla sıra dışı tecrübeler daha bireye özgü ve nadirken, sıradan tecrübeler daha genel özelliklere sahiptir ve daha sık olarak görülür (Paloutzian, 1996, s. 178). Maslow (1996) da benzer bir şekilde insan deneyimlerini doruk ve plato olmak üzere ikiye ayırmıştır. Doruk deneyim sıra dışı deneyime, plato deneyim ise sıradan deneyime tekabül etmektedir. Maslow bunlara ek olarak, doruk deneyimin plato deneyimlere nazaran şiddetinin çok daha yoğun olduğunu öne sürmektedir.

Sıra dışı tecrübelerin yoğun olduğu dönemlerden biri de hac ibadetidir. Nitekim “Hac nedir?” sorusuna, “O ancak yaşanarak anlatılabilir” cevabını veren bazı hacıların, bu ibadetin esasen dinî bir tecrübe olduğu düşüncesini öne çıkardıkları söylenebilir. Onlara göre hac bizzat tecrübe edilmedikçe, onun güzellikleri tam anlamıyla kavranamayacaktır. Her tecrübenin biricik olduğu ve sübjektif değerlendirmeler içerdiği düşünüldüğünde, yaşanan her hac tecrübesinin kişiden kişiye değişeceği ve farklı özelliklerinin ön plana çıkacağı düşünülebilir.

Bazı durumlar dinî tecrübenin ortaya çıkmasını kolaylaştırmaktadır (bkz. Hood, 1995, s. 577-594). Bunların başında hazır bulunuşluk ve bireyin bulunduğu ortam gelmektedir. Bu bağlamda hac ibadetine hazırlanan bireyin dinî tecrübe yaşamaya ve dinî bir değişim geçirmeye bilişsel ve duygusal olarak daha hazır olduğu söylenebilir. Hac ibadetinin kutsal kabul edilen mekânlarda gerçekleştirilmesi, farklı ırk, dil ve kültürden birçok insanın bir arada bulunması, bu insanların belli ritüelleri hep birlikte yerine getirmeleri gibi durumlar ise ortamın etkisi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca hac ibadeti süresince bireyin etrafında birçok dinî uyarıcı bulunmaktadır. Bu uyarıcıların kişiyi dinî tecrübeye güdülemede önemli bir etken olduğu öne sürülebilir.

Paloutzian’a (1996, s. 197) göre dinî tecrübeyi kolaylaştıran bir diğer unsur hem yalnız kalmak hem de bir grup içinde olmaktır. Ancak tek başına bunların varlığı yetmez. Burada itici bir güce ihtiyaç vardır; o da dinî güdülenmedir. Örneğin yalnız başınayken dinî uyarıların çokluğu bunu sağlayabilir. Bir grup içerisinde olma ise bireyin normal şartlarda kaçınabileceği bir davranışı yapma ihtimalini artırmaktadır. Sosyal

psikolojide bu durum *benliksizleşme (deindividuation)* kavramıyla ifade edilmektedir (Reicher, 2001, s. 195). Gruba dâhil olan bireyin yaptıklarından sorumlu olmaması ve kimliğinin belirsiz hale gelmesi, onu abartılı davranışlara itebilmektedir. Dolayısıyla hac, hem aynı duygu ve düşünceyi paylaşan insan grubuyla birlikte olmayı, kalabalık içinde erimeyi hem de günlük hayatın iş telaşından, çevresindeki insanlardan uzaklaşarak yalnız kalabilmeyi sağlayan bir ibadet olarak değerlendirildiğinde, onun dinî tecrübenin ortaya çıkmasını kolaylaştıran bir ibadet olduğu ileri sürülebilir<sup>1</sup>. O halde hac ibadetinin bizatihi kendi bünyesinde bulundurduğu bazı özellikler sebebiyle bireyi dinî tecrübeye yönlendirdiği ya da bireyin dinî tecrübe yaşamasını kolaylaştırdığı söylenebilir. Karaca (2015, s. 244) hac ibadetinin hem doruk hem de plato deneyimler için uygun bir ibadet olduğunu ifade etmektedir. Karaca'ya göre haccın diğer ibadetlerden ayrılan en bariz yönü, doruk deneyimler doğurmaya daha müsait olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Kâbe ile ilk karşılaşma, Arafat Vakfesindeki ve tavaf alanındaki mahşerî kalabalık, şeytan taşlarken ve sa'y ibadetini yerine getirirken hissedilen duygular vb. durumların bireyin psikolojik durumuna göre sıradan ya da sıra dışı dinî tecrübeler yaşatacağı düşünülebilir. Dinî tecrübenin merkezinin birey olması, hac ibadetinde yaşanan tecrübelerin biricik olmasına ve dinî tecrübe sonrası ortaya çıkabilecek dinsel değişimin yönü ve şiddetinin bireyden bireye farklılaşmasına yol açacaktır.

Katılımcıların, hac ibadeti süresince, sıradan ya da sıra dışı bir şekilde ortaya çıkan dinî tecrübelerinin bir kısmına aşağıda yer verilmiştir.

Mülakata katılan hacılardan, -bir kişi dışında- sıra dışı bir dinî tecrübe yaşayan olmamıştır. Sıra dışı tecrübe yaşadığını ifade eden hacımız (Erkek/48), Kâbe'de namaz kılariken anlık olarak, gelip geçici bir tarzda Kâbe'yle bütünleştiğini hissetmiştir. Bu hissiyatın, hayatında tecrübe ettiği en olağanüstü durum olduğunu ifade eden hacı, olay her aklına geldiğinde benzer duyguları yaşadığını belirtmiştir.

Hacılarda sıradan bir tarzda ortaya çıkan dinî tecrübeler *Allah'a yaklaşma, ölüm ve ölüm sonrası hayatı düşünme, tövbe etme, günahların bağışlandığını hissetme, dünya hayatı ve maddiyattan sıyrılma* gibi konularda

<sup>1</sup> Hacılardan birinin Arafat Vakfesine yönelik şu ifadesi bu duruma örnek gösterilebilir: "Milyonlar içinde yalnızlığımın, bu yalnızlık içinde de Allah'ı bilme şuuruna ermenin idrakine vardım..." Başka bir hacı ise şunları dile getirmiştir: "Kutsal topraklara gelmenle beraber o anı yaşamak için bekliyorsun. 35-40 günlük bir bekleyiş. Artık orası duyguların tepe noktası, patlayacağı nokta. Herkesin orada olduğunu biliyorsun. Tavafta yahut diğer ibadetlerde herkes orada değil; ama vakfede herkes orada."

görülmüştür.

Mülakat esnasında hacıların bir kısmı Allah'a yaklaştığını, O'nu daha yakınında hissettiğini ifade etmiştir. Bu durum bütün bir hac süresince görülebilmekle birlikte bilhassa Kâbe'de bu duyguyu hissedenler çoğunluktadır. Özellikle tavaf yaparken Allah'a bir adım daha yaklaştığını, O'nunla yüz yüze geldiğini, beraber olduğunu ifade edenler olmuştur. Bir hacı ise tavaf esnasındaki ruh dünyasını "Annemle ele ele dolaşıyormuş gibi hissettim." şeklinde tarif etmiştir. Kâbe'nin, mü'minin zihninde "Allah'ın evi" olarak telakki edilmesi, bu fiziksel yakınlık düşüncesini açıklamada yardımcı olabilir. Mü'minin o zamana kadar fiziksel anlamda göremediği, dokunamadığı, konuşamadığı; tüm bunlara rağmen ibadet ettiği, dileklerini sunduğu, emirlerini yerine getirdiği ve hayatını O'nun isteklerine göre dizayn ettiği soyut varlığın evinde (Kâbe'de) olması, onda birtakım dinî tecrübelerin ortaya çıkışını tetiklemiş olabilir. Nitekim Hacılara Kâbe'yi ilk gördüklerinde neler yaşadıkları sorulduğunda %50'si kısa süreli bir şok yaşadığını veya kendinden geçtiğini ifade etmiştir. Hacıların birçoğu uzun bir süre ona bakmaktan kendilerini alamadıklarını dile getirmişlerdir. Ayrıca bazı hacılar hem sevindiklerini hem de ağladıklarını belirtmişlerdir. Bu durum, esas itibarıyla dinî tecrübenin doğasıyla ilişkili olabilir. Dinî tecrübe, bireyde çift yönlü ve zıt duygular ortaya çıkarabilir (bkz. Hökelekli, 2005, s. 140-142). Benzer tepki ve tecrübelerin Koç'un (2013a, s. 63) çalışmasında da ortaya çıktığı görülmektedir.

Öne çıkan bir diğer tecrübe ölüm ve ölüm sonrası yaşamın tefekkür edilmesidir. Örneğin hacılardan bazıları, ihrama girdikten sonraki ruh hallerini "dünyadan sıyrılmış", "öldükten sonra üzerindeki kefeniyle yeniden dirilmiş", "yeni bir hayata başlamış", ve "Allah'ın huzuruna çıkmaya hazır olmuş" gibi hissettikleri şeklinde tarif etmişlerdir. İhramın sembolik anlamda kefenle ilişkilendirilmesi (Karaman, 2006, s. 200), bu tarz duygu durumlarının ortaya çıkışını kolaylaştırmış olabilir. Ölüm ve ölüm sonrası hayatın tefekkür edildiği bir diğer mekân Arafat'tır. Hacılardan bazıları, Arafat'taki kalabalığı mahşere benzetmişler, orada yaşadıkları tecrübeyi bir nevi mahşerin provası olarak nitelendirmişlerdir. Bir hacı ise yaşadığı tecrübeyi şöyle dile getirmiştir: "Hesap gününde mizan başında mağfiret edilmeyi bekleyen kişi gibi hissettim."

Hac ibadetinde dinî tecrübe olarak tövbe ve günahların bağışlandığını hissetme figürleri de öne çıkmaktadır. Örneğin bir hacı ihrama girişle birlikte hafiflediğini ve rahatladığını belirtmiştir. İhram elbisesi, insanlar arasındaki eşitliği temsil etmektedir. Bireyin bu elbise ile kendini diğer insanlardan

üstün yahut ayrıcalıklı kılabilen hiçbir maddî eşyaya sahip olmadığı, dünya hayatında edindiği zenginlik, statü, makam ve mevki gibi ağırlıklardan sıyrıldığı ve işlemiş olduğu günahlardan arındığı düşüncesi, bu hafifleme ve rahatlamayı açıklayabilir. Daha önce ifade edildiği üzere bir hacı da Arafat Vakfesi için “Hesap gününde mizan başında mağfiret edilmeyi bekleyen kişi gibi hissettim.” şeklinde bir ibare kullanmıştır. Burada da günahların bağışlanması düşüncesi ön plana çıkmaktadır.

Öne çıkan bir diğer tecrübe dünya hayatından ve maddiyattan sıyrılmaya, kulluğun bilincine varmadır. Bu tecrübe kimi zaman Arafat Vakfesi’nde kimi zamansa tavafta karşımıza çıkmıştır. Örneğin hacılardan biri Arafat Vakfesi tecrübesi için şunları söylemiştir: “Milyonlar içinde yalnızlığımın, bu yalnızlık içinde de Allah’ı bilme şuuruna ermenin idrakine vardım. Arafat; statü, mal ve makamın yerini acziyetin aldığı çok özel bir mekân.” Aynı şekilde başka bir hacı, benzer duyguları tavaf ibadeti için şöyle dile getirmiştir: “Tavaf ederken bu dünyadan sıyrılıyorsun. Mal, mülk, evlat vs. hiçbir şeyi düşünmüyorsun. Maneviyat denizine dalıp Allah’ın kontrolüne giriyorsun.”

Tavaf sırasında bazı hacılarda ortaya çıkan bir diğer tecrübe, kâinatın her şeyin dönerek Allah’ı zikrettiği düşüncesinden hareketle, hacının da tavaf esnasında evrendeki bu dönüşe katıldığını düşünmesidir. Bu düşünceye gark olan bir hacının yorumu şu şekildedir: “Kâinatın o tarifi imkânsız döngüsüne benim de aktif olarak katıldığımı, Beytü’l-Ma’mûr<sup>2</sup>’da benim gibi meleklerin de aynı ritimde döndüğünü ve bu döngü içinde Allah’ta fani olduğumu düşündüm.”

Şeytan taşlama esnasında da birtakım duyguların ortaya çıktığı görülmektedir. Hacıların bir kısmı bu ibadet esnasında düşmanla savaşıyor, gerçek şeytan karşısındaymış gibi taşladığını belirtmiştir. Bir hacı ise çok büyük haz duyduğunu, yorgunluğunun gittiğini ifade etmiştir.

Hacdaki ibadetler dışında, hacıların, kendilerini etkileyen ve sıradan dinî tecrübeler kapsamında değerlendirilebilecek bazı anlatımları olmuştur. Bu tecrübeler bakıldığında daha çok Allah’ın inayeti ve yardımı vurgusunun ön plana çıktığı görülmektedir. Özellikle hacıların sıkıntılı zamanlarında bir yardım elinin uzandığı, işlerin kolaylaştığı ya da sorunun çözüldüğü ifade edilmektedir. Bu anlatılara ait bazı örnekler aşağıda yer verilmiştir.

“Beni en çok etkileyen maddî imkânsızlıklarına rağmen oraya gelen

<sup>2</sup> Semada, içinde meleklerin ibadette bulunduğu rivayet edilen mâbed (Küçük, 1992, c. VI, s. 94).



Endonezyalı<sup>3</sup> ve Pakistanlı hacılar oldu. Arkadaşımla Mekke’de ilk Cuma namazına gidecektik. Biraz geciktik, yer kalmamış. Türkiye’deki gibi zannederek içeride yer buluruz ümidiyle mescide girdik. Ama yer yok. Uzun bir süre yer aradıktan sonra bir yer bulduk ve oturduk. Ama ben çok yorulmuştum. Susuzluktan dilim damağım kurumuştu. Öyle ki namaz bitene kadar tahammül edebilir miyim, onu düşünüyordum. O esnada Endonezyalı bir bayan hacı, elindeki şişeye bir bardak su doldurdu ve uzattı. Doymadığımı fark edince bu defa şişeyi gönderdi. Arkadaşıma da ikram ettim. Daha sonra arkadaşşıma ‘Allah cennetten hurilerini gönderdi, onlar da yardım etti’ dedim, gülüştük. Cuma namazını içeride kılmak için cefa çektik; ama Rabbim bize yardım etti.” (Erkek/46)

“Hacca görevli olarak gittim. Bir gün Mescid-Nebî’de iken beni güneş çarptı. Çok kötü oldum, kendimden geçtim. Üzerime su dökmelerini istedim. Tam o esnada kabile başkanı hacıları otele götürmemi istedi. Ayağa kalkacak halim yoktu. ‘Allah’ım beni mahcup etme’ diye dua ettim. Endişeyle ayağa kalktım, bir iki adım atınca sıkıntımın geçtiğini fark ettim. O an anladım ki Rabbim bana yardım etmişti.” (Erkek/51)

Bu iki tecrübeye, hacıların zor durumda kalmalarıyla Allah’ın kendilerine yardım elini uzattığı düşüncesi öne çıkmaktadır.

“Cebel-i Nur’a gitmek için hazırlanan çok kilolu bir karı-koca vardı. Normal zamanlarda bile Kâbe’den dönünce ayaklarını uzatıp yatıyorlar. Biz de eşimle onlara yardım edelim istedik. Yaşlı olunca bizden önceki otobüsle gittiler. Biz sonraki otobüsle gelirken, içimden ‘onlar çıkamamıştır, varınca onlara yardım ederiz’ dedim. Otobüsten indik, yoklar. Tırmanmaya başladık yine yoklar. Çıkamayınca geri döndüler diye düşündüm. Yetişemedik diye de hayıflanmaya başladım. Ancak Cebel-i Nur’un en üstüne çıktığımızda onların işlerini bitirip aşağıya indiklerini gördük. Cebel-i Nur’a kafayı kaldırıp baktığın zaman çıkmaktan vazgeçersin. Sadece belli bir alanı görebiliyorsunuz. Demek ki o insanları melekler kanatları altına aldılar. Çünkü o kiloyla oraya çıkmak fizikî olarak mümkün değil.” (Kadın/39)

Bu tecrübeye ise fiziksel olarak gerçekleşmesi mümkün görülmeyen bir durumun Allah’ın yardımıyla ortaya çıktığı düşünülmektedir.

### **3. Hac Sonrası Dinî Yaşayış ve Dinî Değişime Dair Bulgular**

Hacdan sonra dinî duygu ve davranışlarında değişiklik olduğunu ifade

<sup>3</sup> Birçok hacı, Endonezyalı hacıların çok nazik ve kibar olduğu hususunu dile getirmiştir (bkz. Geçioğlu, 2017, s. 104-105). Benzer bir bulguyu Clingingsmith ve arkadaşları (2017, s. 1152) ile Bianchi (2004, s. 20) de tespit etmiştir.

eden hacıların oranı %92, olmadığını ifade edenlerin oranı ise %8'dir. Bu verilerden hareketle hacın birey üzerinde etkili ve önemli bir ibadet olduğu söylenebilir. Ayrıca dinî duygu ve davranışlarında değişiklik olmadığını ifade edenler, hacca gitmeden önce de dini yaşantılarına dikkat etmeleri sebebiyle bu cevabı verdiklerini ifade etmişlerdir.

### a. Dinî Duygu ve Davranışlardaki Değişiklikler

Hacıların dinî duygu ve davranışlarında yaşamış oldukları değişimler Tablo 14'te verilmiştir.

**Tablo 14:** *Dinî Duygu ve Davranışlardaki Değişiklikler*

Değişiklikler	n	%
Hacılığın yüklemiş olduğu sorumluluğu taşımak için insanlarla olan ilişkilerine daha çok dikkat etme	19	41.3
İbadetleri daha hassas ve şuurlu bir şekilde yapma	8	21.4
Dini daha çok yaşamaya ve öğrenmeye çalışma	7	15.2
Bütün günahlarının affolunduğunu düşündüğü için bir daha kirlenmemeye çalışma	4	8.7
Hacılığını koruyup koruyamayacağı endişesine kapılma	3	6.5
Sürekli abdestli olmaya dikkat etme	2	4.3
Allah'a verdiği sözü tutmaya çalışma	1	2.2
İnsanın yaşamında yalnız olduğunu, dünya hayatına ve maddiyata gereğinden fazla değer vermenin gereksiz olduğunu anlama	1	2.2
Hacda ölüm ve sonrasının sembolik olarak tecrübe edilmesi sebebiyle hal ve hareketlere daha çok dikkat etme	1	2.2

Hacılar, hacdan döndükten sonra dinî duygu ve davranışlarında bazı değişiklikler olduğunu ifade etmişlerdir. Hacılığın yüklemiş olduğu sorumluluğu taşımak için insanlarla olan ilişkilerine daha çok dikkat edenlerin oranı %41.3, dinini daha çok yaşamaya ve öğrenmeye çalışanların oranı da %15.2'dir. Hac ibadetini gerçekleştiren birey, hacda yakaladığı manevî havayı devam ettirmek ve bunu hayatına yansıtmak için insanlarla olan ilişkilerine daha çok dikkat etmeye başlamaktadır. Hacdan döndükten sonra yakın çevrenin beklentileri de değiştiği için hacı, dinini öğrenmeye, yaşamaya ve bunu insanlara hissettirmeye daha çok gayret etmektedir. Dolayısıyla bireyin, içten içe bir değişim geçirdiği, kendi dininde dindarlaştığı söylenebilir (bkz. Kayıklık, 2005). Nitekim bir hacı bu durumu şöyle dile getirmektedir: "Hacdan döndükten sonra kendi kendime 'Kâbe'ye yüz sürdün, Rasûl'ün bulunduğu yerde namaz kıydın. Sen artık eski sen değilsin,

artık hacı vafına sahıpsın' diyorum. Çünkü ister istemez hal ve hareketlerine dikkat ediyorsun, kendine çeki düzen veriyorsun." Bir başka hacı da şunları söylemiştir: "Önceden de davranışlarımıza dikkat ediyorduk; ama artık hac gömleği giydik, daha çok dikkat ediyoruz. Çünkü olumsuz bir hareket yaptığın zaman şahsınla ilgili bir şey söylemiyorlar, 'Hacıya bak!' diyorlar. Sen de hacılığa ve İslâm'a söz gelmemesi için azamî çaba içine giriyorsun." Bu cevaplardan da anlaşılacağı üzere hacı, hacdan sonraki yaşantısıyla insanlar için bir prototip olması gerektiğini düşünmektedir. Toplum tarafından kendine verilen rolün farkında olan hacı, bu role uygun hareket etmek için çaba sarf etmektedir. Hacı, artık yaptıklarıyla, söyledikleriyle dinî açıdan bir temsil makamında olduğunu düşünmektedir. Bu süreçte bireyin dine daha fazla yöneldiği, bununla birlikte bu yönelişin dış kaynaklı olduğu görülmektedir.

İbadetlerini daha hassas ve şuurlu bir şekilde yapanların oranı %21.4'tür. Kutsal topraklara gitmiş ve birçok dinî tecrübeyi yaşamış bir insanın dinî ritüellerinde, önceki yaşantısına göre daha dikkatli ve içten olmaya gayret etmesi gayet doğaldır. Nitekim hacılar özellikle namaz ibadetini daha düzenli ifa etmeye başladıklarını belirtmişlerdir. Bazıları hacdan sonra, namaz kılarken Kâbe'yi gözünün önüne getirdiğini söylemektedir. Hayatı boyunca yöneldiği Kâbe'yi dünya gözüyle görmenin, insanın ibadetlerine etki etmesi kuvvetle muhtemeldir.

Hac sonrası bütün günahlarının affolunduğunu düşündüğü için bir daha kirlenmemeye çalıştığı minvalinde cevap verenlerin oranı %8.7'dir. Burada, Hz. Peygamberin makbul bir hac yapanın günahlarından kurtulacağı müjdesine olan inancın dile getirildiği, bu temizlik halinin devamı için de çaba sarf edildiği söylenebilir. Bu düşünce tarzı, hacının hac sonrası yaşantısında önemli tutum ve davranış değişikliklerine yol açabilmektedir. Hacdan sonra yakalanan temizlik halinin hac sonrası yaşamda sürdürülme isteğinin bu durumda etkili olduğu düşünülebilir. Örneğin hacı, hacdan geldikten sonra dinin yasakladığı ve uzak durulmasını emrettiği davranışlara yaklaşmamaya daha çok gayret gösterebilir. Günahlardan kaçınmaya yönelik bu tavrın dine karşı iç kaynaklı bir motivasyonla geliştiğini ifade etmek mümkündür. Karaca'nın (2015, s. 243) yaptığı çalışmada, hacıların hacdan sonraki dinî motivasyonlarının hacdan öncekine göre anlamlı düzeyde farklılaştığı tespit edilmiştir. Şunu ifade etmek gerekir ki yasaklanan davranış, hac öncesinde sürekli olarak yapılan bir davranışsa bunu terk etmek zor olacaktır. Dinî açıdan yasaklanmasına rağmen kişinin hac öncesinde edindiği ve sürekli hale getirdiği kötü alışkanlıkların, hac sonrasında yaklaşma-kaçınma çatışması yaşamasına yol açacağı

düşünülebilir. Çünkü alışkanlık haline gelen bu davranış sebebiyle hacı, hacdan sonraki yaşantısında hem bu davranışı sürdürmeye güdülenecek hem de kazandığı hacılık vasfı ve uymak zorunda hissettiği dinî kurallar nedeniyle bu alışkanlıktan uzak durmaya çalışacaktır.

Hacıların %6.5'i ise hacılığını koruyup koruyamayacağı endişesine kapılmıştır. Kutsal topraklarda, dünyalıklardan uzak, sürekli ibadetle geçen bir zaman diliminden sonra, ülkesine dönüşte aynı yaşantıyı devam ettiremeyebileceği düşüncesinin bu cevabın verilmesinde etkili olduğu düşünülebilir. Ayrıca hacdan sonraki günahsız olma durumunun, bireyin kaygı düzeyini yükselttiği ileri sürülebilir. Günahsızlık halini koruyamayacağı, toplumun beklentileriyle şekillenen hacılık rolünün gereklerini layığıyla yerine getiremeyeceği endişesi bireyi tedirgin edebilir. Aslında belli bir düzeyde tutulan kaygının, istenileni gerçekleştirme noktasında temel motivasyonlardan biri olduğu söylenebilir. Diğer taraftan çok yüksek düzeyde kaygı duyulması ya da hiç kaygı duyulmaması, amacın gerçekleşmesi noktasında engelleyici bir fonksiyon üstlenebilir (Cüceloğlu, 2006, s. 278; Gerrig & Zimbardo, 2012, s. 391). O nedenle hacılık vasfını koruma noktasında kaygı düzeyinin belli düzeyde tutulmasının, istenilen sonuca ulaşma açısından daha işlevsel olacağı düşünülebilir. Bu bağlamda haccın, dinî yaşayışla ilgili kaygı düzeyini belli bir seviyede tutarak, bireyin dinî hayatına dinamizm kazandıracağı öne sürülebilir.

Hac ibadetinin bazı tutum ve davranış değişikliklerine yol açtığı da görülmektedir. Mesela hacıların %4.3'ü abdestli gezme alışkanlığı kazandıklarını ifade etmişlerdir. Karaca (2015) da hac sonrası bazı tutum ve davranış değişiklikleri bildirmiştir. Çalışmada öne çıkan değişiklikler hac dönüşü ibadete daha fazla dikkat etme, ölüme daha fazla hazırlık yapma, kul hakkına daha fazla riayet etme, daha çok iyilik yapma, komşularla daha iyi geçinme ve dünya malına daha az değer verme şeklindedir. Koç'un (2013b, s. 71) çalışmasında ise hacıların gıybet, israf, kötü zan, dünyevileşme, öfkelenme, yalan söyleme, sabırsızlık, hoşgörüsüzlük ve sözünde durmama gibi tutum ve davranışlardan uzaklaştıkları, Kur'an ve kitap okuma, zikir çekme, az uyuma, kaza namazı kılma, abdestli olma, dinî sohbetlere katılma, dinî hizmetlerde bulunma, düzenli ibadet etme, zekât/sadaka verme, cemaatle namaz kılma, sabırlı olma, akraba ziyareti ve teheccüte kalkma gibi kazanımlar edindikleri belirtilmektedir.

Bu cevaplar dışında hacılar, Allah'a verdikleri sözü tutmaya çalıştıklarını (%2.2), insanın yaşamında yalnız, dünya hayatına ve maddiyata gereğinden fazla değer vermenin ise gereksiz olduğunu anladıklarını (%2.2),

ayrıca hacda ölümü ve ölüm sonrasını hatırlatan ritüeller sebebiyle hareketlerine daha çok dikkat ettiklerini (%2.2) ifade etmişlerdir.

Verilen cevaplar topyekün değerlendirildiğinde, bireyin yaşadığı bu değişikliklerin bazılarının iç, bazılarının ise dış kaynaklı olduğu görülmektedir. Dış kaynaklı değişimin genel itibariyle bireyin hacdan döndükten sonra toplumun, kendisinden beklentilerinin değişeceğini düşünmesinden mütevellit; iç kaynaklı değişimin ise bireyin inanç dünyasında yaşadığı bir iç hesaplaşma ve çatışma süreciyle ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Mesela hac sonrası kazanılan hacılık sıfatının, bireye toplum içinde yeni ve öncesine göre daha yüksek bir statü sunduğu, bu statünün ise toplumun bazı talep ve beklentilerini beraberinde getirdiği söylenebilir. Bu talep ve beklentiler çerçevesinde oluşan toplumsal rollere uygun hareket edilmesi gerektiği düşüncesi, bireyde birtakım davranış değişikliklerine yol açabilir. Kendine verilen toplumsal rolün farkına vararak ona uygun davranma çabası oluşabilir. Burada dine doğru bir güdülenmenin olduğu, bununla birlikte bu güdülenmenin daha çok dış kaynaklı olduğu ifade edilebilir. Hacıyı değişime iten unsur, kendi iç dinamiklerinden ziyade toplumun beklentileridir. İç kaynaklı güdülenmede ise hac vesilesiyle geçmiş günahların silindiği ve hacının yeni hayatında bu günahlara tekrar bulaşmak istememe düşüncesinden hareketle mensubu olduğu dinde bir yoğunlaşmanın yaşanacağı düşünülebilir. Ayrıca hacda yakalanan manevî atmosferin hac sonrasında sürdürülmek istenmesi de bu durumun ortaya çıkmasında etkili olabilir. Hacdan sonra dine daha çok ilgi duyulabilir ve hacının hayatında daha çok yer verilebilir. Bu yöneliş bireyin (varsa) alkol kullanma, yasaklanan cinsellik gibi dinin yapılmamasını emrettiği birçok davranıştan uzaklaşmasını ya da namaz kılmak, diğer insanlara yardım etmek gibi dinin yapılmasını istediği birçok davranışı kazanmasını sağlamak suretiyle birey için ciddi bir değişimi sağlayabilir. Burada günahlardan kaçınmak suretiyle gerçekleşen dindarlaşmada iç kaynaklı bir motivasyonun kullanıldığı söylenebilir. Değişim, toplumun beklentilerinden daha çok bireyin kendi istediği için gerçekleşmiştir. Bireyin hac sonrası yaşantısında, toplumun baskısını ve yaptırım gücünü hissetmediği ya da daha az hissedeceği bir ortamda yaşamaya başlaması muhtemeldir. Şayet böyle bir durum gerçekleşirse bireyin eski tutum ve davranışlarına dönme ya da var olan tutum ve davranışların ortadan kalkma olasılığı daha yüksek olacaktır. Çünkü yaşanan değişim bireyin kendi içinde olmaktan ziyade dış kaynaklıdır. Davranışı değiştiren çevre faktörü ortadan kalktığında davranışın eski haline dönmesi beklenir. Dolayısıyla iç kaynaklı gerçekleşen değişimlerin daha uzun süreli, dayanıklı ve kalıcı olacağı düşünülebilir. Çünkü bu tarz bir

değişimin çevresel etmenlerden daha az etkileneceği, bu değişimde daha çok bireyin yaşadığı içsel süreçlerin etkili olacağı öne sürülebilir. Değişim iç ya da dış kaynaklı olsun, hacının hac sonrası yaşantısında dinî yaşayışına daha çok dikkat edeceği söylenebilir.

### **b. Hacdan Sonra Aile ve Yakın Çevrenin Tavrı ve Beklentilerindeki Değişiklikler ile İlgili Bulgular**

Hacdan döndükten sonra, hacının ailesi ve yakın çevresinin tavır ve beklentilerindeki değişiklikler ile ilgili bulgular Tablo 15'te sunulmuştur.

**Tablo 15:** *Hacdan Sonra Aile ve Yakın Çevrenin Tavrı ve Beklentilerindeki Değişiklikler*

Değişiklikler	n	%
İnsanların gözünde saygınlığının ve ağırlığının artması	26	60.5
Hacılığı taşıması için davranışlarında daha dikkatli olmasının istenmesi	12	27.9
Genç yaşta hacca gitmenin doğru olmadığı düşüncesi	3	7.0
Hac yapmanın gereksiz olduğunu düşünme	2	4.6

Hacdan sonra insanların gözünde saygınlığının ve ağırlığının arttığını ifade edenlerin oranı %60.5'tir. Bunun sebebi, hacıların kutsal mekânlarda dinî açıdan önemli ve zor bir görevi ifa etmeleri sebebiyle, insanların nazarında daha çok saygıya layık olması gerektiği düşüncesi olabilir. Bu durum bazı ritüellere de yansımaktadır. Mesela hacdan gelen kişinin -Kâbe, Hacerü'l-Esved vb. kutsal mekânlara dokunmasından mütevellit- eli yerine avuç içi öpülebilmektedir. İnsanlar, kutsal kabul edilen topraklara giderek hac ibadetini yerine getiren ve hacı kimliğini kazanan insanlara, geçmişe kıyasla daha yumuşak ve saygılı şekilde davranabilmektedir. O halde hacılık vasfı, toplum nazarında hürmet gören bir sıfat olarak değerlendirilebilir. Birey hac ibadeti sonrası kazandığı hacı sıfatıyla birlikte toplum içinde yeni ve öncekinden daha yüksek bir statüye sahip olmakta, bu statünün beraberinde getirdiği rollere de kendini adapte etmeye çalışmaktadır.

“Hacılığı taşımam için davranışlarımda daha dikkatli olmamı istediler” diyenlerin oranı %27.9'dur. İnsanların, hacca giden bireylerden beklentileri artmaktadır. Çünkü onlara göre hacı Kâbe'yi görmüştür, peygamberin huzuruna çıkmıştır, ulvî bir görevi başarıyla yerine getirmiştir. O yüzden bazı davranışlarına dikkat etmesi gerekir. Halk arasında buna “hacı tutmak” da denmiştir. İnsanlar, hacdan gelen bireyin sahip olduğu bütün sıfatların önüne hacılık sıfatını yerleştirmekte, bundan dolayı da bazı beklentiler içine girmektedirler. Dolayısıyla hacılığın korunması noktasında toplumsal bir refleksin oluştuğu, hacıların da bu bağlamda davranışlarında daha hassas

olmaya çalıştıkları söylenebilir.

Katılımcılardan %7'si, genç yaşta hacca gidilmemesi gerektiği tepkisiyle karşılaşmıştır. Türk kültüründe hacca genç yaşta gidilmemesi gerektiğine, ilerleyen yaşlarda gitmenin daha uygun olduğuna dair yaygın bir kanaat mevcuttur. Bunun sebebi, hacca giden insanın, hacdan döndükten sonra hacılık sıfatına yakışır bir şekilde yaşaması gerektiği düşüncesidir. Genç yaşta hacca giden insanların da önlerinde uzun bir hayat olduğu düşüncesiyle bazı insanlar, bu gençlerin hacılık vasfını korumada sıkıntı çekeceklerini düşünmekte, bu nedenle de erken yaşta hacca gitmelerini eleştirmektedirler. Böyle bir düşünce tarzı, erken yaşta hacca giden hacıları üzebilmektedir. Dolayısıyla haccı tutma endişesinin bu cevapta da devreye girdiği söylenebilir.

Hacılara hac yapmalarının gereksiz olduğunu belirtenler (%4.6) olmuştur. Hacılara bu görüşü telkin edenlerin temel gerekçesi ise haccın birincil özelliği olan ibadet olma vasfının günümüzde geri plana itilerek bir turizm sektörü haline gelmesi ve bu ibadetin kutsal toprakların bulunduğu ülkenin ekonomisini canlı tutmaktan başka bir işe yaramaması olarak gösterilmiştir. Hacılar, bu düşünce ve yaklaşımın kendilerini üzdüğünü ifade etmiştir.

Sonuç itibariyle, hacdan döndükten sonra bireyin yakın çevresinin belli talep ve beklentileri olduğu, bireyin bu talep ve beklentiler çerçevesinde oluşan toplumsal rollere uygun hareket etmesi gerektiğini düşündükleri görülmektedir. Hacıların bu soruya verdikleri cevaplar, yakın çevrelerinin bu konuda toplumsal bir baskı oluşturmak suretiyle kendilerinde dış kaynaklı bir tutum ve davranış değişikliğine yol açtığını göstermektedir.

#### **E. Bir Hacı Tiplemesi Denemesi**

Araştırmada, hacıların yapılan mülakatlarda öne çıkan cevaplar göz önünde bulundurulduğunda, hac ibadeti bağlamında bazı hacı tiplerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu tiplerin, birbirinden kesin çizgilerle ayrıldığı, hatta bazı hacılık tiplerinin iç içe geçmiş olduğu söylenebilir. Ayrıca bir hacıda birden fazla hacılık tipinin öne çıkması da muhtemeldir. Bu tiplene ortaya konurken, hac ibadetinin altında yatan temel güdülerden hareket edilmiştir.

Mülakatlarda öne çıkan ilk tip “tevbekâr hacılık”tır. Bu hacılar için hac ibadeti, bir nevi tövbe anlamı taşımaktadır. Hac ibadetini yerine getiren kişi yeni bir hayata başlamakta, bu nedenle de hac ibadetini ikinci bir şans olarak görmektedir. Bu kişiler için tövbe durumu, özellikle Arafat vakfesi ve şeytan taşlama ibadetlerinde doruğa çıkmaktadır. Arafat'ın, Hz. Âdem ve Hz.

Havva'nın tövbelerinin kabul edildiği mekân olarak görülmesi, şeytan taşlama ibadetinin ise bir nevi işlenen günahlardan pişmanlık duyularak bir daha bu günahların yapılmayacağına dair söz verme olarak algılanması, hacıları tövbeye yönlendirmektedir. Bu tipteki insanlar, hac ibadetiyle birlikte bütün günahlarının affolunacağına derinden inanmakta, ülkelerine döndüklerinde temiz bir sayfa açarak, Hz. Peygamberin ifadesinden hareketle analarından doğdukları günkü gibi yeni bir hayata başlayacaklarını düşünmektedirler. Bu açıdan bakıldığında, bu kişilerin yaptığı tövbe "ömürde bir defa yapılan tövbe" olarak değerlendirilebilir (Yapıcı, 1997, s. 203). O nedenle bu bireyler için hac ibadeti, hayatlarında bir dönüm noktası olabilmektedir. Sonuç olarak tevbekâr hacıların içten içe güçlü bir dinsel değişim yaşadığı, diğer bir ifadeyle kendi dininde dindarlaştığı söylenebilir. Ayrıca bu hacıların, hac ibadetini yerine getirmelerinin altında yatan temel motivasyonun suçluluk ve günahkârlık duygusu olduğu öne sürülebilir.

İkinci olarak göze çarpan tip, "ölümü ve ötesini tecrübe eden hacılık" olarak isimlendirilebilir. Bu insanlar, hac boyunca ölümü ve ölüm ötesini hatırlamaktadırlar. Hacdaki birçok ibadet, onlara ölümü ve öldükten sonraki dirilişle beraber hesaba çekilme sürecini düşündürmektedir. Hac ibadetinin başlamasıyla birlikte ölümü ve ötesini tecrübe etme düşüncesi, hacılarda hâkim duruma geçmektedir. Onlar için ihram, öldükten sonra giyilen kefeni ifade eder. Aynı şekilde Arafat vakfesi, İslâm'daki ahiret inancında yer alan ve bütün insanların öldükten sonra bir araya geleceği düşüncesine dayanan mahşer yerini hatırlatır. Buradaki ve Müzdelife'deki bekleyiş, bir nevi Allah'ın huzuruna çıkma ve yaptıklarıyla yüzleşmedir. Bu da kişiye öldükten sonra hesaba çekilme duygusunu yaşatır. Bu düşünce tarzının, bireyin hacdan sonraki yaşamını da etkileyeceği söylenebilir. Zira hacı, bu tecrübesiyle dünya hayatının sonlu olduğunu görmüş ve yaptıklarından hesaba çekileceğini anlamıştır. Bu nedenle de hayatını, yaşadığı bu tecrübeye uygun bir şekilde düzenleme gayretine gireceği öne sürülebilir.

Bir başka tip içinse "kuralcı hacılık" tabiri kullanılabilir. Bu kişilerin, haccın duygusal boyutundan ziyade yükümlülük tarafını öne çıkardıkları görülmektedir. Onlar için hac, yapılması gereken bir sorumluluktur ve hayatta bir kere de olsa yerine getirilmelidir. Kuralcı hacılar, ibadetlerin uygulamasında uyulması gereken kuralları harfiyen yerine getirirler. Hatta yapılmasında zorunluluk bulunmayan; ancak sürekli uygulanagelen kabulleri de titizlikle gerçekleştirirler. Tüm bunlarla birlikte, onların duygusal açıdan hiçbir şey hissetmediklerini söylemek doğru olmayacaktır. Onların da hac ibadeti içerisinde duygu yoğunluğu yaşadığı zamanlar vardır; ancak onlar için öncelikli ve önemli olan duygusallıktan ziyade bu ibadetin



kurallara uygun bir şekilde yerine getirilmesi ve mükellefiyetin ortadan kalkmasıdır. Dolayısıyla burada haccın temel güdüsünün, inanılan varlığın emirlerini bir ödev bilinciyle yerine getirmek olduğu söylenebilir.

Hac ibadetinde göze çarpan tiplerden bir diğeri “münzevî hacılık”tır. Bu tip, hac ibadeti süresince içsel bir hesaplaşma yaşar. Hacdən önceki hayatında yaptığı davranışları, hayatın anlamını, neden burada olduğunu vb. soruları hac boyunca kendisine sorar ve içinde bulunduğu durumu muhasebe eder. Münzevî hacı, sürekli Allah’ı düşünmekle meşguldür. Özellikle Kâbe’yi seyrederken onun kudreti, kendisinin ise acziyeti aklına gelir. Çünkü onun gözünde Kâbe, Allah’ın evidir ve oraya tecelli etmiştir, bir nevi kutsalın tezahürü gerçekleşmiştir. Münzevî hacı, sürekli düşünme halindedir ve bunu yaparken de yalnız kalmak ister. Her ne kadar hac ibadetinde bu durum fizikî olarak mümkün görünmese de o, diğeri insanlardan kendini soyutlayarak zihnini tek başına bırakmayı başarır. Bir nevi Hz. Peygamberin risaletinden önce tecrübe ettiği inzivaya çekilme halini, kalabalık içinde tecrübe eder. Hac ibadeti boyunca sürekli ibadetle meşgul olunması, bireyin zihinsel olarak Rabbiyle baş başa kalmasını sağlamaktadır. Kâbe’yi seyrederken, tavaf ederken, sa’y yaparken, Arafat’ta ve Müzdelife’de beklerken, şeytan taşlarken birey, içinde bulunduğu ruh halini ve yaptığı ibadetin sembolik anlamını müşahede etmektedir.

Bir diğeri hacılık tipi ise “empatik hacılık”tır. Empatik hacı, hac boyunca gerçekleştirilen ibadetlerin sembolik anlamlarını bizzat hissetmekte ve yaşamaktadır. Mesela sa’y ibadetini gerçekleştirirken, Hz. Hacer’in yaşamış olduğu telaşı ve mutluluğu düşünmekte, benzer duyguları kendisi de yaşamaktadır. Aynı şekilde şeytan taşlarken, Hz. İbrahim ve ailesinin şeytanla olan imtihanını aklına getirmekte, taşı atarken bu hissiyatla atmaktadır. Yani hacı, hacdaki sembolik ibadetlerin ortaya çıkmasına sebep olan kişilerin ilk elden yaşadıkları tecrübeye dayanarak empati kurmaya çalışmakta, onların yaşadıkları duyguları bizzat tecrübe etmek istemektedir. O halde diyebiliriz ki, hacdaki sembolik anlam yüklü olan ibadetler, bu hacılara, gerçekte bu ibadeti ilk yerine getirenlerle benzer duygu yoğunluğunu yaşatmaktadır.

Bunlardan farklı olarak “çekingen (dışgüdümlü) hacılık” tipleme de öne çıkmaktadır. Denilebilir ki bunların hac kararı almalarında, hac süresince ve hacdan sonraki hayatlarında hal ve hareketlerine dikkat etmelerinde öncelikli etken çevresel faktörler olmaktadır. Mesela birey, belli bir yaşa ulaştıktan sonra, çevresindeki insanlar ona hacca gitmesi gerektiği düşüncesini telkin edebilirler. Ya da bu insanların hac ibadetini yerine

getirmiş olmaları, bireyde bir baskı unsuru oluşturabilir. Aynı şekilde hac ibadetine karar verdikten sonra hacı aday, hayatında bazı radikal kararlar alabilmektedir. Mesela beş vakit namaza başlama, büyük günahlardan uzak durma vb. hususlar buna örnek olarak verilebilir. Çünkü hacı, etrafındaki insanların kendisine yöneltebilecekleri eleştirilerden endişe duymaktadır. Hac süresince de bu çekingenlik devam eder. Hacı, ibadetleri muntazam bir şekilde yerine getirerek bir nevi etrafındakilere iyi bir hacı namzedi olduğunu göstermek ister. Hacdan döndükten sonra ise çevresindeki insanların ne düşündüğü ve hangi beklentiler içinde oldukları hacı için daha da önem kazanır. Hacılığa yakışmayacağını düşündüğü, toplumun hoş karşılamayacağı davranışlardan titizlikle uzak durmaya çalışır. Ayrıca toplumun beklentilerine de karşılık vermek ister. Mesela o zamana kadar vakit namazları için camiye gitme alışkanlığı bulunmayan bir hacı, bundan sonraki hayatında bunun bir gereklilik olduğunu, gitmediği zaman çevresindekiler tarafından kınanacağını düşünebilir. Bu bağlamda haccın temel güdüsünün, çevredeki insanların memnuniyeti olduğu görülmektedir. Bireyin hac öncesi ve sonrasında yaşadığı değişimlerin içsel olmaktan ziyade dışsal motivasyon kaynaklarına sahip olduğu söylenebilir.

“Dindaş (ümmetçi) hacılık” da farklı bir tip olarak değerlendirilebilir. Bunlar için hac, bütün dünya Müslümanlarının bir araya geldiği, aynı amacı ve duyguları paylaştığı bir ibadettir. Burada öncelikli olan Müslüman olmaktır. Dili, rengi, ırkı ne olursa olsun aynı amaç için kutsal topraklarda bir araya gelmek, bu hacıları çok mutlu etmektedir. Bununla birlikte dindaş hacının üzüldüğü bazı hususlar da olmaktadır. Mesela hac, ona göre bütün Müslüman ülkelerin yılda bir defa bir araya gelerek ortak kararlar aldıkları bir kongre olmalıdır. Bu şekilde, Müslüman ülkeler arasındaki iletişimsizlik, varsa dargınlık ortadan kalkacak, hep birlikte hareket edilecektir. Bir diğer husus da ortak bir İslâm eğitiminin verilmemesidir. Onlara göre bütün Müslümanları kapsayacak, hiçbirini dışarıda bırakmayacak bir eğitim sisteminin benimsenmesi şarttır. Aksi halde düşüncede ve uygulamadaki farklılıklar, Müslümanları birbirinden uzaklaştırabilmektedir.

Bir diğer hacılık da “yakınlaşan hacılık” olarak isimlendirilebilir. Bu hacılar, şimdiye kadar yaşamış oldukları zaman diliminden farklı olarak, hacda kendilerini Allah’a daha yakın hissetmektedirler. Onlar için Kâbe Allah’ın evi demek olduğundan, Beytullah’a her vardıklarında kendilerini O’nun yanında düşünmektedirler. Yaptıkları her harekette kendilerini daha yakından izlediğini tahayyül etmektedirler. Bu düşünce tarzı, hacının hac ibadeti süresince hal ve hareketlerine daha çok dikkat etmesine vesile olmaktadır. Çünkü hacı, dinî emirleri ve yasakları yerine getirmesinde temel

---

etken olan Rabbini yakından hissetmekte, bu durum da onun, yasaklanan davranışlara yönelmesinde caydırıcı etkide bulunmaktadır. Bu tip hacıların içsel bir motivasyona sahip olduğu görülmektedir. Yakınlaşan hacıların, münzevi hacılarınla birbirine benzer davranışlar sergiledikleri söylenebilir.

“Teslimiyetçi hacılık” da başka bir tip olarak değerlendirilebilir. Bu hacılar için öncelikli olan Allah’a kul olmak, O’nun emirlerine uymak ve ona uygun bir şekilde hareket etmektir. Hac ibadeti boyunca haramlarla beraber yasaklanan bazı helâl davranışlar, sırf Allah istediği için, üzerinde düşünmeksizin bu hacıların tarafından yerine getirilmektedir. Bu tutum, bireydeki kulluk bilincini ve Allah’a olan teslimiyeti doruğa çıkarmaktadır. Herhangi bir şart veya koşul aranmadan, yalnızca Allah’ın istemesi sebebiyle günlük hayatta helâl olan bazı davranışları terk etmek, bireye ayrı bir haz vermektedir. Çünkü birey, bu davranışı sergileyerek Allah’a teslimiyetini ifade etmekte, O’na duyduğu güven neticesinde de böyle bir tavrın içine girmektedir.

### **Sonuç**

Araştırmada hacılarınla yapılan mülakatlardan elde edilen bütün bu bulgular çerçevesinde, hac ibadetinin bireyin yaşamını çeşitli şekillerde etkilediği görülmektedir. Ortaya çıkan sonuçlar, genel ilkeler halinde şu şekilde özetlenebilir:

1. Hacılar, psiko-sosyal açıdan farklı beklentiler içerisinde bulunarak (Allah’ın emrini yerine getirme, kutsal toprakları görme, Allah’ın rızasını kazanma vb.) hacca gitmeye karar vermektedirler. Dolayısıyla hac ibadetini yerine getirme isteğinin altında yatan temel motivasyonlar değişmektedir.

2. Hacı adayları, hac ibadeti öncesinde helalleşme ve hacla ilgili kitaplar okuma gibi birtakım hazırlıklar yapmaktadır.

3. Hac ibadeti, bireyde derin ve köklü etkiler meydana getirebilmekte (mesela hacılık rolünün yüklediği sorumlulukları taşımak için insanî ilişkilerine daha çok dikkat etme, dinini daha çok yaşamaya ve öğrenmeye çalışma, ibadetlerini daha hassas ve şuurlu bir şekilde yapma, günahların affolunduğu düşüncesiyle bir daha günah işleyerek kirlenmemeye gayret etme, hacılığını koruyup koruyamayacağı endişesine kapılma, abdestli gezme alışkanlığı kazanma, maddiyata gereğinden fazla değer vermenin anlamsız olduğunu idrak etme, hacda ölümü ve ölüm ötesini tefekkür etme sebebiyle davranışlarına daha çok dikkat etme gibi), bireyin değişimini ve kendini yeniden keşfetmesini sağlayabilmektedir. Bu etkiler iç ya da dış kaynaklı olabilmektedir. Haccın başlamasıyla birlikte birey, bir bakıma dünya dışı bir düzene ayak uydurduğunu hissetmekte ve bunun etkilerini

duymaktadır. Bu program dışı hayat, kişinin alışkanlıklarından kurtulmasına ve kendisiyle hesaplaşmasına imkân tanıyan önemli bir fırsat haline gelmektedir.

4. Hacdaki bazı ibadetler, hacılara ölümü ve ölüm ötesini hatırlatmaktadır. Hacılar tarafından ihramın kefeni benzetilmesi ve ölüm sonrası yeniden dirilme ile ilişkilendirilmesi, Arafat vakfesinin mahşer meydanı olarak telakki edilmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.

5. Hac süresince yaşanan tecrübeler, bireyi tövbeye yöneltmektedir. Hacıların ihram, vakfe, şeytan taşlama ve tavaf ibadetlerine yönelik sorulara Allah'tan af dileme, günahlardan arınma, temizlendiğini ve bağışlandığını hissetme, günahlardan kurtulmanın sevinciyle manevî bir hafiflik yaşama, annesinden doğduğu günkü gibi günahsız olma, kendini yeniden dünyaya gelmiş ve yeni bir hayata başlamış gibi hissetme şeklinde verdikleri cevaplar, hac esnasında bir tövbe yaşantısının gerçekleştiğini göstermektedir.

6. Hacda yerine getirilen ibadetlerin arka planındaki sembolik anlamlarla, hacıların bu ibadetleri yerine getirirken neler hissettiklerine dair verdikleri cevaplar paralellik göstermektedir. Dolayısıyla hacdaki sembolik ifadelerin hacı adayının iç dünyasında karşılık bulduğu söylenebilir.

7. Hac ibadetine ait mekânlar, İslâm tarihinde yer etmiş figürlerin yaşantıları ve hatıralarıyla yakından ilişkilidir. Bu hatıralar dinî bilinci daha kolay bir şekilde güdülemekte ve yapılan ibadete yoğunlaşmayı kolaylaştırmaktadır. Sembolik anlam yüklü olan ibadetler (özellikle sa'y ibadeti), hacılara, gerçekte bu ibadeti ilk yerine getirenlerle benzer duyguları yaşatmaktadır. Hacı aday, özellikle sa'y esnasında Hz. Hacer'in yaşadığı tecrübeyi ve ruh dünyasını tasavvur etmek suretiyle empati kurmaya çalışmaktadır.

8. Hacı, kutsal topraklarda kendini Allah'a daha yakın hissetmektedir. Örneğin Kâbe'nin Allah'ın evi olduğu düşüncesi, hac ibadetine gerçekleştirildiği mekânların kutsal topraklar olarak ifade edilmesi, bu yerlerde kutsalın tezahür ettiği hissini artırmakta, bu his de bireyi hem maddî hem de manevî olarak Allah'a yaklaştırmaktadır.

9. Hacıların en çok etkilendikleri ibadet tavaf ve Arafat vakfesidir. Tavafta Kâbe'ye, dolaylı olarak Allah'a yakın olma hissi, Arafat'ın ise Hz. Âdem ve Hz. Havva'dan beri tövbe mekânı olması ve mahşeri andırması hacıların nazarında bu ibadetleri öne çıkarmaktadır. Ayrıca bu iki ibadet esnasında kalabalıkla birlikte manevî bir atmosferin oluşması ve bunların haccin en önemli iki rüknü olarak değerlendirilmesi, bahsi geçen cevapların verilmesinde etkili olmuş olabilir.

10. Zemzem; şifa verici, mucizevî ve diğer sulardan ayrılan yönleri ön plana çıkarılmak suretiyle hacılar tarafından kutsallaştırılmaktadır.

11. Hac ibadeti, dinî tecrübenin ortaya çıkışını kolaylaştıracak birçok unsuru bünyesinde barındırmaktadır. Semboller, ritüeller, kalabalıklar, modern hayatın koşuşturmacasından ve meşguliyetlerinden kurtulup yalnızca ibadet ve tefekküre ayrılan zaman vb. faktörler bu açıdan değerlendirilebilir.

12. Hac ibadeti neticesinde, bireyin hem kendisinin hem de çevresindeki insanların hacılara yönelik beklentilerinde değişiklik olmakta, bu durum hacıda tutum ve davranış değişikliklerine yol açabilmektedir. Bu bağlamda toplum tarafından hacılık vasfı için biçilen rollerin, hac sonrası bireyin hayatını etkilediği söylenebilir.

13. Hacılık, toplum tarafından değer verilen bir sıfat olarak düşünülmektedir.

### **Öneriler**

Bu çalışma, hac ibadetini yerine getirmiş bireyler üzerinde gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla katılımcılarla, hac tecrübelerinin üzerinden belli bir süre geçtikten sonra mülakat yapılmıştır. Haccın birey üzerindeki etkilerini daha net bir şekilde ortaya koyabilmek adına bu konuda boylamsal çalışmaların yapılması daha uygun olacaktır. Örnekleme hac öncesinde, esnasında ve sonrasında görüşme, katılımcılardaki değişimi ve yaşadıkları tecrübeleri daha iyi görmemizi sağlayacaktır. Ayrıca hac ibadetini anlamak ve hacılarla empati kurabilmek adına, araştırmacının hacca gitmiş ve hac ibadetlerini tecrübe etmiş olması, katılımcıların yaşamış oldukları tecrübeleri yorumlamasına yardımcı olacaktır.



### **KAYNAKÇA**

- AKSEKİ, A. H. (1993). *İslam dini: İtikat, ibadet ve ahlâk*. Ankara: Nur Yayınları.
- BAKHTIARI, M., ARANI, A. M., KARAMKHANI, M., KHUBESTANI, M. S., & MOHAMMADI, H. (2017). Investigating the relationship between hajj pilgrimage and mental health among Sharif University of Technology students. *Journal of Research on Religion & Health*, 3(2), 78-87.
- BAYYİĞİT, M. (1998). *Sosyo-kültürel yönleriyle Türkiye’de hac olayı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- BIANCHI, R. R. (2004). *Guests of god: Pilgrimage and politics in the Islamic world*. New York: Oxford University Press.

- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. (1993). *Sahihu'l-Buhârî* (thk. Mustafâ Dib el-Buğa). I-IV, Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemame.
- CERTEL, H. (1994). Psikolojik yaklaşımla hac ibadeti. *Türk Yurdu*, 84, 14-20.
- CERTEL, H. (2003). Hacda strese yol açan sebepler. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 12, 199-213.
- CLINGINGSMITH, D., Khwaja, A. I., & Kremer, M. (2009). Estimating the impact of the Hajj: Religion and tolerance in Islam's global gathering. *The Quarterly Journal of Economics*, 124 (3), 1133-1170.
- CÜCELOĞLU, D. (2006). *İnsan ve davranışı: Psikolojinin temel kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- DRANSART, P. (2004). Pilgrimage. In F. A. Salamone (Ed.), *The Encyclopedia of religious rites, rituals and festivals*. (pp. 327-331). New York: Routledge.
- ERBAŞ, A. (2002). İslam dışı dinlerde hac. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(5), 97-121.
- ERDOĞAN, M. (2005). *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- GEÇİOĞLU, A. R. (2010). *Hac ibadetinin bireysel yaşayıştaki rolü*. Yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana.
- GEÇİOĞLU, A. R. (2016). Hac ibadetine psikolojik bir yaklaşım. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1), 219-243.
- GEÇİOĞLU, A. R. (2017). *Hac ibadetinin bireysel yaşayıştaki rolü*. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing.
- GERRIG, R. J., & ZIMBARDO, P. G. (2012). *Psikoloji ve yaşam: Psikolojiye giriş* (G. Sart, Çev.). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- GESLER, W. (1996). Lourdes: Healing in a place of pilgrimage. *Health & Place*, 2(2), 95-105.
- HOOD, R. W., Jr. (1995). The facilitation of religious experience. In R. W. Hood Jr. (Ed.), *Handbook of Religious Experience* (pp. 568-597). Birmingham, AL: Religious Education Press.
- HÖKELEKLİ, H., (2005), *Din psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları.
- HUFFORD, J. D. (1985). Ste. Anne de Beaupré: Roman Catholic pilgrimage and healing. *Western Folklore*, 44(3), 194-207.
- KARACA, F. (2015). Psikolojik perspektiften hac. M. Sülün (Ed.), *Bütün yönleriyle hac içinde* (s. 225-246). İstanbul: Ensar Neşriyat.
-

- KARAMAN, H. (2006). *İslâm'ın ışığında günün meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- KAYIKLIK, H. (2005). Bireysel yaşamda dinsel değişim. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(2), 5-23.
- KELEŞ, N. O. (2015). *Türk dindarlığında hac algısı: Batı Akdeniz bölgesi örneği*. Yayınlanmamış doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- KOÇ, M. (2013a). Hac psikolojisi - I: İngiltereli Türk diaspora hacıları üzerine nitel bir durum çalışması. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(27), 49-74.
- KOÇ, M. (2013b). Hac psikolojisi - II: İngiltereli Türk diaspora hacıları üzerine nitel bir durum çalışması. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(28), 193-222.
- KÖKSAL, M. A. (2004). *Peygamberler tarihi I*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- KÜÇÜK, A. (1992). Beytü'l-ma'mûr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. VI, ss. 94-95). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- MAHESHWARI, S., & SINGH, P. (2009). Psychological well-being and pilgrimage: Religiosity, happiness and life satisfaction of Ardh-Kumbh Mela pilgrims (Kalpvasis) at Prayag, India. *Asian Journal of Social Psychology*, 12(4), 285-292.
- MASLOW, A. (1996). *Dinler, değerler, doruk deneyimler* (H. K. Sönmez, Çev.). İstanbul: Kuraldışı Yayınları.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Neysâbü'rî. (1981). *Sahîhu Müslim* (neşr. Muhammed Fuad Abdülbaki). İstanbul: Baki Yayınları.
- NOTERMANS, C. D. (2007). Loss and healing: A Marian pilgrimage in secular Dutch society. *Ethnology*, 46(3), 217-234.
- PALOUTZIAN, R. F. (1996). *Invitation to the psychology of religion* (2nd ed.). Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.
- PANDYA, S. (2015). Pilgrimage and devotion to the divine mother: Mental wellbeing of devotees of Mata Vaishno Devi. *Mental Health, Religion & Culture*, 18(9), 726-737.
- PAWLIKOWSKI, J., WIECHETEK, M., SAK, J., & JAROSZ, M. (2015). Beliefs in miraculous healings, religiosity and meaning in life. *Religions*, 6(3), 1113-1124.
- PERRIAM, G. (2015). Sacred spaces, healing places: Therapeutic landscapes of spiritual significance. *The Journal of Medical Humanities*, 36(1), 19-

33.

- REICHER, S. (2001). The psychology of crowd dynamics. In M. A. Hogg & R. S. Tindale (Eds.), *Blackwell handbook of social psychology: Group processes* (pp. 182-208). Oxford: Blackwell.
- ŞAHİN, H. (2006). *Toplumsal ilişkiler açısından hac ibadetinin analizi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- ŞEN, N. (2003). *Hac ibadetinin psiko-sosyal yönden değeri*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- TEWARI, S., KHAN, S., HOPKINS, N., SRINIVASAN, N., & REICHER, S. (2012). Participation in mass gatherings can benefit well-being: Longitudinal and control data from a North Indian Hindu pilgrimage event. *PLOS ONE*, 7(10): e47291.
- WARFIELD, H. A., BAKER, S. B., & FOXX, S. B. P. (2014). The therapeutic value of pilgrimage: A grounded theory study. *Mental Health, Religion & Culture*, 17(8), 860-875.
- WILLIAMS, A. (2010). Spiritual therapeutic landscapes and healing: A case study of St. Anne de Beaupre, Quebec, Canada. *Social Science & Medicine*, 70(10), 1633-1640.
- YALÇINKAYA, E. (2011). *Hac psikolojisi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- YAPICI, A. (1997). *İslâm'da tövbe ve dinî yaşayıştaki rolü*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- YILMAZ, S. (2018). Umre ibadetinin hayatın anlamı ve umutsuzlukla ilişkisi üzerine ampirik bir araştırma. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(1), 543-570.





## **THE EFFECTS OF ISLAMIC PILGRIMAGE ON INDIVIDUAL RELIGIOUS LIFE: A TYPING ATTEMPT\***

© Ahmet Rifat GEÇİOĞLU<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

Worships in the life of a religious individual has important functions. Worships provide that the relationship between individual and his/her religion remains constant, and helps the individual to organize and maintain his/her life according to religious orders and prohibitions. It can be argued that the Islamic pilgrimage (hajj) affects the individual in a stronger way in terms of religion because of some of the features that contains in itself and makes it different from other worships. It can be evaluated from this point of view that hajj is performed once in a lifetime, combines financial and physical necessities, and is experienced less frequently but in a more intense spiritual atmosphere compared to other worships.

In today's world, it is seen that the individual has difficulty in allocating sufficient time for his faith and religious life. Hajj can be said to offer this sufficient time to the individual. Modern man, sometimes wants to move away from the fast life brought by modernity, set aside time for and be alone with himself/herself. For this reason, hajj can be an invaluable opportunity for modern individual who did not have time to make an internal reckoning by being alone in his/her daily life or who did not have an intellectual infrastructure for this internal reckoning. Moreover, it can be stated that the prohibition of some behaviors during the hajj which are considered as halal in daily life allows the pilgrim (hajji) candidate to go beyond his/her stereotyped lifestyle. The prohibition of harm to living beings, and the prohibition of sexuality can be evaluated in this context. Throughout the hajj,

---

\* This article has been derived from the author's master thesis entitled "The effects of pilgrimage on individual life".

<sup>a</sup> Res. Asst., Çukurova University Theology Faculty, ahmetrifat@hotmail.com

the individual controls the negative behaviors he has done before, and he/she can reflect this attitude and effort to his/her life after the hajj.

In the present study, it has been tried to reveal that what are the effects of hajj on individual's religious life. For this purpose, interviews were conducted with a total of 50 hajji (27 women, 23 men) in Adana.

As a result of the interviews conducted, it is determined that the hajjis decided to go on hajj with different expectations from the psycho-social perspective. Among the main motivations that pushed the participants to decide to go on the hajj, answers "to fulfill God's command" and "see the holy places" were more prominent. In addition, among the preparations made before going to hajj, answers "giving blessings to each other" and "reading books about hajj" were more preferred.

Considering the findings about the experience of hajj, it is determined that hajj evokes death and life after death, and is thought as repentance in the context of purification from sin. The hajjis gave answers referring to death and afterdeath life about what they felt when they entered the ihrām. In the answers to what is felt in 'Arafāt, with reference to Adam and Eve's experience, repentance, ask for forgiveness, and purification from sin were highlighted by the participants. They also stated that they experienced some kind of the judgement day while fulfilling the waqfa of 'Arafāt. What is felt when jamarāt is stoned is "inhibiting the bad desires of the nafs", "purification from sin", and "emphatizing considering the experience of Abraham and his family with the devil". As the hajjis perform tawaf, they stated that they "experience the feeling of forgiveness", "keep away from the worldly things", "think the tawafs which Prophet Muhammad and his companions (sahabah) made", and "join the rotation in the universe". When performing the sa'i they reminded Hagar's searching for water for his son. When exiting the ihrām they expressed that they "felt a spiritual lightness with the joy of getting rid of sin", "felt as if reborn without sins", and "were happy due to completely performing Hajj". As looking at the hajjis' expressions about Zamzam it is understood that this water is considered sacred by hajjis and sanctified. The most influential worships on the hajjis was the tawaf and waqfa of Arafāt.

The hajj directs the individual to religious experience or facilitates it thanks to a number of features within it (e.g. holy time, holy place, symbols, rituals, moving in concert with a tremendous crowd, a time frame devoted only to worship). Hajj leads to both ordinary experience that every person can experience in their lives and extraordinary experience which is unique and

exceptional. While extraordinary experiences are more individual and rare, ordinary experiences have more general characteristics and are seen more frequently.

It is observed that some changes in individuals' religious life after the hajj, they become more religious, and expectations of people around them change in the direction of paying more attention to religious life. In addition, paying more attention to relations with people, showing more effort to live their religion, performing worships in a more sensitive and conscious way, endeavoring not to sin again, preserving the hajj, and thinking that they gain prestige in the eyes of people after hajj are other issues that stand out.

It is seen that some of the changes experienced by the individual after the hajj are internal and some of them are external. It can be thought that the internal changes will be longer, more durable and more lasting. Because it can be argued that this kind of change will be less affected by environmental factors, and the internal processes in which the individual experiences will be more effective in internal change.

At the end of this article a hajji typology which is consisting 9 categories was developed with reference to the answers given in the interviews.

**Keywords:** The psychology of religion, Islamic pilgrimage, religious experience, religious conversion, repentance.







*bilimname XXXVII, 2019/1, 289-320*  
Geliş Tarihi: 14.09.2018, Kabul Tarihi: 08.02.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.460096>

## ARAP NEVÂDİR ESERLERİ ÖRNEKLİĞİNDE MİZAHIN TOPLUMSAL VE SİYASAL İŞLEVİ

✉ Emin UZ<sup>a</sup>

✉ Muhammed EFİL<sup>b</sup>

### Öz

Mizah sanatı aslında insanın yaratılışından beri kendisine bahşedilen fitri bir yeteneğe işaret etmektedir. Bu nedenle de yüzyıllardır çok sayıda bilim dalının konusu olmuş ve bilim adamlarının dikkatini celp etmiştir. Bununla birlikte mizah konusu telif eserlerde ciddiyet kaygısıyla hak ettiği düzeyde işlenmemiştir. Nitekim ilk ve orta çağlarda bu konu bugüne kadar Arap Dili ve Edebiyatı alanında yapılmış olan çalışmalara göz atıldığında, bu sahanın insanlar tarafından yeterince tanınmadığı anlaşılmakta, bunun bir sonucu olarak da, ne akademik çevrelerde ne de popüler kültürde söz konusu alana dair makul bir ilgi ve alakanın oluşmadığı görülmektedir.

Tarihin seyri içerisinde talihsiz addedilebilecek bu durum bir nebze olsun dönüşüme uğramış ve son yıllarda insan davranışlarıyla ilgili araştırmaların çerçevesinin genişlemesiyle bazı bilim adamları mizahın insanların görüşlerini, değerlerini ve düşüncelerini ifade etmedeki rolünün farkına varmışlardır.

Mizah, gülme tepkisinin yanında eleştiri, saldırı ve kimi zaman savunma gibi hususları da devreye sokmak suretiyle toplumsal muhalefet konusunda daha işlevsel hale getirilebilir. Keskin ve sivri bir dil ve aynı zamanda, bir durumun saçmalığını, yanlışlığını belki dolaylı ama etkili bir şekilde dile getirme biçimi olmuştur. Dolayısıyla mizah asli anlamda, insan ve topluma yönelik vurgusuyla, bir çeşit iletişim dilidir. Böylece toplumsal bir olay veya durum karşısında insanları kenetleyen, ilişkileri geren, ayırıştırıran, birleştiren, belli bir hiyerarşi içinde tasnif eden bir unsur olarak mizahın kullanım biçimleri toplumsal bir anlama işaret eder. Bu nedenle mizahın toplumsal bir varlık olan birey üzerindeki özgürleştirici etkisini belki de en açık olarak görebileceğimiz alan politikadır.

**Anahtar kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Mizah, Potilika, Sosyal

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, [eminuz83@gmail.com](mailto:eminuz83@gmail.com)

<sup>b</sup> Dr. Öğr. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [muhammed.efil@gmail.com](mailto:muhammed.efil@gmail.com)



## THE SOCIAL AND POLITICAL FUNCTION OF HUMOR IN THE ARABIC NAWADIR WORKS

Humor and comedy have drawn attention of some authors, scholars and philosophers from early human history. However, this topic has not been discussed sufficiently in early times. When looked at works done in Arabic language and literature, it can be argued that this field is not popular enough both among people and in the academic circles.

Today especially after development of social sciences some scholars have realized the shaping role of humor in human values and thoughts. In this manner these scholars argue that humor is a distinctive character of human.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Mizah ve güldürü konusu eski dönemlerden beri bazı edebiyatçı, yazar ve filozofların ilgisini çekmiştir. Ancak ilk ve orta çağlarda bu konu hak ettiği düzeyde işlenmemiştir. Bugüne kadar Arap Dili ve Edebiyatı alanında yapılmış olan çalışmalara göz atıldığında, makalemizde de istifade ettiğimiz sınırlı sayıdaki çalışmalar dışında, bu sahanın insanlar tarafından yeterince tanınmadığı anlaşılmakta, bunun bir sonucu olarak da, ne akademik çevrelerde ne de popüler kültürde söz konusu alana dair makul bir ilgi ve alakanın oluşmadığı görülmektedir. “Sergilenen bu olumsuz bakış açısının sebebi; akademisyenlerin mizahı amaçsız bir aktivite olarak görmeleri, başka bir ifadeyle mizahın bizatihi faydalı ve belirli bir gayeye hizmet etmediği görüşünde olmaları olabilir.”<sup>1</sup> Fakat günümüzde insan davranışlarıyla ilgili araştırmaların çerçevesinin genişlemesiyle -mizahın insan fitratının gerçekliğiyle olan ilişkisini de hesaba katarak- bazı bilim adamları mizahın insanların görüşlerini, değerlerini ve düşüncelerini ifade etmedeki rolünün farkına varmışlar ve mizahı, insanın kendini ifade tarzlarından biri ve insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik olarak görmüşlerdir.

Mizah kavramı sosyal ve beşeri bilimlerde “gülmeye yol açan, uyarıcı” olarak değerlendirilmiş, psikolojinin ayrı bir bilim dalı olarak kendini kanıtlaması ile birlikte müstakil bir ilim dalı haline gelmiştir. Söz gelimi

---

<sup>1</sup> Riyâd Kuzayha, *el-Fükâhetü ve'd-dıhk fi't-türâsi'l-'Arabî ve'l-meşrikî*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1994), 22.

---

Freud, mizahı “sinirsel enerjinin gülme yolu ile serbest bırakılması”<sup>2</sup> olarak tanımlarken, Allport “sağlıklı ve olgun bir kişilik karakteri”<sup>3</sup> şeklinde ifade etmiştir. Bu kavramı eğitim psikolojisi alanında inceleyen Maslow ise, mizahın kendini gerçekleştirmiş bireylerdeki karakteristik özelliklerden biri olduğunu savunmuştur.<sup>4</sup> Psiko-analitik tanımı ve ölçümü oldukça zor olan bu kavram modern psikologlar tarafından da çeşitli yönleriyle değerlendirilmiştir. Örneğin Adams’a göre “gülmeyi oluşturan nesne” şeklinde tanımlansa da genel olarak mizah “komik bir dürtüyle başlayan, gülümseme veya gülme gibi bir tavırla biten, genelde hoşnutluk veren bir deneyim”<sup>5</sup> olarak görülmektedir.

Edebi eserlerde *cidd* (ağır başlılık) kelimesinin karşıtı olarak kullanılan mizah hazırcevaplılık, yaratıcı zekâ, kıvrak dil melekesi ve kurgu yeteneği gibi bir dizi dilsel ve zihinsel meziyeti bünyesinde barındıran bir sanattır. Bu meziyetlerin bir veya birkaçının iş birliği ile ortaya çıkan mizah ürünleri, edebi nitelikleri yanında insanlığın temel gereksinimlerinden gülme ihtiyacını da karşılamıştır. Bunun yanında mizahta temel amaç “güldürü” ise de çoğu defa buna bireysel psikolojik tatmin ya da fert ve toplumlardaki birtakım aksaklıkları eleştiri yolu ile ıslah etme gayesi de eşlik etmektedir. Belki bu listeye, yönetimlere çekidüzen verme ve ciddi karaktere haiz siyasetin soğuk mizacına gülyüz katarak daha işlevsel hale getirme gibi sosyo-politik hedefler de eklenebilir. Zira “gerçeklerin sebep olduğu acılara boyun eğmeyen mizah, cemaat kimliğini dile getirme biçimlerinden biri olduğu gibi zulme dayanan yönetimlere karşı aşağı tabakalardan gelen bir direniş biçimidir.”<sup>6</sup> Oluştığı muhitin bireysel, sosyo-ekonomik yapısını ve siyasi erkin yönetim biçimini daha radikal biçimde ele aldığı için geçmiş milletler hakkında da bir hayli sosyolojik bilgiyi günümüze taşımaktadır. Bu özellikleri sebebiyle tarihte devlet yöneticilerinin dikkatini çekmiş ve yöneticiler edebi değer içeren mizah koleksiyonlarının devlet eliyle geliştirilmesinin önünü açmışlardır. Bazen salt mizah kaygısı güden bazen ansiklopedik yapı içerisinde mizaha yer veren bu ürünler kültürlerarası

<sup>2</sup> Sigmund Freud, *Espriler ve bilinçdışı ile ilişkiler*, çev. Emre Kapkın, (İstanbul: Payel Yayınları, 2012), 43.

<sup>3</sup> Gordon Allport, *Pattern and growth in personality*, (New York: Rinehart&Winston, 1961), 17.

<sup>4</sup> Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, (New York: Harper and Row Publishers, 1970), 169.

<sup>5</sup> Elizabeth Adams, *The role of playful humor in art therapy*, (Concordia University, 2002), 26.

<sup>6</sup> Irene Fenoglio ve François Georgeon, *Doğu'da Mizah* (Paris), çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 7-14.

etkileşimin temel unsurlarından biri haline gelmiştir.<sup>7</sup>

### A. Mizahın Toplumsal Yönü

Mizah, gülme tepkisinin yanında eleştiri, saldırı ve kimi zaman savunma gibi hususları da devreye sokmak suretiyle toplumsal muhalefet ve insan değerlerinin dönüşümünde daha işlevsel hale getirilebilir. “Keskin ve sivri bir dil ve aynı zamanda, bir durumun saçmalığını, yanlışlığını belki dolaylı ama etkili bir şekilde dile getirme biçimi olan mizah, toplumsal ve insani gerçekliğin bir başka yönden okunmasına yol açar. Gerçeğin yalın ve çıplak halini orta yere serer. Topluma kendini gösterir.”<sup>8</sup> Mizah bir yandan sosyal düzeni koruma amacıyla cezalandırma, uyarma ve bu sayede adapte etme işlevlerini yüklenirken, diğer taraftan toplumsal düzendeki yanlışlıkları da işaret eder. Böylece mizah sayesinde bireyler otoriteyi sorgular, bilinçlenir ve yeri gelince muhalefet etmeye başlar.

Dolayısıyla mizah asli anlamda, insan ve topluma yönelik vurgusuyla, bir çeşit “iletişim dili”dir. Bu dilde ifadesini bulan anlatım biçimi ne kadar geniş bir alana hitap eder ve benzer tepkileri uyandırabilirse o oranda etkin bir iletişim dili olmayı başarır. Bu durum mizahın kalitesini ifade eden bir gösterge olarak değil, aksine kurgulanan dilin evrenselliği ile ilgilidir. Morreall bunu *mizahi tavır alış*<sup>9</sup> olarak ifadelendirir. Mizahi tavır alış, gündelik hayatta karşılaşılan durumlara ilişkin insanların takındıkları tavrın yönüne işaret eder. Yani mizah aslında diğer insani zevkler gibi toplumsal bir olgudur. Bu nedenle de başkalarıyla birlikte iken güldüğümüz birçok şey yalnızken mizahi bir özellik taşımayabilir. Mizahın toplumsal boyutundan hareketle onun aynı zamanda bulaşıcı olduğu sonucuna da varabiliriz. Nitekim “gülme gurup halindeyken bir füzyon reaksiyonu gibi yayılır. Senin gülmen benim gülmemi tetiklediği gibi benim gülmem de seninkini güçlendiren bir unsur halini alır.”<sup>10</sup>

Böylece toplumsal bir olay veya durum karşısında insanları kenetleyen, ilişkileri geren, ayrıştıran, birleştiren, belli bir hiyerarşi içinde tasnif eden bir unsur olarak mizahın kullanım biçimleri toplumsal bir anlamı

<sup>7</sup> Mizahın kültürlerarası etkileşim rolü hakkında geniş bilgi için bkz. Emin Uz, “İslam Kültüründe Mizah ve Türk Edebiyatındaki Yansımaları: Cevâmiu'l-Hikâyât Örneği”, *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)*, 2/1 (2017): 20-39.

<sup>8</sup> Köksal Alver, “Mizahın Dili, Öykünün Dili”, *Hece Öykü* 38 (2017): 70.

<sup>9</sup> John Morreall, *Gülmeyi Ciddiye Almak*, çev. Kubilay Aysevener ve Şenay Soyer (İstanbul: İris Yayınları, 1997), 170.

<sup>10</sup> Morreall, *Gülmeyi Ciddiye Almak*, 160.



imler.<sup>11</sup> Bu bağlamda sosyal birtakım işlevleri haiz mizah sanatının en etkin kullanıldığı platformlardan biri de şüphesiz yöneten-yönetilen arası ilişkileri kapsayan politika alanıdır.

### B. Politika Mizah İlişkisi

Bir medeniyet oluşturan geniş ölçekli ve *yoğun iş birliğinin tecessümü*<sup>12</sup> olan organizasyonlar herhangi bir etki olmaksızın kendiliğinden gelişemezler. Teşkilat olmanın temelinde bireyleri arasında ülfet hasıl olma kuralı vardır. Yani kurulacak yapı için pozitif güç olacak bir birliktelik ve bu birlikteliği oluşturacak soyut yapı taşlarına ihtiyaç duyulur. Yine bu organizasyonun bünyesinde hem yönetici kadro hem de yöneten-yönetilen arasında iletişim unsurları barındırması elzemdir. Tarihsel süreç içerisinde hemen her toplumda bu misyonu üstlenen unsurlardan birisi mizah olmuştur. “Mizahın özgürleştirici etkisini belki de en açık olarak görebileğimiz alan politikadır.”<sup>13</sup> Nitekim espri yeteneği olan bir insan, kendisini kısıtlayan bir hükümet tarafından bile tamamıyla baskı altında tutulamaz. Çünkü bu yeteneğe sahip olan bir insanın garip şeylere gülebilmeye yeteneği, eylem olarak değilse bile düşünce olarak nüktedanı diğerlerinin üzerine çıkaracak ve ona özgüven sağlayacaktır.

“Muktedir” kelimesi ve latince karşılığı olan “power” kelimesinden de anlaşılacağı üzere mizah sadece siyasi alanda değil hayatın her alanında güç sahibi olanlar ve olmayanlar arasındaki ilişkide söz sahibi olan bir enstrümandır. Yani mizah, sessiz bir çılgılık sadedinde problemlere işaret için hâkim güçlere saldırır. Bu noktada “Mizah hangi iktidarla ilişki içerisindeydi veya hangi iktidara karşıydı?” sorusu bize politik alanda mizahın durduğu yeri daha net bir şekilde gösterecektir. “İktidarın meşruluğu ise mizah-iktidar ilişkisinin bir başka boyutudur. Mizaha konu olan iktidar meşru ise mizahın tutumu yumuşar ancak iktidar meşruluğu sağlanamamış bir yönetici adayı ise mizah olanca gücüyle iktidara saldırır. Çünkü mizah temelde toplumun sesidir.”<sup>14</sup> Her ne kadar dozajı ve etkileri farklı olsa da meşru olsun olmasın bütün güçler karşısında mizah saldıran taraf olacaktır. Bu durum mizahın anarşist ruhlu olduğu anlamına gelmez. Bilakis mizah, bir

<sup>11</sup> Mizahın toplumsal etkileri üzerine bir deneme kaleme alan Mehmet Ali Aydemir, bu sanatın toplumu kenetleyici ve cesaretlendirici yönüne vurgu yapar. Bkz. Mehmet Ali Aydemir, “Mizah, Sosyoloji ve Öykü Üzerine Bir Deneme”, *Hece Öykü* 38(2017): 82.

<sup>12</sup> Metin Arıkan ve Gaye Yavuzcan, “Mizah-İktidar İlişkisi Üzerine Tarihsel Bir Değerlendirme Denemesi (Selçuklu Kaynaklarından Hareketle)”, *Journal of Turkish Language and Literature*, 3/2(2017): 1-15.

<sup>13</sup> Morreall, *Gülmeyi Ciddiye Almak*, 142.

<sup>14</sup> Ahmet Özpınar, *Mizah Dergilerinde Toplumsal Gündem: Penguen ve Cafcaf Dergileri Örneği* (Y. Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 27.

taraf için yıkıcı bir unsur iken diğer taraftan onaran ve düzelten bir işlev üstlenir. İktidarın mevcudiyetini devam ettirmek istemesi, mizahın ise mevcut duruma direnmesi iktidar ve mizahı karşı karşıya getirir. Mizah böylelikle bir ifade biçimi olmanın ötesinde bir saldırı aracına dönüşerek iktidar ve mevcut ideolojinin kendisinden çekindiği bir hal alır.

Mizah, karşıt fikirler arasında genel olarak gayri resmî seviyede bir sınırın çizildiği, olması gerekenin desteklenip uygun olmayanın gücünün azaltıldığı bir platform olarak da değerlendirilebilir.<sup>15</sup> Bu bakımdan mizah büyük olasılıkla ötekileri etkilemek ve gündelik hayatı değiştirmek için güçlü bir aracı olabilir. Böylece “sosyal denetim mekanizması olan gülme, ait olduğu bütünde, yani toplumda yararlılık işleviyle sosyolojik bir anlam kazanmaktadır.”<sup>16</sup> Esasen mizahın sunduğu toplumsal çerçevenin bizzat kendisi eleştirel bir niteliğe sahiptir. Çünkü mizahta taraf yoktur. Mizahı başlatan taraf mizahi açıdan yenilen taraf olabilir.

Öte yandan toplumsal olan her mesele mizahın meselesi olmuştur. Sosyal meseleleri damıtarak işleyen mizah, meseledeki en çarpıcı noktayı açığa çıkarır. Bahsi geçen meziyetler siyasi alanla ilişkilendirildiğinde zahiren gücü elinde bulunduran iktidara karşı mizahın da güçsüz olmadığını göstermektedir. “Her ne kadar mizahın elinde yasal anlamda yaptırım gücü olmasa da sahip olduğu kendine özgü güç, iktidar üzerinde yer yer yaptırım gücüne eşit sonuçlar doğurmaktadır.”<sup>17</sup> Bu bağlamda politik alanda çok sayıda işleve sahip mizahın gücünü daha iyi kavrayabilmek için nevâdir geleneğinde de sıkça yer verilen siyasi etkilerine göz atmak yerinde olacaktır.

### 1. İktidarın Despotluğuna Karşı Konsolide Aracı Olarak Mizah

Mizahın asli işlevinin iktidar üzerinde baskı unsuru olması konusunda büyük oranda bir görüş birliği vardır. Bu konu belki mizahın toplumsal işlevine yönelik en belirgin vurgudur. Dolayısıyla mizahın dilini kuran kişi için gücün en asli temsilcisi olarak çoğunlukla siyasal erk görülür. Bununla beraber bazen bir ağa, patron, zengin bir burjuva, müdür, devlet memuru vb. gibi aktörler iktidarın sembolleştiği mizahi öğeler olurlar. Ezen-ezilen ilişkisinde mizah genellikle ezilenin temsilcisi olur, tarafını açık bir şekilde ortaya koyar. Dahası gücün yanında duran mizahın esamesi bile okunmaz.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> O'Quin, Karen ve Joel Aronoff, “Humor as a Technique of Social Influence”. *Social Psychology Quarterly* 4(1981): 349-357.

<sup>16</sup> Gülin Öğüt Eker, *İnsan Kültür Mizah, Eğlence Endüstrisinde Tüketim Nesnesi Olarak Mizah*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 38.

<sup>17</sup> Özpınar, *Mizah Dergilerinde Toplumsal Gündem: Penguen ve Cafcaf Dergileri Örneği*, 29.

<sup>18</sup> Arıkan ve Yavuzcan, “Mizah-İktidar İlişkisi Üzerine Tarihsel Bir Değerlendirme Denemesi (Selçuklu Kaynaklarından Hareketle)”, 3/2: 7.

Meşru addedilen paradigmlar yalnız yönetenlerin deklare ettiği ve benimsediği ölçütler olmayıp büyük oranda kamunun da belirlenmiş normlarına karşılık gelir. Ne var ki, gücün yanında olmayan mizah ancak soytarıya yakıştırılan bir eğlence unsuru olarak yerilegelmiştir. Bu nedenle mizahı üretenler, otoritenin belirlediği normların dışına çıktıkları için itaatsiz ve uyumsuz bireyler olarak nitelendirilirler. Bu durum mizah gibi işlevsel bir sanatın politik alanda daha verimli kullanılmasına bir engel teşkil etmiştir.

İnsanoğlu, sadece düşünmesiyle değil, gülmesiyle de diğer mahlukattan ayrılır. İnsana imtiyaz olarak bahşedilen gülme; kişiyi ruhen rahatlatan, yalnızca toplumsal yaşamda ortaya çıktığı için onu sosyalleştiren, cemiyeti kenetleyen ve sosyal yaşamda yanlış olanı göstererek düzeltilmesini sağlayan, kötü düzeni yıkıcı, bu nedenle de iktidarın susturmaya çalıştığı bir güçtür.<sup>19</sup>

Mizahın özgür düşüncenin estetik deneyim için de gerekli olmasından ötürü, mizah yazarları ve sanatçılar baskıcı politik yönetimlerde hep *personae non gratae* (istenmeyen kişi)<sup>20</sup> olmuşlardır. Bu konuyu kapsamlı bir şekilde ele alan isimlerden biri Jean Dejeux, siyasi iktidarın despotluğuna mizah ile karşı çıkma bağlamında en iyi örneklerden biri olan Cuhâ'yı gösterir. Cuhâ'yı şu sözleriyle tanımlar:

“Topluma sanki bir tedavi önerircesine haykırır gibidir: ‘Savaşma, mizah yap’ şeklindeki manifestosunu dillendirmiştir. Cuhâ'nın gülmececinin toplumsal rolü, bu dünyanın güçlülerıyla olan ilişkileri içinde ilginçleşir. Onun savunma vuruşları, yaşamlarının üzerine çöken baskıyı hisseden yoksulların ve küçük insanların vuruşlarıdır.”<sup>21</sup>

Yine Cuhâ'nın politik düzlemdeki duruşunun psiko-sosyal temellerini ortaya koyması bakımından Halit Kıştânî'nin toplumu muktedir karşısında temsil eden şahsiyetler hakkında söyledikleri önemlidir. Şöyle özetler Kıştânî:

Cuhâ bir yandan hükümdarının zorbalıklarıyla mücadele ederken bir yandan da halkın zaafalarını ortaya çıkartan bir karakterdir. Çoğu söz ve davranışında Orta Doğu'ya özgü mutsuzluk ve

<sup>19</sup> Çiğdem Usta, *Mizah Dilinin Gizemi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 13.

<sup>20</sup> Morreall, *Gülmeyi Ciddiye Almak*, 143.

<sup>21</sup> Jean Dejeux, “Cuha ve Nâdire”, *Doğu'da Mizah*, haz. Irene Fenoglio-François Geogon, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 33-35.

kaderciliğe gönderme yapan alaycı bir tutum bulunmaktadır.<sup>22</sup>

Dejeux'un yukarıda belirttiği Cuhâ'nın yöneten zümreye karşı sergilediği sivri dilli yaklaşımına örnek teşkil edecek bir anekdot *Mecm'au'l-Emsâl* isimli nevâdir eserinde şu şekilde geçmektedir.

Ebu Müslim Kûfe'ye geldiğinde (methini daha önce işittiği Cuhâ'yı tahkir etmek amacıyla) etrafındakilere Cuhâ'yı kim tanıyorsa alıp huzuruma getirsin diye emreder. Yaktîn isimli bir adam onu tanıdığını söyler. Hemen Cuhâ'ya haber ulaştırır. Cuhâ geldiğinde mecliste Yaktîn ve Ebu Müslim'den başka kimse yoktur. Cuhâ Yaktîn'e dönerek "Ey Yaktîn ebû Müslim hanginiz diye sorar."<sup>23</sup>

Diş koşullar nedeniyle hakaretlerin ya da taşı gedğine koymaların önlenmesi öyle yaygın bir durumdur ki; kasıtlı espriler otorite kurma iddiasında olan yüce konumdaki kişilere karşı saldırganlık ya da eleştiriyi olası kılmak için özellikle yeğlenirler. O zaman da espri, otoriteye bir başkaldırıyı, onun baskısından kurtulmayı simgeler.<sup>24</sup> Bu nedenle de mizahın özgürleştirici etkisini belki de en açık olarak görebileğimiz alan politikadır. En despot yönetim tarafından bile bir mizah ustasının tamamen baskı altına alınması düşünülemez. Çünkü bu yeteneğe sahip olan bir insanın olayları bütün olarak ihata eden zekâsı onu, eylem olarak değilse bile düşünce olarak, diğerlerinin üzerine çıkaracak ve güç karşısında özgürlüğünü korumasını sağlayacaktır. Shaftesbury'nin ifade ettiği gibi "Eğer zeki bir insanın özgürlüğü kısıtlanır ya da kontrol altında tutulursa, hareket etmek ve rahatlamak için, bu engeller arasında bile bir yol bulur. Ya taşlamayla, ya taklitle ya da maskaralıkla, gittiği yoldan memnun bir şekilde kendini kısıtlayanlardan ölç alır... Bu, kısıtlayıcı ruhun, espri yeteneği olan insanlarca yok edilmesidir"<sup>25</sup>

Sözgelimi despotizm denilince ilk akla gelen isimlerden olan ve baskıcı politikaları yüzünden halkın duygu ve düşüncelerini doğrudan yüzüne haykıramadığı Haccâc'a karşı toplumu konsolide etmek amacıyla ortaya atılan rivayetler bu durumun açık birer örneğidir:

Adamın biri rüyasında Kâbe-i Şerîfe'nin üzerine bir karganın konduğunu görmüş, hemen onu yorumlatmak için İbn Sîrîn'e gelmişti. İbn Sîrîn bu adamın rüyasını şöyle yorumladı: "*Fâsık ve*

<sup>22</sup> Khalid Kishtainy, *Arab Political Humour*, (Londra: Quartet Books Limited, 1985), 64.

<sup>23</sup> Ahmed b. Muhammed Meydânî, *Mecma'ü'l-emsâl*, nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, (y.y: Mektebetü's-sünneti'l- Muhammediyye, 1955), 223-224.

<sup>24</sup> Freud, *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, 136.

<sup>25</sup> Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), "The Freedom of Wit and Humor", *Characteristicks*, 1/4 (1727): 71-72.

*zâlim adamın biri, soyu soppu şerefli bir hanımla evlenecek*".  
Gerçekten de bu olaydan bir süre sonra Haccâc b. Yûsuf, Ebû Tâlib'in torunlarından Ümmü Gülsüm ile evlenmişti.<sup>26</sup>

Mizahın iktidar karşısındaki gücü o kadar belirgindir ki bazen fabl tekniği ile akıldan yoksun bir hayvan bile konuşturularak ortaya konulabilir. Klasik mizahın nispeten az sayıdaki örnekleri fabl tekniği ile kurgulanmıştır. Bu teknik, bilhassa fikir ve ifade hürriyetinin söz konusu olamadığı kaotik ortamlarda ya da müstebit rejimlerde, siyasi eleştirilerin dolaylı yoldan, ince tarizlerle yapılmasına en müsait enstrümandır.<sup>27</sup> Aşağıdaki hikâyede kimi despot idarecilerin, özgür fikirlerin bu yolla ifade edilişinden büyük rahatsızlık duyduğunun güzel bir örneği vardır:

Esedoğulları kabilesinden bir adam Bendenîcîn adlı beldenin mâliyeden sorumlu valisi ile yürüyüş yapıyordu. Gezintileri esnasında üzerinde iki baykuşun bulunduğu harabelik bir eve tesadüf ettiler. Yıkıntıların üzerine tünemiş olan baykuşlar durmadan ötüyorlardı. Vali, yanındakine "Keşke ne anlatıyorlar, bir bilebilsek" deyince, adam "Bana eman verirsiniz size ne anlattıklarımı haber veririm!" dedi. Vali "Söz, kılına zarar gelmeyecek" deyince de adam anlatmaya başladı: "Baykuşlardan erkek olanı dişiyle nişan yapmış, mehir olarak da ona 200 virane vereceğini taahhüt ediyor. Dişi olanı ise, bu kadar virane evi ve harabeliği nereden bulabileceğini sormakta. Öbürü buna şöyle cevap veriyor: 'Eğer bu vali, sene sonuna kadar vazife başında kalmaya devam ederse, sana 5000 viraneyi garanti edebilirim!'"

Duyduğu bu sözler üzerine öfkeden adeta çılgına dönen vali "Eğer sana baştan o emânı vermemiş olsaydım şimdi ölümlerden ölüm beğeniyor olurdu!" dedi.<sup>28</sup>

## 2. Siyasî İlişkilerde Üstünlük Sağlama Aracı Olarak Mizah

Klasik nevâdir eserlerinde devlet adamlarının bizzat yaşamış oldukları mizahi değeri olan olayların yanında daha çok taraftarları tarafından propaganda amaçlı uydurulmuş olduğu anlaşılan çok sayıda anekdota

<sup>26</sup> Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, nşr. Muhammed 'Abdüsselâm Hârûn, (Beyrut: Dârü'l-cil-Dârü'l-fikr, 1988) II/96; Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn el-Âbî, *Nesrû'd-dürr fi'l-muhâdarât*, thk. Hâlid Abdülğânî Mahfûz, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye 2004), VII/131; Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Rebîü'l-ibrâr ve füsûsu'l-ahbâr*, thk. Târik Fethî es-Seyyid, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006), II/459.

<sup>27</sup> Hüseyin Günday, *Klasik Arap Edebiyatında Mizahi Karakterler*, (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 35.

<sup>28</sup> el-Âbî, *Nesrû'd-dürr*, VII/146; Bu anekdotun tercümesi Hüseyin Günday'ın yukarıda bahsi geçen eserinden olduğu gibi alınmıştır.

rastlanmaktadır.<sup>29</sup> Zira söz konusu eserler incelendiğinde pek çok edip, şair ve nüktedan şahsiyetlerce kurgulanmış, tamamen veya kısmen hayal mahsulü olan anlatılar sıkça yer almaktadır. Bu durum mizahın otantikliği konusunu gündeme getirmektedir.

Anekdotik rivayetlerin otantikliği meselesi modern araştırmacılar ve fıkra derleyicileri önünde irdelenmesi gereken bir mesele olarak durmaktadır. Zira belirli bir mizahi rivayetin tarihsel köklerinin bulunup bulunmadığı, şayet tarihsel bir temele dayanıyorsa, zamanla kahramanlarında veya anlatının akış seyrinde yahut da mizahi vurgusunda herhangi bir evrime uğrayıp uğramadığı gibi sorular her zaman için sahayla ilgilenenlerin zihinlerini kurcalamaktadır. Bu durum ilk bakışta bir problemmiş gibi algılansa da esasen mizahın önemli bir alanı için geçerlidir. Buradan hareketle bu başlık altında irdelenecek anekdotların büyük oranda otantiklikten uzak ve zeki kimselerce kurgulanmış olduğu göz ardı edilmemelidir.

İslam tarihi boyunca, muktedir kesimin tarafı olduğu dini veya mezhebi eğilimler, toplumda doktrinlerini daha rahat propaganda imkânı bulmuşlar; kendileri dışındaki oluşum ve fırkaları yaftalamak için de merkezi otoriteden güç ve cesaret almışlardır. Öyle ki, belirli bir mezhebe veya fırkaya mensupluk bildiren birtakım kalıplar, yeri geldiğinde bir etiket veya yafta olarak kullanılmıştır.<sup>30</sup> Aşağıdaki sentetik özelliğe sahip anekdot bu türden yaftalama biçiminin belirli dönemlerde oldukça yaygın hale geldiğini gösteren önemli bir ipucudur:

Bir gün Muâviye, Hz. Hasan'ı bir ziyafete davet eder. Davete icabet eden Hz. Hasan önüne konulan tavuğu parçalayarak yer. Bunun üzerine Muâviye:

-Hayırdır, tavukla aranda düşmanlık mı var?

Şeklinde kendisine düşmanlığını tavuktan çıkartıyor iması vermek isteyince Hz. Hasan (da sanki tavuğun Muâviye'ye akrabalık derecesinde yakınlığı olduğunu ima ederek) aynı üslupla taşı gediğine koyar:

-Hayırdır, tavuğun annesi ile aranızda akrabalık mı var?

Hz. Hasan'ın bu mizahî cevabı daha belîğ ve etkili, ayrıca siyâsi ve dini

<sup>29</sup> Konuyla ilgili anekdotların tarihi seyri hakkında geniş bilgi için bkz. Doğan, Yusuf, *İkinci Abbâsi Döneminde Mizah (Basılmamış Doktora Tezi)*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003; Doğan, Yusuf, "Emevîler Döneminde Mizahı Etkileyen Faktörler", *İSTEM*, Konya, 2006, sayı 8, s. 209-236.

<sup>30</sup> Günday, *Klasik Arap Edebiyatında Mizahi Karakterler*, 409.

rekabet alanında şaka üslubu ve alaya karşı aynı üslupla cevap vererek kurtulmanın güzel bir örneğidir.<sup>31</sup>

Siyasi rekabet unsuru olarak kullanılan fakat kurgusal olmaktan öte daha çok otantik yönü tarihi verilerle saptanması mümkün olan aşağıdaki anekdot, kurnaz bir kadın siyasetçinin savaş ve siyaset meydanında kolay kolay kaybetmeyen Gazneli hükümdarı Sultan Mahmut karşısında birçok erkek siyasetçinin gösteremediği cesaretini konu almaktadır:

Sultan Mahmut zamanında Rey şehrinde bir Sultane vardı ki Rey halkı kendisine "Seyyide" lakabını vermişti. Rey şehrinin yönetimini elinde tutan kocası Mecdüdevle hayatta iken bile devlet işlerini çekip çevirirdi. Her ne kadar devlet işlerinde maharetli ise de kocası hayatta iken son söz melikin, yani kocasının olurdu. Fakat kocası vefat edince devlet işleri tamamen Seyyide'nin eline geçti.

Büveyhilerin güç kaybetmesiyle Rey şehri üzerine yürüyen Sultan Mahmut bu şehrin hâkimiyetini tamamen ele geçirmek istiyordu. Fakat eşinin ölümüyle yönetimi elinde tutan Seyyide ise gâyet dirâyetli davranıyor ve şehri teslim etmek istemiyordu. Sultan Mahmut kendisine haraç vermesi için elçiler gönderdi. Hutbenin kendi adına okutulup sikkenin de kendi adına basılmasını emretti. Seyyide gelen elçiler vasıtasıyla Sultan Mahmut'a öyle bir cevap verdi ki Seyyide'nin zekâsına hayran kalan Sultan Mahmut bir daha onun memleketine ilişmedi. Şöyledir Seyyide'nin cevabı: "*Kocam ölmezden evvel senden korkar, ne dersin yapardık. Çünkü idare bende değildi. Ama şimdi devletin başı benim. Cesaretin varsa gel savaşalım. Ben kazanırsam cihan padişahını yenmiş olurum ve de namım yayılır. Yok, eğer sen kazanırsan 'Rey'de bir avratla savaşmış, bozguna uğratmış' derler, o kadar. Bu da senin için zaferden öte bir zül olur!"*<sup>32</sup>

Bazı durumlarda mizahı güç unsuru olarak kullanan siyasiler ellerindeki bu silahı semantik analizler şeklinde gerçekleştirebilmektedirler. Söz gelimi Muâviye ve A'ver arasında geçen aşağıdaki anekdot bu durumu açıklar niteliktedir:

<sup>31</sup> Riyâd Kuzayha, *el-Fükâhetü fi'l-Edebi'l-Endülüsî*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1998), 145.

<sup>32</sup> Muhammed b. Muhammed 'Avfî, *Cevâmi'u'l-hikâyât ve levâmi'ur-rivâyât*, (Ayasofya-Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları, No: R 1085-R 1086), 376/b; (Hekimoğlu Ali Paşa Kütüphanesi, No: 603); (Nûruosmâniye Kütüphanesi, No: 3274). Makalenin bu bölümünden sonra 'Avfî'ye ait bu kaynaktan verilecek dipnotlar kısaca "Avfî, *f/Ays, f/Hek, f/Nr.Osm.*" şeklinde nüsha kısaltmasıyla verilecektir.

Birbirlerine hasım olan Muâviye ve Şerik b. A'ver arasında şöyle bir nükteli diyalog geçer:

Muâviye:

- *Allah'a yemin olsun ki, sen şeriksin (ortağı olan kimsesin). Hâlbuki Allah'ın şeriki (yani senin gibi Şerik isminde kulu) yoktur. Sen A'ver'in oğlusun (yani bir gözü kör bir şahsın oğlusun) iki gözü gören kişi senden daha hayırlıdır. Sen çirkin yüzlüsün, güzel yüzlü senden daha hayırlıdır. Kavmin seni ne diye efendi yaptı anlamış değilim.*

Şerik aynı usulle şöyle cevap verir:

- *Senin ismin Muâviye (köpeklerin birbirlerine havlaması). Havlaması istendiğinde Muâviye'sin yani havlayansın. Sen İbn Harb'sin (savaşın oğlusun), silm (barış) senden daha hayırlıdır. Sen İbn Sahr'ın (kayanın oğlusun) ova senden daha hayırlıdır. Umeyye'nin (küçük bir kadının) oğlusun. Nasıl oldu da bu milletin başına halife oldun?*

İsmi üzerine tahkir edici tahlillerini sürdürmesi üzerine Muâviye dayanamayarak şöyle dedi:

- *Sana yalvarıyorum, Allah rızası için huzurumdan çık.<sup>33</sup>*

Siyasiler dışında da mizahı politik bir enstrüman olarak kullanan kesimlere rastlamak mümkündür. Özellikle milletlerin birbirlerine karşı üstünlük mücadelelerinde bazı önemli mizahi karakterlere atfedilen mizahi değeri yüksek anekdotik rivayetlere rastlanmaktadır. Rozenhal'in işaret ettiği üzere Eş'ab Arapların Perslere olan üstünlüğünü aşağıdaki anekdotta savunmaktadır: <sup>34</sup>

Bir defasında İsmail b. Yesâr, Eş'ab'ın da bulunduğu bir ziyafette kendi yazmış olduğu şu beyti okudu:

*Biz (İranlılar) kızlarımızı büyütüp yetiştiririz*

*Siz Araplar ise aptallığımızdan kızlarınızı gömersiniz.*

Bu beyitleri işiten Eş'ab nükteyle karışık şu göndermede bulundu:

*Haklısın Ebu Fâ'îz! Araplar şerefsizlikten korktukları için kızlarını öldürürler. Siz İranlılar ise Arap erkekler için kız yetiştiriyorsunuz.<sup>35</sup>*

Taraflar açısından bir tür karşılıklı saldırmazlık anlaşması gibi görülen mizah, bu karakteri dolayısıyla kişiye en ciddi konularda dahi siyasi içerikli eleştiriler yapabilme, iğneleyici mesajlar verme imkânı tanır. Tarihte

<sup>33</sup> Kuzayha, *el-Fükâhetü ve'd-dıhk fi't-türâsi'l-'Arabî ve'l-meşrikî*, 145.

<sup>34</sup> Franz Rozenhal, *Erken İslam'da Mizah (Humour in Early Islam)*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: İris Yayıncılık 1997), 58.

<sup>35</sup> Rozenhal, *Erken İslam'da Mizah*, 176.



yaşanmış siyasi içerikli polemiklerdeki anekdotik unsurları bir dil, edebiyat ve mizah malzemesi olarak değerlendirip kullanan edeb kaynakları bu açıdan zengin bir repertuvara sahiptir. Kronolojik olarak çok eskilere giden şu tarihsel anekdot, mizahın tahkir gayesiyle kullanıldığının çarpıcı bir örneğidir:

Adamın biri Hz. Ömer'in oğlu Abdullah'a gelerek "Muhtâr es-Sakaffi kendisine vahiy geldiğini iddia ediyor!" deyince Abdullah "Yalan değil" demiş, zaten bunu Cenâb-ı Hakk da ifade etmiyor mu:

﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ﴾

*Şeytanlar dostlarına mutlaka vahyederler. (Enâm:121)<sup>36</sup>*

Kuran-ı Kerim ayetleri özellikle halife, sultan, emir, kadı gibi elinde belirli bir otorite ve güç bulunduran kimseler nezdindeki hak arama girişimleri için son derece etkili bir enstrümandır. Pek çok tarihsel ve edebi rivayet, mezalim mahkemelerinde kutsala müracaatla hakkını elde eden mazlum ve mağdur şahsiyetlerin hikâyesini konu alır. Bir örnek zikretmek gerekirse:

Harun Reşîd mamur bir bölgeyi fethetmek üzere askerleriyle sefere çıkmıştı. Ordu, güzergâhı üzerinde hedefine doğru ilerlerken kadının biri halifenin yanına yaklaşmış "Ey emirülmüminin, ordunuz bana ait arazilere zarar vererek ilerliyor" diye şikâyetçi oldu. Halife hiç istifini bozmadan "Sen hiç Allah'ın kelamını okumaz mısın?" diyerek

﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾

*Hükümdarlar bir yerleşim yerine uğradıklarında orayı talan ederler. (Neml:34)*

ayetini ona hatırlattı. Cesaretini haklı olmasından alan mağdure ise bununla ikna olmayarak şöyle dedi: "Ey halife, benim Kuran'dan bildiğim ayet şudur:

﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا﴾

*İşte zulümleri yüzünden onların harabeye dönmüş evleri! (Neml: 52)"*

Bu cevap halifeyi öyle sarstı ki derhal ordusunun o bölgeden çıkması talimatını verdi.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Âbî, *Nesrû'd-dürr fi'l-muhâdarât*, II/66; Ebû Ali et-Tenûhî, *el-Müstecâd min fe'alâti'l-ecvâd*, Tahkik: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005), 131.

<sup>37</sup> Bahâüddîn el-Âmilî, *el-Keşkül* (I-II), thk. Muhammed 'Abdülkerîm en-Nemerî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), III/71.

### 3. Mizahın Siyasi Erki Teskin Edici Rolü

Politik/siyasi otorite, bir toplumun kimliğini güvence altına alır. Politik egemenliğin başvurduğu son çare (ultima ratio), bireyin kurallara uymasının kendisiyle sağlandığı fizikî baskıdır. Bununla birlikte yönetenler ile yönetim altında bulunanlar arasında minimum düzeyde bir uzlaşma sağlanmalıdır. Çünkü tabakalaşmanın temel özelliği, mevcut farklılıkların meşrulaştırılmasıdır.<sup>38</sup> İşte tam bu noktada mizahın meşrulaştırma işlevi devreye sokulmak suretiyle muktedirler üzerinde baskın olan öfkenin bertaraf edilmesi sağlanır.

Tarih kaynaklarından elde edilen veriler ışığında, hemen her sosyal statü sahibinin başvurmuş olduğu bu yöntemin özellikle yönetici kesime yapılan itirazların cezasız bir şekilde atlatılmasında yaygın bir uygulama alanı oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu durum mizahın gücünden yararlanılarak yapılan yerinde müdahalelerin devlet ricalinin öfke ve tepkisini en aza indirme kabiliyeti olduğuna işaret etmektedir. Çünkü mizah pek çok durumda sosyal etkileşimi kolaylaştırır, ciddi konuşmaların yol açabileceği saldırganlıkları yok eder. Muktedir olana yönelik şikayetimizi komik bir hale getirmekle, karşımızdakine, aslında sorunun bizi bunaltacak kadar önemli olmadığını gösterir ve "ucunda ölüm yok " mesajını vermiş oluruz. Bu konjonktürde kullanılan mizah yalnızca kişinin kendi durumuna bakabilmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda çevredekilerin de nüktedanın durumuna dışardan bakabilmelerine imkan verir.

Bunun yanında eleştirilerin şaka ile karışık dile getirilmesi, muhatabı kendisiyle yüzleşmek zorunda bırakmaz, tersine onun bir adım geri atıp, yöneltile eleştiriye çözülebilir hava katmasına yardımcı olur. Böylelikle ciddi eleştirilerden dolayı yükselebilecek tansiyon azalmış ve şikâyetin akla uygun olduğu düşündürülmüş olur. Bu yüzden saray yönetimlerine yakın pozisyonlarda bulunan bürokratlar ve ulema zümrelerinin bu avantajlı yöntemi yeri geldiğinde çok iyi kullandıkları görülmektedir.

Halife Abdülmelik b. Mervân sarayının önünde dilenen miskin birine "*Dünya mülkünün emanetçisinden talepte bulunacağına bu mülkün asıl sahibi olan Allah'tan istesene!*" diye çıkışmış.

Sultanın öfkesini fark eden dilenci hem onun gönlünü almak hem de üç beş kuruş kopartmak amacıyla şu latif cevabı vermiş: "*Sultanım tabi ki önce Allah'tan istedim, ama her halde O da sizi vesile kılacak ki beni sizin ayağınıza gönderdi.*"

<sup>38</sup> Arıkan ve Yavuzcan, "Mizah-İktidar İlişkisi Üzerine Tarihsel Bir Değerlendirme Denemesi (Selçuklu Kaynaklarından Hareketle)", 3/2: 7.

Bedevinin bu beklenmedik cevabından son derece memnun olan halife hemen istediği kadar yiyecek verilmesi için adamlarına talimat vermiş.<sup>39</sup>

Konunun İslâm hukuku açısından uygulama boyutu bir tarafa bırakılacak olursa, teorik olarak kaynaklarda, bazı yüz kızartıcı suçların bile ikna edici delillerle bir mazerete dayandırılması durumunda söz konusu cezanın terettüp ettirilmeyebileceği yönünde birtakım hikâyelere rastlanmaktadır. Bir Müslüman yönetici karşısında en ikna edici delil ise elbette Kur'ân'a dayalı istishâd olsa gerektir. Bu deliller bir de mizahi bir üslupla ortaya konulunca taraflar arasında tam bir sulh sağlanmış olmaktadır. Bu durumda idareci, emri altında bulunan suçluyu derhal ve sert biçimde cezalandırmak yerine, onu huzurunda dinlemekte hatta konunun bir şekilde şakaya bağlanmasının ardından onu taltif edip ödüllendirmektedir. Arap kaynaklarında çokça zikredilen bir rivâyette, ayetler aracılığıyla yapılan müdahaleler Hz. Hasan'ın sert tavrını yumuşatmakta ve bu sayede hizmetçisini cezalandırmaktan vazgeçmektedir:

Benî Haşim seyyidlerinden bir gurup Hz. Hasan'ın evine gelip misafir olmuş birlikte sohbet ediyorlardı. Bu sırada Hz. Hasan'ın bir kölesi misafirlere yemek getirdi. Ancak yemeği tam ortaya bırakacağı sırada sıcak tabaktan eli yanan köle tabağı gayrı ihtiyari elinden bırakıverdi. Yemek de Hz. Hasan'ın başına döküldü. Canı yanan Hz. Hasan'ın öfkesinden şah damarı ortaya çıktı. Efendisinin celallendiğini gören köle can havliyle hemen "Ey müminlerin emiri, Allah Kur'ân-ı Kerîm'inde

﴿وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ﴾

*Onlar (takvâ sahipleri) öfkelerini yutarlar. (Âl-i İmrân:134)*

*buyurur ya, lütfen siz de bana kızmayın, istemeden oldu" dedi. Bunun üzerine Hz. Hasan "Öyleyse ben de öfkemi yuttum" dedi. Köle devamla*

﴿وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾

*Ve insanların hatalarını bağışlarlar. (Âl-i İmrân:134)*

*buyurmaktadır" dedi. Hz. Hasan "Ben de seni bağışladım gitti" dedi. Bu taktiğin işe yaradığını gören köle âyette geçen takva sahiplerinin bütün özelliklerini sayıp son olarak da;*

﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾

<sup>39</sup> Avfî, f/Ays:271/b; Âbî, Nesrû'd-dürr fi'l-muhâdarât, VI/310.

*Allah ihsan edenleri sever. (Âl-i İmrân:134)*

deyinince, Hz. Hasan dayanamayıp "Ben de seni azad ettim ve sana 400 dirhem başışladım, geçimin için güle güle harca" deyiverdi.<sup>40</sup>

Siyasi mizah alanında kutsalın gücünden yararlanma girişimleri sadece Kur'ân ayetleri ile sınırlı kalmayıp zaman zaman dinin diğer kaynak metinleri üzerinde yapılan değişikliklerde de kendisini göstermiştir. Örneğin aşağıdaki hikâyede peygamberlik vasıflarına aykırı olmasına rağmen yüksek bir özgüven hissine sahip, bu manada dini literatürü ve argümanları kullanmaktan geri kalmayan bir kadın şarlatandan bahsedilmektedir:

Halife Memûn, yönetimi altında bulunan topraklarda peygamberlik iddiasında bulunan bir kadının zuhur ettiği haberini alınca derhal derdest edilmesi talimatını vermiş. Birkaç gün sonra huzura getirilen sözde kadın nebiye "Peygamber olduğunu söylüyormuşsun, doğru mu bu?" diye hiddetle parlamış. Kadın "Evet, bendeniz peygamberim" deyince Memûn "O halde sen Muhammed'e inanmıyorsun!" demiş. Sahte nebi pişkince "Haşaaa, O hak nebidir" diye tasdikte bulunmuş. Me'mûn "Madem inanıyorsun o halde onun

لَا نَبِيَّ بَعْدِي

*Benden sonra peygamber gelmeyecek.*

*hadisine de inanman gerekir?". Şarlatan: "Elbette inanıyorum. Lakin siz de yüksek ilminiz sayesinde takdir edersiniz ki o hadiste:*

لَا نَبِيَّ بَعْدِي

*Benden sonra kadın peygamber gelmeyecek denilmiyor ki!*<sup>41</sup>

Muktedire karşı özünde kışkırtıcı bir yapıya sahip olan mizah usulüyle gerçekleştirildiğinde hem yönetici zümre açısından sakinleştirici etki göstermekte hem de mizah ustasının durumdan nemalanmasını sağlamaktadır. Savaş ve siyaset meydanında kaybetmeyen Arap dâhilerinden Muğire b. Şu'be'nin kurnaz bir genç tarafından nasıl

<sup>40</sup> Avfî, *f/Ays*:14/a; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mûânese*, thk. Muhammed Hasen İsmâîl, (Beyrut: Dâru sâdir, 2003), 297; Muhammed b. Mansûr b. Hubeys İbn Haddâd, *el-Cevherü'n-nefis fi siyâseti'r-reis*, (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1996), 143-44; İbn 'Abdi Rabbih, *el-'Ikdü'l-ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kumeyha, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983), II/60.

Ayrıca Arap mizahında önemli bir yere sahip olan ve yukarıdaki nüktenin ana temasıyla ilgili olan "Sofra mizahı" hakkında geniş bilgi için bkz. Şener Şahin, *Klasik Arap Edebiyatında Sofra Mizahı (Tipler ve Temalar)*, (Bursa: Emin Yayınları, 2011).

<sup>41</sup> Avfî, *f/Ays*: 536/b; Âbî, *Nesrû'd-dür*, II/155; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, nşr. İhsân Abbâs-Bekir Abbâs, (Beyrut: Dâru sâdir, 1996), VII/241.

aldatıldığıının bir itirafına tanık olmaktayız:

Muğire bin Şu'be, Şa'bî'ye başından geçen şu hadiseyi anlatmış: Ömrüm boyunca Hârisoğulları kabilesinden bir genç müstesna beni kimse aldatamamıştır. Şöyle ki: zamanın birinde Hârisoğullarından bir kadınla nişanlanmayı kafama koymuştum. Ben bu niyetimi açığa vurduğumda yanımda aynı kabileden bir genç de vardı. Bu genç kulağıma eğilerek "Emir hazretleri, bu kadından sana hayır gelmez" deyiverdi. Ben "Nedenmiş o?" diye sorduğumda ise "Efendim ben onu bir erkeğin öptüğünü gördüm" dedi. Bu haberi duyduğumda başımdan kaynar sular döküldü ve o kadınla evlenmekten vazgeçtim.

Ancak bir süre sonra öğrendim ki bu genç o kadınla evlenmiş. Hemen bir adam yollayıp kendisinden şu sorunun cevabını istedim: "Hani bana bir erkeği bu kadını öperken gördüm demiştin, şimdi ne oldu da kendin onunla evlendin?" Genç de benim gönderdiğim adama şu açıklamayı yapmış: "Vallahi zerre kadar yalanım yok! Zira bu gözler, babasının o kadını öptüğüne defalarca şahit oldu!"<sup>42</sup>

Siyasi mizah içerikli Arap nevâdirinde cezaya maruz kalacağını anlayan bir kişinin kendisini cezalandırma konumundaki kimseye verdiği kurnazca cevaplar sayesinde kendini kurtardığı, deyim yerindeyse "hayat kurtarıcı cevaplar" içeren sahnelerle de sıkça karşılaşılmaktadır. Verilen bu dahiyane cevaplar söylem biçimleri gereği nüktedanın dil konusundaki ustalığını gösterdiği gibi öte yandan kendisini akıllı deli konumuna da düşürmektedir ki belki de infazın önündeki en büyük engel bu olsa gerektir. Zira bu durum onun yönetici zümrenin hoşuna gidecek özel jargonları kullanmasıyla sıradan bir insanın üzerinde zekâya ve intikal süratine sahip olduğunu da kanıtlar. "Halife tarafından zaman zaman saraya çağrılan ve kendilerinden mecliste bulunanları eğlendirmeleri istenen toplumun bu yarı meczup tipine, sözü edilen fonksiyonları dolayısıyla saray soytarısı muâmelesi yapılmaktaydı. Halifenin huzurunda teklifsiz ve serbest davranışlarıyla eğlenceye konu edilen bu zümre, zaman zaman haddi aşarak meclisin ve halifenin tepkisini topluyor, ancak kıvrak zekâları, onları muhtemel kötü sonuçlardan koruyabiliyordu"<sup>43</sup>:

Bir defasında Halife Harun Reşid, Bühlûl'ü ve Uleyyân'ı

<sup>42</sup> Râgıb el-İsfehânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ*, (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1999), II/230; Ebû Bekr İbn 'Âsım, *Hadâiku'l-Ezâhir*, thk. Ebû Hemmâm Abdülâlât Abdülhalîm, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 96.

<sup>43</sup> Şener Şahin, "Klasik Arap Nesrinde 'Hazırcevaplık' Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2009): 331-364.

(kendileriyle eğlenmek için) saraya getirtir. (Bu durumdan rahatsız olan) iki meczup, sohbet sırasında halifenin hiç de hoşuna gitmeyen birtakım laflar eder. Bunun üzerine Reşîd, '*Cellat!*' diye bağırınca, durumun vahâmetini kavrayan Buhlûl işi şakaya vurup şöyle der: '*Demin iki kişiydik, şimdi üç olduk!*'<sup>44</sup>

Sözü edilen hadiseler kimi zaman halife, emir, vali gibi devlet ricali ile suçlular arasında yaşanırken kimi zaman da birbirine hasım taraflar arasında cereyan etmektedir. Siyasi mezhepçilik sebebiyle insanların birbirlerini katlettiği bir dönemde cereyan ettiği anlaşılan aşağıdaki hadise bu duruma bir örnek teşkil etmektedir:

Haricilerin reisi Şebîb b. Zeyd Fırat nehrinde yüzmekte olan bir delikanlı görmüş ve ona "*Çabuk sudan çık, seni sorgulayacağım*" demiş. Gence birtakım sorular yönelten Şebîb kendi mezhep görüşünden olmadığına hükmettiği genci öldürmeye karar vermiş. Gözü dönmüş haricinin niyetini sezen genç ise "Bari şu elbiselerimi giyinceye kadar bana emân (dokunmama sözü) ver" demiş, o da vermiş. Elbiselerini eline alan genç "*Vallahi bunları bugün giymeyeceğim*" diye Allah'a yemin edince Şebîb "*Beni aldatmayı başardın, seni kurnaz herif*" demiş ve delikanlıya ilişmeden oradan ayrılmış.<sup>45</sup>

Yukarıdaki örneklerin aksine otoritenin vereceği cezadan kurtulmak için mizaha başvuranlardan bazılarının cezalandırılmaktan kurtulamadığını gösteren örneklerle de rastlamaktayız. Örneğin, babası Harun Reşit'in ölümünden sonra halifelik makamına geçen ağabeyi Emin'i öldürtmek suretiyle iktidar olan Memûn, bir keresinde bir hâfızın, kıraat geleneğinde hiç de alışık olunmayan bununla birlikte siyasi bir mesaj taşıdığı da aşikâr olan bir âyetle başlangıç yapması üzerine o hâfızı cezâlandırma yoluna gitmiştir:

Bir gün Memûn, maiyetindeki hâfızlardan birine Kuran'dan birkaç âyet okumasını söyler. Hâfız okumaya

﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ﴾

*Nefsi ona, kardeşini öldürmeyi hoş gösterdi, o da onu öldürdü.*

(Maide:30)

âyetinden başlayınca -çok sinirlenir ve cezâ olarak- adamın taşlık zeminde sürüklenmesi (bazı rivayetlerde de hapse atılması)

<sup>44</sup> İbn Ebû 'Avn, *el-Ecvibetü'l-Müskite*, thk. Muhammed 'Abdülkâdir Ahmed, (Kahire: Matâbi'u'n-nâşiri'l-'Arabî, 1983), 191. Bu anekdotun çevirisi Şener Şahin'in yukarıda zikredilen makalesinden aynen iktibas edilmiştir.

<sup>45</sup> İbn 'Âsım, *Hadâiku'l-ezâhir*, 96; Âbî, *Nesrû'd-dürr*, IV/93.

talimatını verir.<sup>46</sup>

Görüldüğü üzere Me'mun, hâfızın ilgili ayetle sözü edilen hâdiseye açık bir gönderme yaptığını düşünmüş ve bu yüzden onu cezalandırmıştır.

#### 4. Hakareti Hafifletme Yöntemi Olarak Mizah

Hemen her türlü konu, tema ve karakteri ele alan klasik Arap mizahı *hiciv*, *yergi* ve *taşlama* sözcükleriyle ifade edilebilecek tahkir üslubundan faydalanarak kurgulanan anekdotlara da yoğun bir şekilde yer vermiştir. Nispeten alışılmışın dışında bir dili olan hakaretin, mizaha oldukça elverişli temalardan biri olduğunu söylemek mümkündür. Bu kapsamda değerlendirilebilecek anekdotlarda kimi zaman hakaretin açık lafızlarla muhataba yöneltildiği, kimi zaman da muhatabın imalı bir dil kullanılarak yaralanmaya çalışıldığı görülmektedir.

Politik mizah temalı anekdotlarda genelde hikâyenin sonuna bırakılan tahkir ifadeleri bazen tek taraflı bir şekilde son bulurken bazen de muhataptan misliyle ya da daha ağır ile alınan karşılıkla nihayete ermektedir. Aşağılamanın tonunun farklılık arz ettiği anekdotlarda zaman zaman kaba mizaha başvurulduğu da söz konusu olabilmektedir. Nüktedanın çoğu zaman otoriteyi tahkir için kullandığı bu yöntem bazen kendi kendini tahkir sadedinde karşımıza çıkmaktadır:

Vüzeradan biri Ebü'l-'Aynâ'ya bir binek tahsis edip yemini de kendisine düzenli olarak göndereceğini taahhüt etmiş. Ebü'l-'Aynâ bineği alıp gitmiş ancak yem bir türlü kendisine ulaşmamış. Daha fazla dayanamayan Ebü'l-'Aynâ vezirin makamına girip "*Emir hazretleri*" demiş "*siz eşeği verip yemini göndermemekle beni eşeğe değil, resmen eşeği bana bindirdiniz!*"<sup>47</sup>

Yine siyasi konuyu haiz birçok mizahi anekdotta hikâyenin çatısı, bir tarafın yönelttiği hakaretâmiz ifadelere, muhatabının daha ağır bir hakaretle karşılık vermesiyle sonuçlanmıştır. Aşağıdaki diyalog bahsedilen hususa yönelik en çarpıcı örneklerden biridir:

Halife Harun Reşîd bir meseleden ötürü septisizm akımına mensup addettiği Cehcâh'a hiddetlenmişti. Bunun üzerine huzuruna çağırıp "*Zındık mısın nesin sen?!*" diye hakarete bulundu. Cehcâh ise "*Eğer zındık olsaydım Kur'ân okur, farizaları eda eder miydin?*" diye kendisini savundu. Ancak halife, kafasında mahkûm ettiği Cehcâh'ı "*Yemin ederim seni, zındık olduğunu itiraf edinceye kadar*

<sup>46</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir (I-IX)*, thk. Vedâd el-Kâdî, (Beyrut: Dâru sâdir, 1988), II/74; Âbî, *Nesrû'd-dür*, VII/111.

<sup>47</sup> Antuân el-Kavvâl, *Divânu Ebî'l-'Aynâ*, (Beyrut: Dâru sâdir, 1993), Anekdot 91.

*sopalatacağım!" diye tehdit etti. Cehcâh "Bu yaptığınızla Hz. Peygamberin usulüne muhalif davranıyorsunuz. Zira o Müslümanlara insanları imana getirinceye kadar onlarla vuruşmalarını emretmişti. Siz ise bir Müslümanı küfrünü itiraf ettirmek için sopalatacağınızı söylüyorsunuz!"*

Sonra da mecliste bulunan kadı Ebu Yusuf 'a dönerek "Kadı hazretleri! Fetvanızı bir an önce verin de, halifemizin dini benim yüzümden helak olmasın." dedi.<sup>48</sup>

Politik mizah içerikli Arap nevâdir koleksiyonlarında kimi zaman siyasilere, noksan sayılabilecek birtakım özellikleriyle özdeşleştirilmek suretiyle ağır biçimde hakarete uğradıklarına şahit olmaktadır. Otorite karşısında kullanılan tahkir içerikli mizah lafızları hem tanımlama hem yergi izlenimi veren iki özellik taşımaktadır. Zira bu nüktelere zahiri yaklaşıldığında hakaret gibi algılanabilen ancak mantıksal açıdan bakıldığında ise gerçeği yansıtan ifadeler olduğu görülür. Bu iki yönlü algılanma biçimleri hakaret içerikli mizah anekdotlarını edebi ve sanatsal bir anlatı seviyesine yükseltmektedir. Aşağıdaki anekdotta Hişâm b. Abdülmelik'in şaşı oluşuna yapılan üstü kapalı gönderme, hakaretin mizahi bir üslupla nasıl dozajının düşürüldüğünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Bir gün Hişâm b. Abdülmelik, meclisinde bulunanlara "Kim beni hakarete vurdurmadan hicvetmeyi başarabilirse, sırtımdaki şu kaftanı kendisine hediye edeceğim" dedi. Bu sırada mecliste bulunan bir bedevi öne atılarak "At şu kaftanı bana, şaşı herif!" diye seslendi. Gerçekten de gözlerinden biri şaşı olan Hişâm tebessümle birlikte "Allah iyiliğini versin, yakala!" diyerek kaftanı ona fırlattı.<sup>49</sup>

##### **5. Yönetimi Islah Metodu Olarak Mizah**

Mizah, yalnızca iktidara yönelik şikâyetlerin dile getirilmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda ikili ilişkilerde bir düzey tutturulmasını, eleştiri ve öğütlerin zarif biçimde yansıtılmasını da kolaylaştırır. Bunun da ötesinde insanlar kendilerine gülünmesinden hoşlanmadıkları için gülme, haksızlık yapanları yeniden doğru yola sokan bir toplumsal düzenleyici gibi hizmet verir.<sup>50</sup> Bu bağlamda nevâdir koleksiyonlarında yer alan kurgusal mizahi anlatıların birçoğu temel bir ahlaki gayeye hizmet edecek şekilde planlanmış gibidir.

<sup>48</sup> Ebü'l-Meâli İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, VII/81; Âbî, *Nesrü'd-dürr*, II/137.

<sup>49</sup> Âbî, *Nesrü'd-dürr*, VI/311; İbn 'Âsım, *Hadâiku'l-Ezâhir*, 56.

<sup>50</sup> Morreall, *Gülmeyi Ciddiyeye Almak*, 9.



Sözü edilen rolü konu olarak işleyen ve bunu bir ahlak dersi olarak okura aktaran anekdot formatındaki yarı mizahi bir anlatı şöyledir:

Bir savaşa, ayaklarından biri olmayan total bir bilge de katılmıştı. Onun bu halini gören diğer askerler kendilerini gülmekten alamadılar. Bunun üzerine bilge onlara şu sözleriyle hakîmâne bir ders verdi: “Savaş sanatında insanın gereksinim duyduğu yegâne şey cesaret ve teçhizatır (الْحُرْبُ آتَةٌ). Hâlbuki bende eksikliğini gördüğünüz şey, ürkeklik gösterildiğinde kaçmaya yarayan ayaklardan (الهُرْبُ آتَةٌ) başka bir şey değil ki!”<sup>51</sup>

## 6. İktidara Yanaşma Payandası Olarak Mizah

Mizah, sosyal ve siyasi ilişkilerde yukarıdaki başlıklarda irdelendiği gibi sadece konsolide aracı olarak hak arama metodu şeklinde kullanılmamış zaman zaman gücün yanında yer alıp maddi çıkar elde etmek için de kendisine başvurulmuştur. Hatta bazen gayrı meşru isteklerin yerine getirilmesi için, başkaları üzerinde bir çeşit haksız baskı aracı olarak kullanıldığı da görülmektedir. Nitekim saraylarda yaşanan bazı diyaloglar klâsik Arap edebiyatı mizah ustalarının, beklenmeyen durumlardaki nükteli sözleri sayesinde elde ettikleri maddi kazanımları işaret etmektedir. “Çeşitli dönemlerde, hilâfet merkezini temsil eden saray çevresinde veya dışında, özellikle halife, emir, vâli gibi üst düzey yöneticiler, gülüp eğlenmelerini sağlayan bir durum ya da sözle karşılaştıklarında, nükte sahibini -kendisinin bile tahmin edemeyeceği büyük meblağlarla- ödüllendirmiş, bu konuda kesenin ağzını sonuna kadar açmışlardır.”<sup>52</sup> Mesela ilerleyen yaşlarında Emevi sarayının en meşhur nedimi olarak karşımıza çıkan Eş‘ab, şahsına nispet edilen nüktelerden anlaşıldığına göre nerede bir menfaat varsa oraya koşan, her durumdan kendine bir çıkar devşirme gayretinde olan tipik bir oportünisttir. Yine Arap nevâdir eserlerinin sıkça yer verdiği anekdotlarda Arap meseline<sup>53</sup> de konu olacak düzeyde tamahkârlığın zirvesi olarak adlandırılmaktadır.

Mizahı kazanca dönüştürme hasleti saray eşraf ve ilim erbabını da etkilemiş, onlar da sahip oldukları mevki ve ilimlerine mizahi özellik kazandırmak suretiyle sonuca ulaşmaya çalışmışlardır. Hal böyle olunca verilen cevapların da ilmî bir hüviyeti haiz olması gerekmektedir. Kuşkusuz, ilim meclislerinde muhatapları ikna etmenin en kolay yolu ise temel

<sup>51</sup> Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, IV/137.

<sup>52</sup> Şahin, “Klasik Arap Nesrinde ‘Hazırcevaplık’ Olgusu”, 1: 351

<sup>53</sup> أَطْمَعُ مِنْ أَشْعَبٍ “Eş‘ab’dan daha aç gözlü” ifadesi için bkz. *İbn ‘Abdi Rabbih, el-‘İkdü'l-ferid*, VII, 228; *el-İsfehânî, Muhâdarâtü'l-üdebâ*, I/736.

naslardan yararlanmaktadır. Bu yöndeki sayısız hikâyeden çarpıcı bir örnek şu tarihsel anekdottur:

Halife Mütevekkil sıkıntılarında kurtulmak için bir adak adar. Ülkenin önde gelen âlimlerine “*Ben bu sıkıntılardan kurtulmak için ihsanda bulunmak istiyorum. Ne kadar ihsanda bulunayım*” diye sorar. Âlimler “*Bir halifenin sıkıntılarında kurtulması için çok kimseye infakta bulunması gerekir*” hükmüne varırlar. Mütevekkil “*Çok dediğiniz ne kadar? Çok kelimesi neyi kapsar?*” diye sorunca miktar konusunda karar veremezler. İbnü’r-Ridâ isminde meşhur bir âlime danışırlar. İbnü’r-Ridâ ilk defa karşılaştığı bu soru karşısında halifenin cömertliğini de hesaba katarak “*Çok kelimesinin en azı 71’dir*” der. “*71’in hikmeti nedir?*” diye sorduklarında ise şu açıklamayı yapar: “*Allah âyette sahabeye yardımından bahsederken*

﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ﴾

*Allah birçok yerde size yardım etmiştir. (Tevbe:25)*

*buyuruyor. Rivâyetlere baktığımızda ise sahabeye Allah tarafından 70 yerde yardım edildiğini görüyoruz. Bu nedenle kesret (çok) kelimesinin asgari sınırı 71’dir.*

*Meclistikeler “Üstadım! Allah sahabeye 70 yerde yardımda bulunduyorsa kesret neden en az 71 olsun” diye sorunca İbnü’r-Ridâ latifesini yapmış: “Sultanımız o kadar yol kat edip buralara kadar gelmiş, bir pay da bize lütfetmeden dönmeyecektir herhalde!”<sup>54</sup>*

Mizahın nüktedana kazandırdığı avantajlardan biri de, kişiye, sürpriz biçimde umulmadık bir makama terfi şansı vermesidir. Esâsen klâsik dönem mizahçıları saraya yakın olmak ve bu elit çevrenin sahip olduğu ayrıcalıklı imkanlara, servet ve itibara kavuşmak için bilinçli bir çaba içindedirler. Hatta birçok mizah ustası rastlantısal bir biçimde halife veya yönetim kadrosundaki kimselerle kurdukları diyaloglardaki nüktedanlıkları sayesinde keşfedilmişlerdi. Öte yandan bu yaranma siyasetinin her zaman işe yaradığı da söylenemez. Zira an olur ki hükümdar değme nüktedanlara taş çıkartacak boyutta kendisine yaranma çabasını yine mizahla bertaraf eder. Sözgelimi klasik kaynaklarda rastlanan bazı jurnalcı taifesi devlet otoritesini temsil eden yönetici konumundaki şahıslara yaranma gayesi güder, ancak her defasında bu yöndeki girişimler basiretli liderler tarafından akamete uğratılır.

<sup>54</sup> Avfî, *f/Hek:154/b.*; Hikâyenin Arap kaynaklarındaki kısmen farklı bir çeşitlemesi için bkz. Âbî, *Nesrû’d-dür*, I/253; *Tevhîdî*, *el-Besâir ve’z-zehâir*, IX/156-57.

Emirülmüminin Mu'tasım devrinde gammazın biri padişaha bir şikâyet mektubu yazar ve mektubunda şu ifadelere yer verir: "Halifenin beldelerinden birinde falan kimse vefat edip geriye vâfir mal bırakmıştır. Tek vârisi küçük bir oğlancağızdır. Kanaatimce zatiâtileriniz bu çocuğa yetecek mal bırakıp geri kalan malı beytülmal zimmetine alsa isabetli olur."

Yazıyı okuyan padişah cevaben şunu yazıp gönderir:

وَأَمَّا الْمَيِّتُ فَرِحَهُ اللهُ وَأَمَّا الْمَالُ فَتَمَرُّهُ اللهُ وَأَمَّا الْيَتِيمُ فَأَنْبَتَهُ اللهُ وَأَمَّا السَّاعِي فَلَعَنَهُ اللهُ

*Mektubunda bir ölüden bahsetmişsin; Allah rahmet eylesin.*

*Çok mal bıraktığını söylüyorsun; Allah ziyade etsin.*

*Bir de yetimi varmış; Allah gözetsin.*

*Lakin -senin gibi- gammaza gelince; onun da belasını versin!<sup>55</sup>*

## 7. Siyasi Öngörü Unsuru Olarak Mizah

Tefe'ül, herhangi bir şeyi veya durumu hayra yormak, bir şeyden hayırlı bir sonuç veya uğur çıkarmak anlamına gelir. Bu usule başvuran kişi, kafasındaki bir hususa dair kanaat edinme amacıyla genelde yazılı bir metne müracaat eder. Bazen bu metin bir şiir parçası olabileceği gibi bazen Kur'ân-ı Kerim'e ait pasajlar da olabilmektedir. Özellikle Kur'ân'la yapılan tefe'ülde kişi, bir şeyin iyiliğine veya durumuna dair işaretler bulmak maksadıyla hâlis bir niyetle Kur'an-ı Kerim'den rastgele bir sayfa açar ve karşısına çıkan ilk ayetten medet umar. Ayetin manasıyla ortadaki durum veya kafasındaki niyet/düşünce arasında bir bağlantı yakalamaya çalışır. İslâm kültür ve geleneğinde ulema ve şura sınıfının sık sık başvurduğunu bildiğimiz bu yöntem, zaman zaman devlet adamlarının önemli kararlar almasında da etkili olmuştur. Arap edebiyatına dair klasik antolojilerde falın bilhassa Kur'ân'la tefe'ül tarzındaki örneklerine özel bir önem atfedilerek nesilden nesile ihtimamla aktarılmış olması bu anekdotik malzemenin edebi değerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Aşağıda anlatılan hikaye bahsi geçen rivayetlerin dikkat çekici bir örneğidir:

Abbâsi dönemi saray nedimlerinden Ebu'l-Hasen Ahmed Cahzâ anlatıyor: Yakub b. Fülân şöyle dedi: Kuran-ı Kerim ile sık sık tefe'ül ederdim. Vali olarak atandıktan sonra yine bir gün tefe'ül için Mushaf-ı Şerif'i açtım, karşıma:

﴿ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ﴾

*Evinizde (zevk-ü sefâ içerisinde) üç gün (daha) yaşayın. (Hûd:65)*

<sup>55</sup> Avfî, f/Nr.Osm: 228/b.

mealindeki âyet çıktı. Bir de ne göreyim, gerçekten de bu hâdiseden üç gün sonra görevimden azledildim!<sup>56</sup>

Şiirle yapılan tefe'üle dair çarpıcı örneklerden biri de kaynaklarda şöyle geçmektedir:

Tâhir b. Hüseyin (Zü'l-Yemineyn), Ali b. İsa b. Mâhân üzerine cenge giderken yolda üniformasının yenindeki altınları askerlerine moral olsun diye dağıtmaktaydı. Bir ara dalgınlığına gelip yenin ucunu bıraktınca içindeki altınlar etrafa saçıldı. Bunu savaş öncesinde büyük bir uğursuzluk alameti sayan Tâhir'in keyfi kaçıp morali bozuldu, hatta bu durum yüzüne de yansıdı. Ancak askerleri arasından manzarayı izleyen şair ruhlı bir cengâver:

وَدَهَابُهُ مِنْكُمْ دَهَابُ الْأُحْمِ هَذَا تَفَرُّقُ جَمْعِهِمْ لَا عَيْرُهُ

لَا خَيْرَ فِي إِسْكَاحِهِ فِي الْكُفْمِ شَيْءٌ يَكُونُ لَهُمْ بَعْضَ حُرُوفِهِ

*Şu manzara düşmanlarınızın çil yavrusu gibi dağılmasını temsil ediyor, başka şeyi değil.*

*Altınların elinizden çıkışı da kederden kurtuluşunuzun bir sembolü.*

*Ayrıca, harflerinde gidici (dolayısıyla üzücü) olduğunun işaretini taşıyan bir nesneyi elde tutmaya çalışmanın ne faydası var?!*

beyitlerini okuyunca Tâhir'in keyfi birden yerine geldi ve o beyitlerden fal tutup başına gelen hadiseyi savaşın neticesi noktasında hayra yordu. Gerçekten de düşman askerleri bozguna uğratılıp savaş kazanılınca Tâhir o şiiri okuyan askerine 30.000 altın akçe hediye etti.<sup>57</sup>

## 8. Sosyal Trajik Olayların Hikaye Enstrümanı Olarak Mizah

Bazı araştırmacılar mizahı, insanın endişelerini, trajedilerini anlatmak veya gerçekten kaçmak ve hakikati inkar etmek için kullanılan bir araç olarak görmüşlerdir. Biz de birçok şakada insan ideallerinin amaç ve hedeflerle çatıştığını düşünüyoruz. Bu durumda mizah, bu uyuşmazlığın bir dışa vurumu olarak önümüze çıkmaktadır. Bocalama, endişe ve ızdırap dönemleri belki de mizahın sık rastlanıldığı dönemlerdir. Çünkü mizah insan ve toplumun hayat ve gerçekler karşısındaki düşüncelerini aktarma işlevini görür ve yaşanan hadiselerin baskısına karşı bir rahatlama sağlar. Bu durumda trajediler, hafifleten ve toplumdaki fertlerin sıkıntılarını gideren

<sup>56</sup> Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, IV/52.

<sup>57</sup> Ebû Mansûr Se'âlibî, *Tahsînü'l-kabîh ve takbîhu'l-hasen*, thk. Nebîl Abdurrahman el-Hayâvî, (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.y., 20.

nüktele ve gülünç şeylere dönüşür.<sup>58</sup>

Emevî hânedânının 'Zâlim' lakabıyla meşhur Irak vâlisi Haccâc b. Yusuf bedevinin birine 700 kırbaç vurdurmuş. Ancak bedevi, kırbaç her yiyişinde "Allah'ım, şükürler olsun sana!" diyor ve pişmanlık emaresi göstermiyormuş. Bir gün Eş'ab onunla karşılaştığında "Haccâc sana niçin 700 kırbaç vurdurdu, biliyor musun?!" diye sormuş. Bedevi bilmediğini söyleyince 'Allah'a çok şükrettiğin için' demiş. Zira Cenâb-ı Hak şöyle buyuruyor:

﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾

*Eğer şükrederseniz elbette size daha fazlasını veririm.  
(İbrahim:7)<sup>59</sup>*

İnsanlar için "şeytana pabucunu ters giydiren cinsten" yakıştırmaları Allah'a asi olma ahmaklığı sergilemesine rağmen şeytanın zekâsını ortaya koyan deyimler arasında yerini almıştır. Zira onun asiliği zekâ eksikliğinden değil kibrinden kaynaklanmaktadır. Nitekim zaman zaman Allah'a karşı işlemiş olduğu isyanın mantıksızlığı şeytanın ağzından mizahi bir üslupla dillendirilmiştir. Bu anekdotlardan biri şeytan ile Firavun arasında geçen diyalogu şöyle anlatır:

Derler ki bir gün şeytan elinde bir salkım üzüm bulunan Firavun'un karşısına çıkarak: "Bu taze üzüm salkımını renkli parlak inci dizilerine çevirmeye kâdir olan bir varlık var mıdır?" diye sordu. Firavun "Yoktur" diye karşılık verince şeytan üzüm salkımına hafifçe üfledi. Bunun üzerine üzüm salkımında bulunan her bir üzüm tanesi eşsiz birer inci tanesine dönüşüverdi. Hayretler içerisinde olaya şahit olan Firavun "Ne büyük üstatmışsın" şeklinde bir tepkide bulununca İblis onun ensesine bir muhkem sille indirip Firavun'un ahmaklığını şu sözlerle yüzüne vurdu:

*"Bre ahmak! Ben bu zekâ ve maharetime rağmen kendimi kulluğa bile layık görmedim. Sen bu ahmaklığınla kalkmış Tanrılık taslıyorsun."*<sup>60</sup>

### Sonuç

Mizah insan hayatına neşe katmak için vardır. İktidar denilince akla ilk gelen ise; otorite ve kurallarla yönetimin insanlar üzerinde korku uyandırarak, ceza tehdidiyle var ettiği geleneksel anlayıştır. Bu açıdan bakıldığında mizah ile siyaseti yan yana getirmek sosyal bir uyumsuzluk

<sup>58</sup> Kuzayha, *el-Fükâhetü fi'l-Edebi'l-Endülüsî*, 110.

<sup>59</sup> İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, VIII/135.

<sup>60</sup> Avfî, *f/Nr.Osm:10/a*.

oluşturmaktadır. Morreal'in "Nesneler, nesnelerin nitelikleri, olaylar vs. arasında beklediğimiz düzenli bir dünyada yaşamaktayız. Bu kalıplara uymayan herhangi bir şey başımıza geldiğinde güleriz"<sup>61</sup> şeklinde özetlediği bu durum her ne kadar doğası itibarıyla siyasetin ağırbaşlılığı ile mizahın eğlenceli tarafını bir arada düşünmeye engel gibi gösterse de, bu iki unsurun aynı toplumsal zihniyet dünyasının ürünü olduğu gerçeğini değiştiremez. Zira fitri bir olgu olan mizah, tıpkı siyaset gibi hatta onunla birlikte duygu ve zevklerin evrenselliği prensibi çerçevesinde toplumun içinde oluşur ve evrilir. Bu nedenle de toplumu etkileyen her türden olay, mizahın malzemesi olduğu gibi kaçınılmaz bir şekilde "muktedir" sınıf da mizahtan nasibini almıştır. Çünkü mizah, ulaşılmaz olan otoriteyi pijamasıyla, terliğiyle kısıvrak yakalar; bazen de fark ettirmeden çırılçıplak insanların huzuruna çıkarır.

Kimi zaman despotizmi yerle bir eder, kimi zaman ise siyasi gücün ta kendisi oluverir. Bazen bir durumun saçmalığını belki dolaylı ama etkili bir şekilde dile getirme biçimi olan mizah, an olur ki değme nüktedanlara taş çıkartacak boyutta kendisine yaranma çabasını akamete uğratan hükümdarların silahı haline gelir.

Bu nedenle bölgemiz siyasi tarihine mizahın sunduğu çerçeveden bakmak hem siyasi hem de edebi anlamda araştırmacıya son derece elverişli imkânlar sunmaktadır. Ve klasik Arap nevâdir telifatı, koca bir mizah koleksiyonu olarak bu alanda gayret sarf eden araştırmacı için kafi miktarda malzemeyi gözler önüne sermektedir.



#### KAYNAKÇA

'ÂMİLÎ, Bahâüddîn. *el-Keşkül*. thk. Muhammed 'Abdülkerîm en-Nemerî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1998.

'AVFÎ, Muhammed b. Muhammed. *Cevâmi'u'l-hikâyât ve levâmi'ur-rivâyât*. Ayasofya-Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları, No: R 1085-R 1086; Hekimoğlu Ali Paşa Kütüphanesi, No: 603; Nûruosmâniye Kütüphanesi, No: 3274.

ÂBÎ, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn. *Nesrü'd-dürr fi'l-muhâdarât*. thk. Hâlid Abdülğanî Mahfûz. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2004.

ADAMS, Elizabeth. *The role of playful humor in art therapy*. Concordia University, 2002.

<sup>61</sup> Morreal, *Gülmeyi Ciddiye Almak*, 24-25.

- ALLPORT, Gordon. *Pattern and growth in personality*. New York: Holt, Rinehart&Winston, 1961.
- ALVER, Köksal. "Mizahın Dili, Öykünün Dili". *Hece Öykü* 38 (2017): 69-71.
- ARIKAN, Metin ve Gaye YAVUZCAN. "Mizah-İktidar İlişkisi Üzerine Tarihsel Bir Değerlendirme Denemesi (Selçuklu Kaynaklarından Hareketle)". *Journal of Turkish Language and Literature* 3/2 (2017): 1-15.
- AYDEMİR, Mehmet Ali. "Mizah, Sosyoloji ve Öykü Üzerine Bir Deneme". *Hece Öykü* 38 (2017): 81-87.
- CÂHİZ, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-hayevân*. nşr. Muhammed 'Abdüsselâm Hârûn. Beyrut: Dârü'l-cil ve Dârü'l-fikr, 1988.
- DEJEUX, Jean. "Cuha ve Nâdire", çev. Ali Berktaş, *Doğu'da Mizah* içinde haz. Irene Fenoglio ve François Georgeon. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- DOĞAN, Yusuf. *İkinci Abbâsi Döneminde Mizah (Basılmamış Doktora Tezi)*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- DOĞAN, Yusuf. "Emevîler Döneminde Mizahı Etkileyen Faktörler", *İSTEM*, Konya, 2006, sayı 8, s. 209-236.
- EKER, Gülin Öğüt. *İnsan Kültür Mizah, Eğlence Endüstrisinde Tüketim Nesnesi Olarak Mizah*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- FREUD, Sigmund. *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, çev. Emre Kapkın. İstanbul: Payel Yayınları, 2016.
- GÜNDAY, Hüseyin. *Klasik Arap Edebiyatında Mizahi Karakterler*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- FENOGLIO Irene ve François GEORGEON. *Doğu'da Mizah (Giriş)*, çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- İbn 'ABDİ RABBİH. *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Müfid Muhammed Kumeyha. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- İbn 'ÂSİM, Ebû Bekr. *Hadâiku'l-Ezâhir*. thk. Ebû Hemmâm Abdüllât Abdülhalîm. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1992.
- İbn EBÛ 'AVN. *el-Ecvibetü'l-Müskite*. thk. Muhammed 'Abdülkâdir Ahmed. Kahire: Matâbi'u'n-nâşiri'l-'Arabî, 1983.
- İbn HADDÂD, Muhammed b. Mansûr. *el-Cevherü'n-nefis fî siyâseti'r-reîs*. Mekke: Mektebetü'nizâr Mustafa el-Bâz, 1996.
- İbn HAMDÛN, Ebü'l-Meâlî. *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*. nşr. İhsân Abbâs ve Bekr Abbâs. Beyrut: Dâru sâdir, 1996.

- İSFEHÂNÎ, Râgıb. *Muhâdarâtü'l-üdebâ*. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1999.
- KAVVÂL, Antuân. *Dîvânu Ebî'l-'Aynâ*. Beyrut: Dâru sâdir, 1993.
- KISHTAINY, Khalid. *Arab Political Humour*. Londra: Quartet Books Limited, 1985.
- KUZAYHA, Riyâd. *el-Fükâhetü ve'd-dıhk fi't-türâsi'l-'Arabî ve'l-meşrikî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1994.
- KUZAYHA, Riyâd. *el-Fükâhetü fi'l-Edebi'l-Endülüsî*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1998.
- MASLOW, Abraham. *Motivation and Personality*. New York: Harper and Row Publishers, 1970.
- MEYDÂNÎ, Ahmed b. Muhammed. *Mecma'ü'l-emsâl*. nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. y.y., Mektebetü's-sünneti'l-Muhammediyye, 1955.
- MORREALL, John. *Gülmeyi Ciddiye Almak*. çev. Kubilay Aysevener ve Şenay Soyer. İstanbul: İris Yayınları, 1997.
- O'QUIN, Karen ve Joel ARONOFF. "Humor as a Technique of Social Influence". *Social Psychology Quarterly*, 44/4 (1981): 349-357.
- ROZENTHAL, Franz. *Erken İslam'da Mizah (Humour in Early Islam)*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İris Yayıncılık, 1997.
- SE'ÂLİBÎ, Ebû Mansûr. *Tahsînü'l-kabîh ve takbîhu'l-hasen*. thk. Nebîl Abdurrahman el-Hayâvî. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, , t.y.
- SHAFTESBURY (Anthony Ashley Cooper). "The Freedom of Wit and Humor", *Characteristicks*, Volume: 1/4 (1727).
- ŞAHİN, Şener. *Klasik Arap Edebiyatında Sofra Mizahı (Tipler ve Temalar)*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- ŞAHİN, Şener. "Klasik Arap Nesrinde 'Hazırcevaplık' Olgusu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2009): 331-364.
- TENÛHÎ, Ebû Ali. *el-Müstecâd min fe'alâti'l-ecvâd*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2005.
- TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân el-Endelusî. *el-Besâir ve'z-zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdî. Beyrut: Dâru sâdir, 1988.
- USTA, Çiğdem. *Mizah Dilinin Gizemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- UZ, Emin. "İslam Kültüründe Mizah Ve Türk Edebiyatındaki Yansımaları: Cevâmiu'l-Hikâyât Örneği". *The Journal of Turkic Language and*
-



*Literature Surveys (TULLIS), 2 (2017): 20-39.*

ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım. *Rebû'l-ibrâr ve füsûsu'l-ahbâr*. thk. Târik Fethî es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006.



## THE SOCIAL AND POLITICAL FUNCTION OF HUMOR IN THE ARABIC NAWADIR WORKS

✉ Emin UZ<sup>a</sup>

✉ Muhammed EFİL<sup>b</sup>

### Extended Abstract

Humor and comedy have drawn attention of some authors, scholars and philosophers from early human history. However, this topic has not been discussed sufficiently in early times. When looked at works done in Arabic language and literature, it can be argued that this field is not popular enough both among people and in the academic circles.

Today especially after development of social sciences some scholars have realized the shaping role of humor in human values and thoughts. In this manner these scholars argue that humor is a distinctive character of human. Humor, in addition to laughing, can be used as an instrument of criticism of societal opposition. Sharp tongue in terms of impact on human and society can be used in order to show meaninglessness or wrongness of a situation in a very effective way. For this reason it can be argued that humor is communicative language. This form of wording the more it covers of different spheres of society the more it becomes a communicative language. The usage of humors an instrument which it can unify, divide and classifies individuals on basis of an hierarchy points to a societal meaning.

All social issues at the same time are humorous one. Humor which abstracts societal issues reveals their highlights. All these show that the humorist is not powerless when compared with the ruler that holds the rein of power. However, in a legal context humorist is not equal with the ruler in terms of sanction and power, but typical power of humor can sometimes lead to the same outcomes.

The liberating impact of humor easily can be observed in the political arena. Thus, a humorous person cannot be suppressed totally by a restrictive

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences, [eminuz83@gmail.com](mailto:eminuz83@gmail.com)

<sup>b</sup> PhD., Necmettin Erbakan University Theology Faculty, [muhammed.efil@gmail.com](mailto:m Muhammed.efil@gmail.com)

government. Because the talent of laughing at strange things not practically but theoretically makes humorous person superior and it also supplies him/her with the self-confidence.

When looked at both the word *iqtidar* and Latin rooted *power* it can be observed that the impact of humor is not only limited to political sphere but it is an effective instrument in all spheres of life especially in relationship between powerful and powerless. In other words, humor is like silent scream and it in order to point to the problems assaults the ruling powers

There is almost a consensus that the main function of humor is to put pressure on the power. This issue can show explicitly the societal function of humor. Thus, for the humorist political force is mostly the main representative of the power. Moreover, sometimes a landlord, a boss, a rich bourgeois, a manager or a state official who symbolize the power can be an element of humor. Regarding to oppressed and oppressor humorist is generally the representative of oppressed and he/she chooses his/her side explicitly for the oppressed.

There are two different subjects in classical *Nawadir* works; The first one is humorous elements related to state officials' behaviors. The second one is some anecdotes which used as propaganda by loyal followers of the rulers. When looked at these works it can be observed that there are totally or partly imaginary narratives which fictionalized by scholars, poets and humorists. It can be said that this issue points to the authenticity of humor.

Apart from politicians there are some other ones that use humor as an instrument. For instance, there are anecdotal reports related to some important characters which have high value of humor especially in competition of superiority among nations

Humor as non-aggression treaty among parties can give individual the ability to criticize and give an acid remark even in serious issues. In light of historical resources, it can be said this method which is used by almost all social status holders have paved the way for protests of rulers which can go mostly unpunished. This shows the ability of humor which can reduce the anger and reaction of statesmen when it is used properly.

As a conclusion it can be argued that humor is to bring joy to human life. When it comes to power it means authority and its traditional understanding of an administration which is within context of rules and principles that intimidates individuals by threat of punishment. When looked at from this perspective bringing humor and politics creates a social inharmoniousness. Despite the fact that politics naturally points to serious things and humor to

entertainment but both are products of the same societal mindset. Humor as a natural phenomenon like politics even both together as two phenomena which point to universality of emotion and pleasure rise from society and they evolve in society. The class of rulers like all other social sectors which influence society is also a subject of humor. Because humor can exhibit the inaccessible authority with its sleepwear and house shoes even it can present it nakedly to public. For this reason, when looked at history of our region from perspective of humor, it can be said that humor can supply the researchers with favorable opportunities both politically and literarily.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Humor, Policy, Social.





*bilimname XXXVII, 2019/1, 321-351*  
Geliş Tarihi: 17.09.2018, Kabul Tarihi: 29.01.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.460467>

## BİLGECE HAYAT

© Cenan KUVANCI<sup>a</sup>

### Öz

Bilgece bir hayat için öncelikle, hakikate ilişkin uygun bir görüşe sahip olmak gerekmektedir. Haddi zâtında, insan olmak demek, hakikat hakkında hususî bir bakış açısına sahip olmak demektir. Gerçek, bilge kişiyi hem içten (fikirler ile) hem de dıştan (davranışlar ile) kuşatmaktadır. Ayrıca, bilgiler kendi varoluş halleriyle gerçeği görünür hale getirirler. Bir kişinin bilge olup olmadığına da ona hükmeden nitelikler (hayat, bilgi, irade, kudret, konuşma, cömertlik, adalet) ile karar verilir. Nitekim, varlığımızda için bulunan nitelikleri olabildiğince açmadıkça, insan olma vazifesini yerine getiremeyiz.

Ayrıca, bilgelik âlemde var bulunan şeyleri, kaba birer gerçek olarak değil, simge olarak görmeyi, ve onların taşıdığı manayı keşfetmeyi gerektirir. Âlemde var olan her şeyin fizikî bir boyutu olmakla birlikte, bir de onu aşan iç boyutu ve anlamı vardır. Âlemin olgusal anlam düzeyinin ötesinde başka bir anlamının olmadığını savunan maddeci tavır, insanın entelektüel güç ve yetiler sahasını ve dilin semantik çerçevesini alabildiğince daraltır ve onun bütün varlığıyla gerçeğin kanıtı olduğunu göz ardı eder.

Bilgelik/hikmet, varlığı biri diğerine indirgenemez çok katlı bir yapıda yorumlama imkânı verdiği için semantik bir genişlemeye; ve kişisel varoluş sahasında düşünce ile sözlerin, sözler ile eylemlerin uyumlu olması şeklinde ifade edilen, bilgi eylem bütünlüğüne delâlet etmektedir. Başka bir ifadeyle, bu, insanların düşündükleri ile yaptıkları ya da oldukları şey ile düşündükleri şeyin uyumlu olmasıdır. Bilge birinin kişiliği, farklı yönlere çeken eğilim ve dürtülerden uzak, uyumlu, dengeli ve bütündür. Çünkü hikemî bilgi, salt nazarî bir uğraş olmayıp, kendisini arayana (birlik ve bütünlük gibi) manevî nitelikler kazandıran bir bilgidir.

**Anahtar kelimeler:** Din felsefesi, Bilgelik, Bilmek-Olmak, Bilgi-Eylem Bütünlüğü, Adalet



---

<sup>a</sup> Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cenankuvanci@hotmail.com

## THE WISE LIFE

For a wise life, first of all, it is necessary to have a proper opinion on the truth. In order that wise people can sustain their existence among us, there must be a truth that is allied on and conformed to it. Essentially, to be human means to have a particular point of view about the truth. The wise is the person who has a particular attitude concerning the truth. He lives according to his ideas of the truth. These ideas are not just temporary things for the wise person; because they are knots in his mind and heart and determine his understanding of truth, reality and his way of life. Therefore, the ideas deeply determine the direction in which internal and external transformations will take place. The truth encompasses the wise person both from internally (by ideas) and from externally (by behaviors). Moreover he lives with the truth. In addition, wise people make reality visible through their existential boundaries. A person who is not a wise man is, even if he knows to some extent what is truth is, in fact, ignorant of the truth; because the truth surrounds him neither from the inside nor from the outside. As a matter of fact, whether a person is wise or not is determined by the qualities (life, knowledge, will, power, speech, generosity, justice) that govern him/her. If these qualities develop in an unstable and incompatible manner; arrogant, stingy, cowardly or horny, unbalanced persons will emerge.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Hikmet/bilgelik ne demektir? Eski sözlüklerde, “hikmet” kelimesinin “yargıda bulunmak” anlamına gelen *hük*m mastarından türemiş bir isim olduğu belirtilmekle birlikte, “engellemek, alıkoymak, gemlemek, sağlam olmak” mânâlarına gelen *ihkâm* ile de anlam ilişkisinin olduğu düşünülmektedir. Buna göre, hikmet sözcüğünde “engellemek, alıkoymak, gem vurmak, sakındırmak” anlamları bulunur. Kelimenin bu manasına göre, insan hikemî bilgi sayesinde kendisini her türlü uygunsuz eylemin kaynağı olan sefahatten nasıl koruyacağını bilir. Bir insanın gayrı-ahlâkî ve haksız bir şekilde davranmasını önleyen her şey *h-k-m* kökünden türetilmiş fiillerle tanımlanabilir.<sup>1</sup>

Her nerede kötülüğü önlemek ve iyiliği gerçekleştirme sözkonusu ise, işte orada bir açıdan hikmet vardır. Çünkü, hikmet, insanı iyi ve güzel olana (itidale) yönlendiren, çirkin ve kötü olandan alıkoyan söz ve eylemdir. Bu

---

<sup>1</sup> Hikmet Yaman, *Prophetic Niche in the Virtuous City: The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought* (Leiden-Boston: Brill, 2011), 13.

özelliğinden dolayı, Kur`an`da da geçen “hikmet” sözcüğü, sırasında *Kur`an, anlayış, ilim, nübüvvet* ve *Kur`an`nın sırları* şeklinde yorumlanmıştır. Nihayetinde, hikmet “iyi, güzel ve doğruyu gerçekleştirme” vasıtası olarak görülmüştür. “Hikmet, insanın, gücü nispetinde Allah`ın ahlâkıyla ahlâklanmasıdır,” denilmiştir.<sup>2</sup> Nitekim, hakîm kelimesine hem “işleri gereği gibi sağlam ve kusursuz yapan” hem de “ilim ve hüküm sahibi” mânâları verilmektedir. Akıl ve anlayış sahibi olan bilgiler, nesnelere anlam ve amacına yönelik, kendi hayat tecrübeleri ve âlem ile olan ilişkilerinden elde ettikleri bir vukûfiyete sahiptirler. Öyle anlaşılmaktadır ki, hikmet insana nispet edildiğinde, “dengeli olma, orta yol (yani, itidâl) üzere bulunma, adalet niteliği taşıma” anlamlarına gelir; çünkü hikmetin “cahilâne davranışlardan alıkoyduğu” kabul edilmektedir. Nefsimiz bir şeyi onaylarken sanat, bilim, akıl ve yerindelik gibi kavramlardan yola çıkar. Bu durumda, bilgelik hem varoluşsal hem ahlâkî hem de aklî anlamda yerli yerinde rabitalar kurmaktır. Dört dörtlük temellendirilmiş bilgi ve her türlü doğru karar ve fiil, bilgece sıfatını almayı hak etmektedir.<sup>3</sup> Çünkü ilim ve hikmetin nihaî amacı, Hakk ve Hakikati bilmek ve “doğru, iyi ve güzel olanı yapmak” ve “güzel yapmak”tır. Bilgeler, “iyi ve güzel bir hayat sürmek için nasıl yaşamak gerekir?” sorusunun cevabını bulmuş kişilerdir.

Bilgelik`in nazarî (*Sophia=Sapientia*) ve amelî (*Phronesis=Prudentia*) diye ikiye ayrıldığını görüyoruz.<sup>4</sup> Nazarî açıdan bilgelik, hakikati ve haddini bilmek, doğru kararlar alma ya da akli başında olmaktır; amelî açıdan ise, şefkat, sabır, tevazu göstermek ve umutlu olmak, dikkatli davranmak, sakinlik, cömertlik ya da ölçülü davranmak gibi sâlih ameller gerçekleştirmek ve Allah`tan ittikâ etmektir. İnsanın kemâli bu iki niteliğe bağlıdır. Bilgelik`in başı, muhakeme etme kabiliyetinin gelişmesi; sonu ise hükümlerin icrâ edilmesidir. Başka bir ifadeyle, bilgelik hem nazarî hem amelî veçhesi olmakla birlikte, amaç, bilinenleri doğru bir şekilde uygulamaya koymaktır (yani cömert, cesur ya da ölçülü olmaktır).

Nazarî açıdan bilgelik, olgusal ve sistematik bilgi ve ilişkilerin doğru derlenmesi ve değerlendirilmesi demektir. Doğası gereği, değerlendirmeye dayalı bilgi iddiaları, mantıksal argümantasyonu, bilimsel deneyleri ve

<sup>2</sup> Fahrudin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu`l-Gayb*, çev. Komisyon, c. 5 (Ankara: Akçağ Yayınları, 1989), 516-18.

<sup>3</sup> İlhan Kutluer, “Hikmet” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 503; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur`an Dili*, c. 2 (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 915; Cafer Sadık Yaran, “Çağdaş Epistemolojik Dikotomiler ve ‘Sofyalojik’ Bir Epistemoloji Önerisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 9 (2004): 25; Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, çev. David Ross (Oxford: Oxford University Press, 2009), 105.

<sup>4</sup> *The Nicomachean Ethics*, 106.

tahminleri veya ustalık gerektiren işler başarmayı gerektirir.<sup>5</sup> Nazarî bilgelik`e erenlerin, bunu başaramayan insanlara nispetle, yanlış fikirlerden kurtulma ve hakikati fiiliyata dökmeye daha fazla yaklaşma imkân ve ihtimali bulunmaktadır. Bu, kişinin hayatına ruhunun ve aklının hükmetmesine ve kişisel hayatın inotantik/sıradan hayattan mümkün olduğunca uzaklaştırılmasına imkân tanımak demektir. Bu bakımdan, nazarî güç ve yetiler, anlam ve önem bakımından amelî olanlardan önce gelir. Ruh, bedenden nasıl daha kıymetli ise, ilim de amelden bir açıdan daha kıymetli görülebilir. Eğer bilgelik demek olan hikmet sözcüğü *hükme* den türemişse, bu durumda, onun hem muhakeme etme hem de eşyayı tanıma anlamına geldiği düşünülebilir. İnsan eşyanın hakikatini, zihninde onların mahiyetlerine ilişkin tasavvurlar oluşturup, bu tasavvurlar arasında olumlu veya olumsuz nispet ilişkisi kurduğunda ancak bilebilir. Hakikaten, hüküm bir nispet işidir. Eğer bu zihni nispet, varoluşa uygunsa, hikmet ve hüküm adını alabilir.

Şu da var ki, söylem (nazarî olan) ile eylem (amelî olan) birbirini etkiler. Teorik düşünme ile yaşam tercihi arasında karşılıklı bir etkileşimin olduğu söylenebilir. Teorik düşünme belli bir anlamda içsel yaşamın yönlendirmesi sayesinde yol alır ve içsel yaşamın bu yönelimi, teorik düşünme sayesinde netleşir ve biçim kazanır. Teorik düşünme daha baştan belli bir yaşam tercihinin gerektirir, ama bu yaşam tercihi sadece teorik düşünme sayesinde ilerler ve belirgin hale gelir. Kişinin neye inandığı ile nasıl yaşadığı birbiriyle doğrudan bağlantılıdır. Saf nazariye sözkonusu olduğunda, mühim olan şey, kişinin ortaya attığı sorulara verdiği cevapların doğru olup olmadığıdır. Hayatı etkileyen bir nazariye sözkonusu olduğunda ise, kişinin fikirlerinin doğruluğu önemli olmakla birlikte, kişinin bu görüşleri benimsemesi sonucunda inşa etmeyi başardığı kişilik ya da benlik türü de önemlidir. Bir kimsenin belli nazariyeleri benimsemesi sonucu kurduğu benlik, sadece basit bir biyografi meselesi değildir; çok daha önemlisi bu edebî ve felsefî bir başarıdır.<sup>6</sup>

#### A. Bilgelikte Nazarî Boyut

İnsan diğer varlıklardan nefis-i natıkaya sahip oluşuyla ayrılır. Bu, insanın ayırt edici yönünü oluşturur ve bilme ve yapma güçlerini ifade eder. Ancak, insan için bu yetkinlik bilkuvve ve bilfiil olmak üzere ikiye ayrılır. İnsanın yetkinliği, bilkuvve olan niteliklerini bilfiil hale dönüştürmesine

<sup>5</sup> Douglas J. Soccio, *Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy* (Belmont: Wadsworth, 2010), 13.

<sup>6</sup> Alexander Nehames, *Yaşama Sanatı Felsefesi*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 17; Pierre Hadot, *Yaşam İçin Felsefe*, çev. Kağan Kahveci (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 153.



bağlıdır. Eğer insan nev-i şahsına münhasır gücünü kullanmaz, diğer varlıklarla müşterek yetilerini kullanarak hayatını idame ettirirse, insanlık mertebesinin altına düşer. Dolayısıyla, insanın yetkinlik düzeyi, onun evvela bilişsel (nazarî düzen) daha sonra davranışsal (amelî düzen) gelişimine bağlıdır.<sup>7</sup> Nitekim, erdemler de düşünce ve karakter erdemleri olarak ikiye ayrılmıştır. Düşünce erdemleri (bilgelik, doğru kararlar alma ya da aklı başındalık) eğitim sayesinde zamanla geliştirilirler. Cömertlik ve ölçülü davranmak gibi karakter erdemleri ise, alışkanlıkla gelişirler.<sup>8</sup>

Düşünce erdemlerinden olan bilgelik, nazarî olarak, her şeyden evvel, varlıktaki ilahî kanunların akış şeklini nesnel ve öznel yönleriyle gözlem konusu yapmak ve onlar hakkında düşünüp bir sonuç çıkarmaktan (yani, bilişsel bir başarıdan) meydana gelir. Bilgelik/hikmet, varlık düzeninde herşeyi yerli yerine koymak demek olduğu için, onu yaratılış anındaki ilk yerleştirme olarak veya şeylerin yaratılmış olan mevcut düzendeki yerinin ne olduğunu keşfedip kavramak (cüz'i hikmet) şeklinde anlamak da mümkündür. Hikmetin bu tarifi, çeşitli varlıkların varlık düzeni içindeki yerini ve değerini anlamanın gerekli olduğunu dile getirmektedir. Bundan dolayı, hiçbir sıra ve düzen gözetmeden ortaya konan icatlar, hikmet kavramının dışına çıkmak olur. Bununla beraber bu tarif, daha ziyade, yaratılmış varlık düzeni içinde kulların ne gibi düzenlemeler yapabileceği açısından adaletin tarifi olması bakımından önemlidir.<sup>9</sup>

Hikmetin çeşitli isimlerinden biri de "sünnet-i muhkeme"dir. Hakk'ın nizam, şeriat, ve dinine ittibâ etmek, ve bu ittibâ ile birlikte hakikatin ortaya çıkmasına vesile olan her güzel haslet de hikmettir. Bundan dolayı, hikmetin bir mânâsı da sebeptir. Hikmeti icat eden Allah, dilediği insanlara bundan bir hisse bahşetmiş, yine kendi hikmetinin icabı olarak, onlara basit ve geçici bir düzen kurabilme gücü ve yeteneği ihsan eylemiştir. Bu demektir ki, insanoğlu ortaya koyduğu düzende gerçek yaratıcı değilse de ilahî yaratışın ortaya çıkmasının vasıtası, ve aynı şekilde, onun bir vekili olması bakımından bir değer ifade etmektedir. Özetleyecek olursak, bu mânâda Allah'ın hikmeti, her zaman her yerde, kulların yararına olacak, yani iş ve oluşlarına katkıda bulunacak şeyler yaratması demektir. İnsanların hikmeti de başka kulların yararına olacak şeyler yapmak ve ortaya koymak, sünnetullah denilen kâinat düzenini anlayıp-yorumlayıp ona göre keşif ve icatlarda bulunmaktır.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Mehmet Türkeri, *Elmalılı'nın Ahlâk Felsefesi* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2013), 29.

<sup>8</sup> *The Nicomachean Ethics*, 21-23.

<sup>9</sup> *Hak Dini Kur'an Dili*, 2:920-25.

<sup>10</sup> Yazır, 2:920.

Şu halde, hikmet kavramına en uzak kavram, hem epistemolojik hem de onotolojik açıdan, tesadüf kavramıdır. Dolayısıyla, sebepler düzenine ve hikmete dayalı olarak kurulmuş olan bilginin hakikati, tesadüf kavramıyla izah edilemez. Çünkü hiçbir şeyin vukuu, gerçekte tesadüfî değildir; o, sebebi bilmeyen bilgisiz tarafından tesadüf kavramıyla izah edilir. Başka bir ifadeyle, tesadüf, gafletinden dolayı anlamları idrak etmekten aciz olan cahil kişinin görüşüdür. Cahil, nihaî ve indirgenemez gerçekliği, gerçek olmayan bir şeye indirger. Gerçeklik, aslında Gerçek'ten başka bir şey değildir. Gerçek'e bağlılık, aklî ve tecrübî birikimin dağılmasını önler. Tesadüf nazariyesi daima bilgisizlik nazariyesidir. Böyle olduğu için, varlığın başlangıcı konusunda tesadüfe dayanmaktan kurtulamayan tabiat nazariyesi (tabiatın ilk başlangıç ve ilk sebep olduğunu savunan görüş) her yönüyle ilim-dışıdır; ve tüm ilimlerin ve fenlerin akışına ters düşen bir cehalet nazariyesidir. Tüm olgu, olay ve oluşları bir bakıma tesadüfe bağlayan bir görüşte hikmet nasıl sözkonusu olabilir? İlimde tesadüf yoktur. Hikmet ve varlık düzenindeki sağlamlık, kesinlikle ilme, ilim de "âlim-i kül" ve "hâkim-i mutlak" olan bir ilk sebebe dayanır. Âlemde görülen hikmet, mutlak hâkim olan Allah'ın kudret ve hikmetinin tanığıdır. İnsandaki hikmetin temeli de işte O'na iman etmek, O'nu tanımaktır. İnsan hikmetinin amacı da O'nun kurduğu düzendeki incelikleri, o düzenin kanun ve kurallarını ve sebep-sonuç ilişkisi açısından işleyiş şeklini anlamaya çalışmak olduğu kadar, âlemdeki varlıkların temsilî anlamlarını keşfetmek ve (bilgi, irade, kudret, konuşma. . . gibi) ilahî nitelikleri somutlaştırmak ve her işinde doğru ve faydalı olanı yapma gayretinde olmaktır.<sup>11</sup>

Nitekim, İslâm entelektüel geleneğinde, kâinat bir hikmet kitabı olarak değerlendirilmiş ve Kur'an'ın bu hikmetin ilahî dille oluşumunu anlattığı ve hatırlattığı iddia edilmiştir. Buna göre, kâinat bir hâl, Kur'an ise bu hâlin başı ve sonu hakkında insanları uyarmaktadır. Akıl sahipleri şimdiki hâli görüp, önceyi ve sonrayı akılla kavramaya çalışmalı ve böylece hikmete ermelidir. Şimdiki hâli görmemek veya onun içinde boğulup kalmak, ondan öncesine ve sonrasına intikal edememek ya da edip de bir noktaya takılıp kalmak, hikmet düzenini baştan sona takip etmemek, işte tüm bunlar hikmete aykırı düşen şeylerdir. Hikmetin başı ve başlangıcı varlıklara dikkatli bir gözle bakmak yani onları temaşa etmek (*theoria*), tanımak, kavrayıp üzerinde düşünmek ve bir sonuca varabilmektir. Bu bakımdan, hikmetin başlangıç noktası ilim, ortası din, ibadet ve tâat, sonu da âhîret mutluluğu sayılmıştır. Bunun içindir

<sup>11</sup> 2:921-23.

ki hikmet çok hayrı içine alır.<sup>12</sup> Bu bağlamda, Farabî'nin fâzıl şehir halkının sahip olduğunu iddia ettiği nitelikleri hatırlamak yerinde olacaktır.

Fâzıl şehir halkının her ferdi tarafından bilinmesi lâzım gelen şeyler şunlardır: Evvelâ, ilk sebebi ve (onun) tüm vasıflarını bilmeleri lâzımdır; sonra maddeden ayrı olan şeyleri ve bunlardan her birinin vasıflarını ve mertebesini ve mufarakât'tan (maddeden ayrık akıllar: Dokuz akıl) faal akla varıncaya kadar (tüm bunların) fiillerini bilmeleri lâzımdır. Sonra semavî cevherleri ve her birinin vasıflarını, sonra bunların altında bulunan tabîî cisimleri ve bunların nasıl teşekkül ettiklerini, nasıl bozulduklarını ve tâbî oldukları olayların sağlam, ince, itinalı, hakîm bir tedbirin eseri olduğunu ve bu tedbirde ihmal, eksiklik, haksızlık bulunmadığını bilmeleri lâzımdır; sonra insanın oluşunu, nefsânî kuvvetlerin teşekkülünü ve faâl aklın bunlar üzerine ışığını aksettirince ilk mâkullerin; irade ve ihtiyarın nasıl hâsıl olduğunu bilmeleri gerekmektedir; sonra fazıl şehirle halkını, nefislerinin erişeceği saadeti, fazıl şehre zıt olan şehirleri, ruhlarının ölümden sonra uğrayacağı âkibeti ve hangilerinin saadete (ereceklerini), hangilerinin ademe uğrayacaklarını bilmeleri lâzımdır; sonra fazıl milletleri ve bunların zıtlarını bilmeleri zorunludur.<sup>13</sup>

Bu alıntıdan anlaşılmaktadır ki, hem nazarî hem de amelî hikmeti gerçekleştirmenin yolu müşahede ve tefekkürdür. "Hikmet" terimi kadim eserlerde ve ahlâk ilminde temel erdemlerden biri olan, seçme (*temyiz*) ve kavrama (*idrak*) gücünün kaynağı ve insanî nefsin sınırı aşma (*ifrat*) ve sınırın altında kalma (*tefrit*) gibi iki aşırılıktan uzakta tam itidâlde bulunduğu duruma verilen addır.<sup>14</sup> Bu, akıl tarafından belirlenen ya da akıllı insanın belirlediği orta yolu bulabilme becerisidir. Fazlalığın ve eksikliğin ikisi de ayrı ayrı kötüdür. Kötülük etkilenimlerde ya da eylemlerde fazla ya da eksik olma durumudur. Bu nedenle, erdem bunların ortasını bulmaktır; iyilik söz konusu olduğunda ise, en ileri noktada bulunmaktır. Burada, etkilenim ve eylemlerde amaç, eksiklik ve fazlalık olan iki kötü durumun ortasını belirlemektir. Tabîî ki bu kolay değildir. Sözelimi, bir dairenin ortasını herkes bulamaz. Bunu sadece konuyu bilenler bulur. Aynı şekilde öfkelenmek, para vermek ya da para harcamak gibi eylemler herkes tarafından yapılabilecek eylemlerken bunun ne zaman, kim için, nasıl ve

<sup>12</sup> 2:925.

<sup>13</sup> Farabi, *el-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 100-101.

<sup>14</sup> Ayşe Sıdika Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'de Hikmet Kavramı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 10 (2003): 34.

neden yapılacağını bilmek kolay bir şey olmadığı gibi, herkes bu konuda doğru da hareket edemez. Bu, az sayıda insan tarafından başarıldığı için güzel bir davranıştır. Bundan dolayı, itidal temsil eden adalet, yasaya uyan ve eşitliği düşünende; adaletsizlik ise, yasaya uymayan ve eşitliği düşünmeyende görülmektedir. İtidal yani hikmet üzere olmak için, insandaki en üstün şeye yani akla uygun yaşamak gerekmektedir. Aklı oluş, insan için ilahî bir niteliktir. Bu bakımdan, aklı hayat, insan için bilgece bir hayat olacaktır. İnsanı insan yapan akıl olduğu için, akla uygun hayat en doğru hayattır.<sup>15</sup> Nitekim, bilgi ve bilginin ortaya koyduğu verilere, Allah tarafından yaratılmış gerçekler oluşu bakımından itaat, O'nun emrine itaat ve buyruğunu yerine getirmektir.

Bu noktada, aklın tasfiye ve terbiye edilmesi önemli olmaktadır. İnsan kendi tutkularının esiri olabilir. Bu tutkular, aklın tabii bir biçimde, asıl tabiatına ya da fitratına uygun olarak işlevini yerine getirmesini engeller. Sözelimi kibir, küçük şeylerle uğraşmak, gereksiz merak ve yalancılık gibi hâller ruhun tahrip olmasına ve bilginin tahakkukuna engel teşkil ederler.

Allah'ın verdiği aklı içsel rüzgara (*hevâ*) ve şehvî arzulara kaptıranlar, ne enfüste (iç alemde), ne âfakta (dış dünyada) ve ne de tarihte (insanoğlunun kollektif başarısında ve başarısızlığında) olup bitenleri görür, anlar ve değerlendirir.<sup>16</sup> "Hikmet," her şeyi, gerçekten olduğu şekilde bilmeyi, bir başka deyişle, bir şey (varlık düzeninde) ne hâl üzere ise, onu, o hâl üzere bilmeyi gerektirir. Bir şeyin varlık içindeki konumunu bilerek, ona, layık olduğu şekliyle muamelede bulunmak, tutarlılık, hakkaniyet ve uygunluktur. Bu da, bilgide tekâbüliyet demektir. Başka bir deyişle, hikmet bilge'nin, ilgilendiği şeyi olduğu şekliyle bilmesi ve ifadelerinin hakikate uygun olması demektir. Böylece, bilge, neyi tercih edeceğini ve nasıl davranacağını bilir.

Bu bağlamda, "fık" terimini de anmak yerinde olacaktır. Hikmet gibi fık'ın da birçok yönden ve ayrıntılı sebepler bakımından derin bilgi ve faydalı iş anlamına geldiğini anlıyoruz. Sözlük anlamı itibarıyla "fık"ın asıl anlamı, amaç ve maksadı kavramak; ince bir kavrayışa dayalı olarak, bir şeyi sebep ve hikmetiyle bilmektir. Biz nesnelere, idrakimizin onlarla olan irtibatı sayesinde görürüz, ve bu irtibattan doğan izlenim, sûret ve kavramlarla akıl yoluyla zihinde canlandırarak onları tanırız. Bu idrak olmadığı zaman,

<sup>15</sup> *The Nicomachean Ethics*, 31,35,81,101.

<sup>16</sup> Mehmet S. Aydın, "İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler", içinde *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı I* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 111-12.

kendimizden bile haberimiz olmaz. İdraklerimiz ve onlarla bağlantılı olan bu izlenim, sûret ve kavramlar bizim his, hayal ve aklımızdadır. Biz bu izlenim, sûret ve kavramlardan yola çıkarak, bizden bağımsız gerçekliğe sahip olan başka şeyleri de kavrarız.

Ayrıca, “fıkh” kelimesinin “nefsi bilmek” mânâsı da vardır. Asıl fikh, insanların kendilerini ve nefislerinin hâllerini tanımalarıdır. Bazı ilim ehli insanlar, kendilerini bilmeyi hesaba katmadan her şeyi anlayacaklarını sanırlar. Hâlbuki objektif deliller, sübjektif delillerle bilinir ve doğru karar ikisinin uyuşmasıyla verilir. Hakikate hem özneliğin hem de nesneliğin hakkını vererek erişilebilir. Şu halde, insanî gelişme ve sübjektif hayat anlaşılıp fark edilmedikçe, nesnel gerçekler hakkındaki bilgi sağlam olmaz. İnsana has gelişme, bitki ve hayvanların gelişiminden daha derli toplu olduğu için *kendini* bilmek hayli zordur. Şu halde kendini bilmeyen ve derin anlayıştan mahrum insanlar için ne kadar açıklama yapılsa boştur. Çünkü bu cahil insanlar, ruhen eksik kalmışlardır. Onların nefisleri kaçınılmaz bir şekilde maddeye dayanmaktadır; zira onların nefislerinde mâkullerin resmettikleri hiçbir hakikat yoktur.<sup>17</sup> Nitekim, cahil insanların bir buluş ve eriş tecrübesi geçirmeleri neredeyse imkânsızdır.

Buluş ve eriş tecrübesini Elmalılı şöyle ifade ediyor:

Ey Müteal olan Rab! Sen şu dıştaki kopukluğu içteki bütünlük ile birleştirmeseydin, ben beni görmez, Seni sezmezdim. Anlayanlarla birlikte olmak; anlamayanlara dellâl olmak istemezdim. Sen bana vicdan dedikleri bir “buluş”, vücut dedikleri bir “bulunuş” başışladın. Ben bu “buluş” ile kendimi kendimde buluyorum; “bulunuş”uma eriyorum. Bu sayede başka varlıklara varıyorum; vicdanlarını kendime zammediyorum.<sup>18</sup>

Öyle görünüyor ki, bilinmek istenen, şimdi burada insanın bulunuşunun merkezindedir; uzakta bir yerde bilginin mevcut sınırlarının ötesinde değil. O sadece biz onun varlığını unuttuğumuz için bilinmemektedir. Gerçek bilgi ve bilgelik varoluşun merkezindedir, bundan dolayı, aklın sadece analitik fonksiyonlarının kullanılmasıyla elde edilemez. Hikemî bilgi, bütün gerçeği ve bilgiyi içeren ve tüm sınırlamalardan kurtaran aslî bilgidir. Bu tür bilgi, varlığı aklın delip geçici ışığıyla bilmek ve zihni meşgul eden fakat onu esareten kurtarmayan sınırlı bir bilgi tipiyle

<sup>17</sup> *Hak Dini Kur'an Dili*, 3:1994; *el-Medinetü'l Fâzıla*, 98.

<sup>18</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Dibace”, içinde *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, çev. Recep Kılıç (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 49.

ilgilenmekten özgür olmaktır.<sup>19</sup> Ne ki, hikemî bilgi ya da bilgelik, dolu kaptan boş kaba aktarılabilen su gibi değildir.<sup>20</sup> Bilgelik yazı ya da söylemle aktarılabilen hazır, yapılmış bir şey ya da tamamlanmış bir muhteva da değildir. Bilgelik, nazarî olarak imal edilmiş bir şey gibi elde edilemez, insan onu ancak kendi başına elde edebilir. İnsanlar sordukları sualler ve bunlara verdikleri cevaplar vasıtasıyla kendi hakikatlerini doğururlar. Bilgelik ve hakikat bir yönüyle insanın kendisinde saklıdır, onu keşfetmek bireyin vazifesidir.

Anlıyoruz ki, aklın, nazarî felsefede ve bilim alanında kullanım şekline daha geniş bir kullanım alanı bulunmaktadır. Aklın ölçüp biçen güçlerinin yanında, onun bir de değerlendiren, bütünü kavrayan ve böylece insanı nazarî ve amelî yetkinliğe ulaştıran güçleri vardır. Kur`an`da yer alan “fuad” (kalb) kavramı aklın bu yanına işaret eder. Müdrikenin derin hareketinin kaynağı olan kalbin bize sunduğu veriler, (şimdi-burada huzurda bulunanlar) doğru dürüst yorumlanabilirse – ki bunun için nazarî akıl asla yetmez – bizi hakikate ulaştırır.<sup>21</sup> Bu bilgi, var olanların dolaysız bir şekilde tecrübe edilmesi ve yorumlanmasıyla elde edilir. Bilgeler, bir şeyi hem ontolojik hem de epistemolojik olarak huzurdaymış gibi bilirler. Salt teorik bilgi, epistemolojik huzuru gerektirir fakat ontolojik huzura ehemmiyet vermez.

Nazarî bilgi, hikmetin başlangıcı sayıldığı için, “nazar” hikmet adını almıştır. Şu da var ki, sadece nazarî bilgiye önem ve öncelik vermek, olsa olsa soyut, kuru bir düşünüş olur. Daha da ileride bu, hikmetin lafını etmek olur; kendisi olmaz. Eğer bir şeyin hakkında konuşuyorsak, burada konudan uzaklaşma, ona belli bir mesafeden bakma, deyim yerindeyse, bir yabancılaşma sözkonusu olur. Salt tefekkürle meşgul olmanın eleştirilmesi bundan dolayıdır. Yazır`a göre, bu tür insanlardan pek çoğunun sözleri ile iş ve eylemleri birbirine uymaz. Bu durumda, eğer onların sözleri doğru ise, yaptıkları yanlış; yaptıkları doğru ise söyledikleri yanlış olacağından, varoluşları açık bir çelişkinin ortaya çıkmasına sebep olur. Bu ve benzeri durumlara karşı insanları uyarmak için, “ faydalı bilgiyi isteyiniz ve faydasız bilgiden Allah`a sığınınız!” buyurulmuştur. Anlaşılmaktadır ki, birçok âlimin, hikmeti tarif ederken amelde ısrar etmesi, abesle iştigal ile, bilginin arasını ayırmak ve faydalı olanı elde etmek amacını gerçekleştirmek içindir. Zira, ilim ve marifet pek yüksek bir şey olmakla beraber, uygulama dışı ve sadece

<sup>19</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 320-21.

<sup>20</sup> Plato, *Phaedrus*, çev. Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 2002), 13-14.

<sup>21</sup> Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2000), 149.

lafta kaldıkça ya da uygulamada onun tam zıddı ortaya kondukça, beyhude bir uğraştan başka bir şey olmaz. Yazır, amel denilen şey olmasaydı, bilginin bilgi olduğu da tam mânâsıyla anlaşılamazdı, diyor. Allah bile kainatı bilip de yaratmasaydı, hikmeti “mevcut” olmazdı. Allah`ın ahlâkı ile ahlâklanmak sözü de bu noktada çok önemlidir.<sup>22</sup> Çünkü bu türden ahlâk, şimdi burada yerli yerinde eylemler gerçekleştirmek ve uygun düzenlemeler yapmaktır. Hikemî bilgi kavramıyla kastedilen, bir şeyin nereye konulacağını, nasıl yapılacağını, nasıl bir hayat yaşanacağını ve bir sözün nasıl dinleneceğini bilmedir; kelimenin düz anlamıyla, bir önermeler demeti değil. Hikmet hakkında konuşularak anlaşılacak bir şey değil, doğrudan doğruya yaşanan bir şeydir.

Hikmet, bir şeyin bizzat konulması gereken yere konulmasını ifade edince, bunun tam tersi de “zulm” olmaktadır. Çünkü sözlük anlamı itibariyle “zulm,” bir şeyi, kendi yerinden başka bir yere koymak demektir ve zulmün hakikati budur. Zulüm, fiilde ayrılık ve farklılık, işlerde karışıklık ve düzensizlik meydana getirir. Zulüm “sefeh”in bir neticesidir. “Zalim,” hakîmin aksine, bir şeyi kendi yerinden, yani konulması gereken yerden başka yere koyandır.<sup>23</sup> Onlar, bilişsel güç ve yetilerini uygun bir biçimde kullanamadıkları için ya hiç düşünemezler ya da düşünseler bile neyin iyi ve doğru olduğunu keşfedemezler; çünkü iyilik ve doğruluğun alametlerini bilemezler ve onu seçip belirleyemezler. Başka bir deyişle, onlar “sefih” oldukları için akılla iş göremezler; bunu yapamayınca da bilgelik yolunda ilerleyemezler; zira, büyük bir ilahî lütuf olan hikmet, ancak temiz yürekli ve düşünceli gerçek akıl sahiplerine nasip olabilir.

Görülüyor ki, tanımları ve neticeleri itibariyle “hikmet”le uyuşan terimler bir grupta, uyuşmayanlar da diğer bir grupta yer almaktadır. Hikmet ile aynı grupta bulunanlar temelde ilme (bilgiye); diğerleri ise cehle (bilgisizliğe) dayanmaktadır. O halde hikmet ilmin, adalet hikmetin; sefeh cehlin, zulm sefehın bir neticesi olmaktadır. Bir başka deyişle, ilim hikmetin, hikmet adaletin; cehl sefehın, sefeh zulmün sebebi olabilmektedir. Dolayısıyla, âlim olan hakîm, hakîm olan adil; cahil olan sefih, sefih olan zalim olabilmektedir. Bundan: Adil olanda hem hikmet, hem de ilmin; zalim olanda ise, hem cehl, hem de sefehın bulunacağı ve âlim olanın cahil, hakîm olanın sefih, adil olanın zalim olamayacağı

<sup>22</sup> Yazır, *Hak Dini Kur`an Dili*, 2:924-25; Turan Koç, *Zamanın Gözleri: Sanat-Dil-Hakikat* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 181.

<sup>23</sup> Hanifi Özcan, “Mâturîdî’ye Göre ‘Hikmet’ Terimi”, *İslami Araştırmalar* 2, sy 6 (Ocak 1998): 43.

neticesi çıkar.<sup>24</sup>

Bir konuda ortayı bulmak ve adaleti tesis etmek istediğimizde iki uca eşit mesafeden söz ederiz. Sözelimi, matematiksel orta sözkonusu olduğunda durum oldukça açıktır, ve herkes için ortanın aynı olduğu söylenebilir. Eğer çok olan on, az olan iki ise, bu durumda matematiksel orta iki tarafa da eşit uzaklıkta olan altı olur. Ancak insana göre ortayı bulmaya çalıştığımızda yanıt değişken olacaktır. İnsan açısından meseleye bakıldığında, matematiksel ortalamanın bir öneminin olmadığını görürüz. Profesyonel bir sporcu için yirmi kilo kaldırmak azdır, ama beden eğitimine yeni başlayan biri için fazladır. Yine bu miktar, atletler için farklı, güreşçiler için farklıdır. O halde durumun farkında olan her insan fazlalıklardan ya da eksikliklerden uzak durup ortayı bulmaya çalışmalıdır, ancak bu orta bize göre ortadır. İnsanlar işlerinde itidal sağlayacak şekilde hareket etmeye çalışırlarsa, en iyiyi (adaleti) ancak böyle elde ederler. İfrat ve tefrit iyi olanı bozar, orta ise korur. Bir şey fazla ya da eksik değilse ona iyi adını veririz. Korku, cesaret, istek, öfke, merhamet gibi duygularda ifrat ve tefrit ya da itidal üzere olma durumu sözkonusudur. Uygun zamanda, uygun oranda, uygun insanlara uygun muamelede bulunmak en iyisidir ve mutedil olan da budur, bu da erdemdir. Kısaca, erdem, itidal üzere olmak ve bunu amaçlamaktır.<sup>25</sup>

Öyle anlaşılmaktadır ki, “hakîm” her şeyde en uygun olana isâbet eden, dolayısıyla tedbir ve tasarrufunda hatadan uzak olan demektir. Bundan dolayı, akıl ve iyi niyet hikmetin şartı, düşünce de başlangıcıdır. Tüm bunlar ilahî iradenin eseri olan kabiliyetlerdir. Ancak, şu kadar var ki, ilk şartlar ve ilk sebepler, kayıtsız şartsız bir ön iradenin eseri iken; hikmet düzeninde olayların cereyan şekli, kulun istek ve iradesi (yatay nedensellik) yanında, ilahî iradenin (dikey nedensellik) de o yönde tecellî etmesiyle meydana gelir. Burada sadece bir doğurtma ve çoğaltma değil, yaratma ve icat vardır. Hikmet, bir açıdan kozmik düzeyde vehbî, (Allah vergisi) başka bir açıdan ahlâkî düzeyde kesbî (kazanmakla ilgili) sayılabilir. Kulun iradesi sıradan (*âmil*) sebep, ilahi irade gerçek ve geçerli (*fâil*) sebeptir. Başında ve sonunda ilahî irade bulunmadan hiçbir şey meydana gelmez; zira, kulun iradesi bağlantı kurmaya yarayan sınırlı bir güçtür. İlahî iradenin çok değişik şekillerde tecellî etmesi, işte Allah'ın geniş (*Vâsi'*) adıyla anılmasının bir sonucudur. Bundan dolayı hikmetin aslı *ihsandır*, hikmet eseri olan şeyler

---

<sup>24</sup> Özcan, 45.

<sup>25</sup> *The Nicomachean Ethics*, 30-31.

---



hem *ihsandır*, hem de *kesbdir*.<sup>26</sup>

Özetleyecek olursak, İslâm geleneğinde hikmet, insan nefsinin nazarî ilimleri iktibas edip, üstün fiilleri gerçekleştirmede gücü ölçüsünde tam bir meleke kazanarak kemale ermesidir. İnsan diğer canlı varlıklardan bilgi ve bilgelik'i sayesinde ayrılır. İnsan hangi hususiyetle diğerlerinden ayrılırsa, onun kemâli o sâyededir. Şüphesiz, insanın diğer mahlûkattan imtiyazlı olması, cismânî kuvveti, vücut iriliği ve yiğitliğiyle değildir; çünkü sözgelimi deve insandan kuvvetlidir, fil tüm insanlardan iridir ve aslan herkesten yüreklidir. Şu hâlde, insan ancak ilim ve hikmet için yaratılmıştır.<sup>27</sup> Hikmet illet ve sebepleri bilerek, gayeye uygun olacak şekilde ameli ilme, ilmi de amele uydurmaktır. Bunun için "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar" (2: 269). Burada hikmeti "sözde ve fiilde iyi ve doğru olanı gerçekleştirme kabiliyeti"<sup>28</sup> olarak anlamak gerekir. Allah'ın âlemde hikmetiyle koyup tahsis buyurduğu sebepleri ve hükümleri, yani kanunları keşfederek ondan birtakım ilmî sonuçlar çıkarma yeteneği, şüphe yok ki, Allah'ın büyük bir vergisidir. Bir kimsenin bir şeyi nasıl yapacağını bilmesi, soyut olarak bilinenleri somut durumlara nasıl uygulayacağını ve herkesin kendisi için neyin gerekli olduğunu bilmesi (*phronesis*) demektir.

Bilgeler, ahlâkî kararlarını daha önceden öğrendiği teamüllerden faydalanarak alabilirler, fakat onlar, şimdi-burada doğru araçları kullanarak yapması gerekeni yapabilenlerdir.

### B. Bilgelikte Amelî Boyut

Bilgelğin ana amacı, iyi bir yaşam sürmekle ilgili temel bir gerçeklik anlayışıdır. Özünde, her bireyin gerçek koşullarına ve karakterine odaklanan bilgelik, hem nazarîdir hem de amelîdir. Öyleyse, bilgelğin, karmaşık durumlar hakkında uygun yargılarda bulunmak olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, bilgelik, teemmül, tefekkür, derin kavrayış, tecrübelerden ders çıkarma kabiliyetini ve insan ahvâline ilişkin bir parça mâkul kavrayış içerir. Örgün eğitim ve özel zekâ gerektiren bilgi türlerinin aksine, bilgelik, teorik ve entelektüel bilgi için sözkonusu olmayacak bir şekilde, deneyim ile ilişkilendirilmiştir. Bilgelğin, genellikle bir kabile veya klanın yaşlıları ile ilişkilendirilmesinin nedeni bu olabilir. Yine de, açıkça, ne yaş ne de zekâ tek başına bilgelği garanti edebilir. Bilgelik, soyut bilgiden ziyade kişisel

<sup>26</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2:914.

<sup>27</sup> Ebu Hâmid Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2005), 14.

<sup>28</sup> Hüsâmettin Erdem, "Kur'an'da Hikmet ve Hâkim Kavramları", içinde *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 429.

karakter erdemleriyle çok daha fazla ilişkilidir.<sup>29</sup> Bundan dolayı, bilgelik sadece kitap okunarak bulunacak bir şey değildir. Başka bir ifadeyle, bilgelik bilgisi bir hadisedir; o, okuma ile elde edilen bir hâsıla değildir. Bilgelik, bir şeyin ne olduğunu öğrenmek değil, fakat onun ne olduğunu tecrübe etmektir. Bilgeliğin varlığını sürdürmesi, usta yazarlarca yazılmış kitapların kütüphanelerde muhafaza edilmiş olmasıyla değil, sözlü aktarım ve süregelen manevî huzur sayesinde. Bundan dolayı, felsefî söylemi felsefenin kendisinden ayırmak gerekmektedir.

Nitekim, Stoacılar, felsefî söylemi mantık, fizik ve etik olarak üçe ayırarak, felsefe eğitimi verildiği zaman öğrencilere mantık teorisi, fizik teorisi, ahlâk teorisi anlatılır demek istiyorlardı; ama felsefî söylemin felsefenin kendisi olmadığını da söylüyorlardı. Çünkü felsefe, fiilî, somut, yaşanmış alıştırmaydı; yani, mantığın, etiğin ve fiziğin pratiğiydi. Hakikî mantık, mantığa ilişkin salt teori değil, fakat yaşanmış mantıktır, isabetli şekilde düşünme edimi, günlük yaşamda düşünceyi isabetli bir şekilde işletmektir. Mantık bilgisi, bir dizi öneri, soyut bir kuram değil, seçim yapmadaki, karar almadaki, girişimde bulunmadaki kesinliktir. Mantık, yalnızca bilgi olmayıp, neyin yeğlenmesi gerektiği bilgisidir; yani yaşam bilgisidir. O halde, yaşanan bir mantık sözkonusudur ve bu, stoacıların dediği gibi, temsilleri, yani dış dünyadan gelen imajları eleştirmeye ve oradan gelen bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu söylemekte acele etmemeye dayanan ama düşünen, eleştiren mantıktır. Hakikî etik de, etik teorisi değil, ama başka insanlarla yaşanan müşterek hayattaki etikdir. Fizik için de durum aynıdır. Hakikî fizik, fizik teorisi değil, fakat yaşanan fiziktir, yani kozmos karşısında bir tavırdır. Bu yaşanan fizik, evvelâ, şeyleri insanbiçimci ve bencil bakışaçısından değil, olduğu gibi görmek ve bütünün bir parçası olduğumuzun bilincine varmaktır. Parçası olduğumuz bu bütünün zorunlu ilerleyişini, onun parçalarından biri olduğumuz için kabul etmemiz gerekir. Son olarak, bu fizik, şeylerin güzelliğini takdir ederek, âlemi bütün ihtişamı ile temaşa etmeye dayanır.<sup>30</sup>

Temaşa her ne kadar hakikî varlıklarla alakalı olsa da, sadece soyut eğitimlerin ve söylevlerin birikmesinden oluşmaz; çünkü bu eğitimlerin insanda “şahsiyet ve yaşam” haline gelmesi, bu birikime bir şahsî çaba ilave etmeyi gerektirmektedir. Bunun için, kişi kendinden olmayan şeyleri atmalı, ciddî bir arınma ve biçimlenme sürecini başlatmalıdır. Gereksiz olanlar

<sup>29</sup> Soccio, *Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy*, 13.

<sup>30</sup> Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011), 43; Hadot, *Yaşam İçin Felsefe*, 140.

kaldırılmalı, eğri olandan kurtulmalı ve erdemin aydınlığı açığa çıkana kadar kendi heykelini yontmaktan insan vazgeçmemelidir. Bunun için yalnız iyiyi tanımak yeterli değildir; fiilen iyi olmak<sup>31</sup> ve (cesaret, sabır, tevazu, iffet, ölçülülük. . . gibi) karakter erdemlerini gerçekleştirmek gerekmektedir.

Nitekim, şahsiyet/karakter (özyapı) ile ilgili erdemler alışkanlıkla elde edilir. Bundan dolayı, karakter erdemleri insanda doğuştan bulunmaz; çünkü doğuştan var olan şeyler alışkanlıkla elde edilemezler. O halde, erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak elde edilebilirler. İnsanda sadece onları elde edebilecek bir doğal yapı bulunur, insanlar alışkanlıklarla bunları geliştirirler. Öncelikle, bu şeylere sahip olup, ardından bunları geliştiririz. Erdemleri eylemde bulunarak edinmekteyiz, çünkü şahsiyetimiz hakkında öğrenmemiz gereken şeyleri deneye deneye öğreniriz. Sözelimi, adil davranarak adil, ölçülü davranarak ölçülü, cesur davranarak cesur oluruz; bunların salt tanımlarını bilerek değil. Marangoz bize gelip de 'marangozluk sanatı hakkında nasıl akıl yürüttüğümü dinleyin' demez, bir ev için anlaşma yapar ve evi inşa eder. Felsefede sözkonusu olan, yalnızca bir sanat eseri yaratmak değil, kendi kendini dönüştürmektir. Kısaca, benzer eylemler huyları doğurur. Bu nedenle eylemleri farklı şekilde gerçekleştirirseniz, huylar da farklılaşır, zira, ortaya çıkan farklara göre huylar oluşmaktadır.<sup>32</sup>

Dolayısıyla, nev-i şahsına münhasır şahsiyetler olan bilgiler, ilim ile ameli uzlaştıran, yani, bildiklerini hayata ustaca uygulayan ve nefislerini mükemmelleştirenleri tanımlamak için kullanılır.<sup>33</sup> Çünkü doğruyu bilmek tek başına yeterli değildir, aynı zamanda onu fiiliyata dökmek ve yeni alışkanlıklar kazanmak ve huylar edinmek de gerekmektedir. Bilgelik hem ilim, hem de ameldir: Kısaca, bilmek ve bildiğiyle amel etmektir. Bu ikisini birlikte yürütemeyene hakîm (bilge) denilmez. Bilge kendine özgü ahlâkî-varoluşsal nitelikleri olan kişidir. Bilgeler, hususî bir fiili nasıl yapacaklarını ve kendilerini nasıl inşa edeceklerini bilirler; bilgi sahibi olmadıkları konularda hükmü askıya alırlar. Bu yolda, eyleme kılavuzluk edecek şey bilinç, bilgi ve hayat tecrübesidir.

Anlaşılmaktadır ki; hem bilgi sahibi olma, hem de ona uygun iş ve eylemler gerçekleştirme, hikmetin aslı bileşenleridir. O, düşünce, söz ve fiilde doğruyu tutturmadır. Bir kişi, herhangi bir hususta (mantık düzenine uygun olarak) aklından ya da kalbinden geçirerek ve dil ile söyleyerek, şu şöyledir

<sup>31</sup> Pierre Hadot, *Ruhani Ağıştirmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 50-52.

<sup>32</sup> *The Nicomachean Ethics*, 23-24; Hadot, *Ruhani Ağıştirmalar ve Antik Felsefe*, 246-47.

<sup>33</sup> Yaman, *Prophetic Niche in the Virtuous City: The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*, 22-23.

der, ona uygun eyler ve eylemi de yerli yerinde (isâbetli) olursa, işte bu bir hikmettir. Şu halde, yalnızca sözde doğruluk tek başına hikmet olmadığı gibi, yalnızca işi doğru yapmak da hikmet değildir. Sözde isâbet etmek, o konu hakkında doğru hüküm vermek demektir; o hükmün gerçekten o olayın hakikatine uygun düşmesi, yani gerçek bilgiye dayanması, onda bilgisizlik, hata ve yalan olmamasıdır. Fiilde isâbet, o işin, hem kendi özüne uygun olması, hem de gerçekte kendisinden beklenen sonucun gereği gibi ortaya çıkması; başka bir deyişle, kötülüğe mâni olarak, iyiliğin gerçekleşmesi ile sonuçlanmasıdır ki, bunlara o işin hükmü, hikmeti, gayesi, garazı veya illet-i gaiyyesi denilir. Kısaca, sözde isâbet hakka, fiilde isâbet hayra yöneliktir. Hikmetin hakikati, hem entelektüel düzeyde akıllıca bağlantılar kurmak, hem de iş ve eylemlerde fiilen bunları uygulamaya koymak demektir.<sup>34</sup> Bundan dolayı, mantık kurallarına uyularak yapılan muhakeme neticesinde varılan hükümler ve buna uygun yapılan isâbetli eylemler hikmet kapsamında değerlendirilir. Çünkü iyi ve güzeli nazarî kuvvetle tanıdıktan sonra, onu gaye bilip ona ulaşmak için, ne yapacağını muhayyile ve his kuvvetlerinin yardımıyla düşünme kuvvetinden istinbat edip, sonra bu fiilleri isteme kuvvetinin vasıtalarıyla gerçekleştirdiğimizde, tüm fiillerimiz iyi ve güzel olur.<sup>35</sup>

Bilge insanın ahlâkî varoluşunun temelini özel bir bilgi olduğu açıktır. Bilge de bir gelenek içinde, anlar, yorumlar, bilir ve eyler. Bilgi belli bir varoluş bağlamında tarihsel bir vakıa olarak ortaya çıkar. Yorumcunun yorumladığı şeyden yabancılaşması, modern bilimin nesnelleştirici yönteminin bir sonucudur. Aristoteles'in tarif ettiği gibi, ahlâkî-hikemî bilgi "nesnel" bir bilgi değildir. Yani, bilen, gözlemlediği bir durumun karşısında yalıtılmış bir şekilde duran bir seyirci değil, gördüğü şeyle dolaysız bir biçimde yüzleşen biridir.<sup>36</sup> Bu tür bilgi, soyut düşünsel bilgiden farklı olarak, ona sahip olanın sevgi ve sevmeye ilgili niteliklerinden bağımsız olarak var olamaz. Hikmetin amacı birlik ve bütünlük sağlamak olduğu için, o, sevgi de dahil, insanın bütün varlığını kuşatır.

Tam da bundan dolayı, kendisine ilim-amel uygunluğu nasip edilen kimseye, hikmet verilmiş denmektedir. Sözelimi, Razi'ye göre, Hz. İbrahim'in, "Rabbim, bana doğru hüküm verme yeteneği lütfet!" (eş-Şuara 26/83) anlamına gelen duasındaki "hüküm" kelimesi nazarî hikmete, "ve

<sup>34</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2:916; Ebû Bekir Er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 88-89.

<sup>35</sup> Farabi, *el-Medinetü'l Fâzıla*, 71.

<sup>36</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1993), 314.

beni salih insanlar arasına dâhil et” şeklindeki ifadesi de amelf hikmete delâlet etmektedir.<sup>37</sup> Şüphesiz, hükmün gayesi salâh`ı gerçekleştirmektir. Salâh ifrat ve tefrit arasında orta yol yani itidâldir. Salâh ancak itidâl ve denge ile sağlanabilir; çünkü o, “doğru, sağlam, sağlıklı, uygun, yararlı, iyi ve güzel olmak” anlamına gelir. Bu, iyi bir şekilde düşünüp, ona göre karar veren akli başında bir insanın başarabileceği bir amaçtır. Akli başında olmak, bir kavram ya da anlayışı uygulamaya koymayla ilgilidir. Bunun için, akli başında olan insanın, hem bütüne hem de ayrıntılara hâkim olması gerekir, çünkü eylemlerimiz tekil olaylarla ilgilidir. O halde bilgelik evrendeki en önemli şeyler hakkında en üstün bilgiye sahip olmaktır. Fakat varoluşsal hâller, tümel bir kavrayışla büsbütün kuşatılamayan cepheleri olması sebebiyle, özel bir bakış açısını gerektirir. Varoluşsal hâller kendine özgü olduğu için, bu bakış açısı varoluşsal kararların farklılığını ortaya koyar.

Bundan dolayı, itidâlin sağlanması olan amelf hikmet, şimdi burada mükellefiyetlerini bilen ve onlara sahip çıktığı için övülen insanı niteler. Daha genel olarak ifade etmek gerekirse, bu kavram, tekil durumlarda nasıl yargıda bulunacağını bilen kimseyi temsil eder. Kur`an, *salih amel* terimini kullandığında, o, sadece yapılan işin değil, fakat aynı zamanda niyetin de doğru olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla, insan için hem bu dünyada hem de âhirette yararlı olan aslî güzellik, ilim yani hükümdür. Bâtınî ve zahirî mükemmellikler ancak bilgi ve hikmetle gerçekleştirilebilir.<sup>38</sup>

Öyle anlaşılmaktadır ki, dinî açıdan hikmet, fiillerin şimdi-burada ilahî tâlimâta uygun olarak gerçekleştirilmesidir. Doğrusu, hakikî iman, insanları mütemadiyen güzel iş ve eylemlere teşvik eden en güçlü sâiktir. Aksi takdirde, o iman hakikî değildir. Allah`ın huzurunda hissedilen nedâmet ve huşû, Allah`ın iradesine sorgusuz itaat, ilâhî iyilikler dolayısıyla içten gelen minnet ve şükran hissi gibi, İslâmî imanı en üst düzeyde tavsif ve tasvir eden tüm bu varoluşsal nitelikler, güzel iş ve eylemlerle (*salihât*) insanlar arası olağan ilişkiler alanında fiiliyata dökülmelidir.<sup>39</sup> Bunun için evvela güzel fiilin ne olduğunun ve bir duygunun nasıl eyleme döküleceğinin bilinmesi gerekmektedir. Nazarî hikmet olmadan iş ve eylemleri önem sırasına koymak imkânsız olmakla birlikte, şimdi burada dinen ve ahlâken doğru

<sup>37</sup> Fahrudin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu`l-Gayb*, çev. Komisyon, c. 17 (Ankara: Akçağ Yayınları, 1989), 345-46.

<sup>38</sup> William C. Chittick ve Sachiko Murata, *İslâm`ın Vizyonu*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 404; Aliye Çınar, “Aristoteles`in Nikomakhos`a Etik`inde Pratik Hikmet Kavramı ve Günümüz Açısından Önemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy 1 (2007): 176.

<sup>39</sup> Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur`ân* (Montreal: McGill-Queen`s University Press, 2002), 185.

olanın, aynı şekliyle gelecek bir zamanda doğru olacağının garantisi bulunmamaktadır. Bundan dolayı, bilgelik, biçimsel kurallara uyularak tesis edilebilen bir şey değil, şimdi burada yapılması gerekeni görerek gerçekleştirmektir.

Ayrıca, bilgelik pratik ortamda doğrudan yüzleştığımız sorunları nasıl anladığımız ve onlara nasıl yaklaştığımızla ilgilidir. Bu yüzden, bilgelik anlamını sözkonusu ortamın çerçeveleyici karakteri içinde kazanır. Hayatın bilgece anlamı, fiilî bağlamın sınırları içinde açığa çıkan, farkedilen ve dolaysız bir şekilde tecrübe edilen bir şeydir. Bilgece düşünme çabası, varoluşsal bağlamın karmaşık ve öngörülemez yapısı içinde ahlâkî doğruyu açığa çıkarmaya çalışırken, tüm zamanlar için en doğru olanı belirleyemez. Bilgece hayatın hakikati, nazarî akılla belirlenemeyecek kadar zamansal ve varoluşsaldır.<sup>40</sup>

Nitekim, bilgelik sevgisi, mutlak doğru bilgiye erişme isteği ile doğru veya doğruya yakın bilgi arayışından vazgeçmek ya da doğmatizm ile nihilizm veya mutlak kesinlik ile büsbütün keyfilik arasında bir bilgi arayışını sürdürmektir. Dolayısıyla, o, elde edilen bilginin doğruluk derecesini ne abartarak ne de alçaltarak, olduğu gibi göstermek ve bunu gerekli ve yeterli görmektir.<sup>41</sup>

Öyle görünüyor ki, bilgelik ve ahlâk tam da burada yapılması gerekeni tespit etmek ve onu uygulamaya koymaktır. Dolayısıyla, insan biri diğerinden daha mühim olan iki şeyi bilir ve daha mühim olan ile meşgul olursa, yaptığı ilmine uygun olur ve hikmet olmuş olur. Ama eğer o, (ahlâkî, bedîî, aklî-manevî açıdan) daha mühim olanı ihmal ederse, bildiğinin aksine hareket etmiş olur ve bu, kesinlikle hikmet sayılmaz. Şu hâlde, doğru bilgiye dayanmayan bir fiilin bilgece olarak vafedilmesi mümkün görünmemektedir; zira, bilgelik, yapılması gerekli olan şeylerin doğru ve en önemlilerini yapmak demektir.<sup>42</sup>

Bundan dolayı, ahlâkî bilgi kendi kendine bir müzakeredir. Ahlâkî bilgi, öğretilbilir saf nazarî bilgi gibi apriori olarak tespiti mümkün bir bilgi değildir. Burada, amaçlar ile araçlar arasındaki ilişki, kişinin önceden büsbütün bilebileceği türden bir ilişki değildir. İşte bu sebeple, ne doğru amaç ne de doğru araç yalıtılmış bir bilgi ile tespit edilebilir. Bir bütün olarak

<sup>40</sup> Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 113.

<sup>41</sup> Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002), 90.

<sup>42</sup> Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, 1989, 5:152-53; Hatice Toksöz, "Emahlı Hamdi Yazır'da Ahlâkın Dini Temeli", *Diyanet İlmî Dergi* 51, sy 3 (2015): 268.

doğru hayatın yöneldiği şey hususunda apriori bir kesinlik yoktur. Şimdi-burada yapılması gereken şeyi aklen görmenin karşıtı, hata ya da aldanma değil, körlüktür. Birden bire tutkularının esiri olan bir kişi, belli bir durumda yapılması doğru olan şeyi artık göremez. O nefis hâkimiyetini ve dolayısıyla kendi doğruluğunu yani kendi içindeki doğru yönelişi kaybetmiştir. Tutkular doğruyu gösteriyormuş gibi görünse de, aslında o, tutkuların kısılcacında sürüklenmektedir. Açıkça, ahlâkî alan sözkonusu olduğunda, bilgi ile tecrübeyi birbirinden ayırmak mümkün değildir. Ahlâkî bilgi hususî türden bir tecrübeyi (bilgelik) kendi içinde barındırır.<sup>43</sup>

Burada bilgi, gerçek mânâsıyla içinde bulunduğumuz bağlam için kesin bilgidir (*ilme'l-yakîn*); yani, iş, oluş ve şeylerin ahlâkî doğruyu ortaya çıkarmak için değerlendirmeye tâbi tutulmasıdır. Buna açıklık kazandırmak için genel olarak “ilimde ve amelde ihkâm ve itkân” veya “tahkîku'l-ilm ve ihkâmü'l-amel” tabirleri kullanılmıştır. Zira, ilmin muhkemliği yakîniyet derecesiyle, amelin muhkemliği kendisinden bekleneni sağlamasıyla ilgilidir. Bu, bize gösteriyor ki hikmetli ilim, tecrübe ile desteklenmiş ve uygulanabilir özellikler taşıyan ilimdir. Hikmetli hareket de ilmî temellere dayalı olan ve bir ilmin ölçüsüne vurulduğu zaman doğru olduğu kesinleşen ameldir. Son tahlilde, hikmet, ilim ile iradenin karşılıklı işbirliği sonucu bir fiilin gerçekleşmesi ve o fiilin de kendisinden bekleneni sağlamasıdır.<sup>44</sup>

Araştırmaya dayalı olarak ortaya konulan tümel ve tikel hükümlere, Tanrı tarafından yaratılmış gerçekler oluşu bakımından itaat, O'nun emrine itaat ve buyruğunu yerine getirmektir, diyor Elmalılı. Nitekim, iman, evvela bilgi ve sevgi gibi iki ruh halini ihtiva eder; daha sonra ilahî emir ve nehiyeler çerçevesinde hayırlı işlere teşebbüs etmeyi ve güzel ahlâk ile ahlâklanmayı gerektirir. Sözelimi, imana yeni gelen insanların kalplerinde oluşan ilk duyguların vicdanlara çarpışı kuvvetli ve bu yüzden muhabbet neşesi şiddetli olsa da, o, bilgi ve imanın gerektirdiği iş ve eylemleri gerçekleştirerek belli bir olgunluğa ulaşmış biri gibi yüksek faziletlere eremez, zira, yaptığı işlerde ve gösterdiği tepkilerde, bilgi eksikliğinden dolayı, usulüne uygun bir hareket tarzına hemen sahip olamaz.<sup>45</sup> Dolayısıyla, sözkonusu kişinin evvela ahlâkî ve varoluşsal hak ve sorumluluklarını tespit edip kendi başına karar verebilecek kadar bilişsel bir birikime sahip olması gerekmektedir. Çünkü insan ahlâkî-varoluşsal sorumluluklarını bir başkasına devredemez. İnsan *ahlâkî-varoluşsal iyi* ile, her zaman kendisini içinde bulduğu hususî bir

<sup>43</sup> Gadamer, *Truth and Method*, 322.

<sup>44</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2:916.

<sup>45</sup> 7:4744.

bağlamda karşılaştığı için, ahlâkî-varoluşsal bilginin görevi bu somut durumun ondan istediği şeyi belirlemesidir. Başka bir ifadeyle, eylem halindeki bir kişi, bu somut durumu genelde ahlâkî talepler ışığında değerlendirmelidir.<sup>46</sup> Bundan dolayı, sözkonusu kişinin, öncelikle iyi bir hayat için kendisine nelerin gerekli olduğunu doğru bir şekilde düşünebilen biri olması gerekir. Akli başında bir insanın yapması gereken şey, anlamak, iyi bir şekilde düşünmek ve ona göre karar vermektir. Aksi durum, fiilî bağlamlara uygulanamayan bilginin anlamsız kalması ve hatta fiilî durumun gerektirdiği şeyin muğlaklaşması riskinin ortaya çıkması olacaktır. Çünkü, daha öncede ifade ettiğimiz gibi, *phronesis* (amelî hikmet) en uygun kararı doğru bir biçimde uygulamaya koymaya ilgilidir.

O halde, fiilî düzeyde bilgelik, insan bilincinin pratik ortamda kurulmakta olan ilişkiler ağı içinde ahlâkî bir anlama erişebileceğine işaret eder. Bu sebeple onun kendisine bilgece-ahlâkî anlam oluşturma imkânını veren bütün pratik ilişkiler ağının üstünde konumlanmasını sağlayacak bir imtiyaz noktası yoktur. İnsan bilinci, ahlâkî anlamı bilgece belirleyebildiği, şekillendirebildiği ve bir tatbikat süreci olarak kavrayabildiği pratik ortamın bir parçasıdır. Ahlâk ve bilgelik, her zaman bir eylem olduğu için asla pratiği aşır salt nazarî düşünce boyutuna erişemez. Dolayısıyla, ahlâk anlamını, zaten bilgece-ahlâkî düşünmenin ahlâkî bir pratik olmasından alır.<sup>47</sup>

Şu halde, derin kavrayış ve anlayış sahibi olmayan bir kişi “ne kadar bilgili” olursa olsun hakîm olamaz. Ayrıca, ilmi ile amel etmeyene, yani, onu fiili durumlara intibak ettiremeyene gerçek anlamda bilge adı verilemez.

“Ahlâkî bilgi, tikelin aynasında tümelin ve tümelin aynasında tikelin görülmesi şeklinde bir yarı aydınlık yarı karanlık alanın tecrübesine dönüşür. Ahlâkî bilgi, tikellerin tümeli sürekli yeniden düzenlemesi olarak, mecburen her bir ahlâkî ortamı bilginin tezahür etmesinin imkânı olarak görür. Bir başka deyişle, ahlâkî bilgi, tarihsel ortamları ve olayları aşacak şekilde tümel, yani kendisiyle özdeş (aynılık) bilgi statüsüne erişemez. Ahlâkî bilgi, ahlâkî insanın kendisini tarihsel ortam içinde anlaması olarak, ancak her bir insanın kendisine yönelik bilincindeki dönüşümlere işaret edebilir.”<sup>48</sup>

Mantıkî açıdan ifade edilecek olursa, sorun, küllî olan ile cüzî olan arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Başka bir ifadeyle, tartışma olmakta olan bir

<sup>46</sup> Gadamer, *Truth and Method*, 313.

<sup>47</sup> Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, 107.

<sup>48</sup> Tatar, 116.



varlıktan ayrı düşünülemez ve hatta onun tarafından belirlenen ve onu belirleyen akıl ve bilgi hakkındadır. Ağırlık, iyi idesinden ziyade, insanî olarak ya da insan eylemleri açısından iyinin ne olduğuna verilmelidir. Ahlâkî bilginin insandaki temeli, kişilik oluşturma çabasında ve bu çabanın sabit kişisel nitelikler bütününe dönüşmesindedir.<sup>49</sup> Ahlâkî ilkelerle somut eylemler arasında zorunlu bir gerilim bulunur. Çünkü ilkeler oldukça genel oldukları için somut gerçekliği taşıyamaz. Ahlâkta, matematikte olduğu şekliyle ileri düzeyde bir kesinliğe ulaşmak zâten imkânsızdır.

Ahlâk alanında, matematikte olduğu şekliyle kesinlik aramak uygun değilse, yapılması gereken şey, basitçe duruma ilişkin ortaya bir taslak koyup, bu taslak vasıtasıyla ahlâkî bilince bir nebze yardımcı olmaktır. Ahlâkî bilincin yerini hiçbir şey gasp etmemeli, saf nazarı ya da tarihsel bilgi ortaya koyma çabası içinde olmadan, mevcut olunan durum tasvir edilerek ahlâkî bilince yardımda bulunulmalıdır.<sup>50</sup> Çünkü davranışlarımız bir tür soyut evrenselleştirilmiş otomatik şekilde belirlen(e)mez, fakat her durumda önemli olan, bakışımızı salt çıkarlarımıza kilitleyen at gözlüklerinden kendimizi özgürleştirmektir. Bu çerçevede, kendimizi başkalarının yerine koyma ve eylemlerimizi, soyut bir insanlığı değil, yaşayan diğer insanları ve dünyayı hedef alan bir perspektife yerleştirme sözkonusudur.

Bundan dolayı, hikmet, usûl yani hikmet-i nazariye (nazarı hikmet) ve fûrû yani hikmet-i ameliyenin (amelî hikmet) ilke ve amaçlarını bütün incelikleriyle bilip, ne yapacağını tespit etmek ve bu bilgileri kullanarak şu an burada yapılması gerekeni görmek ve onu gerektiği gibi fiiliyata dökmek anlamına gelir.<sup>51</sup> Ahlâkî bilginin gelişimi, aşk, bedî yaratım, hayat gayesi üzerinde tefekkür (yani, en geniş anlamıyla hayatlarını nizama sokmak için insanların ayırt etmeye mecbur oldukları inançlar üzerine düşünmesi); tabiat ve insanlarla olan ilişkimizde bir denge ve ahenk gerçekleştirilip gerçekleştirilemediğine göre değerlendirilir; hayattan kopuk aşırı bir gelişim göstermeyle değil. Bundan dolayı, uygulama alanı olmayan herhangi bir nazarı bilgi, bizzat bir hikmet olmadığı gibi, tesadüflere bağlı olarak meydana çıkmış olan herhangi bir iş de öyledir.

Hikmetin başlangıcı ve bir parçası olan nazarı bilgi, amelî bilgiden önce gelse bile, onun amelî bilgiden ayrılığı, epistemolojik bir ayrılık olarak görülmeli; ontolojik değil. İlim ile amelî, hikmetin birer çeşidi gibi değil, birer parçası olarak kabul etmek gerekir. Yani hikmet ne tek başına doğru bilgi, ne

<sup>49</sup> Gadamer, *Truth and Method*, 312.

<sup>50</sup> Gadamer, 313.

<sup>51</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2:916-17.

de doğru harekettir; doğru bilgi ile doğru hareketin bütünüdür. İnsanoğlunun hikmeti, genel ve özel karakterli bu iki türlü ilişki ve bağlantının gözetilmesine uygun düşecektir. Bunların her birine tek başına hikmet denilmesi mecazendir. Nitekim, bilge kişi, sadece doğru bilgi dünyasına sahip olan kişi değil, doğru bir eylem planına da (yani sadece 'ortodoksi'ye değil, 'ortopraksi'ye) sahip olan insandır. Bilgece bir hayat, sadece bilgi düzeninde değil, varlık düzeninde de konumlanır. Bilgelik soyut bir söylemin öğretiminden ve hatta tefsirinden ibaret değildir; çünkü o, varoluşun bütününe işin içine katan somut bir tutuma ve belli bir yaşam tarzına dayanır. Bu, bizi daha da iyi kılan ve var eden bir ilerlemedir. Bilgelik, hakikî olmayan bir yaşam hâline, insanın benlik bilincine, muntazam bir dünya görüşüne ve hakikî bir yaşam düzeyine erişmeyi sağlar. Teori ve pratik, ikisi birlikte gözetildiği takdirde, akıl ile kalp birleşecek ve o zaman insan, insan-ı kamil olacaktır.<sup>52</sup>

Hayatlarıyla söylemlerini uyumlu hale getirmeye çabalamaksızın ve söylemleri, kendi tecrübe ve hayatlarından neşet etmeksizin, görünüşte felsefî bir söylem geliştirenler, sofistlerdir. Felsefî ve teolojik söylemleri, hayatî tercihlerimizden büsbütün bağımsız kendi kendine yeten birer kurgu olarak gören eğilimler indirgemecidirler. Felsefî ve teolojik söylemler, felsefî ve dinî hayata ilişkin birer alıştırma ve onun ayrılmaz bir parçası olduğu müddetçe meşru ve vazgeçilemez olmaktadır.

Şu halde, bilge olmak, bilgece bir yaşam biçimi geliştirmeye bağlıdır; kavramsal içeriğe indirgenmiş soyut, felsefî bir söylem değil. Söylem onların bilgece yaşamlarıyla iç içedir. Bundan dolayı, bilge kişinin içsel ve dışsal söylemi olmaksızın hikmet olmaz. Eğer hikmet, bilgece bir yaşam tarzı ile bütünleşmemiş ise, salt bir söylem halini alır ve temelli bir değişime uğrar. Böylece, hikmet, üniversitelerde ve okullarda edinilen bir disiplin, bilge de saf kurgudan başka bir şeye ilgi göstermeyen bir akıl sanatçısı halini alır.

Anlıyoruz ki, hikmet taşınan bilgi değil, yaşanan bilgidir. "Tevrat'la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerle kitap taşıyan eşeğin durumu gibidir"... (65/5). Bu, ilmiyle amel etmeyenlerin hâllerinin hayli çirkin olduğuna ilişkin bir uyarıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, hikmet insanın ahlâkî hayatında bir bütün olarak değerlendirilmesi gereken bilgi, karakter ve eylem üçlüsünden oluşan bir süreçtir; ilk kısmı nazarî gelişme ile elde edilen nazarî hikmet ve buna mütâkip fiillerin gerçekleştirilmesiyle elde edilen amelî hikmet ve her ikisi

<sup>52</sup> Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, 81; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2:923; Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 22.

birlikte gerçekleşince erişilen âhiret saadeti gelir.<sup>53</sup>

Açıkça, entelektüel faaliyetlerin amacı salt bilgiden ziyade, amelî hikmet, edep, terbiye ve kendini şekillendirmedir. Başka bir deyişle, hikmet, ahlâkî-varoluşsal tazammunları cihetinden, inşâ etme, oluşturma, kurma ve organize etmeyi imâ eder. Yine o, dinî bakımdan gelişme, öğrenme, bilme ve terbiye olma anlamına gelir. Son olarak da, manevî bakımdan olgunlaşmaya işaret eder. Pratik hikmetin önemi, onun “sadece ‘hakikatleri tefrik etmekle’ kalmayıp aynı zamanda, nasıl yaşayacağımızın bilgisini vermesinde ve kişinin yaşamı ile kendini anlamasının imkânını ve iyi bir hayat için nelerden kaçınması gerektiğini” sağlamasındadır.<sup>54</sup> Bu da, hikmet bilgisinin insanın kendi sorumluluğunu üstlenerek anlama, algılama, düşünme, yorumlama ve eyleme alanına atıfta bulunan açık uçlu bir bilgi türü olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, hikmet bizim hakikate iştirak ve varlıklarla ilişki kurma tarzımızı belirler. Hikmet insandan bütün varlığını ortaya koymasını ister. Bilgece hayat, varoluşumuzu gerçeğe uyumlu hâle getirmemize yardımcı olan erdemlere gereksinim duyar.

O halde, bilginin kurtuluşa götürmesi için, onun insan tarafından bütünüyle tahakkuk ettirilmesi, insan mikrokosmosunu oluşturan her şeyle ilişkide olması ve bilinenle bâtinî (mahrem) bir bağ kurulması gerekir. Gerçekleşmiş bilgi, sadece bilmenin mükemmel bir aracı olan akılla değil, aynı zamanda irade ve psişeyle de ilgilenir. Tek başına akıl, her zaman için, dil ve kavramların aracılık ettiği, uzaktan bir bilgi anlamına gelir; ama hikmet, bilinenin mahremine girmek gibi bir durumu öngörür. Bu, Hakikat'in aracısız bir şekilde tecrübe edilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, bu bilgi, manevî özelliklerin elde edilmesine vesile olur. Tahkike dayalı bilgi hem manevî hem de cismanî âlemi dönüştürür. Burada artık birey kendisi olarak kalamaz, bu tecrübenin tesiriyle dönüşür; çünkü İnsan marifet düzeyinde bildiği şeyi, varlığın iç boyutlarıyla derunî ve mahrem bir şekilde tecrübe eder.<sup>55</sup> Oysa, kavramsal kabul, iki çarpı iki dört eder şeklindeki matematiksel önermede olduğu gibi soyut bir şekilde katıldığımız teorik bir önermenin kabul edilışıdır. Soyut çıkarımlar, çıkarım konusu hakkında varoluşsal-ahlâkî bir ilgi ve ilişki içermez. Onlar kendileri ile başlarlar, yine kendileri ile sona

<sup>53</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 150-51; Türkeri, *Elmalılı'nın Ahlâk Felsefesi*, 125.

<sup>54</sup> Çınar, “Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'inde Pratik Hikmet Kavramı ve Günümüz Açısından Önemi”, 117.

<sup>55</sup> Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 321; Gerald L. Burns, “Gazalî'nin Tasavvufi Hermenötiği”, içinde *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Uslûbu Üzerine*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 75.

ererler; yani, gerçeğe değgin bir noktaya varamazlar, formüllerle çalışırlar ve ilgilendikleri her şeyi kanıtlama ve araştırma konusuna dönüştürürler. Bu tamamen zihinseldir, bizi hiçbir şeye bağlamaz. Gerçek kabul ise, bütün varlığımızı bağlayan bir şeydir. Gerçek inançlar, insan zihninde gerçeğe yakın imajlar oluştururlar ve insan eğilim ve tutkuları üzerinde güçlü bir etkiye sahiptirler. Anlaşılmaktadır ki, katıldığımız önerme hayatımızı değiştirecektir. Gerçek bir kabule ulaşmak için muhayyileyi, muhakemeyi ve tüm psikolojik unsurları kullanmak gerekmektedir.<sup>56</sup> Gerçek kabullerle kurtulaşa eren bir bilgenin olumlu ahlâkî-varoluşsal nitelikleri, bilginin cismanî düzeydeki bir yansımasıdır. Tahakkuk eden bilgi, insan nefsinin esası olan kalpte bulunur ve akli ve bedeni dönüştürür ve insanı daha gerçek hâle dönüştürür.

Bu amacı (hikmeti) gerçekleştirmek için, kişi, aileden başlayıp toplumun bütününe içine alan geniş programlı bir talim ve terbiye süreciyle ilerleyen bir yolda nazarî ve amelî faziletleri, nefsinde farklı derecelerde gerçekleştirerek kemal mertebesine ulaşma ve toplumda saadeti gerçekleştirme imkân ve kabiliyetine fitraten sahiptir. Burada anahtar terim olan “saadet” terimi, müslüman entelektüel geleneğinde, günümüzde ona yüklenen anlamdan oldukça farklı anlam ifade etmektedir. Saadet, nazarî ve amelî faziletlerin gerçekleştirilmesiyle elde edilir. Bu, “ma`rifet” ve “fazilet” buluşmasıdır. Faziletli insan, gerçekleştirdiği kemali sadece kendi nefsi için muhafaza edemez; onu toplum hayatına da taşımak durumundadır. Bu faaliyetin adı ise siyasettir. Demek ki saadete erme süreci, erdemli bireyden siyaset marifetiyle topluma, oradan da bütünüyle insanlığa ulaşır. İnsan faziletli olmadan faziletli toplum, faziletli siyaset, faziletli ülke ve nihayet faziletli dünya kurulamaz.<sup>57</sup>

### Sonuç

Bilgelik/hikmet, istidlâlî aklın olanakları kullanılarak aktarılabilecek bir zihinsel içerik değildir; ancak manen hazır, (yani aklını ve hayalini terbiye edenlerin ve sözleri ile eylemleri uyumlu) olanların erişebileceği bir bilme ve olma düzeyidir. Nitekim, temel faziletlere sahip olmayan bir kimsenin hikmete erişimi imkânsızdır. Hikmeti ahlâk ile birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Gerekli ahlâkî-varoluşsal altyapıya sahip olmayan ve temel ahlâkî erdemleri hayata geçirmede başarısız olan kişilere hikmet

<sup>56</sup> John Henry Newman, *An Essay In Aid Of A Grammar of Assent* (New York: Image Books, 1955), 87-88; Hadot, *Yaşam İçin Felsefe*, 93.

<sup>57</sup> Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 173.

öğretilemez. Sadaka vermek, hayır yapmak, doğru sözlü olmak ve diğer temel erdemler hikemî bilginin gerçekleşmesine vesile olur. Belli bir hastalığa belli bir ilacın çare olacağını yazan bir kitabın okunması, kendi başına hastalığın tedavisi için yetmez. Tedavi için gerçekten ilacı kullanmak gerekir. Bir kimse, herhangi bir faziletin (sözgelimi ölçülülük) hem nazarî hem de amelî anlamını kavradıktan sonra dahi, onu kendinde geliştirmek zorundadır. Bu kişi ancak ölçülü olmakla, ölçülülüğün altında yatan ve onu gerektiren gerçekliği kendi varoluşunda anlayabilir. Diğer tüm faziletler için de durum aynıdır. Faziletler derinlemesine insan olmanın gerçekliğine ve manevî gerçekleşmenin aşamalarına karşılık gelirler. Çünkü hikmetin aktarılması ve öğrenilmesi aslî tabiatımızdaki (fitrat) bilkuvve halindeki niteliklerin gerçekleştirilmesine bağlıdır.

İnsanlar varoluşlarının her döneminde, gerekli ve yeterli koşullar oluşuktan sonra, güzellik ve kemâli kabul etmek için bir kabiliyet ortaya çıkar. Bu, kulun ihtiyarına bağlıdır. Sözgelimi, elma çekirdeği, bilfiil ne elma ne de armuttur. Ancak insan müdahale edip, elma yetiştirmek için ortamı hazırladığı zaman, elma çekirdeği elma olması mümkün olacak şekilde yaratılmıştır. Aynı şekilde, insan çekirdek halindeki niteliklerini (sözgelimi, öfke ve şehvet) terbiye ve nefsi eğitime alıştırmaları ile belli bir biçime sokabilir.

Öyle ise hikmet, sadece bilmek değil, yaşamak, olmak ve kendini sürekli gözden geçirmektir. Bilgeler hayat içindeki farklılıklara yönelerek, içtimâî hayattaki değişime bağlı olarak kendilerini gözden geçiren kişilerdir. Dolayısıyla, bilgece düşünme sürekli kendini denetleyen açık uçlu bir düşünme eylemidir. Bilgeler, kendi değer yargılarını, güzellik ve iyilik anlayışlarını sorgulayan açık bir bilince sahiptirler. Bilge hem ne yaptığını, hem de ne olduğunun, kozmostaki yerinin ve Tanrı ile bağının bilincinde olan insandır. Onlar, kendi nefslerinde düşünce ve davranışa ilişkin aklî ilkeleri ortaya çıkarmaya, kendi ruh ve zihinlerine dikkat eden insanlardır. Bilgelik hem insana bir istikâmet verir hem de istikâmet üzerinde düşündürür. Güzel olanı yapmak kadar, onun hakkında düşünmek de önemlidir. Böylece güzel ve değerli olanın katılaşmasının önüne geçilir. Doğrusu, bilgeler hem varlığa açık hem de kendi varoluşları hususunda çok titiz ve dikkatli insanlardır. Bu dikkat, yaşanan mevcut ana ilk ve son anmışçasına yoğunlaşmayı gerektirmektedir. Bu, her gün ölmek üzereymiş gibi yaşamaktır. Başka bir ifadeyle, bu dikkat ve yoğunlaşma, her an hayattan çekip gidecekmiş gibi düşünmek, konuşmak ve hareket etmektir. Mevcut âna ehemmiyet vermek, düşüncelerin denetlenmesine, başkalarıyla ilişkide niyetlerin arındırılmasına ve ilahî iradeye uymaya götürebilir.



### KAYNAKÇA

- ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Çeviren David Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- AYDIN, Mehmet S. *İslâm Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2000.
- AYDIN, Mehmet S. "İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler". İçinde *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı I*, 108-15. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.
- AYDIN, Mehmet S. *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- BURNS, Gerald L. "Gazalî'nin Tasavvufi Hermenötiği". İçinde *Dilin Ötesi: Kur`ân`ın Dil Ve Uslubu Üzerine*, Çeviren Turan Koç, 69-89. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- CHITTICK, William C. *The Sufi Path Of Knowledge: Ibn Al-`Arabi`S Metaphysics Of Imagination*. Albany: State University Of New York Press, 1989.
- CHITTICK, William C., Ve Sachiko Murata. *İslâm`ın Vizyonu*. Çeviren Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- ÇINAR, Aliye. "Aristoteles`in Nikomakhos`A Etik`inde Pratik Hikmet Kavramı Ve Günümüz Açısından Önemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, Sy 1 (2007): 171-92.
- ERDEM, Hüsamettin. "Kur`ân`da Hikmet Ve Hâkim Kavramları". İçinde *Akademide Felsefe Hikmet Ve Din*, 427-37. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.
- ER-RÂZÎ, Ebû Bekir. *Felsefe Risâleleri*. Çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- FARABİ. *El-Medinetü`L Fâzıla*. Çeviren Nafiz Danışman. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg. *Truth And Method*. Çeviren Joel Weinsheimer Ve Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1993.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid. *İhyâu Ulûmi`D-Dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- HADOT, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?* Çeviren Muna Cedden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011.
- HADOT, Pierre. *Ruhani Alıştırmalar Ve Antik Felsefe*. Çeviren Kübra Gürkan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- HADOT, Pierre. *Yaşam İçin Felsefe*. Çeviren Kağan Kahveci. İstanbul: Pinhan

- Yayıncılık, 2012.
- IZUTSU, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts In The Qur'Ān*. Montreal: McGill-Queen'S University Press, 2002.
- KOÇ, Turan. *Zamanın Gözleri: Sanat-Dil-Hakikat*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- KUTLUER, İlhan. "Hikmet". İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- NASR, Seyyid Hüseyin. *Bilgi Ve Kutsal*. Çeviren Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- NEHAMES, Alexander. *Yaşama Sanatı Felsefesi*. Çeviren Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- NEWMAN, John Henry. *An Essay In Aid Of A Grammar Of Assent*. New York: Image Books, 1955.
- OKTAY, Ayşe Sıdika. "Kınalızâde Ali Efendi`De Hikmet Kavramı". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy 10 (2003): 25-36.
- ÖZCAN, Hanifi. "Mâturîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi". *İslami Araştırmalar 2*, Sy 6 (Ocak 1998): 42-46.
- PLATO. *Phaedrus*. Çeviren Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- RÂZÎ, Fahrüddin. *Tefsîr-İ Kebîr: Mefâtîhu`L-Gayb*. Çeviren Komisyon. C. 5. 23 C. Ankara: Akçağ Yayınları, 1989.
- RÂZÎ. *Tefsîr-İ Kebîr: Mefâtîhu`L-Gayb*. Çeviren Komisyon. C. 17. 23 C. Ankara: Akçağ Yayınları, 1989.
- SOCCİO, Douglas J. *Archetypes Of Wisdom: An Introduction To Philosophy*. Belmont: Wadsworth, 2010.
- TATAR, Burhanettin. *Din, İlim Ve Sanatta Hermenötik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- TOKSÖZ, Hatice. "Emalılı Hamdi Yazır'da Ahlâkın Dini Temeli". *Diyanet İlmî Dergi* 51, Sy 3 (2015): 247-72.
- TÜRKERİ, Mehmet. *Elmalılı`Nın Ahlâk Felsefesi*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2013.
- YAMAN, Hikmet. *Prophetic Niche In The Virtuous City: The Concept Of Hikmah In Early Islamic Thought*. Leiden-Boston: Brill, 2011.
- YARAN, Cafer Sadık. *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.
- YARAN. "Çağdaş Epistemolojik Dikotomiler Ve 'Sofyalojik' Bir Epistemoloji Önerisi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy 9 (2004): 21-43.

Cenan KUVANCI

---

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi. "Dibace". İçinde *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Çeviren Recep Kılıç, 49-84. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. C. 2. 10 C. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.





## THE WISE LIFE

© Cenan KUVANCI<sup>a</sup>

### Extended Abstract

For a wise life, first of all, it is necessary to have a proper opinion on the truth. In order that wise people can sustain their existence among us, there must be a truth that is allied on and conformed to it. Essentially, to be human means to have a particular point of view about the truth. The wise is the person who has a particular attitude concerning the truth. He lives according to his ideas of the truth. These ideas are not just temporary things for the wise person; because they are knots in his mind and heart and determine his understanding of truth, reality and his way of life. Therefore, the ideas deeply determine the direction in which internal and external transformations will take place. The truth encompasses the wise person both from internally (by ideas) and from externally (by behaviors). Moreover he lives with the truth. In addition, wise people make reality visible through their existential boundaries. A person who is not a wise man is, even if he knows to some extent what is truth is, in fact, ignorant of the truth; because the truth surrounds him neither from the inside nor from the outside. As a matter of fact, whether a person is wise or not is determined by the qualities (life, knowledge, will, power, speech, generosity, justice) that govern him/her. If these qualities develop in an unstable and incompatible manner; arrogant, stingy, cowardly or horny, unbalanced persons will emerge.

It can be easily argued that knowledge of wisdom is not just a theoretical effort but a knowledge that gives spiritual qualities (such as unity and integrity) to the person who seeking it. While pure rational knowledge is directed at persuading a person intellectual, wisdom is oriented to make a moral-existential transformation in person. Indeed, it is not possible to be wise without a spiritual transformation. A wise sees the knowledge as a means of attaining spiritual qualities and salvation; not as a means of obtaining domination and benefit. In a wise life, there is an unbreakable

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Erciyes University Theology Faculty, [cenankuvanci@hotmail.com](mailto:cenankuvanci@hotmail.com)

connection between knowing and being. We can not fulfill the duty of being human, unless we open up the attributes that exist in our being as much as possible.

In addition, wisdom is the establishment of a harmony between both soul-body, human-nature, and God-man. Wisdom requires us to see the world as a symbol, not as a crude fact, and to discover the meaning that it carries. It can be said that, in one sense, wisdom is to explore the representative meaning of existing things. This is to see human beings and nature as levels of existence that reflect each other on the ground of common existence. Although everything that exists in the world has a physical dimension, as well as there is an inner dimension and meaning that transcends it. To interpret things, only with a one-dimensional point of view, on the basis of physical meaning, may be scientific (logical positivist: a way of assessing existing things according to temporal and spatial factual properties), but not wisely. This kind of scientific attitude is a materialism that claims to be mathematical and sui generis. This attitude, which advocates that there is no other meaning beyond the level of the real phenomenal meaning, narrows the human intellectual power and abilities and the semantics of the language as narrowly as possible and ignores the fact that it is a proof of the truth with its whole existence. In the circumstances, many dimensions of being and existence can not be made meaningful. At this point, wisdom is to discover clear or secret meanings which beings implied and evoked but can not be discovered through a one-dimensional scientific, philosophical, or theological view.

Thus, knowledge of wisdom is a knowledge that can not be expressed in a clear and distinct way and is a very difficult subject to teach as other information. This knowledge sprang from the soul only when a person has been with it for a long time enough and has devoted his life to him. Indeed, time is needed for the possibilities to be realized, it is necessary to undergo a rigorous training of *nafs*, a process of internal speech and reflection for the birth of a knowledge equivalent to wisdom in the human soul. In human life, rather than ready information and transmitted news, it is important for the individual to discover his own knowledge with his own zeal. As such, abstract written discourse can not give satisfactory answers to existential questions and problems. Because such questions can be answered with knowledge that requires voluntary participation and has a moral dimension.

In this context, we understand that the expressions of wisdom are conveyed not for reporting (announcing) but for educating (constructing). Wise people

---

do not intend to write scientific, philosophical, and theological texts to build a theoretical system of truth and to inform people of this system. Their goal is to transform people by making them experience the truth. In other words, the aim is not to inform the interlocutors about a certain theoretical content, not to convey it to their minds, but to shape them and, at the same time, to carry out collective research with them, and to help them realize a slow assimilation process suitable for forming a continuous positioning in their soul and mental attitude.

To summarize, wisdom indicates a semantic expansion because it allows to interpret existence in a multi-layered structure that is irreducible one to another; and knowledge-action harmony expressed in the form of the integrity of thought and words, actions and words in personal existence area. In other words, this is definitely not to be a conflict between what people think and what they do or what they are and what they think. The personality of a wise person is balanced, harmonious and integral and far from the tendencies and urges that attract different directions, and his/her life is a real embodiment of what he/she thinks.

**Keywords:** Philosophy of religion, wisdom, to know-to be, knowledge-action integrity, justice.







*bilimname XXXVII, 2019/1, 353-382*  
Geliş Tarihi: 12.10.2018, Kabul Tarihi: 03.04.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.469726>

## **SİYASALLAŞMA SÜRECİNDE HALKU'L-KUR'AN TARTIŞMALARI\***

© Muharrem AKOĞLU<sup>a</sup>

### **Öz**

Tarih boyunca insanlık, farklı ilahî kitaplara muhatap oldu. Bu durum, kitaplar çerçevesindeki hitabın mahiyeti hususunda insanların merakını celp etti. Hatta konunun, süreç içerisinde farklı toplumlarda tartışıldığı görüldü. Nihayet Müslüman toplum da Kur'an'ın yaratılmış olup-olmadığı hususunu sorgulamaktan kendini soyutlayamadı. Bu bağlamda Müslüman ilim adamları kendi perspektifleri doğrultusunda farklı görüşler ortaya koydu. Nitekim bazıları, konunun Grek felsefe temelli veya Yahudilik, Hristiyanlık gibi dış kaynaklı olduğu kanaatini ileri sürerken, diğerleri de konunun Müslüman toplumun kendi iç bünyesinden kaynaklanan bir tartışma olduğunu dile getirdi.

Kur'an'ın mahluk olup-olmadığı hususunda ilmî düzlemde başlayan ve gelişen tartışmalar, tarihin belli kesitlerinde siyasetin malzemesi haline dönüştürülerek, siyasallaştırıldı. Nitekim Abbasî halifesi Me'mun (198-218/813-833) ile başlayıp, Mütevekkil (232-247/847-861) ile son bulan Mihne Süreci, bu siyasallaşmanın çok açık yaşandığı bir dönemdir. Me'mun döneminde sosyo-politik şartların etkisiyle konunun tedricen siyasal ortama taşındığı bilinmektedir. Daha çok mevali kimlikli kişiler tarafından dile getirilen konu, ilmî merakı veecessüsü ile dikkat çeken halife tarafından sarayda oluşturulan ilim meclislerinde tartışılmaya açıldı. Bu durum konunun toplumsallaşmasının zeminini oluşturdu. İlk dönemlerde Halife, konu hakkında herhangi bir kanaat ortaya koymaktan kaçındı. Ancak uzun tartışma süreçleri neticesinde Kur'an'ın mahluk olduğu yönündeki görüşü, kendisinin de kabul ettiğini resmen ilan etti. Bu süreçte daha çok ilmî ortamlarda kişisel tercih veya kanaat şeklinde gündem olan konu, halifenin güçlü rakibi Bizans'a karşı sefere çıktığında fiilî siyasetin enstrümanı haline dönüştürüldü. Seferde olan halife, Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e talimat niteliğinde birtakım mektuplar gönderdi. Bu mektuplar, halku'l-Kur'an konusunun resmî olarak siyasallaşma sürecini başlattı. İlk aşamada halife, devlet yöneticilerinin ve bürokratların konu etrafında sorgulanmalarını isteyerek işe başladı. Şüphesiz yeni bir süreci ifade eden bu

\* Bu çalışma *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi* başlıklı Doktora tezi ile *el-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları* başlıklı makaleden üretilmiştir.

<sup>a</sup> Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, akoglu@erciyes.edu.tr

durum, Kur'an'ın mahluk olup-olmadığı hususunun, siyasallaştırılarak devlet politikası haline dönüştürüldüğü anlamına geldi.

**Anahtar kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Halku'l-Kur'an, Bişr el-Merisi, Mihne, Me'mun



## THE DISCUSSIONS OF THE KHALQU'L-QUR'AN IN THE POLITICIZATION PROCESS

In the history of mankind, God has addressed to mankind through the divine books which He has sent through His prophets from time to time. Mankind has always wondered about the nature of the books bearing this address. As a matter of fact, their reflection can be seen in Jewish and Christian societies. In the same way, this curiosity is felt in the Islamic society. In this frame, Muslims have debated whether or not the Qur'an was created as a creature (Khalqu'l-Qur'an) at certain periods of history, and the extent of these debates reached even the dimensions that could affect the masses of society.

It is known that the discussions taking place around the Khalqu'l-Qur'an have come to the fore especially during the Umayyad and Abbasid periods. In this respect, it is important to investigate the social reasons of the discussion in these periods and societies in order to reach correct results. As a matter of fact, Arap-Mavali relation which forms the social doctrine of Arap society in particular and the social class struggle in this context are remarkable. In this context, it can be argued that the social class-based struggle continued its existence by evolving through an argumentation of the Quran on the controversies of the Quran in certain sections of history, mainly conjunctural reasons. As a matter of fact, it is striking that the members of Mu'tazilah and Murji'ah, who expressed and defended the view that the Qur'an is a creature, and the ones who advocated more are based on the Arab masses of the Qur'an, and the social class struggle in the background of the debate.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

İlahi kitapların yaratılmış olup-olmadığı meselesi tarih boyunca farklı din müntesipleri tarafından tartışılabilen bir konudur. İslâm toplumunun diğer din mensuplarıyla teması neticesinde sosyal akışkanlık gereği konunun gündeme gelmiş olması pek tabiidir. Nitekim Müslümanların bu konuyu, Kur'an'ın mahlûk/yaratılmış olup-olmadığı (Halku'l-Kur'an) tartışmaları bağlamında gündemlerine aldıkları bilinmektedir. Hatta bu tartışma konusu,

tarihin belli kesitlerinde içinde cereyan ettiği toplumda sosyal ve politik kırılmalar yaşanmasına sebebiyet verdi. İslam düşüncesi açısından da hem toplumsal hem de fikrî düzlemde tarihin akışına tesir etti.

Kadım kültürler içerisinde ilahi kitapların yaratılmışlığı sorununun gündem olduğu bilinse de İslâm toplumu içerisinde Kur'an merkezli bu tartışma konusunun hangi gerekçelerle, sosyal veya teolojik nedenlerle gündeme geldiği hususu ayrı bir tartışma konusudur. Hatta ilim adamlarınca bu konu çerçevesinde pek çok teori ve nazariyenin dile getirildiği bilinmektedir. Bu teorilerin bazıları, tartışma mevzuunu kadım kültürlerle bağlı dış kaynaklı görmekle birlikte bazıları da Müslüman toplumun kendi bünyesinden kaynaklanan sosyal ve fikrî dinamiklerin etkisi ve entelektüel gelişimin yansımaları olduğu kanaatindedir. Zaten toplumsal yapıda meydana gelen herhangi bir kelâmî tartışmanın, içinde geliştiği toplumun sosyo-kültürel veya politik dinamiklerinden bağımsız vücut bulması düşünülemez. Bu doğrultuda Kur'an'ın mahlûkiyeti tartışması olarak isimlendirilen Halku'l-Kur'an meselesi de iç dinamik ve etkilerden soyutlanarak değerlendirilemez.

Halku'l-Kur'an çerçevesinde cereyan eden tartışmaların Emevî ve Abbasî dönemlerinde gündeme geldiği bilinmektedir. Bu itibarla tartışmanın sosyal gerekçelerinin bu dönem ve toplumlarda aranması daha isabetlidir. Nitekim bu dönemlerde özellikle Arap toplumunun sosyal dokusunu oluşturan Arap-Mevali ilişkisi ve bu ilişki bağlamında yaşanan sosyal sınıf mücadelesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda bahse konu sosyal sınıf temelli mücadelenin, konjonktürel gerekçelerle Mihne Süreci başta olmak üzere tarihin belli kesitlerinde Kur'an'ın mahlûkiyeti tartışmaları üzerinden bir hesaplaşma aracına evrilmek suretiyle hayatîyetini devam ettirdiği ileri sürülebilir. Nitekim Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü dile getiren ve savunan kesimlerin daha çok mevali kitleden beslenen Mu'tezile ve Mürcie mensuplarından oluşması, Kur'an'ın mahlûk olmadığı düşüncesini dile getirenlerin de büyük oranda Arap kitleye dayanıyor olması, tartışmanın arka planındaki sosyal sınıf mücadelesini göstermesi açısından dikkate şayandır.

Halku'l-Kur'an başlığı altında cereyan eden tartışmalar, meydana geliş tarzı, siyaset ve yönetime etkisi, toplum katmanlarında meydana getirdiği kırılmalar ve fikrî yapılar üzerindeki tesiriyle İslâm kültür tarihinde ciddi yansımalara gerekçe oluşturdu. Hatta İslâm Mezhepleri Tarihi içerisinde vücut bulan pek çok mezhebî hareketin sosyal ve fikrî teşekkül süreci yanında mezhebî yapıların birbirleriyle iletişim ve etkileşim düzeylerine de tesir etti.

Takdir edilir ki; Son dönem ilmî faaliyetler bağlamında Halku'l-Kur'an konusunda farklı yaklaşımlar sunan ve konuyu çeşitli boyutlarıyla ele alan

çalışmalar yapılmaktadır. Bu meselenin siyasal süreçte oynadığı rolü ortaya koymayı amaçlayan bir çalışmayı biz daha önce gerçekleştirmeye gayret etmiştik. Ancak gelinen noktada, halku'l-Kur'an'ın ortaya çıkışı ve siyasallaşma süreci hususunda tarafların argümanlarını da dikkate alan özel bir çalışmanın ortaya konulmasının uygun olacağı kanaatine ulaştık. Bu makale, imkân nispetinde bahsi geçen hususa yoğunlaşmayı amaçlamaktadır. Bunun için Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı tartışmalarının ana başlığı olarak isimlendirilebilecek halku'l-Kur'an nazariyesinin ortaya çıkışı ile konuya başlangıç yapmayı uygun görmektedir.

#### A. Kur'an'ın Mahlûk olup-Olmadığı Tartışmalarının Ortaya Çıkışı

İslâm'ın temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'de, bizzat kendisinin Allah kelâmı olduğuna işaret eden ayetler vardır.<sup>1</sup> Ayrıca Kur'an'da daha geniş bir anlam çerçevesine sahip "kelime" tabiri de geçmektedir.<sup>2</sup> Bununla birlikte "halku'l-Kur'an" şeklinde bir ibarenin Kur'an'da yer almadığı görülmektedir. Bu nedenle Kur'an'ın, kendisi için mahlûk olup-olmadığı hususunda bir tartışma yapmadığını veya konu hakkında susmayı ve herhangi bir hükümde bulunmamayı tercih ettiğini biliyoruz.

Kur'an'ın kendisinin mahlûk olup-olmadığı hususundaki bu suskunluğuna rağmen Allah, kendisinin bir takım sıfat ve özelliklerini insanoğluna yine Kur'an vasıtasıyla bildirmektedir. Bu bildirme işi de şüphesiz yine "kelâm" aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle Allah'ın kulları ile ilişkisi tarih boyunca kelâm vasıtasıyla gerçekleşti. Allah'ın aşkınlığı, birliği, sıfatları ve insanlara yönelik buyrukları da yine insanın idrak araçlarından olan sözcükler üzerinden iletildi.<sup>3</sup> Bu gerekçeyle sözcük, kelâm, kelâmullah ve halku'l-Kur'an gibi meseleler insanların ilgi odağı olageldi.

Kelâmullah'ın mahiyeti ve halku'l-Kur'an konusunda Kur'an'da açık ifadelerin bulunmaması, şüphesiz Müslümanlar arasında zihinsel merak, araştırma güdüsü ve konu ile ilgili tartışmaların önünü açtı. Bu tartışmalar da dinin referansları arasında özel yeri olan hadisler ve daha sonraki kültürden konuya cevaplar aranması sonucunu doğurdu.<sup>4</sup> Bu bağlamda konu ile ilgili hadisler irdelendi. Fakat İslâm'ın Kur'an'dan sonraki kaynakları arasında zikredilen sahih hadislerde de bu konuda herhangi bir açıklama

<sup>1</sup> 2. Bakara/75; 9. Tevbe/6; 48. Feth/15.

<sup>2</sup> 3. Al-i İmran/39, 45, 64; 6. Enam/115; 7. Araf/137; 9. Tevbe/40,74; 10. Yunus/19, 33, 96; Geniş Bilgi için bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 620.

<sup>3</sup> Şamil Öçal, "Kelâmullahın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzi ve Kelâm-ı Nefsi", *İslamiyat* 2 (1999): 62.

<sup>4</sup> Bkz. Öçal, "Kelâmullahın Çift Doğası", 62 vd.



veya izahata rastlanmadı.<sup>5</sup> Takdir edilmelidir ki, Sahih hadislerde *halku'l-Kur'an* meselesi ile ilgili herhangi bir hüküm veya açıklamanın bulunmaması, peygamber ve sahabe devrinde konu ile ilgili herhangi bir tartışmanın yapılmadığının açık delilidir.<sup>6</sup> Ancak itikadî konuları tartışma mevzuu yapan kelâm ilminin gelişmeye başlamasından itibaren isnat açısından sahih olmasa da<sup>7</sup> Rasulullah'a nisbet edilen "*Kur'an Allah kelâmıdır, mahlûk değildir*"<sup>8</sup> şeklindeki rivayetlere rastlanmaya başlandı.<sup>9</sup>

Elimizdeki mevcut eserler bizlere, Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı veya *halku'l-Kur'an* meselesinin hicrî birinci asrın sonları ile ikinci asrın ilk yarısından itibaren tartışma gündemine geldiğini göstermektedir. Bu eserler ışığında konunun, ilk olarak Emevî halifelerinden Mervan II'nin (127-132/744-749) mürebbî ve annesinin kardeşi olarak bilinen Ca'd b. Dirhem (124/742) tarafından tartışma gündemine taşındığı anlaşılmaktadır.<sup>10</sup> Nitekim Ca'd, Allah'ın sıfatlarını nefyetmenin sonucu olarak Kur'an'ın

<sup>5</sup> Bkz.Ebu Said Osman b. Said b. Halid Dârimî, *Kitabu'r-Red 'ale'l-Cehmiyye* (Kuveyt: Daru İbni'l-Esir, 1995), 184 vd.; Kadı Abdülcebbâr, *Fazlül-İ'tizâl ve Tabakâtül-Mu'tezile* (Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye, 1974), 156.

<sup>6</sup> Bkz.Ebü Bekr Muhammed b. Hüseyin Acurrî, *Kitabu's-Şeri'a* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 68 vd.; Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzi, *Menâkıbü'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 351 vd.; Ebû Nasr Taceddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ*, ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964), 2: 55.

<sup>7</sup> Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *el-Esma' ve's-Sıfat*, ed. İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1: 373; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Acâibu Ulumi'l-Kur'ân*, ed. Said Abdülfettah Aşur (Kahire: Ez-Zehra li'l-İ'lami'l-Arabi, 1986), 44 vd.

<sup>8</sup> Beyhakî, *el-Esma' ve's-Sıfat*, 1: 373; Dârimî, *Kitabu'r-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 191; İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Kadı Ebû Ya'la, *Kitabu'l-Mutemed fi Usûli'd-Dîn*, ed. Vedi Zeydan Haddad (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1974), 86-87.

<sup>9</sup> Acurrî, *Kitabu's-Şeri'a*, 68 vd.

<sup>10</sup> Harran veya Horasanlı olduğu rivayet edilen Ca'd b. Dirhem, Süveyd b. Gafele el-Kûfî veya Benî Mervan'ın mevalisidir. Kûfe'de tanıştığı Cehm b. Safvan ile ilmî tartışmalarda bulundu. Onu özellikle ilâhî sıfatlar konusunda etkiledi. Halku'l-Kur'an konusunda halife Hişam b. Abdülmelik'e yakınlığı ile tanınan Meymûn b. Mihran ile tartıştı. Halku'l-Kur'an/Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü savunduğu için Meymûn tarafından halife Hişam'a şikâyet edildi. Ca'd, bir Kurban Bayramı günü Hâlid el-Kasrî tarafından Kûfe veya Vâsıt'ta 124 yılında idam edildi. Bkz. Dârimî, *Kitabu'r-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 21, 203, 209; Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1966), 9: 235, 350; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm Kamusu Teracim* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1969), 2: 114; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 10. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1933), 3: 162; Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1992), 6: 542-543. Not. Osman Aydınli, halku'l-Kur'an nazariyesinin Ca'd b. Dirhem'e dayandırılmasının temellendirilemeyeceği görüşünde olup, bu meselenin Ca'd ile irtibatlandırılmasının Kur'an'ın yaratılmış olduğuna inananları kötü şöhretli biriyle ilgili kılmak suretiyle itibardan düşürme ameliyesinin bir yansıması olarak değerlendirmektedir. Bkz. Osman Aydınli, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", *Dini Araştırmalar* 3/9 (11 Kasım 2015): 49.

mahlûk olduğu görüşünü dile getiren kişidir. Onun görüşlerinden etkilenen talebesi Cehm b. Safvan (128/745-46)<sup>11</sup> da bu görüşün savunusunu yaparak fikrin devamlılık kazanmasına katkı sağlamıştır.<sup>12</sup>

Tarih içerisinde kabul gören bu görüşe rağmen *halku'l-Kur'an* meselesinin ilk defa kim tarafından ortaya atıldığı konusunda farklı rivayetler de bulunmaktadır. Hatta *Halku'l-Kur'an*'ın itikadî bir mesele olarak neden ve nasıl tartışma gündemine geldiği veya neden böyle bir tartışmaya ihtiyaç duyulduğu gibi hususlarda da yine pek çok rivayet, kaynaklarda yer almaktadır.<sup>13</sup>

Şüphesiz bu rivayetlerin detayları bizim ilgi alanımızın dışındadır. Ancak mevcut rivayetleri nazar-ı dikkate aldığımızda bunları dört kategoride sınıflandırmak mümkündür. Bunlardan birincisi *halku'l-Kur'an* fikrinin ortaya çıkmasında Grek kültürünün ve filozofların etkisi olduğu yönündedir.<sup>14</sup> Bu tartışma, Heraklitos ve Anaxagoras'ın felsefelerinde önemli bir yer tutan "*Logos*"<sup>15</sup> kelimesine dayanır. Logos'un Arapçaya "*kelâm*" olarak

<sup>11</sup> Ezd kabilesinden Benî Râsib'in azatlı kölesi olan Cehm'in künyesi Ebu Mihrez'dir. Aslen Semerkantlı olup, Horasan'da yetişti. Bir müddet Tirmiz'de ikamet ettikten sonra Kûfe'ye gelerek orada Ca'd b. Dirhem'le karşılaşmış ve ondan ilâhi sıfatlar, kader ve halku'l-Kur'an konularında etkilenmiştir. 734-746 yıllarında Emevilere karşı isyan ederek Horasan'ın doğu bölgesini idaresi altına alan Hâris b. Süreyc'in kâtiliği ve yardımcılığı yapmıştır. Daha sonra Nasr b. Seyyar ile Hâris b. Süreyc arasında çıkan bir çatışmada Hişam b. Abdulmelik zamanında Sâlim b. Ahvâz el-Mâzenî tarafından öldürülmüştür. Bkz. Ebû'l-Muzaffer İsfârâyînî, *et-Tefsir fi'd-Din ve Temyizü'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Hâlikin* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 107; Dârimî, *Kitabu'r-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 21, 198, 203; Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, ed. Fehmi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992), 1:73; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *İ'tikadâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 68; Şerafeddin Gölcük, "Cehm b. Safvan", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1993), 7:233-234.

<sup>12</sup> Dârimî, *Kitabu'r-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 259, 337; Ahmed Emin, *Fecrû'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1965), 286-287; Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hanbel Hayatûhu ve Asruhû* (Mısır: Dârü'l-Ma'rife, 1974), 43; Walter Melville Patton, *Ahmed b. Hambal and the Mihna* (Leiden: E.J. Brill, 1897), 47.

<sup>13</sup> Bkz. A. S. Tritton, *İslam kelamı*, trc. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983), 59; Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1997), 15: 371; Aydınlı, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", 49.

<sup>14</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 40.

<sup>15</sup> Logos sözcüğü Yunanca'da kavrama ve seçme anlamı veren leg kökünden türemiş olup, "Legein-konuşmak, söylemek" anlamındadır. Kök anlamı itibarıyla "söz" olmakla birlikte kavram olarak düşünce, akıl, düzen, yasa, bilgi ve bilim anlamlarında kullanılır. Legein sözcüğü söylemek anlamında olduğu için Hristiyan ve İslâm ilahiyat bilimcileri logos deyimini ilâhi söz (kelâm) olarak algılamışlardır. Logos deyimini ilk kullanan antikçağ filozoflarından Heraklitos Logos'u, Doğa yasası olarak algılamıştır. Ona göre, evrendeki düzenliliği, yasallığı ve uyumu o sağlar. Heraklitos bunu kendi felsefesindeki sürekli değişme yasasının kaynağı olarak görür. Heraklitos'un verdiği anlam, Anaxagoras'ın Nous'undan farklıdır. Anaxagoras'a göre nous evrenden önce de vardır ve evrene

tercüme edilmesiyle Müslümanlar arasında ilâhi kelâmın mahiyeti ve buna bağlı Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı konusunun tartışmaya açıldığı düşünülmektedir.<sup>16</sup>

Konu ile ilgili ikinci görüş, İbn Kuteybe,<sup>17</sup> Hatib el-Bağdadî, İbnü'l-Esir ve Ragıp el-İsfehânî'ye aittir. Bu kimseler, *halku'l-Kur'an* meselesinin daha çok Yahudi kaynaklı olduğuna dikkat çekerek, Tevrat hakkındaki Yahudi inancının İslâm dünyasına taşınmak suretiyle Kur'an hakkında da benzer tartışmaların yapılmasına öncülük edildiği düşüncesindedir.<sup>18</sup>

Üçüncü görüş; *halku'l-Kur'an* meselesinin Hristiyan ilâhiyatçıların

---

dışarıdan gelir. Logos ise, evrenle birliktedir ve bizzat evrensel oluşun içindedir. Antikçağ Yunan felsefesinde bu kavrama ilk defa Stoacılar ilâhi bir anlam vermişlerdir. Onlara göre doğada için olarak bulunan ilâhi logos'tur. Stoadan sonra evren kanunu ve evrensel akıl anlamında kullanılmakla birlikte, Yeni Platoncular, özellikle Philon, bu anlamı güçlendirmiş ve onu ilâhi söz (kelâm) olarak nitelemiştir. Hristiyan ilâhiyatçılar da bu anlamda kullanmışlar ve insan kılığına giren İsa'da gerçekleşen ilâhi söz olarak algılamışlardır. Geniş bilgi için bkz. G. B. Kerferd, "Logos", *The Encyclopedia of Philosophy* (London: Oxford University Press, 1967), 5: 83-84; W. R. Inge, "Logos", *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edinburg: T.T. Clark, 1980), 8: 133-138; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), 26, 37, 136, 155; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1967), 236; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ, 1997), 274-275; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 23, 32-34, 93-94.

<sup>16</sup> Bkz. Takıyyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), 2: 357; Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bakillanî ve Arâuhü'l-Kelamiyye* (Bağdad: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 1986), 525-526.

<sup>17</sup> İbn Kuteybe "*el-İhtilaf fi'l-Lafz*" adlı eserinde bu meseleyi ilk defa Cehm b. Safvan ile Ebu Hanife'nin tartıştığını belirtirken (Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1349), 56.) Uyûnu'l-Ahbar adlı eserinde de bu konuyu ilk defa gündeme getirenin Beyân b. Sem'an veya Muğire b. Saîd el-İclî olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Dîneverî İbn Kuteybe, *Uyunü'l-Ahbâr* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1925), 2:148.

<sup>18</sup> Tevratın yaratılmışlığı görüşünden hareketle ilk defa Yahudi asıllı Lebid b. A'sam'ın Kur'an'ın da mahlûk olduğunu söylemesiyle konunun gündeme geldiği, daha sonra Lebid'in yeğeni Tâlût'un, Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair bir eser yazarak Müslüman toplum içerisinde bu görüşü yaymaya çalıştığı rivayet edilmektedir. Yine rivayetlere göre; Tâlût'tan bu görüşü Beyân b. Sem'an, Sem'an'dan Ca'd b. Dirhem, Ca'd'dan da Cehm b. Safvan aldı. Daha sonraki süreçte da mütekellimler bu görüşün savunusunu yaptılar. Bkz. Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Hâtib el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 7: 56 vd.; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıp İsfahani, *el-İtikadât*, ed. Şimran el-Aclî (Beyrut: Müessesetu Darü'l-Eşref li't-Ticare, 1988), 170-172; Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1987), 7: 75. Ragıp el-İsfehânî'ye göre; Kûfe'de Beyân b. Sem'an tarafından "*Kur'an mahlûk mudur, değil midir?*" sorusunun tartışmaya açıldığı ve Ebu Hanife'nin de bu soruya cevap vermesi ile konunun gündeme geldiği bildirilmektedir. Bkz. İsfahani, *el-İtikadât*, 170-172; Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı* (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 104.

etkisi ile Müslüman toplumun gündemine taşındığı yönündedir. Nitekim bir takım Sünnî, Mu'tezilî ve Şiî âlimlerin de bu görüşü benimsedikleri kabul edilmektedir.<sup>19</sup>

Dördüncü görüşe göre de *halku'l-Kur'an* meselesi, Allah'ın sıfatlarıyla bağlantılı olarak sıfatların ezeli veya hâdis kabul edilişiyle ilgili tartışmalar sonucunda ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu görüşe göre, *halku'l-Kur'an* meselesinin ortaya çıkmasında yabancı fikirlerin herhangi bir tesirinden söz etmek mümkün değildir. Nitekim bu mesele İslâm toplumundaki fikrî düşüncenin gelişimiyle kelâmî problemlerin tartışılmaya başlanması sonucunda gündemdeki yerini almıştır. Ali Sami Neşşar, İrfan Abdülhamid ve batılı düşünür Wensink bu görüşe sahip olanlar arasındadır.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Buna göre Hişam b. Abdülmelik döneminde sarayda kâtiplik yapan Hristiyan ilâhiyatçılardan Yuhannâ ed-Dimeşkî (132/750) İslâm alemindeki Hristiyan alimleri arasında Müslümanları dinlerinden şüpheye düşürecek münazara usülleri yayıyordu. Kur'an'da "*İsa Allah'ın Resulü ve kelimesidir*" (4. Nisa/171) ifadesinden hareketle Allah'ın kelimesinin kadîm olduğu düşüncesini propaganda ediyor ve onlara Allah'ın kelimesinin kadîm olup-olmadığı hususunda sorular yöneltiyordu. Müslümanlar "hayır", diye cevap verirlerse, *Onun kelamı olan Kur'an da mahlûktur* demiş oluyorlardı. "*Allahın kelimesi kadîmdir*", derlerse, İsa'nın da kadîm olduğunu iddia etmiş oluyorlardı. Bu durum Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan gibi kimselerin gözünden kaçmadı. Onlar Hristiyanların iddialarını reddetmek için hem "*kelimetullah*" olan Hz. İsa'nın, hem de Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylediler. Bkz. De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, trc. Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971), 58-59; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Halku Efalî'l-İbâd ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve Ashabü't-Ta'til* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 22; Ebû Osman Amr b. Bahr Cahız, *Resâilü'l-Cahız*, ed. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979), 3: 347; Mehdî-Lidîmillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, ed. S. D. Wilzer (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961), 124; Ahmed Şevki İbrâhim Amerrecî, *el-Mu'tezile fî Bağdad ve Eseruhüm fî'l-Hayati'l-Fikriyye ve's-siyasiyye* (Kahire: Mektebetu Medbuli, 2000), 59; Fehmi Ced'an, *el-Mihne* (Amman: Dârü's-Şürûk, 1989), 21-22; Aydınlı, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", 57. Bu şekilde de *halku'l-Kur'an* meselesi Müslüman toplumunda tartışılır oldu. Ayrıca Tritton da Hristiyanların kelime veya kelâm anlamındaki logos problemi ile *halku'l-Kur'an* meselesi arasındaki benzerliğin söz konusu edildiği noktaya dikkatleri çekmektedir. Bkz. Tritton, *İslam kelamı*, 59. Mu'tezilî âlimlerden Kadı Abdulcebbar ise; Cubbâî'den naklen *halku'l-Kur'an* konusunun Ebû Hanife ve öğrencileri döneminde tartışılmaya başlandığını ifade etmektedir. Bkz. Kadı Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 157. Ebu Hanife ve öğrencilerinin konuya ilişkin görüşleri hususunda geniş bilgi için bkz. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (2010/1): 101-130, 107-113.

<sup>20</sup> Ali Sâmi Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fî'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1981), 1: 407 vd.; İrfan Abdülhamid, *Dirasât fî'l-Fırak ve'l-Akaidü'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 218; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge: Cambridge University, 1932), 70. İbn Teymiyye'ye göre de kelâmcılar metafizik sistemlerini fizik anlayışlarına dayandırmışlardır. Bunun bir sonucu olarak, ilahi sıfat ve fiillerin zât ile kaim olup-olmamasıyla ilgili tartışmalar kelâm sıfatının, dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı ile ilgili tartışmaların doğmasına sebebiyet vermiştir. Mu'tezile âlimleri de sıfatları zât ile kâim ezeli manalar olarak telakki etmeyi Allah'ın yaratıklarına benzetilmesi düşüncesini

Mevcut rivayetler ışığında yaklaşık olarak hicrî birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarında gündem olduğu düşünülen *halku'l-Kur'an* meselesi, karşıt düşüncedeki âlimler ve etkin paradigma tarafından sakıncalı bulunmuş olsa gerek ki, Harun Reşid dönemine kadar düşünce tarihini etkileyecek bir fikrî ve toplumsal yansımaya gerekçe oluşturmadı.<sup>21</sup>

Harun Reşid, kendi dönemi içerisinde ilmî münazara ve münakaşalara alan açan bir halife olmakla birlikte, kelâm konularının ve özellikle *halku'l-Kur'an* konusunun tartışma gündemine gelmesine sıcak bakmadı.<sup>22</sup> Hatta onun döneminde konuyu gündeme getirme eğilimindeki Bısr b. Gıyas el-Merisî (217-218/832-833) hakkında oldukça sert bir yaklaşım ortaya koydu. Mevali tabana oldukça yakın olan Mürcie'nin<sup>23</sup> önemli kelimcileri arasında yer alan Bısr, Yahudi kökenli bir aileden gelmektedir. Onun, konu hakkındaki bireysel görüşleri halife Harun Reşid'in kulağına gidince, halife tarafından sert bir şekilde uyarıldı.<sup>24</sup> Şüphesiz halifenin bu tavrı, konuya bakış

doğurabileceğinden reddetmişler ve bu bağlamda Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunmuşlardır. Bkz. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmuâtü'r-Resâil ve'l-Mesâil* (Mısır: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 3: 164; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-Akl ve'n-Nakl* (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979), 1: 306. Montgomery Watt'da bu görüşü kabul etmekle beraber kader'le halku'l-Kur'an arasında bir bağlantının var olduğuna dikkat çekmektedir. Zira ona göre insanın fiillerinde hür olduğunu kabul edenler Kur'an'ın yaratılmışlığından faydalanarak görüşlerini savunmaya imkân bulmuşlardır. Ayrıca Watt, Kur'an'da tarihi olaylara pek çok atıf yapıldığını, vukû bulacak olayların levh-i mahfuzda yazılı olduğunu (85. Buruc/21-22) ve Kur'an'ın oradan Kadir gecesinde (97. Kadir/1) insanlara gönderilmiş olduğunu bildiren ayetlere, bu bağlamda da olayların önceden tesbit edilmiş olabileceği hususundaki görüşe işaret etmektedir. Bkz. William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. E. R. Fığlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 224, 306-307. Cabirî'de, Cad b. Dirhem ile Cehm b. Safvan'ın halku'l-Kur'an görüşünü, Emevilerin cebr yaklaşımlarını çürütmek maksadıyla geliştirdikleri ve siyasi muhalefetin teorik gerekçesi olarak gündeme taşıdıkları fikrine yer vermektedir. Nitekim her ikisi de Emevi yönetimi tarafından katledilmişlerdir. Cabirî'ye göre halku'l-Kur'an fikri bütün Emevi karşıtı düşünce hareketlerinin ortak kanaatidir. Cabirî, Emeviler döneminde '*Kur'an mahlûk'tur*' fikri siyasi otoriteye muhalefeti simgelerken, '*Kur'an mahlûk değildir*' fikrinin de Abbasi yönetimine karşı muhalefetin sembolü haline geldiğini ifade eder. Bkz. Muhammed Abid Cabiri, *Musakkafun f'l-Hadaretü'l-Arabiyye* (Beyrut: Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1995), 97-98.

<sup>21</sup> İmam-ı Azam ve Cafer-i Sadık tarafından bu konularda görüşler ileri sürülmüştür. Bkz. Ced'an, *el-Mihne*, 20-21; Patton, *Ahmed b. Hambal and the Mihna*, 47; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 307.

<sup>22</sup> Mehdî-Lidî'nillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitabu'l-Münye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 26; Emin, *Duha'l-İslâm*, 3: 84-85.

<sup>23</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 89, 181.

<sup>24</sup> İbnü'l-Cevzi, *Menâkıbü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 308; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, 10: 281; Patton, *Ahmed b. Hambal and the Mihna*, 48; Emin, *Duha'l-İslâm*, 3: 162; Ahmet Saim Kılavuz, "Bısr b. Gıyas", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1992), 6: 220-221; Aydınlı, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", 53.

açısındaki kararlığının bir ifadesidir. Bu uyarı üzerine Bişr, Harun Reşid'in geri kalan yönetim döneminde ve aynı politikaları takip eden halefi Emin'in hilafeti boyunca yaklaşık 20 yıl gizlenmek durumunda kaldı.<sup>25</sup> Gerçi bunda, Emin'in hilafet süresinin kısa olması ve daha çok kardeşi Me'mun ile aralarındaki taht mücadelesi veya hilafet meselesiyle ilgilenmek durumunda kalışının da etkili olduğu düşünülebilir. Ancak bu konular gündeme geldiği zamanlarda da o, Harun Reşid'in tavrından farklı bir tavır ortaya koymadı. Hatta bu tür görüşleri gündeme getiren kimseleri azarladı.<sup>26</sup> Bu nedenle Emin döneminde de halku'l-Kur'an tartışmaları bağlamında herhangi bir gelişme bilgisine sahip değiliz.<sup>27</sup>

### B. Siyasallaşma Sürecine Geçiş Evresi

Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı tartışmalarını merkeze alan *halku'l-Kur'an* meselesi, kelâmî bir konu olarak Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan ile başlatılsa ve sonraki süreçte zaman zaman dillendirildiği ifade edilse de siyasallaşma sürecinin Halife Me'mun dönemi ile başlatılıp, konunun devlet politikasına dönüştürüldüğü bilinmektedir. Şüphesiz bunun gerekçelerini, Me'mun'un hilafete geldiği dönemin sosyo-politik yapısında aramak gerekmektedir. Nitekim Me'mun dönemine gelindiğinde sosyal ve siyasal yapının daha önceki halifelerin hilafına farklılık arz etmeye başladığı, bu bağlamda toplumda kutuplaşmaların kendini hissettirdiği, merkezî otoriteyi tehdit edebilecek potansiyele sahip sosyolojik yapıların toplumda görülmeye başlandığı bilinmektedir. Bu şartlar altında devletin istikbalinin teminat altına alınması sorumlu bir yönetici olarak halife Me'mun'un önceliğidir. Dolayısıyla yeni halifenin ülke geleceğini merkeze alan, konjonktüre uygun yeni politikalara ihtiyacı vardır. Bu nedenle onun döneminde cereyan eden *halku'l-Kur'an* tartışmaları başta olmak üzere dikkat çeken politik uygulamaları bu bağlamda değerlendirmekte yarar vardır. Bu politikaların alt yapısı mahiyetinde Me'mun'un, öncelikle kendisinden önce hilafet makamına ulaşan kardeşi Emin ile aralarındaki taht mücadelesinde mevalinin sağladığı açık destek ile hilafet makamına ulaştığını anımsamamız gerekir.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Hâtib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7: 62 vd.; İbnü'l-Cevzi, *Menâkıbü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 308; Patton, *Ahmed b. Hanbal and the Mihna*, 48; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 181.

<sup>26</sup> İbnü'l-Cevzi, *Menâkıbü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 308-309.

<sup>27</sup> Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyutî, *Târîhü'l-Hulefâ* (Beyrut: Dârü's-Sekafe, 1989), 341 vd.

<sup>28</sup> İbn Vazih Ahmed b. İshak Ya'kubî, *Târîhü'l-Ya'kubî* (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), 2: 44; Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Müluk* (Kahire: Matbaatü'l-İstikame, 1962), 8: 527 vd.; Ebü'l-Hasan Ali b.Hüseyin Mes'udi, *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 3: 417; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 6: 287.

Mevalinin desteği ile hilafete ulaşan ve iktidar olan Me'mun, yönetimi döneminde gerek vefa duygusu gerekse sosyo-politik konjonktürün etkisiyle onlara yönetimin kapılarını açtı. Bunu da belli bir periyot içerisinde ve ilim meclisleri sayesinde gerçekleştirdi. Öncelikle Merv'de bulunduğu dönemde küçük çapta denediği fakat daha sonra Bağdat'ta daha geniş çapta oluşturduğu ilim meclislerine büyük oranda Mevali kökenli kimseleri dâhil etti. Bu yapısı itibariyle ilim meclisleri âdeta mevali'nin, halife vasıtasıyla siyaseti etkileyebileceği bir vasata dönüştü. Bu şekilde Emeviler ile Me'mun öncesi Abbasiler dönemlerinde siyasal, toplumsal ve psikolojik baskı altında bulunan ve bunalan mevali, daha öncesiyle mukayese edilemeyecek kadar rahat hareket etme imkânına kavuştu. Neticede Me'mun'un toplumsal birlik ve bütünlüğü sağlayabilmek gayesini ön plana çıkararak oluşturduğu ilim meclisleri sayesinde mevali, kendi beklentileri doğrultusunda daha önceden sahip olamadığı bir sosyo-politik güce ulaşarak halifeyi etkilemeye başladı.

Halifenin danışma grubu olarak da isimlendirilmeyi hak eden ilim meclisleri içerisinde dikkat çeken isimler yer aldı. Bunlar arasında en dikkat çekenlerden biri Harun Reşid döneminde konu etrafında ismi gündeme gelen, dolayısıyla *halku'l-Kur'an* konusunu tâ başından beri savunma konusu yapan ve âdeta bu konu ile bütünleşen Bişr b. Gıyas el-Merisi'ydi. Bişr, hilafet merkezinde sahip olduğu yeni pozisyonu itibariyle hem danışma kurulunu ve hem de halifeyi etki alanına alabilecek bir durumda gözükmektedir. Bu durum onun daha önceden yaşadığı sıkıntıların âdeta rövanşını alabileceği bir imkânı da sunmaktadır. Şüphesiz bu durum, hem kişisel düzeyde geçmişte yaşadıklarına meydan okuyacak, hem de Arapların mevali karşısındaki üstünlük yaklaşımları ile mücadele edebilecek bir pozisyona işaret etmektedir. Bu yaklaşım doğrultusunda Bişr'in etkisi ile mevali'nin ilim meclislerine taşıdığı ve gündem oluşturduğu konuların en önemlileri arasında Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı *halku'l-Kur'an* nazariyesinin yer aldığı bilinmektedir.<sup>29</sup>

İlim meclislerinde tartışmaya açılarak gündeme taşınan *halku'l-Kur'an* nazariyesi, kelâmî bir konu olarak kalmanın ötesinde sosyo-politik içeriğe dönüştürülen bir konu görüntüsü vermektedir. Hatta mevalinin, bu nazariyeyi ilim meclislerine taşımak suretiyle âdeta Araplar karşısında kendi üstünlüklerini ispatlama gayreti içerisine girdikleri ifade edilebilir. Çünkü Kur'an'ın mâhluk olduğu fikri, Arap dilinin de mahlûk olduğu anlamına gelmektedir. Bu durum, Arapların kendi statülerini diğer kavimlere karşı üstün gösterme gayretiyle başvurduğu en önemli referansları arasında yer alan Arap diline karşı indirgeyici, en önemli referans kaynaklarını imha edici ve sosyal statülerini diğer kavimlerle eşitleyici bir fonksiyon görmekteydi.

<sup>29</sup> Bkz. Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 100.

Nitekim bu duruma, asabiyet duygusunu kültürel derinliklerinde var eden Arap toplumunun tepkisiz kalabilmesi düşünülemezdi.

Me'mun'un çeşitli sosyal veya politik gerekçelerle başlattığı ilim meclisleri, toplumun zihin dünyasını belirleyen konuların gündeme taşındığı ve tartışıldığı mekânlar oldu. Buralarda tartışılan konular sadece meclis çatısıyla sınırlı kalmadı, halka da yansıtıldı. Bu şekilde halkın tartışma konularından haberdar olması sağlandığı gibi, tartışma konularının olgunlaştırılması, güçlendirilmesi ve toplumun arzu edilen hedef doğrultusunda yönlendirilmesi amaçlandı. Nitekim mevcut durum çerçevesinde tartışılan önemli konular arasında yer alan *Halku'l-Kur'an* konusunun da halka yansıtılması sonucunda farklı düşüncedeki birtakım tepkilerin toplumda kendini hissettirmeye başladığı görülmektedir. Bu tepkiler arasında merkezi yönetimin planlarını hesaba katmaksızın salt ilmî kaygılarla düşüncesini ortaya koyma gayreti içerisine girenler oldu. Bu bağlamda ön plana çıkan isim Abdulaziz el-Kinanî el-Mekkî, (240/854) duruşu, tepkisi ve halifenin huzurunda ortaya koyduğu performansıyla dikkat çekicidir.

Aslen Mekke'li olup, Şafiî uleması arasında görülen Kinanî, ilim meclisleri merkezli *halku'l-Kur'an* temelli tartışmalara vakıf olunca tahminen 208/824 yılında<sup>30</sup> her türlü riske rağmen oğlunu yanına alarak Mekke'den Bağdat'a geldi. Burada tartışma konularında baş çektiği düşünülen Bişr b. Gıyas el-Merisi ve aynı görüşte olanlarla konuyu görüşüp, onlara karşı kendi ilmî delillerini ileri sürmek suretiyle içinde buldukları yanlışlardan dönmelerine katkı sunmayı gaye edindi. Onun bu gayesi, tartışmanın taraflarına ait argümanların ilmî zeminde günümüze ulaşmasına da vesile oldu.

Kinanî, oğlu ile birlikte öncelikle Bağdad Rusâfe camiine geldi. Burada Cuma namazının akabinde daha önceden camiinin başka bir köşesine oturduğu oğluna Kur'an hakkındaki düşüncesini sordu. Bu şekilde camii cemaatinin, dolayısıyla halkın dikkatini konu etrafına çekmeye çalıştı.<sup>31</sup> Fakat toplumsal baskının etkisiyle konu karşısında halkın tedirginliğini de hissetti. Bu arada halifenin adamları hadiseden haberdar olmuşlardı. Onlar, Kinanî'yi sorgulamak amacıyla camiden alarak halifeye götürdüler.<sup>32</sup> Sıkıntılı gibi gözükken bu durum aslında onun amacını gerçekleştirebileceği bir fırsatı ona sundu. Nitekim o, Halife tarafından cezalandırılmak yerine karşıt düşünceye mensup kimselerle tartışmaya davet edildi. Halife de bu tartışma

<sup>30</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 349.

<sup>31</sup> Abdülazîz b. Yahyâ b. Abdülazîz Kinanî, *el-Hayde*, ed. Muhammed Abdülhadi (Beyrut: Dâru Sadır, 1992), 8-9.

<sup>32</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 8-9.



esnasında taraf tutmaksızın hakemlik yapacağını bildirdi.<sup>33</sup> Muhtemelen bu şekilde, hakikatin ortaya çıkmasına katkı sunmayı amaçladı.

Halifenin huzurunda Kinanî'nin tartışacağı isim, tahmin edilebileceği gibi, konunun en hararetli savunusu olarak bilinen Bişr el-Merisi'ydi. Halife Me'mun, Bişr ile Kinanî'nin oldukça özgür ve rahat bir ortamda tartışmalarına olanak sağladı.<sup>34</sup> Nitekim Kinanî, cereyan edecek tartışmanın Kur'an nassı üzerinden gerçekleşmesini, tefsir ve teville dayanmamasını talep etti.<sup>35</sup>

Kinanî ile Bişr arasında gerçekleşen tartışmanın mahiyet ve detayları çalışmamızın amacı dışında olmakla birlikte oldukça uzun gerçekleştiği anlaşılan münakaşanın, özellikle dört ana noktada yoğunlaştığı bilinmektedir. İlk olarak Kinanî, Bişr el-Merisi'ye, *halku'l-Kur'an* hususundaki iddiasına ait delilinin ne olduğunu sordu.<sup>36</sup> Bu soruya Bişr, doğrudan cevap vermektense Kur'an'ın "şey" olup-olmadığı hususundaki başka bir soruyla karşılık verdi. Muhtemelen bu şekilde tartışmanın kontrolünü elinde tutmaya ve üstünlük elde etmeye gayret etti. Eğer Kinanî, Bişr'in sorusuna karşılık olarak Kur'an'ın "şey" olduğunu beyan ederse, her şeyin yaratıcısının Allah olması gerçeği karşısında Kur'an'ın da mahlûk olduğunu baştan kabul etmiş olacaktı ki, bu şekilde Kinanî'nin iddiası daha başlangıçta reddedilecekti. Bişr, yönelttiği bu maksatlı soru karşısında muhtemel cevapların neticelerini de Kinanî'ye verdi. Buna göre; Kinanî eğer, "Kur'an şey"dir derse, ifade edildiği gibi, açık nassa ve eşyadan olan her şeyin mahlûk olduğu prensibine göre, Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini kabul etmiş olacaktır.<sup>37</sup> Aksi takdirde küfre düşecektir. Hem soruya soru ile cevap vermesi, hem soruya verilebilecek muhtelif cevaplarla Kinanî'nin cevabını beklemeksizin kendi cevaplarıyla onu sınırlamaya çalışması, Me'mun'un da desteğini alan Kinanî'nin, Bişr'e tepki göstermesine neden oldu.<sup>38</sup> Ancak *şey* kavramı üzerindeki bu tartışma uzayıp, gitti.

Bu ikili arasında cereyan eden tartışmanın bir diğer aşamasında Allah'ın ilmi konusu gündeme geldi. Burada Kinanî'nin, Allah'ın ilminin mahlûk olup-olmadığı sorusunu muhatabına yönelttiğine şahit olmalıyız. Bu soruya karşılık Bişr, sorudaki zorluğu gördüğü için olsa gerek *Allah'ın cahil olmadığı* şeklinde bir ifade ile cevap vermeyi tercih etti.<sup>39</sup> Bu anlamda

<sup>33</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 14.

<sup>34</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 14.

<sup>35</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 17.

<sup>36</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 17.

<sup>37</sup> Bkz. Ömer Pakiş, *Mu'tezile ve Yorum* (Van: Ahenk Yayınları, 2005), 166.

<sup>38</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 18.

<sup>39</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 27, 29.

Allah'ın ilminin var olduğunu ifade etmekten de kaçındı.<sup>40</sup> Nitekim Kinanî'ye göre Bısr, "Allah'ın ilmi mahlûktur" derse, O'nu mahlûkatına benzeteceği için küfre girer, "mahlûk değildir" derse, bu defa da daha önceden beri savunageldiği düşüncelerle çelişkiye düşer.<sup>41</sup> Bu nedenle Bısr, direkt cevap vermekten kaçınarak Allah'ın cahil olmadığını ifade etmektedir.<sup>42</sup> Kinanî'ye göre sorunun direk cevabı bu olmamakla birlikte, aslında cehaletin nefyedilmesi, ilmin ispat edilmesi anlamı taşımaktadır.<sup>43</sup> Zaten Kinanî'ye göre Allah'ın ilmi, mahlûk değildir.<sup>44</sup>

Tartışmayı zevkle dinlediği anlaşılan halife Me'mun'un da zaman zaman konuya müdahil olduğunu görmekteyiz. Nitekim tartışmanın bu noktasında Me'mun, Kinanî'ye; "Allah âlim midir?" sorusunu yöneltti. Kinanî ise, "evet" cevabını verdi. Me'mun, yine "Allah'ın ilmi var mıdır?" diye sordu. Kinanî ise "evet" yanıtını verdi. Me'mun; "Allah, işitici ve görücü müdür?" diye sordu. Kinanî, "evet" yanıtını verdi. Me'mun; "Allah'ın işitme ve görme duyusu var mıdır?" diye sordu. Kinanî ise, "hayır" yanıtını verdi.<sup>45</sup> Ona göre Allah'ın ilmi vardır ve bu ilim kendisinin insanlara haber verdiği gibidir. Nitekim O, "*görüleni de görülmeyeni de bilendir.*"<sup>46</sup> Aynı şekilde O, kitabında kendisinin haber verdiği gibi işiten ve görendir. Bunun haricinde O, işitme ve görme duyularından haber vermemektedir.<sup>47</sup> Bısr, Kinanî'ye Allah'ın ilminin ne olduğunu sordu. Buna karşılık Kinanî, Allah'ın ilminin ne olduğunu tarif etmenin mümkün olmadığını beyan etti. Çünkü O'nun ilmi mahlûkatına gizlidir; "*Onlar onun ilminden, kendisinin dilediğinden başka bir şey kavrayamazlar*"<sup>48</sup> "*Görülmeyeni bilen Allah, görülmeyene kimseyi muttali kılmaz*"<sup>49</sup> "*Gaybın anahtarları O'nun katındadır, onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı bilir*"<sup>50</sup> "*Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, denizler mürekkep olsa ve -yedi misli deniz de yedekte bulunup yazılsa- yine de Allah'ın sözleri bitmezdi*"<sup>51</sup> ayetleri de kulların O'nun ilmmini ihtiva etmelerinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Kaldı ki mukarrebûn melekleri bile Allah'ın ilmi konusunda aciziyet içerisindedirler.<sup>52</sup>

Tartışmanın bir sonraki aşamasında yine konunun "şey" kavramına

<sup>40</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 30.

<sup>41</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 30.

<sup>42</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 27, 29.

<sup>43</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 30.

<sup>44</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 30.

<sup>45</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 31.

<sup>46</sup> 64. Tegâbun/18.

<sup>47</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 31.

<sup>48</sup> 2. Bakara/255.

<sup>49</sup> 72. Cinn/26.

<sup>50</sup> 6. Enam/59.

<sup>51</sup> 31. Lokman/27.

<sup>52</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 31.

döndüğünü görmekteyiz. Bu konuda Kinanî, Bişr'e "Allah, her şeyin yaratıcısıdır"<sup>53</sup> ayetini okuyarak, buradaki "şey" kelimesinin her şeyi kapsayıp, eşyanın tamamını içine alıp, hiçbir şeyi dışarıda bırakıp-bırakmadığını sordu. Soru karşısında Bişr'in cevabı "evet" oldu. Bunun üzerine Kinanî, "seni kendim için ayırdım"<sup>54</sup> "Allah sizi kendisiyle korkutur"<sup>55</sup> "O, rahmet etmeyi kendi üzerine almıştır"<sup>56</sup> ve kıyamet günü Hz. İsa'nın Allah'a yönelerek ifade edeceği bildirilen "Sen benim içimde olanı bilirsin, ben senin içinde olanı bilmem"<sup>57</sup> ayetlerini okumak suretiyle bu ayetler bağlamında Allah'ın nefsinin olup-olmadığını sordu. Bişr'in cevabı, "evet" şeklinde oldu. Kinanî bu "evet" cevabının Bişr tarafından verildiğini Me'mun'a da teyit ettirdikten sonra "her nefis ölümü tadacaktır"<sup>58</sup> ayetini okuyarak, "Ölümü tadacak olan nefislere Allah'ın nefsi de dâhil midir?" sorusunu yöneltti. Bu şaşkırtıcı soru karşısında Bişr; "Allah korusun, Allah korusun" şeklinde yanıt verdi.<sup>59</sup> Bu cevap karşısında Kinanî, ölümlü varlıklar arasında değerlendirilemeyen O'nun nefsi gibi, Allah'ın kelâmının; yaratılan, mahlûk olan eşyaya dâhil edilmesinden Allah'a sığınmasını tavsiye etti.<sup>60</sup> Kinanî'nin bu kıvrak zekâsı karşısında Bişr'in, âdeta aciyete düştüğünü "sen inatçı bir adamsın, bunun haricinde sana söyleyecek sözüm yoktur" dediği bildirilmektedir.<sup>61</sup>

Tartışmanın son ve en önemli aşamasında Bişr'in; "Biz Kur'an'ı Arapça okunan bir kitap kılmışızdır (ce-a'l-na-hu)"<sup>62</sup> ayetini okuduğu görülmektedir. Bu ayet belki de tartışmanın en önemli noktasını oluşturmaktadır. Çünkü halku'l-Kur'an'ın siyasallaşma sürecinde Me'mun tarafından bu ayete sıkça vurgu yapılacak, hatta bu tartışma esnasında Kinanî'ye destek veren Me'mun'un yaklaşık on yıl sonra cereyan edecek olan siyasallaşma sürecinde tamamen karşıt görüş sahibi Bişr'in argümanlarına sahip çıkacağı ve kendine, onun görüşlerini dayanak yapacağı görülecektir.

Tartışma esnasında Bişr, bu ayette geçen "cea'lnahu" kelimesini "haleknâhu (Biz onu yarattık)" anlamında algılamakta, bu şekilde de kendi iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır. Bu anlama itiraz eden Kinanî, Bişr'in bu anlamı vermesindeki delilin ne olduğunu sordu. Bişr de ce-a-le fiilinin ha-le-ka manasına geldiğinden şüphe duyan veya buna itiraz eden

<sup>53</sup> 6. Enam/102.

<sup>54</sup> 20. Taha/41.

<sup>55</sup> 3. Al-i İmran/28.

<sup>56</sup> 6. Enam/12.

<sup>57</sup> 5. Maide/116.

<sup>58</sup> 3. Al-i İmran/185.

<sup>59</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 38.

<sup>60</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 38.

<sup>61</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 38.

<sup>62</sup> 43. Zuhruf/3.

kimsenin olamayacağını ifade etti.<sup>63</sup>

Bişr'in verdiği bu anlama itiraz eden Kinanî, halife Me'mun'a yönelerek, onun Arap olduğunu, Arapçayı iyi bildiğini, dolayısıyla Arapça ibarelerle neyin kastedildiğini kavradığını, oysa Bişr'in Arap olmaması nedeniyle nassları Allah'ın maksadının dışında farklı tevillerle yorumladığını, bu şekilde de anlamını bozarak konuları tahrif ettiğini ifade etti. Bu nedenle de Bişr'in, insanları küfre götürdüğüne dikkat çekti.<sup>64</sup>

*Ce-a-le* ve *Ha-le-ka* fiillerine dikkat çeken Kinanî, Bişr'e, bu iki fiilin aynı anlamda olup-olmadığını sordu. Bişr'in soru karşısındaki tavrı, iki kelime arasında herhangi bir fark olmadığı, birbirlerinin yerine kullanıldığı şeklindeydi. Buna itiraz eden Kinanî, Bişr'den iddialarını delillendirmesini istedi ve Bişr'e; "*Biz Kur'an-ı Arapça okunan bir kitap kılmışızdır*" ayetini "*Arapça okunan bir kitap yaratmışızdır*" şeklinde olduğunu iddia edip-etmediğini sordu. Bişr'in cevabı, tartışmanın başından beri gelen zihinsel süreç doğrultusunda kendinden gayet emin "evet" şeklinde oldu. Hatta Bişr, bunu böyle kabul ettiğini ve hep de böyle kabul etmeye devam edeceğini bildirdi. Bunun üzerine Kinanî, Allah'ın Kur'anı tek başına mı yoksa başkalarının da katkısıyla mı yarattığını sordu. Bişr ise, Allah'ın Kur'an'ı tek başına yarattığını ifade etti. Yine Kinanî, Kur'an'ı Allah'tan başka birinin yarattığını iddia eden kişinin durumunu sordu. Bişr ise, bu iddiada bulunan kişinin küfür içerisinde olduğunu ileri sürdü. Bu düşünceyi tasdik eden Kinanî, Tevrat'ı Yahudiler'in yarattığını iddia eden kişinin durumunu sordu. Bişr de bu iddia sahibinin kâfir olduğunu ileri sürdü. Bunu da tasdik eden Kinanî, İnsanoğlu'nun Allah'ın yaratıcısı olduğunu iddia eden kişinin durumunu sordu. Buna da Bişr'in cevabı tereddütsüz "kâfirdir" şeklinde oldu. Yine Kinanî, Bişr'e Allah'ın her şeyin yaratıcısı olup-olmadığını sordu. Bişr'den de "evet" cevabını aldı. Bütün her şeyin yaratılmasında Allah'a ortaklık edenlerin olup-olmadığını soran Kinanî'ye de Bişr, "hayır" cevabını verdi. Bu cevabı da tasdik eden Kinanî, eşyanın yaratılması hususunda Âdem Oğlunun Allah'a ortaklık ettiğini iddia eden kişinin durumunu sordu. Bişr ise, bu kişinin kâfir olduğunu ifade etti. Kinanî de bu düşüncesinde ona iştirak etti.<sup>65</sup>

Kinanî, aslında bu soruları Bişr'e sormakla Bişr'in zihinsel zeminini tespit etmeye çalıştığı gibi, fikir sistemi içerisindeki tutarsızlık ve çelişkilerini de bariz bir şekilde ortaya koymayı amaçladı. Nitekim sorduğu bu soruların ardından "*Ahidleştiginiz zaman Allah'ın ahdini yerine getirin, Allah'ı kendinize kefil kılarak sağlama bağladığınız yeminleri bozmayın. Allah yaptıklarınızı*

<sup>63</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 41.

<sup>64</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 41-42.

<sup>65</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 44.

*şüphesiz bilir*"<sup>66</sup> ayetinde geçen (Allah'ı kendinize kefil kılarak) "*Cea'ltümullahe*" kelimesinin Bişr'e göre, "*Halektümullahe*" anlamına geleceğini, oysa bu şekilde kabul etmenin küfür olacağını ifade etti. Bişr de insanoğlunun, Allah'ın yaratıcısı olduğunu iddia eden kişinin tereddütsüz bir şekilde kâfir olduğunu ifade etti.<sup>67</sup> Yine aynı şekilde "*....Allah'ın adını engel yapmayın*"<sup>68</sup> ayetinde geçen (*Velâ Tec'alu'llahe*) kelimesinin Bişr'e göre, (*Vela Tehluku'llahe*) şeklinde algılanması gerektiğini ifade etti. Oysa bunu kabul eden kişi Bişr'e göre de küfürdedir.<sup>69</sup> Yine benzer şekilde "*...Kızları Allah'a nisbet ederler...*"<sup>70</sup> ayetinin Bişr'e göre, (*...Allah'a kızlar yaratırlar...*) manasında olması gerekir. Oysa bunu kabul etmek de küfürdür.<sup>71</sup> Yine aynı şekilde "*... De ki, Musa'nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği parça parça kâğıtlar halinde ortaya çıkardığımız, pek çoğunu ise gizlediğiniz...*"<sup>72</sup> ayetinde geçen (*Tec'alunehu*) kelimesi (*Tehlükunehu*) şeklinde anlaşıldığı zaman "Tevratı Yahudilerin yarattığı" gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır ki bu da Bişr'e göre küfürdür. Bu örneklerle Kinanî, "*Ce-a-le*" kelimesinin "*Ha-le-ka*" şeklinde anlaşılamayacağını ispat ederek Bişr'in dayandığı delillerin de aslında bizzat kendi inanç yapısı, İslâm inanç sistemi ve dil bilimi ile ne kadar çelişkiler içerdiğini ortaya koymaya çalıştı.

Uzayıp giden tartışmada Bişr'in cevap veremez duruma gelmesi ve çıkış yolu olarak ya usûl hakkında<sup>73</sup> eleştiri getirme veya Kinanî'nin sunduğu nass karşısında söyleyecek söz bulamadığı için bir çıkış yolu olarak tevile yönelmeye çalıştığı görülmektedir.<sup>74</sup> Netice itibariyle Kinanî'nin, nass üzerindeki etkin bilgisi, Bişr'i, görüşlerini savunamaz duruma getirdi.<sup>75</sup>

Tartışma esnasında Kinanî'nin Kur'an ve Arap dilinin inceliklerine vakıf olması dolayısıyla Bişr'in çelişkilerini ortaya koyduğu, bu esnada Me'mun'un takdir ve teveccühünü kazandığı,<sup>76</sup> hatta tartışmadan aldığı zevk ve Kinanî'nin doyurucu tartışma üslubu nedeniyle onu on bin dinarla ödüllendirdiği bilinmektedir.<sup>77</sup>

Halife Me'mun'un huzurunda cereyan bu tartışmanın 208/824 yılında gerçekleştiği var sayılmaktadır.<sup>78</sup> Bu ve benzeri tartışmaların etkilerinin

<sup>66</sup> 16. Nahl/91.

<sup>67</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 44.

<sup>68</sup> 2. Bakara/224.

<sup>69</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 44.

<sup>70</sup> 16. Nahl/57.

<sup>71</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 45.

<sup>72</sup> 6. En'am/91.

<sup>73</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 52.

<sup>74</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 58, 59.

<sup>75</sup> Bkz. Kinanî, *el-Hayde*, 60, 61, 62.

<sup>76</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 54, 57, 58, 62, 64, 65.

<sup>77</sup> Kinanî, *el-Hayde*, 65.

<sup>78</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 349.

daha sonraki süreçte de devam ettiği, hem halk katında, hem de yönetim bazında bu konunun tartışılarak işlendiği görülmektedir. Muhtemelen bununla, konunun zihinlerde olgunlaşması amaçlandı.<sup>79</sup> Zaten konu etrafındaki uygulamaların zamana bırakılmış olması da dikkat çekicidir.

Kinanî ile Bişr arasında cereyan eden tartışmada Kinanî'nin konu üzerindeki hâkimiyeti Bişr'i sualleriyle cevapsız bırakışı ve Me'mun'a tesir edişi tartışmanın en dikkat çeken yanlarından. Ancak bütün bu gelişmelere rağmen tartışma üzerinden dört yıllık bir süreç geçtikten sonra, halife Me'mun'un 212/827 yılında Kur'an'ın mahlûk olduğuna inandığını resmen ilan etmesi oldukça manidardır. Şüphesiz bu durum, halifenin geçen süreçte karşı görüş sahipleri tarafından ikna edildiği şeklinde açıklanabilirse de sorumluluk sahibi bir devlet yöneticisi olarak istikbal merkezli kaygılarla konjonktürü öncelediği şeklinde de izah edilebilir.<sup>80</sup>

### C. Siyasallaşma Sürecinin Başlaması

Elimizdeki mevcut kaynaklar ışığında, Halife Me'mun'un, Kur'an'ın mahlûk olduğu inancına sahip olduğunu ifade edişinin akabinde herhangi bir icraat ve uygulama içerisine girmediğini görmekteyiz. Halku'l-Kur'an konusunun fiili olarak siyasallaşma süreci bu resmi ilanın üzerinden altı yıl gibi bir süre geçtikten sonra, 218/833'de halife Me'mun'un Bizans'a karşı sefere çıktığı bir esnada Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e yazdığı mektuplarla başladı. Şüphesiz bu durum, halku'l-Kur'an anlayışının siyasallaşması adına son derece dikkat çekicidir. Nitekim ilmî düzeyde görülen bir konunun toplumsal birliğin esas alınması gereken bir sefer döneminde, halifenin merkezden uzak olduğu bir zamanda ve yaklaşık yirmi yıllık bir siyaset tecrübesi neticesinde başlatılıyor olması izaha muhtaçtır. Kanaatimizce bu durum, konunun gündeme gelmesinde ilmî endişelerden ziyade politik kaygıların öncelendiği izlenimi vermektedir. Bunun detayları bizim konumuz dışında olmakla birlikte, halifenin daha önce Merv başta olmak üzere gerçekleştirdiği sefer tecrübelerinin alınan bu kararda önemli etkisi olduğu düşünülebilir.

Halifenin Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e yazdığı ilk mektubunun giriş cümlelerinde Me'mun, halifelerin sorumluluklarına temas ederek yönetim anlayışına açıklık getirmeyi uygun görmektedir. Bu bağlamda o, halifenin, dinin korunması ve tatbikinde, nübüvvetin mirasları ile ilgili konularda, sahip oldukları ilim, bilgi ve birikimi nakletmelerinde, Allah'a itaat hususunda öncülük etmeleri gibi meselelerde Allah'a karşı

<sup>79</sup> Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 107.

<sup>80</sup> Bkz. Aydın, "Kur'an'ın Yarattığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", 59.

sorumluluklarına değinmektedir.<sup>81</sup> Aslında Me'mun, yaptığı bu giriş cümleleriyle *halku'l-Kur'an*'ın siyasallaşma sürecinin başlatılmasının ilk işaretlerini vermekte, böylelikle *halku'l-Kur'an* konusuna müdahil olmasının her türlü şüpheye rağmen sosyal ve siyasî olmaktan ziyade dinî gerekçelere dayandığı izlenimi uyandırmaya çalışmaktadır.

Dinî bakış açısıyla temellendirilen bu argümanın ardından Me'mun, halk kitleleri ile ilgili yaklaşım tarzlarını ortaya koyarak tebaa ile ilgili siyasî anlayışını gözler önüne sermektedir. Buna göre; "*alt tabakayı oluşturan ve yönetilmekte olan halkın çoğunluğu, Allahın hidayeti ve yol göstermesi hususunda herhangi bir fikir ve perspektifi bulunmayıp, ilmin nurundan ve burhanından nasiplenmemiştir. Bunlar (halk), Allah'ı hakkıyla bilemeyen, O'nun hidayetini göremeyen, O'nun dininin, tevhidinin ve O'na imanın hakikatinden uzaklaşmış kimselerdir. Bu halk, fikirlerinin zayıflığı, akıllarının noksanlığı ve düşüncelerinin kısırlığı sebebiyle O'nun yolunun gerektirdiği şeylerden ve apaçık buyruklarından sapmıştır. Bu yüzden onlar Allah'ı hakkıyla takdir edemeyen, Onu bilmenin künhüne vakıf olamayan ve Allah'la yaratıkları arasını tam olarak ayıramayan bir topluluktur.*" Bu ifadeler ardından esas konuya gelen Me'mun, Kur'an hakkındaki düşüncelerini serdetmeye başlamaktadır. Bu bağlamda da; "*Bu özellikleri itibariyle halk kitleleri Allah Teala ile O'nun indirmiş olduğu Kur'an'ı denk tutmaktadırlar. Hâlık ile mahlûku birbirine eşit tutmakta ve bunların birbirinden farklı olmadıkları hususunda âdeta ittifak ederek Kur'an'ı, Allahın sonradan yaratıp icad etmediği kadîm bir varlık saymaktadırlar. Hâlbuki Allah Teâlâ kalplere şifa, mü'minlere rahmet ve hidayet kılmış olduğu Kur'an hakkında şöyle buyurmaktadır; "Biz onu Arapça bir Kur'an kıldık"<sup>82</sup> Allah kıldığı, yaptığı şeyi halketmiştir (yaratmıştır).<sup>83</sup> Yine Allah Teâlâ şöyle buyurur; "Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur."<sup>84</sup> Yine buyurur ki; "Böylece sana geçmişlerin kıssalarını, haberlerini anlatıyoruz."<sup>85</sup> Allah Teâlâ haber veriyor ki, bunlar sonradan olmuş olayların kıssalarıdır. Yine buyurur ki; "Elif, Lâm, Râ, bu öyle bir kitap ki, ayetleri muhkem kılınmış, sonra da hakîm ve her şeyi haber veren tarafından tafsil olunmuştur."<sup>86</sup> Her muhkem (yapılan) ve mufassal (açıklanan) olanın bir yaparı (muhkim) ve mufassili (açıklayan) vardır. Allah ise bu kitabın yapıcısı ve açıklayıcısıdır. Çünkü O, bu*

<sup>81</sup> Ebü'l-Fazl Ahmed İbn Tayfur, *Kitabu Bağdâd* (Kahire: Mektebetu Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1994), 181-183; Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Müluk*, 8: 631-634; Ahmet Zeki Saffet, *Cemheretü'r-Resâil fi Usulî'l-Arabîyyeti'z-Zâhira* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1938), 3: 454-457.

<sup>82</sup> 43. Zuhruf/3

<sup>83</sup> İbn Tayfur, *Kitabu Bağdâd*, 181-183; Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Müluk*, 8: 631-634.

<sup>84</sup> 6. Enam/1

<sup>85</sup> 20. Taha/99

<sup>86</sup> 11. Hud/1

*kitabın yaratıcısı ve sonradan var edicisidir.*<sup>87</sup>

Me'mun'un dile getirdiği argümanların, halku'l-Kur'an fikrine sahip kimselerce dile getirilenlerle benzeştiği<sup>88</sup> ve en önemli delilin, "Biz onu Arapça bir Kur'an kıldık"<sup>89</sup> ayeti olduğu bilinmektedir. Çünkü daha önce de geçtiği gibi bu ayet Kinanî ile Bişr el-Merisî arasında da tartışma konusu olmuştu. O tartışmada Kinanî, bu ayetin Kur'an'ın mahlûk olduğunu ispata yeter olmadığını, hatta aksine "Ce-a-le" fiilinin özel anlamları da göz önünde bulundurulduğunda Kur'an'ın mahlûk olmadığına delil olabileceğini ispatlamaya çalışmış, neticede Me'mun'u ikna ederek, takdirini dahi kazanmıştı. Fakat geçen yaklaşık on yıllık süreç Me'mun'un zihin dünyasında önemli değişimlere neden olmuş olmalı ki, önceden takdir ettiği düşüncenin aksini savunur hale gelmiştir.

Me'mun, kişisel özellikleri itibariyle akıllı, bilgi ve birikimi oldukça yüksek, entelektüel özelliği olan bir halifedir. Böyle bir kişide meydana gelen bu fikrî farklılaşmanın arka planı aralandığı takdirde bunda fikrî veya siyasî sebeplerin rol oynadığı düşünülebilir. Nitekim Kinanî'nin tartışma boyunca sunduğu aklî ve naklî delillerin Me'mun'un mektubunda göz ardı edilmesi, buna karşılık sadece Bişr'in veya halku'l-Kur'an fikrini savunanların düşüncelerinin mihenk noktası yapılmış olması, halku'l-Kur'an fikrinin dinî değil, tamamen siyasî düzlemle alakalı bir hadise olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Zaten halku'l-Kur'an fikrinin siyasallaşma sürecinin Me'mun'un Bağdat'ta değil de seferde olduğu bir zaman dilimine denk düşmesi de daha farklı siyasî hesapları içinde barındırdığı kanaatini pekiştirmektedir. Bu durumu Me'mun'un, herhangi bir fikrî meyle sahip olmak yerine sorumluluk sahibi biri olarak devleti yönetme siyasetini önceleyen bir devlet adamı vasfıyla bağdaştırmak mümkündür.<sup>90</sup> O nedenle halife Me'mun'un her ne kadar entelektüel özelliklere sahip bir kişi de olsa, sorumluluk alanı içerisinde bulunan konuların etkisi altında kaldığını ve buna göre politik esasları kendine hareket noktası yaptığını düşünmek mümkündür. Nitekim kendi dönemi içerisindeki ictimâî ve siyasî şartlara göz atıldığında, toplumsal yapıyı ipotek altına alabilecek, toplumda yükselen ve etkinlik sağlayan güç odakları olduğu, bu güç odaklarından birinin de ehl-i

<sup>87</sup> İbn Tayfur, *Kitabu Bağdâd*, 181-183; Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Müluk*, 8: 631-634.

<sup>88</sup> Bkz. Ömer Pakış, "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in Halku'l-Kur'an'la İlişkilendirilen Ayetleri Okuma Biçimi", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 27 (2006): 118 vd.

<sup>89</sup> 43. Zuhruf/3

<sup>90</sup> John Nawas, "The Mihna of the 218 A.H /833 A.D. Revisited: An Empirical Study". *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 116, No. 4 (Oct.-Dec. 1996), 707-708; John Nawas, "Me'mun'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi". *Terc. Mustafa Akgül. Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/8 (2015, 8), 162; Aydın, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I", 59.



Hadis veya hadisçiler olduğu görülecektir.

Hadisçiler, Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrine yanaşmayan bir kesim olma özelliğine sahiptir. Onların bu özellikleri *halku'l-Kur'an* nazariyesi ile te'dib edilme, dolayısıyla merkezî yönetim karşısında tehdit unsuru oluşturabilecek potansiyellerinin izalesi ihtiyacını doğurmuştur. Nitekim Me'mun, halku'l-Kur'an'ın siyasallaşma sürecini resmen başlatan mektubunda hadisçiler hakkında oldukça ağır ithamlarda bulunmakta ve şöyle demektedir. "*Onlar (Hadisçiler) haksız yere münakaşa ederek insanları kendi görüşlerine davet ediyorlar ve bunu yaparken de kendilerini sünnete nispet ediyorlar. Hâlbuki Allah'ın Kitabı'nın her bölümü onların sözlerini çürüten ve davâlarını yalanlayan kıssalarla doludur. Bu kıssalar da onların görüş ve düşüncelerini reddetmektedir. Tüm bunlara rağmen onlar kendilerini hak din ve cemaat sahibi insanlar olarak takdim ediyorlar ve başkalarını bâtil, küfür ve tefrika ehli kimseler olarak görüyorlar. Bu suretle insanlara yönelmişler, cahilleri de aldatmışlardır.*"<sup>91</sup> "Emiru'l-Mü'minin'e göre bu kimseler şu türlü vasıflara sahiptirler: Bunlar ümmetin kötülere, sapıklığın önderleri, tevhidden hazzı az, imandan nasibleri yoksun olan, cehalet içinde yüzen, yalana önderlik yapan, şeytanın dostlarına konuştuğu dili konuşan ve Allah'ın dinine mensup olanlara aşırı derecede düşman olan, doğruluğundan emin olunmayan, şehadeti kabul edilmeyen, sözüne ve ameline güvenilmeyen kimselerdir. Çünkü amel ancak yakîni bilgiden sonra, yakîni bilgi de ancak İslâm gerçeğinin tamamlanmasından ve tevhide ihlasla bağlanılmasından sonra mümkün olur. Doğru yoldan, Allah'a ve tevhidinde inanma hazzından ve bilincinden mahrum olan kişi, şahitlik, niyet ve amel gibi meselelerde de dalâlet ve karanlık içinde olur. Emiru'l-Mü'minin'in hayatı üzerine yemin olsun ki, insanlar arasında sözü yalan olan ve şahitliğinde batıla sınımsız sarılan kimseler, Allah'a ve O'nun kitabına karşı yalan uyduran ve Allah'ı gerçek bir bilgi ile bilmeyen kimselerdir. İşte böylesi kimselerin Allah'ın ve dininin hükmündeki şahitliklerinin reddedilmesi, Allah'ın kendi kitabına şahitliğinin reddedilmesinden ve Allah'ın hak olarak gönderdiğini kendi batılı ile değiştirmekten daha evlâdır."<sup>92</sup>

Bu uyarılardan sonra halife esas maksadını dile getirmekte ve İshak b. İbrahim'e, etrafında bulunan kadıları toplamasını, kendisinin gönderdiği bu mektubu onlara okumasını, Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı hususundaki düşüncelerini öğrenmek için onları imtihan etmesini emretmektedir.<sup>93</sup> Bu emirle birlikte, belki ilmî platformda kalması gereken bir konu Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı tartışmalarını esas alan *halku'l-Kur'an* meselesi, siyasal zemine taşınmak suretiyle devlet politikasına dönüştürülen ve fiilî

<sup>91</sup> İbn Tayfur, *Kitabu Bağdâd*, 181-183; Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Müluk*, 8: 631-634.

<sup>92</sup> İbn Tayfur, *Kitabu Bağdâd*, 181-183; Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Müluk*, 8: 631-634.

<sup>93</sup> İbn Tayfur, *Kitabu Bağdâd*, 181-183; Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Müluk*, 8: 631-634.

olarak siyasallaşma sürecine maruz bırakılan bir mevzu oldu.

### SONUÇ

İlahi kitapların yaratılmış olup-olmadığı meselesi tarih boyunca farklı din müntesipleri tarafından tartışılmalı bir konudur. Şüphesiz bu konunun İslâm toplumu içerisindeki yansımalarının Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı tartışmalarını esas alan *halku'l-Kur'an* meselesi çerçevesinde cereyan ettiğini görmekteyiz. Bu meselenin nasıl ve ne şekilde gündeme geldiği konusunda düşünce adamlarının birbirlerinden farklı yorum ve bağlantılar sergiledikleri bilinmektedir. Bunlar içerisinde *halku'l-Kur'an* tartışmalarını Yahudi kültürüne, Hristiyan kültürüne, hatta daha eskilere götürüp Grek kültürüne dayandıranlar olduğu gibi, bunlardan etkilenmeksizin tamamen Müslüman toplumun kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan tartışmaların neticesi olarak gündeme geldiğini söyleyenler de vardır. Bunların hangisi doğrudur veya hangisi daha etkindir gibi sorulara cevaplar vermek bizim alanımızın dışındadır. Ama gözlemleyebildiğimiz kadarıyla bu dış kültürel etkilerin yansımaları varsa da bunlarla birlikte Arap toplum yapısından kaynaklanan etkilerin de oldukça baskın olduğu kanaatini taşımaktayız. Bunun temellerinde de sosyal doku içerisinde etkin olan Arap-Mevali ilişkisinin ve bu ilişki çerçevesindeki sorunların yattığını düşünmekteyiz. Öyle görünüyor ki, halife olma arzusu içerisindeki Me'mun, desteğini aldığını Mevali'yi memnun etme ve onlara adeta vefa borcunu ödeme adına onların özlemleri bekledikleri iktidara yakın olma imkânı sundu. Muhtemelen sosyo-politik konjonktür de buna olanak sağlamaktaydı. Mevali de bu durumu fırsat bilerek belki başlangıçta Bişr el-Merisi'nin kişisel girişimlerinin de etkisiyle, Araplar karşısındaki sosyal statülerinin gerçek seviyesini gösterebilmek gayesiyle *halku'l-Kur'an* nazariyesini tartışma gündemine taşıdı.

İlk planda ilim meclislerinde tartışılan bu konunun zamanla halka yansması ve halkın bu tartışmalara fiili olarak katılması dikkat çekicidir. Çünkü bu şekilde halkın zihinsel anlamda istenen olgunluğa gelmesinin amaçlandığı düşünülebilir. Nitekim bizzat bu tartışmalara katılan biri olarak Kinanî'nin verdiği bilgiler, konunun toplumsal boyutu ve gelişmeler hakkında ipuçları vermektedir. Hatta Kinanî ile Bişr el-Merisi arasında halifenin huzurunda cereyan eden tartışmanın seyri daha sonraki gelişmeler açısından da büyük bir önemi haizdir. Özellikle tartışma içerisinde "ce-a-le" fiili üzerine yoğunlaşılması, Bişr'in bu fiili "ha-le-ka" şeklinde algılaması ve bu anlama dayanarak Kur'an-ı mahlûk olarak nitelemesi dikkat çekicidir. Bir diğer dikkat çeken nokta ise, tarafsız bir hakem pozisyonunda bulunan halifenin, Kinanî'nin delilleri karşısında onun düşüncesini ikna edici bulup, kendi etrafında bulunan Bişr'in görüşleri ile muhalif kalması, hatta bu konuda Bişr'i eleştirmesi, buna karşılık Kinanî'yi desteklemesi ve neticede Kinanî'yi ödüllendirmesidir. Bu çizgideki bir halifenin gelişen olaylarda

destek verdiği Kinanî'nin görüşleri etrafında icraatlar sergilemesi beklenirdi. Oysa *halku'l-Kur'an*'ın siyasallaşma sürecinin başlatıldığı mektuplarda halifenin, Kinanî'nin görüşlerinin tam karşısında yer alan Bişr'in delilleriyle hareket etmesi, bu deliller çerçevesinde argümanlar kurması ve talimatlarını bu doğrultuda vermesi de oldukça manidardır.

Kinanî ile Bişr arasında cereyan eden tartışma ile halku'l-Kur'an'ı siyasallaştıran mektuplar arasında yaklaşık on yıllık bir zaman diliminin geçtiği düşünülürse, bu zaman diliminde Me'mun'un tamamen mevalî'den olan danışmanlarının etkisi altına girdiği, onlar tarafından bir şekilde ikna edildiği ve *halku'l-Kur'an* görüşünün ona bir şekilde benimsetildiği düşünülebilir. Ancak Me'mun'un, siyasal sorumluluk taşıyan biri olması itibarıyla dinî argümanları kendi siyasî hesapları uğruna malzeme yaptığı gibi bir düşünce de yadsınmamalıdır. Nitekim gelişen tarihi olaylar bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu görüşü destekleyen pek çok malzeme bulunacaktır.

Bütün bunların neticesinde Kinanî'nin Mekke'den kalkıp Bağdat'a gelirken ilmî kaygıların dışında farklı Saiklerle hareket ettiğini söylememiz mümkün değildir. Nitekim niyet okumanın, bu çalışmanın amaç ve boyutlarını aşacağı muhakkaktır. Bu itibarla Kinanî'nin gerçekten inandığı bir değeri savunmak için hareket etmiş olabileceği gerçeğini dikkate almak durumundayız. Ancak bu durum halku'l-Kur'an nazariyesini siyasal alana taşıyan ve siyasallaştırılmasına katkı sağlayan iradenin toplumsal ve siyasal hesaplar uğruna hareket ettiği ve modern bir kavramla ifade etmek gerekirse, bir *sosyal mühendislik projesi* çerçevesinde işlev gördüğü gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.



#### **KAYNAKÇA**

- ABDULLAH, Muhammed Ramazan. *El-Bakıllanî Ve Arâuhü'l-Kelamiyye*. Bağdad: Vizaretü'l-Evkaf Ve's-Şuunî'd-Diniyye, 1986.
- ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuâd. *El-Mu'cemü'l-Müfehres Li-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- ABDÜLHAMİD, İrfan. *Dirasât Fi'l-Fırak Ve'l-Akaidü'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- ACURRÎ, Ebû Bekr Muhammed B. Hüseyin. *Kitabu's-Şeri'a*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- AHMET ZEKÎ SAFFET. *Cemheretü'r-Resâil Fi Usuli'l-Arabiyyeti'z-Zâhira*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1938.
- AMERRECÎ, Ahmed Şevki İbrâhim. *El-Mu'tezile Fî Bağdad Ve Eseruhüm Fî'l-Hayati'l-Fikriyye Ve's-Siyasiyye*. Kahire: Mektebetu Medbuli, 2000.

- AYDINLI, Osman. "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi Ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I". *Dini Araştırmalar* 3/9 (11 Kasım 2015).
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed B. El-Hüseyn B. Ali. *El-Esma' Ve's-Sifat*. Ed. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- BOLAY, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ, 1997.
- BOZKURT, Nahide. *Mu'tezile'nin Altın Çağı*. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed B. İsmâîl. *Halku Ef'ali'l-İbâd Ve'r-Red Ale'l-Cehmiyye Ve Ashabü't-Ta'til*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- CABİRÎ, Muhammed Abid. *Musakkafun Fî'l-Hadaretî'l-Arabiyye*. Beyrut: Merkezi Dirasatî'l-Vahdetî'l-Arabiyye, 1995.
- CAHİZ, Ebû Osman Amr B. Bahr. *Resâilü'l-Cahiz*. Ed. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979.
- CED'AN, Fehmi. *El-Mihne*. Amman: Dârü's-Şürûk, 1989.
- DÂRİMÎ, Ebu Said Osman B. Said B. Halid. *Kitabu'r-Red 'Ale'l-Cehmiyye*. Kuveyt: Daru İbni'l-Esir, 1995.
- EBU ZEHRA, Muhammed. *İbn Hanbel Hayatûhu Ve Asruhû*. Mısır: Dârü'l-Ma'rife, 1974.
- EMİN, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. 10. Bs. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1933.
- EMİN, Ahmed. *Fecrül-İslâm*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdatî'l-Mısriyye, 1965.
- GÖKBERK, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- GÖLCÜK, Şerafeddin. "Cehm B. Safvan". *Tdv İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Tdv, 1993.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1967.
- HÂTİB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr El-Hatîb Ahmed B. Ali B. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, T.Y.
- INGE, W. R. "Logos". *Encyclopedia Of Religion And Ethics*. Edinburg: T.T. Clark, 1980.
- İbn KESİR, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail B. Ömer. *El-Bidâye Ve'n-Nihaye*. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1966.
- İbn KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah B. Dîneverî. *Uyunû'l-Ahbâr*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1925.
- İbn KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah B. Müslim Dîneverî. *El-İhtilaf Fi'l-Lafz Ve'r-Red Ale'l-Cehmiyye Ve'l-Müşebbihe*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1349.
- İbn TAYFUR, Ebü'l-Fazl Ahmed. *Kitabu Bağdâd*. Kahire: Mektebetu Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1994.

- İbn TEYMİYYE, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed. *Der'ü Te'âruzi'l-Akl Ve'n-Nakl*. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed B. Suud El-İslâmiyye, 1979.
- İbn TEYMİYYE, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed B. Abdülhalim. *Mecmuâtü'r-Resâil Ve'l-Mesâil*. Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbnü'l-CEVZİ, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân. *Menâkıbü'l-İmam Ahmed B. Hanbel*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- İbnü'l-CEVZİ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân B. Alî B. Muhammed Bağdâdî. *Acâibu Ulumi'l-Kur'ân*. Ed. Said Abdülfettah Aşur. Kahire: Ez-Zehra Li'l-İlami'l-Arabi, 1986.
- İbnü'l-ESİR, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali B. Muhammed B. Abdülkerim. *El-Kâmil Fi't-Tarih*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1987.
- İbnü'l-MURTAZÂ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed B. Yahyâ. *Kitabu'l-Münye*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbnü'l-MURTAZÂ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed B. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Ed. S. D. Wilzer. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961.
- İSFAHANÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin B. Muhammed B. Mufaddal Ragıb. *El-İtikadât*. Ed. Şimran El-Acli. Beyrut: Müessesetu Darü'l-Eşref Li't-Ticare, 1988.
- İSFERÂİNÎ, Ebü'l-Muzaffer. *Et-Tebzir Fi'd-Din Ve Temyizü'l-Fırkati'n-Naciye Ani'l-Fıraki'l-Hâlikin*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- KADI ABDÜLCEBBÂR. *Fazlü'l-İ'tizâl Ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Tunus: Ed-Darü't-Tunisiyye, 1974.
- KADI EBÛ YA'LA, İbnü'l-Ferra Muhammed B. Hüseyin. *Kitabu'l-Mutemed Fî Usûli'd-Dîn*. Ed. Vedi Zeydan Haddad. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1974.
- KERFERD, G. B. "Logos". *The Encyclopedia Of Philosophy*. London: Oxford University Press, 1967.
- KILAVUZ, Ahmet Saim. "Bişr B. Gıyas". *Tdv İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Tdv, 1992.
- KİNANÎ, Abdülazîz B. Yahyâ B. Abdülazîz. *El-Hayde*. Ed. Muhammed Abdülhadi. Beyrut: Dâru Sadır, 1992.
- KUTLU, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie Ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- MAKRİZÎ, Takıyyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed B. Ali El-. *El-Mevâiz Ve'l-İ'tibâr Bi-Zikri'l-Hıtat Ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru Sadır, T.Y.
- MES'UDÎ, Ebü'l-Hasan Ali B. Hüseyin. *Mürücü'z-Zeheb Ve Me'âdinü'l-Cevher*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, T.Y.
- NAWAS, John. "The Mihna Of The 218 A.H /833 A.D. Revisited: An Empirical Study". *Journal Of The American Oriental Society*, Vol. 116, No. 4

(Oct.-Dec. 1996).

- NAWAS, John. "Me'mun'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi". Trc. Mustafa Akgül. Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 8/8 (2015, 8).
- NEŞŞÂR, Ali Sâmi. *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi Fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1981.
- O'LEARY, De Lacy. *İslam Düşüncesi Ve Tarihteki Yeri*. Trc. Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971.
- ÖÇAL, Şamil. "Kelâmullahın Çift Doğası: Kelâm-I Lafzi Ve Kelâm-I Nefsî". *İslamiyat 2* (1999).
- ÖZ, Mustafa. "Ca'd B. Dirhem". *Tdv İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Tdv, 1992.
- PAKİŞ, Ömer. "Mu'tezile Ve Ehl-i Sünnet'in Halku'l-Kur'an'la İlişkilendirilen Ayetleri Okuma Biçimi". *Akademik Araştırmalar Dergisi*. 27 (2006).
- PAKİŞ, Ömer. *Mu'tezile Ve Yorum*. Van: Ahenk Yayınları, 2005.
- PATTON, Walter Melville. *Ahmed B. Hanbal And The Mihna*. Leiden: E.J. Brill, 1897.
- RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed B. Ömer. *İ'tikadâtü Firaki'l-Müslimîn Ve'l-Müşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- SUYUTÎ, Ebü'l-Fazl Celaeddin Abdurrahman B. Ebî Bekr. *Târîhü'l-Hulefâ*. Beyrut: Dârü's-Sekafe, 1989.
- SÜBKÎ, Ebû Nasr Taceddin Abdülvehhab B. Ali B. Abdilkafi. *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ*. Ed. Abdülfettah Muhammed El-Hulv. Kahire: Matbaatu İsa El-Babi El-Halebi, 1964.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed B. Abdilkerîm B. Ahmed. *El-Milel Ve'n-Nihal*. Ed. Fehmi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992.
- TABERÎ, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed B. Cerir. *Târîhü'l-Ümem Ve'l-Müluk*. Kahire: Matbaatü'l-İstikame, 1962.
- TRİTTON, A. S. *İslam Kelamı*. Trc. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983.
- ÜMİT, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefiler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/17 (2010/1).
- WATT, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. E. R. Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- WEBER, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Trc. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- WENSİNCK, A. J. *The Muslim Creed*. Cambridge: Cambridge University, 1932.
- YA'KUBÎ, İbn Vazıh Ahmed B. İshak. *Târîhü'l-Ya'kubî*. Beyrut: Dâru Sadır, T.Y.
-

YAVUZ, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'an". *Tdv İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Tdv, 1997.

ZİRİKLİ, Hayreddin. *El-A'lâm Kamusu Teracim*. Beyrut: Dârü'l-İlm Li'l-Melayin, 1969.



## THE DISCUSSIONS OF THE KHALQU'L-QUR'AN IN THE POLITICIZATION PROCESS\*

© Muharrem AKOĞLU<sup>a</sup>

### Extended Abstract

In the history of mankind, God has addressed to mankind through the divine books which He has sent through His prophets from time to time. Mankind has always wondered about the nature of the books bearing this address. As a matter of fact, their reflection can be seen in Jewish and Christian societies. In the same way, this curiosity is felt in the Islamic society. In this frame, Muslims have debated whether or not the Qur'an was created as a creature (Khalqu'l-Qur'an) at certain periods of history, and the extent of these debates reached even the dimensions that could affect the masses of society.

It is known that the discussions taking place around the Khalqu'l-Qur'an have come to the fore especially during the Umayyad and Abbasid periods. In this respect, it is important to investigate the social reasons of the discussion in these periods and societies in order to reach correct results. As a matter of fact, Arap-Mavali relation which forms the social doctrine of Arap society in particular and the social class struggle in this context are remarkable. In this context, it can be argued that the social class-based struggle continued its existence by evolving through an argumentation of the Quran on the controversies of the Quran in certain sections of history, mainly conjunctural reasons. As a matter of fact, it is striking that the members of Mu'tazilah and Murji'ah, who expressed and defended the view that the Qur'an is a creature, and the ones who advocated more are based on the Arab masses of the Qur'an, and the social class struggle in the background of the debate.

It is known that during the Abbasids period, this debate was brought to the agenda by Bishr al-Marisi during the reign of Harun Rashid, but the Caliph threatened him by reacting to this debate. For this reason, Bishr could not

---

\* This work, has been derived from a dissertation entitled "Mihna events and its influence on historical process of Mu'tazila" and an article entitled "In the Context of al-Haydah the Discussions of the Khalqu'l-Qur'an".

<sup>a</sup> Prof., Erciyes University Theology Faculty, akoglu@erciyes.edu.tr



show the courage to appear around during his sovereignty and he had to hide for about 20 years.

The process of moving the debate of Khalqu'l-Qur'an to the social strata and the process of politicization corresponds to the period of the Caliphate of Ma'mun. The reasons for this should be sought in the socio-political structure of the period in which Ma'mun came to the scribe. As a matter of fact, it is known that the social and political structure started to show differentiation to the caliphs of the earlier caliphs, and that in this context, the polarizations were felt in the society and sociological structures with the potential to threaten the central authority began to be seen in the society. Under these circumstances, it is the priority of the Caliph Ma'mun as a responsible manager to secure the future of the state.

Therefore, the new caliph needs to adopt new policies that are centered on the future of the country. For this reason, noteworthy political practices, especially the debates on the people of Qur'an, which took place during this period, should be evaluated within this framework. It is important to remember that, as a substructure of these policies, Ma'mun reached the caliphate office after a struggle with his brother al-Amin who had reached the caliphate before him.

When Ma'mun was a Caliph, he first moved the central of the caliphate to Merv. After about six years there, he returned to Baghdad. The Caliph known as a science enthusiast, in Baghdad, formed scientific assemblies where the issues of discussion in the society were discussed by the competent and reached a conclusion and in this context, the aim of clarifying the world of mind was clarified. In these assemblies, he gathered scholars and thinkers who were accepted in society. However, it was noteworthy that these scholars were mostly of Mu'tazilî or Mürciî thought. These people were discussing the issues that society or politics needed, reaching a conclusion, and sometimes discussing what they wanted. As a matter of fact, one of the issues raised by them was the issue of the Qur'an, which centered on whether the Qur'an was created or not.

It is known that this issue is an agenda in the councils for a while. The issues discussed here were reflected to the public. Therefore, there were people who declared these views, as well as those who declared opposing views. As a matter of fact, it is known that Kinanî el-Mekkî comes from Mecca in order to challenge the issue of the people and the Qur'an, and they discuss with Bişr al-Marisi in the presence of the caliph.

In this very long discussion, many issues around the subject came to the agenda. During the discussion, however, it is known that Kinanî revealed the contradictions of Bişr because of his knowledge of the subtleties of the

Qur'an and Arabic language, while he won Ma'mun's appreciation and countenance, and even rewarded him for the pleasure he received from the discussion and for the satisfying style of Kinanî's argument.

It is assumed that this debate took place in the presence of Caliph Ma'mun in 208/824. It is known that the effects of these and similar discussions continue in the following process, and that this issue is discussed and discussed in both the public and management levels. Probably with this, the subject was intended to mature in the minds.

One of the most noteworthy points of the discussion is that Kinanî's dominance over the subject and his influence on the subject are ignored by Bishr. However, it is meaningful that, after a four-year period through discussion, the Caliph Ma'mun officially declared that he believes the Qur'an was created in 212/827. Undoubtedly, this situation can be explained by the fact that the caliph was persuaded by the opposing viewers in the last period, but it can also be explained as a responsible state manager who pays attention the conjuncture with future-centered concerns.

In the light of the resources we have available, we see that the Caliph Ma'mun has no belief that Qur'an has the belief that he is a creature. The actual process of politicization of the subject of Khalqu'l-Qur'an was over six years after this official declaration, while in 218/833 the Caliph Ma'mun was on the road against Byzantium, he sent some letters to Ishaq b. Ibrahim. This situation is undoubtedly remarkable for the politicization of the debate of Qur'anic conception. As a matter of fact, it is noteworthy that a subject that is seen at the academic or scientific level is being initiated during a period when social unity must be taken as a result of a political experience at a time when the caliph is far from the center and about twenty years of experience. In our opinion, this gives the impression that political concerns are prioritized rather than academic concerns. Although the details of this are outside of our context, it can be stated that the social unity concern arising from the previous experiences of the caliph had a significant effect on this decision.

The Caliph orders to Ishak b. Ibrahim that he must gather the Qadis and bureaucrats around him, to test them concept of the letter he has sent him, whether the Qur'an is a creature. With this order, perhaps a subject that should remain in the academic platform is the issue of the Qur'an, which was transformed into a state policy by moving to political ground and started the process of politicization.

**Keywords:** The History of Islamic Sects, Khalqu'l-Qur'an, Bishr al-Marîsî, Mihna, Ma'mun





*bilimname XXXVII, 2019/1, 383-405*  
Geliş Tarihi: 12.10.2018, Kabul Tarihi: 27.12.2018, Yayın Tarihi: 27.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.470155>

## BOŞANMA SÜRECİNDEKİ BİREYLERDE DEPRESYON ANKSİYETE STRES VE DİNİ BAŞA ÇIKMA ARASINDAKİ İLİŞKİ

© Nimet FERAH<sup>a</sup>

### Öz

Boşanma büyük bir yaşam geçişi, hayattaki önemli bir değişikliktir. Kişisel açıdan düşünüldüğünde evlilik gibi bir ilişkinin sonlanması ve ayrılık –özellikle psikolojik ve duygusal bağlılık gibi olgularla birlikte düşünülürse- insan için son derece yıkıcı olabilmektedir. Boşanma çoğu insan için zor ve sancılı bir süreçtir. Bu süreçte bireyler kendilerini yoğun stres altında hissetmekte, uyum konusunda zorluk yaşamaktadırlar. Bu açıdan bireyin ruh sağlığı büyük risk altındadır çünkü boşanma ve eş kaybı travmatik bir etkiye sahiptir ve insan hayatındaki en stresli olaylar içerisinde ilk sıralarda yer almaktadır. Diğer taraftan boşanma ile din ve maneviyat arasında yakın bir etkileşim vardır. İnsanlar boşanırken dini referans ve hassasiyetleri gözetmekte, dini değerlendirmelerde ve çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu çalışma ise boşanma sürecindeki bireylerde depresyon anksiyete stres ve dini başa çıkma ilişkisini konu edinmektedir. Makalede bu konu teorik bilgilerin yanı sıra araştırma Sakarya ilinde yaşayan ve boşanma süreci devam eden bireylerden elde edilmiş ampirik veriler çerçevesinde ele alınacaktır. Araştırma boşanma sürecinde bulunan 51'i erkek 67'si kadın olmak üzere toplam 118 Müslüman yetişkin katılımcıyı kapsamaktadır. Katılımcıların depresyon anksiyete ve stres düzeylerini belirlemek için DASS 21 (*Depression Anxiety Stress Scales 21*) ölçeği, dini başa çıkma davranışlarını belirlemek için ise Dini Başa Çıkma Ölçeği (DBÇÖ) kullanılmıştır. Elde edilen veriler SPSS programı ile analiz edilerek depresyon, anksiyete, stres ve dini başa çıkma davranışları arasındaki istatistikî ilişkiler hesaplanmıştır. Sonuçta boşanma sürecindeki bireylerin dini başa çıkma davranışları ile onların depresyon, anksiyete ve stres düzeylerinin ilişkili olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Din Psikolojisi, Dini Başa Çıkma, Boşanma, Stres



<sup>a</sup> Dr. Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, [nimetferah@gmail.com](mailto:nimetferah@gmail.com)

## RELATIONSHIP BETWEEN DEPRESSION, ANXIETY, STRESS AND RELIGIOUS COPING FOR INDIVIDUALS' IN DIVORCE PROCESS

Divorce is a major transition and a important change in life. From a personal point of view, the end of a relationship like marriage or separation can be extremely destructive for human beings, especially when considered together with such phenomena as psychological and emotional attachment.

Divorce can be a difficult and painful process for most people. In this process, individuals feel themselves under intense stress and have difficulty for adaptation. In this respect, the mental health of the individual is at great risk, because divorce and loss of wife have a traumatic effect and are at the top of the most stressful events in human life.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Boşanma ile din ve maneviyat arasında yakın bir etkileşim vardır. İnsanlar boşanırken dini referans ve hassasiyetleri gözetmekte, dini değerlendirmelerde ve çıkarımlarda bulunmaktadır. Boşanma sürecinde bireyin dini yüklemeleri ve bireysel olarak olumlu ve olumsuz dinsel çabaları önemlidir. Eğer bireyler boşanma sürecinde dini öğeleri yatıştırıcı ve olumlu bir çözüm mekanizması olarak kullanıyorlarsa bundan fayda görmektedirler aksi durumlarda ise ruhsal olarak zarar görmektedirler.

Boşanma büyük bir yaşam geçişi, hayattaki önemli bir değişikliktir. Kişisel açıdan düşünüldüğünde evlilik gibi bir ilişkinin sonlanması ve ayrılık –özellikle psikolojik ve duygusal bağlılık gibi olgularla birlikte düşünülürse- insan için son derece yıkıcı olabilmektedir.

Boşanma çoğu insan için zor ve sancılı bir süreçtir. Bu süreçte bireyler kendilerini yoğun stres altında hissetmekte, uyum konusunda zorluk yaşamaktadırlar. Bu açıdan bireyin ruh sağlığı büyük risk altındadır çünkü boşanma ve eş kaybı travmatik bir etkiye sahiptir ve insan hayatındaki en stresli olaylar içerisinde ilk sıralarda yer almaktadır (Gray, 1978, s. 291-292). Klinik çalışmalardan yola çıkan Holmes ve Rahe, 43 yaşam olayını stres açısından derecelendirmişlerdir. Sosyal Uyum Ölçeği (*Social Readjustment Rating Questionnaire*) olarak isimlendirdikleri bu forma göre boşanma ikinci sırada yer alan bir stresördür. Birincisi ise eşin ölümüdür (Holmes ve Rahe, 1967, s. 213-216).

Boşanmanın yasal, ekonomik, sosyal, patolojik ve kişisel sonuçları vardır. Evlilik ile eşlerin kazanmış olduğu haklar ve sorumluluklar boşanma ile bitmektedir. Bir ilişkinin sonlanması özellikle duygusal bir çökme ile birlikte son derece dehşet verici bir hal alabilmektedir. Boşanmaya bağlı

olarak depresyon, öfke, düşük özdeğer ve anksiyete ortaya çıkabilmektedir. Bireyler boşanmayı talihsiz addedip kendilerini ayıplayabilmektedirler (Sharma, 2011, s. 125). Boşanmanın eşler üzerinde kısa ya da uzun süreli etkileri söz konusudur. Özellikle ilk birkaç ay her iki taraf için de zorlayıcıdır. Bireylerin bu yeni duruma alışması zaman almaktadır ve bu sürece adaptasyonları farklılık göstermektedir. Aynı çatı altında yaşamış çiftler, ortaya çıkan yeni durumda, kendi kişiliklerini ve kimliklerini birbirlerinden bağımsız bir şekilde yeniden tanımlamak durumunda kalmaktadırlar (Cüceloğlu, 2011, s. 384). Bununla birlikte ayrılık ile birlikte eşlerde, stresin belirtileri arasında zikredilen kilo kaybı, mide sorunları, sinirlilik, başladığı işi bitirmede zorlanma, yorgunluk, iştahsızlık gibi belirtilerle ortaya çıkan bir dizi psikosomatik etkiler de söz konusudur (Bloom, Hodges ve Caldwell, 1983, s. 225-226). Ayrıca boşanma sürecinde bireylerin alkol ve sigara kullanımında artış olduğu, kilo problemleri yaşadıkları, iş verimliliğinde düşüş olduğu, genel sağlık sorunları yaşadıkları, intihar düşüncesine kapıldıkları, terapi arayışına girdikleri amprik olarak bulgulanmıştır (Gray, 1978, s. 297-298). Boşanma ile yüksek düzeyde strese, gerileme ve zorluklara maruz kalan bireylerde bunun etkisi yıllar boyu devam edebilmekte ve bu etkiler kalıcı olabilmektedir (Mastekaasa, 1995, s. 173, 183).

Diğer taraftan stresör olarak boşanmaya uyum iki düzlemde ele alınabilir bunlardan birincisi çözülme aşamasında, ikincisi ise boşanmanın ardından gelen yeni hayata ilişkindir. İlk etapta boşanmayla birlikte sosyal yaşamını düzenlemek ve arkadaşlarını, akrabalarını bilgilendirmek durumunda kalan eşler yasal süreçler, mülk paylaşımı, çocukların bakım ve gözetimi gibi konular ile uğraşmak durumundadır. Aynı zamanda eşler çözülmenin getirdiği duygu karmaşası ile de baş etmek için uğraş verirler; ayrılmış olduğu eşine karşı sevgi, nefret, acı, suçluluk, kızgınlık, kıskançlık, kaygı ve bağlılık hissedebilirler. Geçmişte kalan evlilikleri hakkında ise başarısızlık, pişmanlık, hayal kırıklığı, ızdırap ve keder gibi duygulara kapılabilirler. Genel anlamda ise başarısızlık, depresyon, öfori, rahatlama, suçluluk gibi duygular ortaya çıkar buna düşük benlik saygısı özgüven kaybı da eşlik eder. Ayrılmış eşler açısından ikinci etapta ise yeni bir yaşam oluşturma ve buna uyum sağlama gelir. Bu aşamada eşler yeni bir ev bulma, taşınma, daha az para ile yaşam mücadelesi verme, sosyal destek ya da iş arayışı, tek ebeveyn olarak çocuklara bakım verme ya da çocukları düzenli ve sınırlı ziyaret, yeni arkadaşlıklar kurma, yeni yetişkin ilişkileri geliştirme gibi durumlarla karşılaşır. Bu aşamada da bireyler duygusal olarak karmaşa ve uyum sorunları yaşayabilirler. Korku, yetersizlik hissi, hüsrana, yalnızlık karşılaşılabilecek bazı duygulardır. (Spanier ve Casto, 1979, s. 244). Bu süreçte bireyler çoğunlukla yoğun strese bağlı gelişen depresyon ve kaygı ile

mücadele etmek durumunda kalmaktadırlar (Atkinson ve diğerleri, 2010, s. 489-492). İşte bu noktada bireylerin dini başa çıkma davranışları boşanma psikolojisi ile mücadelenin aktif ve etkili bir parçası olabilmektedir.

### A. Dini Başa Çıkma

Pek çok kişi, problemlerle baş etme gücünü artırmak, varolan sorunlarının üstesinden gelebilmek için manevî çaba göstermekte, dinî ve kültürel değerler ile destek arayışına girmektedir. Hayatında güçlüklerle karşılaştıklarında insanlar anlamı koruma, kontrolü kaybetmeme adına dini inanç, davranış ve ahlaki tavırları kapsayan birtakım dinî başa çıkma etkinliklerine müracaat etmektedirler. Böylece üzüntülerini, umutsuzluklarını, hayal kırıklarını yenmekte ve hayat memnuniyetini artırmak için çabalamaktadırlar (Aytan, 2012, s. 113).

Psikoloji literatüründe dini başa çıkmaya olan vurgu geçmişten beri süre gelmiş olsa da son 30 yıl içerisinde bu konuya artan bir ilgi mevcuttur. Dini başa çıkma teorik ve pratik olarak Kenneth I. Pargament tarafından önemli düzeyde kuramsal hale getirilmiş ve açıklanmış bir yaklaşımdır (Pargament, 1997; Harrison ve diğerleri, 2001, s. 86; Klaassen, McDonald ve James, 2006, s.107; Aytan, 2012, s. 18-19).

Dini başa çıkma (*religious coping*), bireylerin kriz anlarında ve zor durumlarla mücadele edebilmek için kutsala yöneldiği, anlam ve teselli aradığı ve çeşitli görünümde ortaya çıkan dini tutum, davranış ve yöntemlerdir. Allah inancını vurgulamak, dua etmek, dini pratiklere yönelmek gibi (Pargament, Ano ve Wachholtz, 2013, s. 377-378). Başka bir ifade ile dinî başa çıkma; stresli hayat olaylarıyla karşı karşıya kalındığında kişinin din ve maneviyata yönelmesidir ya da olayı ve yaşadıklarını anlamlandırmak için birey tarafından dinî kaynakların sürece dâhil edilmesidir (Ekşi, 2001, s. 14).

İnsanlar zor ve sıkıntılı zamanlarda, üstesinden gelemediklerini hissettikleri durumlarda öncelikle anlam arayışına girmektedirler. Bu noktada insanın bir yönelim sistemine sahip olduğu belirtilmektedir. Yönelim sistemi dünyayı değerlendirme ve sorunlarla mücadelede insanların genel bir bakış açısını ya da yaklaşımını ifade eden bir kavramsallaştırma. Alışkanlıklar, değerler, ilişki biçimleri, inançlar ve kişilik yönelim sistemi ile etkileşim halindedir. Böylece insanların farklı yönelim sistemlerine sahip oldukları ve olayları farklı şekilde karşılayan davranışlar sergiledikleri vurgulanmaktadır. Her insan olayları kendi anlam süzgecinden geçirmekte, yönelim sistemine göre başa çıkma sürecini başlatmakta ve böylece kendi başa çıkma metotlarına müracaat etmektedir. Örneğin, iyimserlik bir yönelim sistemi olarak kabul edildiğinde, ölümcül bir hastalıkla mücadele eden kişinin hastalığı kabullenmesi ve kendisine

iyileşeceğine dair telkinlerde bulunması ve dua etmesi onun başa çıkma etkinliği olmaktadır. Bu noktada en önemli yönelim sistemlerinden birisi de dindir (Ayten, 2012, s. 39; Gün, 2012, s. 61). Özellikle hayatın trajik anlarında, gerilimli dönemlerde, krizlerde durumun algılanmasında ve yorumlanmasında dini değerler ve inanç, çoğu insan için temel bir referans noktasıdır (Ekşi, 2001, s. 2).

Temelde dini başa çıkma davranışları olumlu ve olumsuz olmak ikili bir ayrıma tabi tutulmuştur (Pargament, Ano ve Wachholtz, 2013, s. 385; Klaassen, McDonald ve James, 2006, s. 118). Bu ayrım, dini başa çıkmanın ampirik ve pragmatik olarak yararlı ve zararlı sonuçları ile ilgili bulguların değerlendirilmesine dayanmaktadır (Ayten, 2012, s. 69). Çünkü dini başa çıkmanın ruh sağlığı değişkenleri açısından olumlu ya da olumsuz enstrümanları ve sonuçları vardır (Pargament, 1997, s. 288; Ekşi, 2001, s. 7-8; Klaassen, McDonald ve James, 2006, s. 118).

Dini başa çıkma olumsuz bir şekilde kullanıldığında genellikle uyum yerine uyumsuzluk ortaya çıkmaktadır ve ruh sağlığına negatif yönde etki etmektedir. Bu nedenle bu davranışlar olumsuz dini başa çıkma davranışları olarak isimlendirilmektedir. *Olumsuz dini başa çıkma* Tanrı ile birey arasında güvensiz bir ilişkiyi temsil ettiği gibi cemaat ile birey arasında bir gerilim olduğu anlamını taşımaktadır. *Olumlu dini başa çıkma* ise tam aksine Tanrı ile birey arasında güvenli bir ilişkiyi yansıtmaktadır. Olumlu dini başa çıkmada birey ve diğerleri arasında manevi bağlanmışlık hissi vardır. Dahası olumlu dini başa çıkma ile ruh sağlığı arasında pozitif bir ilişki mevcuttur. Örneğin, hayra yorma, manevi destek arayışı gibi dini başa çıkma davranışlarının bu yöndeki etkileri ampirik olarak gösterilmiştir (Pargament, Ano, ve Wachholtz, 2013, s. 386).

### **B. Boşanma Sürecinde Din Psikolojisi ve Dini Başa Çıkma**

Boşanmada birey dindarlığı, dini düşünceler, dini duygu ve temalar da aktif ve son derece etkilidir. Boşanma ile din ve maneviyat arasında yakın bir etkileşim vardır. Boşanma, bireyin inancını ve maneviyatını etkilemektedir. Bireyler bu süreçte dini değerlendirmelerde ve çıkarımlarda bulunmaktadırlar. Diğer taraftan din ve maneviyat da boşanmayı etkilemektedir. İnsanlar boşanırken dini referans ve hassasiyetleri gözetmektedirler. Ayrıca ruhsal anlamda din/maneviyat bu süreçte bir teselli aracı ya da kaçış noktası olabilmektedir.

Daha boşanma kararı alma aşamasında dini ve manevi inançlar çoğu insan için önemli bir etken olarak kendisini hissettirmektedir. Bell ve diğerleri (2018, s. 48) yaptıkları nitel araştırmada boşanma kararında din ve maneviyatın rolünü araştırmışlardır. Sonuçta katılımcıların çoğunun boşanmayı ahlaken yanlış bulduklarını, haklı bir gerekçe bulana kadar ya da

adil olduklarını hissedene kadar evliliklerini devam ettirmek için çaba gösterdiklerini, boşanma kararı ile dinsel inançları arasında ikilem yaşadıklarını, bu süreçte dinsel pratiklere (dua, affedicilik veya kiliseye katılım gibi) başvurduklarını bulmuşlardır. Ayrıca boşanma kararı alma sürecinde dini sosyal ilişkilerin de etkili olabildiğini ancak bunda dinsel benzerliklerin ve farklılıkların etkili olduğunu rapor etmişlerdir.

Krumrei, Mahoney ve Pargament (2011, s. 974), boşanma sürecinde bir tür manevi stresin ortaya çıktığını, ahlaka aykırılık ve dinsel düşünceler boşanma ile oluşan tehdide eklenince boşanmanın daha stresli hale geleceğini ifade etmişlerdir. Aslında boşanma ile birlikte insanlar sadece sosyal bir bağı basitçe çözmüş olmamaktadır, daha derinlerde manevi bağ da kaybedilmiş hissedebilmektedir. Bu süreçte kişi mahremiyetini kaybettiği duygusuyla insan ilişkilerine özellikle karşı cins ile ilişkilerine meydan okunduğunu, dahası Tanrı ile ilişkisinin de bu yönde bozulduğunu düşünebilmektedir. Yani boşanma bireyin Tanrı ile ilişkisini bozucu yönde etki eden manevi-varoluşsal bir sorun haline gelebilmektedir. Çünkü boşanma krizinin merkezinde sevginin ve güvenin yitirilmesi vardır. Dolayısıyla imanın ve Tanrı ile olan bağın zedelenmesi söz konusudur (Blomquist, 1986, s. 161-162).

Bu süreçte birey, (Tanrı ile, kendisi ile, çevresi ile) dinsel çatışmalara ve ikilemlere düşebilir, dini cemaate yabancılaşabilir, dini sosyal çevresine karşı mesafe koyabilir, kendisini mensubu olduğu dini topluluktan yardım talep etme noktasında güçlükler içerisinde bulabilir. Bütün bunlar bireyin sadece kendi içsel yaşantısı ile ilgili ortaya çıkmaz, onun kültürel, sosyal ve dini çevresi de onu ve onun dinsel başa çıkma tarzını derinden etkileyebilir (Pargament ve diğerleri, 1998, s. 80).

Çoğu insan evliliğin sona ermesinde kendi rollerine ilişkin olarak dinî değerlendirmeler yapmaktadır. Bireyler boşanmadan dolayı kendilerini sorumlu tutma düzeyine bağlı olarak önemli oranda manevî başarısızlık duygusu ve bunun yanı sıra dinî suçluluk duygusu hissedebilmektedirler. Bir tarafın geleneksel dinî nikâh yeminini bozduğu (örn. zina, ciddi bir hastalık esnasında terk etme vs.) boşanma davalarında, bunları yapan eşin *şeytanlaştırılabildiği (demonization)* gibi çiftlerden birisi eşinin kötü, şeytani güçlerle ilişkili olduğunu algılasa/hükmederse daha yoğun olumsuzlukların da yaşanabileceği belirtilmektedir (Mahoney ve Tarakeshwar, 2013, s. 387-388).

Boşanma manevi yönden bireyleri son derece olumsuz etkileyebildiği gibi sağlıklı bir manevi yaşamı da işlevsiz kılacak özelliklere sahiptir. Bireyler ortaya çıkan bu olumsuzluklarla manevi yönden mücadeleye girişebilir, bu süreçte inançtan (*faith*) yardım alabilirler. Ayrıca inanç bu süreçte bir başa çıkma kaynağı olarak önemli derecede etkin bir rol



oynayabilir. Dahası kişiler inançları yardımı ile bu olumsuz süreci olumluya çevirebilirler ve bireylerin bu süreçte bazen manevi yönden desteklenmesi de gerekebilmektedir (Mahoney, Krumrei ve Pargament, 2008, s. 106). Boşanmış kişilerin bu süreçte dini desteğe (*clergy*) ihtiyaç duyması halinde yapılacak profesyonel dini desteğin duygusal travmanın etkisini azaltacağı ve dinsel olarak da rahatlamaya yol açacağı savunulmaktadır (Weinglass, Kenneth ve Deutsch, 1978, s. 76).

Boşanma süreci manevi anlamda tüm yönleriyle bireyi sarsmakta ve onun dengesini bozmaktadır. Dahası bazı durumlarda manevi bir travmaya dönüşebilmektedir (Mahoney, Krumrei ve Pargament, 2008, s.105). Aslında bu daha çok kişilerin evliliğe ve boşanmaya yüklediği ya da atfettiği manevi değerler ve düşüncelerle ilgilidir. Bu süreçte bireylerin son derece olumsuz manevi değerlendirmelerde/çıkarımlarda bulunabileceği bildirilmiştir. Boşanmanın daha dindarlar için daha az kabul edilebilir bir olay olduğu göz önünde tutulduğunda, evliliğin dağılması, bu aileler için özellikle bir kriz olabilmektedir. Daha dindar yetişkinlerin ve çocukların boşanmayı manevî bir başarısızlık olarak deneyimleyecekleri ve dinî değerler ile bu olayı yeniden bağdaştırmak için mücadele edebilecekleri de vurgulanmaktadır. Nihayetinde boşanmış olan yetişkinlerin ve bu kişilerin çocuklarının; dinî, reddetme olasılıkları daha yüksektir ve dinin sunduğu olumlu psiko-sosyal kaynaklara erişimleri ise daha düşük düzeyde kalmaktadır (Mahoney ve Tarakeshwar, 2013, s. 374-375, 387-388).

Boşanma sürecinde negatif manevi yaklaşımlar psikolojik sorunları ve stresi artırıcı bir etkiye sahiptir (Emery, 2013, s. 1055). Oysa olumlu manevi değerlendirmeler ve pozitif dini başa çıkma davranışları ortaya çıktığında tablo tersine dönmektedir. Nitekim Nathanson, maneviyatın, tüm boyutları ile boşanma deneyimine etki ettiğini ve bu süreçte maneviyatın ruh sağlığına önemli yönde katkı sağladığını bulmuştur (1995, s. 179). Yine Webb (2008, s. vi) tarafından yapılan çalışmada boşanma sonrasında bireylerin olumlu dini başa çıkma davranışları ve dinseliliğin artışı, düşük düzeyde depresyonla ilişkili bulunmuştur, buna karşın olumsuz dini başa çıkma davranışlarının, dinseliliğin azalması ve depresyon artışı ile ilişkili olduğu bulunmuştur.

Kısaca boşanan kişilerin bu süreçte olan biteni hayra mı yoksa şerre mi yordukları, Tanrı tasavvurları, din algıları hem dini başa çıkma ve hem de ruh sağlığı açısından ehemmiyetlidir. Kesitsel bulgular, boşananların %88 ağırlıkta olumlu dini başa çıkma yöntemlerini kullandıklarını; %78 ağırlıkta ise olumsuz dini başa çıkma yöntemlerine müracaat ettiklerini göstermektedir. Farklı amaç ve beklentilerle boşanmaya ilişkin müracaat edilen çok sayıda olumlu dini başa çıkma metodu bulunmaktadır. Bu süreçte ortaya çıkan; korku, kızgınlık ve yaralanma duygularını yenmek için dua ve ibadet etmek, özel manevi ritüellere başvurmak; suçluluk duygularını

azaltmak ve bütünlük hissini yeniden temin etmek için manevi arınma ve (günahlarından dolayı) affedilme arayışına girmek; ve izolasyon duygusunu azaltmak üzere aşkın bir güce bağlanma ihtiyacı olumlu dini başa çıkma yöntemlerinden bazılarıdır. Buna mukabil işaret edildiği üzere boşanmayla beraber ortaya çıkan manevi görünüşler olumsuz anlamda ve çeşitli biçimlerde mücadeleye dönüşebilir. Özellikle boşanma; Tanrı'nın bir cezalandırması olarak düşünülüyorsa ya da Tanrı'nın gücünün boşanma üzerinde etkin olamayacağı farz ediliyorsa, manevi açıdan suçluluk ve kafa karışıklığı varsa veya cemaatte ya da dinsel toplumda birey boşanma ile ilgili çatışmalar ve gerilim yaşıyorsa olumsuz bir mücadele ortaya çıkmaktadır (Krumrei, Mahoney ve Pargament, 2011, s. 974).

### C. Yöntem ve Ölçme Araçları

Araştırmada ilişkisel tarama yöntemi benimsenmiştir. İlişkisel tarama yönteminde amaç değişkenler arasındaki ilişkiyi saptamaktır. Bu ilişki korelasyon düzeyinde olabileceği gibi neden-sonuç ilişkisi yönünden de olabilir (Sönmez ve Alacapınar, 2011, s. 46-47). Bu yöntemin avantajı, evreni temsil eden bir örneklem üzerinden verilerin analizine, yorumlanmasına ve yüksek düzeyde genellemelere olanak sağlamasıdır (Arslantürk ve Arslantürk, 2010, s. 91).

Boşanma sürecindeki bireylerin dini başa çıkma davranışları ile depresyon anksiyete ve stres arasındaki ilişki araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini Sakarya ilinde yaşayan ve mahkeme süreci devam eden 118 (51 erkek, 67 kadın) Müslüman katılımcı oluşturmuştur. Dini başa çıkma davranışlarının belirlenmesinde Dini Başa Çıkma Ölçeği (DBÇÖ) kullanılmıştır. Pargament, Koenig ve Perez'in (2000) geliştirdikleri DBÇÖ'nden yola çıkılarak Ayten (2012, s. 29-32) tarafından geliştirilen bu ölçek, zor ve sıkıntılı zamanlarda, stresli durumlarda bireylerin başvurdukları dinî başa çıkma davranışlarını ve bu davranışlara başvurma sıklıklarını göstermektedir. Güvenirlilik ( $\alpha$ : 807) ve geçerlik çalışması yapılmış ve standart hale getirilmiş DBÇÖ ölçeğinde, 33 madde yer almaktadır. Ölçek, temelde iki boyuttan ve bunların altında yer alan dokuz boyuttan oluşmaktadır. Temelde yer alan iki boyut ve bu boyutlara dâhil olan diğer boyutlar ve maddeler şu şekildedir;

1. Olumlu Dini Başa Çıkma: *Allah'a Yönelme Boyutu*; zorlantıya neden olan herhangi bir durum karşısında günahlar için tövbe etmeyi, af dilemeyi, Allah'a yakınlaşmayı, daha az günah işlemeyi, ibadete yönelmeyi, dua etmeyi ifade eden maddelerden oluşmaktadır. *Hayra Yorma Boyutu*; başa gelenlerin Allah'ın bir imtihanı olduğunun düşünülmesi, sorunlar karşısında sabrın sonu selamettir denilmesi ve hayra yorulması, olumsuzlukların bir gelişim fırsatı olarak değerlendirilmesi bu boyut içerisinde yer alan maddelerle ifade edilmiştir. *Dini Yalvarma Boyutu*; her şeyin düzelmesi ve sorunların

hallolması için Allah'a yalvarmayı ve dua etmeyi yahut da Allah'tan yardım istemeden kendi duyguları ile sorunlarla başa çıkmayı belirtmektedir. *Dinî Yakınlaşma Boyutu*; sorunlarla karşılaşıldığında arkadaş ve yakınlardan dua istenmesini, din görevlileri ile konuşulmasını, manevî bir gücün bir parçası olarak düşünmeyi ve sadaka dağıtmayı kapsamaktadır. *Dinî Dönüşüm Boyutu*; başa gelen musibetler karşısında gittiği yolun yanlış bir yol olduğunun düşünülmesi ve yeni bir yol arayışına girilmesi, din odaklı yeni bir hayat kurmaya çalışılması gibi davranışları ifade etmektedir. *Dinî İstikamet Arayışı Boyutu*: Allah'tan yeni bir fırsat ve gaye dileme gibi davranışları göstermektedir.

2. Olumsuz Dini Başa Çıkma: *Kişiler Arası Dini Hoşnutsuzluk Boyutu*; zor zamanlarda dindarlardan ve din adamlarından uzaklaşmayı din kardeşlerinden yardım alamadığını düşünme gibi davranışları yansıtmaktadır. *Manevî Hoşnutsuzluk Boyutu*; Allah'ın sevgisinden şüphe duyulması, Allah tarafından terk edildiğini ve dualarının kabul olmadığını düşünme, bu nedenle Allah'a kızma davranışlarını içermektedir. *Şerre Yorma Boyutu*; yaşananları hak edecek herhangi bir günah işlenip işlenmediğinin sorgulanması, Allah tarafından cezalandırıldığını düşünme ve başa gelenlerin şerre yorulmasıdır.

Bu çalışmada, ölçeğin yapı geçerliliğini ve homojenliğini gösteren *Kaiser-Mayer-Olkin* (KMO) değeri (0,872); faktör korelasyonlarının istatistiksel olarak anlamlılığını gösteren *Bartlett's Test*indeki Ki-kare değeri ( $\chi^2=2487,035$ ;  $p=0.000$ ) ve güvenilirliği (iç tutarlılığı) gösteren *Cronbach Alfa* değeri 0,915 hesap edilmiştir.

Boşanma sürecindeki bireylerin depresyon, anksiyete ve stres düzeyini belirlemek için ise DASS 21 (Depression Anxiety Stress Scales 21) ölçeği kullanılmıştır. Bu ölçek depresyon, kaygı ve stres düzeyini belirleyebilmek için kullanılan Depresyon Anksiyete Stres Ölçeğidir (Kısa Form) (DASS 21). İlk olarak ölçeğin uzun versiyonu (DASS 42) Lovibond ve Lovibond (1995) tarafından geliştirilmiştir. Brown ve diğerleri (1997: s. 88) ölçeğin kısa formunun da aynı psikometrik yeteneğe sahip olduğunu belirtmiştir. Kısa formun güvenilirlik ve geçerlik çalışmasını Henry ve Crawford (2005) klinik olmayan geniş bir örneklem (n: 1974) ile gerçekleştirmiştir. Uzun formun (DASS 42) Türkçe uyarlaması ve güvenilirlik, geçerlik çalışması Akın ve Çetin (2007) tarafından yapılmıştır. Kısa formun (DASS 21) ise Türkçe uyarlaması, güvenilirlik ve geçerlik çalışması Boz, Yılmaz ve Arslan (2016) (ayrıca bakınız Yılmaz, Boz ve Arslan, 2017) tarafından gerçekleştirilmiştir.

DASS 21, üç başlık altında yedişer önerme ile depresyon, anksiyete ve stres düzeyini ölçmeyi hedefleyen toplam 21 önermeden oluşmaktadır. *Depresyon boyutunda*; karamsarlık, herhangi bir işe başlama konusunda

gevşeklik ve zorlanma, moral bozukluğu, keder, değersizlik, keyifsizlik ve isteksizlik, hayatın anlamsız hissedilmesi gibi duygu ve durumların ölçülmesi hedeflenmektedir. *Anksiyete boyutu*; korku, panik, endişe gibi duygu ve durumların yanı sıra vücudun bunlara gösterdiği reaksiyonların da değerlendirilmesini içermektedir. *Stres boyutunda* ise rahat olamama, rahatlıkta zorlanma, öfke, kızgınlık, sabırsızlık ve hoşgörüsüzlük gibi duygu ve durumların ölçülmesi amaçlanmaktadır.

Bu çalışmada, ölçeğin *Cronbach Alfa* değeri depresyon boyutunda 0,813; anksiyete boyutunda 0,826; stres boyutunda 0,874 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliğini ve homojenliğini gösteren *Kaiser-Mayer-Olkin* (KMO) değeri ise (0,891); faktör korelasyonlarının istatistiksel olarak anlamlılığını gösteren *Bartlett's Test*indeki Ki-kare değeri ( $\chi^2=1142,029$ ;  $p=0.000$ ) hesap edilmiştir.

#### D. Bulgular

Yukarıda kısmen izah edildiği üzere dini başa çıkma ile ruh sağlığına ilişkin yapılan araştırmalara göre genellikle olumlu dini başa çıkma ruh sağlığına pozitif yönde katkı sağlamaktadır, olumsuz dini başa çıkma ise negatif yönde etki göstermektedir. Araştırmanın “boşanma sürecindeki bireylerin dini başa çıkma davranışlarının onların depresyon anksiyete ve stres düzeyleri ilişkisi nedir” temel problemi doğrultusunda ve elde edilen veriler ışığında yapılan analizlerde aşağıdaki tablolar ortaya çıkmıştır.

**Tablo 1:** Katılımcıların Dini Başa Çıkma Davranışlarına Başvurma Sıklığı

DBÇ Boyutları	N	X	SS	Min.	Max.
Olumlu Dini Başa Çıkma	118	4,04	,72377	1,32	5,00
Olumsuz Dini Başa Çıkma	118	1,84	,64671	1,00	4,38
Allaha Yönelme	118	4,37	,77547	1,38	5,00
Hayra Yorma	118	4,49	,85202	1,00	5,00
Kişilerarası Dini Hoşnutsuzluk	118	1,99	,98754	1,00	5,00
Dini Yalvarma	118	3,74	,83141	1,00	5,00
Dini Yakınlaşma	118	3,62	,92723	1,25	5,00
Dini Dönüşüm	118	3,44	1,04494	1,00	5,00
Manevi Hoşnutsuzluk	118	1,44	,68338	1,00	5,00
Şerre Yorma	118	1,84	,64671	1,00	4,38
Dini İstikamet Arayışı	118	3,87	1,25053	1,00	5,00
Dini Başa Çıkma (Genel)	118	3,51	,60911	1,30	4,73

Bu tablo dini başa çıkma davranışlarına başvurma sıklığını tüm boyutlarda ortaya çıkan ortalama değerleri ile göstermektedir. Buna göre örneklem dini başa çıkma davranışlarının tümünde 3,51 ile yüksek düzeyde bir ortalamaya sahiptir. En yüksek düzeyde ortalama puanlar ise Hayra Yorma (4,49) ve Allah'a Yönelme (4,37) boyutlarında ortaya çıkmıştır. En düşük ortalama puanlar ise Manevi Hoşnutsuzluk (1,44) ve Şerre Yorma (1,84) boyutlarında ortaya çıkmıştır. Olumlu dini başa çıkma boyutunda tüm katılımcıların ortalama puanı 4,04 olurken, olumsuz dini başa çıkma boyutunda bu puan 1,87 olmuştur. Bu verilerden yola çıkıldığında katılımcılar olumsuz dini başa çıkma davranışları ile karşılaştırıldığında olumlu dini başa çıkma davranışlarını daha sık kullanmaktadırlar. Yani boşanma sürecinde olan örneklem olumlu dini başa çıkma düzeyi yüksek, olumsuz dini başa çıkma düzeyi düşüktür. Bariz bir şekilde bu fark olumlu ve olumsuz dini başa çıkmanın alt boyutlarında da kendini göstermiştir. Katılımcılar Hayra Yorma ve Allah'a Yönelme boyutlarında en yüksek ortalamaları göstermiştir. Buna karşın en düşük ortalama Manevi Hoşnutsuzluk boyutunda ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla katılımcılar olumlu dini başa çıkma davranışlarını sıklıkla kullanmakta, bu boyutun altında ise spesifik olarak Hayra Yorma ve Allah'a Yönelme davranışlarını daha çok sergilemektedirler. Bu, katılımcıların boşanma sürecini pozitif davranışlarla atlama çabalarının açık bir göstergesi kabul edilebilir. Diğer taraftan olumsuz dini başa çıkma davranışları ele alındığında bu davranışların Kişiler Arası Dini Hoşnutsuzluk Boyutunda yoğunlaştığı görülmüştür ki bunun boşanma sürecinde dini desteğe ihtiyaç duymasına rağmen kişilerin bu ihtiyaçlarının karşılanmaması ile ilgili olduğu söylenebilir.

**Tablo 2:** Katılımcıların Depresyon Anksiyete ve Stres Ortalamaları

Ölçek/Boyut	N	X	SS	Min.	Max.
Depresyon	118	9,01	4,04	0	21
Anksiyete	118	7,99	4,062	0	17
Stres	118	11,77	4,643	0	21

Tablo 2 katılımcıların depresyon anksiyete ve stres ölçümlerine ilişkin genel ortalama puanları göstermektedir. Buna göre katılımcıların depresyon ortalaması 9,01, anksiyete ortalaması 7,99 ve stres ortalaması 11,77'dir. Depresyon, anksiyete ve stres birbirleri ile ilişki olgulardır. Bu genel kabul, katılımcıların depresyon anksiyete ve stres düzeylerinin birbiri ile ilişkisinde de açıkça gözlenmiştir. Ortalama puanlar dikkate alındığında depresyon anksiyete ve stres bakımından katılımcıların genel görünümünün normal

seviyede olduğu söylenebilir.<sup>1</sup>

**Tablo3:** Katılımcıların Depresyon Anksiyete ve Stres Ölçümleri Arasındaki İlişki (Spearman)<sup>2</sup>

Ölçek/Boyut	Depresyon	Anksiyete	Stres
Depresyon	1	-	-
Anksiyete	,683**	1	-
Stres	,599**	,566**	1
**p<.01			

Tablo 3 katılımcıların depresyon, anksiyete ve stres ölçümlerinin birbiri ile ilişkisini göstermektedir. Buna göre katılımcıların depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri arasında pozitif ve anlamlı ilişkiler mevcuttur. Bu korelasyon depresyon ve anksiyete arasında r; .683, depresyon ve stres arasında r; .599, anksiyete ve stres arasında r; .566 düzeyinde ortaya çıkmıştır. Bunun anlamı boşanma sürecindeki katılımcılar için depresyon, anksiyete ve stres birbiri ile doğru orantılı bir artış ya da azalış göstermektedir.

**Tablo 4:** Katılımcıların Depresyon Anksiyete ve Stres Düzeylerinin Genel, Olumlu ve Olumsuz Boyutlarda Dini Başa Çıkma Davranışları ile İlişkisi (Spearman)

Ölçek/Boyut	Dini Başa Çıkma (Genel)	Olumlu Dini Başa Çıkma	Olumsuz Dini Başa Çıkma
Depresyon	-,156	-,320**	,295**
Anksiyete	-,053	-,265**	,416**
Stres	-,213*	-,377**	,293**
*p<.05 **p<.01			

Tablo 4 katılımcıların depresyon, anksiyete ve stres ölçümlerinin genel düzeyde, olumlu ve olumsuz boyutlarda ortaya çıkan dini başa çıkma davranışlarının depresyon anksiyete ve stres ile korelasyonunu göstermektedir. Buna göre dini başa çıkmanın geneli için konuşulacak olursa dini başa çıkma ile depresyon ve anksiyete arasında negatif yönde bir korelasyon olmakla birlikte bunlar anlamlı düzeyde değildir fakat dini başa çıkma ile stres arasında anlamlı bir negatif ilişki vardır, stres ve dini başa çıkma r; -.213 düzeyinde ters orantılı, zayıf bir korelasyon bağımlı ifade etmektedir.

Olumlu dini başa çıkma ile depresyon anksiyete ve stres arasındaki

<sup>1</sup> DASS 21 ölçeğinin puanlama cetveli için bakınız: <https://jeanmartainnaturopath.com.au/wp-content/uploads/2016/10/Dass21.pdf>

<sup>2</sup> Kolmogorov-Simironov analizi sonucunda verilerin normal dağılım göstermediği belirlenmiş, bu nedenle korelasyon analizi için Spearman Korelasyon Katsayısı kullanılmıştır.

ilişkiye bakıldığında ise her üç boyutta da anlamlı bir korelasyonun bulunduğu ve bunun yönünün negatif olduğu tespit edilmiştir. Yani olumlu dini başa çıkma ile depresyon, anksiyete ve stres anlamlı bir biçimde ters orantılıdır.

Olumsuz dini başa çıkma ile depresyon, anksiyete ve stres arasında ise anlamlı pozitif korelasyonlar ortaya çıkmıştır. Yani olumsuz dini başa çıkma ile depresyon, anksiyete ve stres arasında doğru orantılı bir ilişki söz konusudur. Burada diğerlerinden farklı olarak dikkat çekici nokta, olumsuz dini başa çıkma ve anksiyete arasındaki korelasyondur. Bulgular olumsuz dini başa çıkma ile anksiyete arasında orta şiddette pozitif bir korelasyonun (r: .416) varlığına işaret etmektedir.

Tablo 5: Katılımcıların Depresyon Anksiyete ve Stres Düzeylerinin Olumlu Dini Başa Çıkmanın Alt Boyutları ile İlişkisi (Spearman)

Ölçek/Boyut	Allah'a Yönelme	Hayra Yorma	Dini Yalvarma	Dini Yakınlaşma	Dini Dönüşüm	Dini İstikamet Arayışı
Depresyon	-0,281**	-0,195*	-0,075	-0,438**	-0,222*	-0,182*
Anksiyete	-0,231*	-0,207*	-0,107	-0,388**	-0,266**	-0,137
Stres	-0,303**	-0,314**	-0,120	-0,441**	-0,268**	-0,171
*p<.05**p<.01						

Tablo 5 katılımcıların olumlu dini başa çıkma davranışlarının alt boyutları ile depresyon anksiyete ve stres düzeylerinin korelasyonunu göstermektedir. Tüm boyutlarda ve tüm düzeylerde negatif ilişki gözükmeyle birlikte dini yalvarmada her üç düzey ve dini istikamet arayışında da anksiyete ve stres düzeyleri için anlamlı sonuçlar ortaya çıkmamıştır. Anlamlı sonuçlar incelendiğinde dini yakınlaşma boyutu hariç ortaya çıkan ilişkiler, genellikle zayıf bir korelasyonu göstermektedir. Dini yakınlaşma boyutu ile depresyon ve stres düzeyleri arasında ise orta derecede bir korelasyon olduğu tespit edilmiştir.

Anlamlı korelasyonlar kendi içerisinde karşılaştırıldığında ve azdan çoğa sıralandığında, depresyon için; dini istikamet arayışı<hayra yorma<dini dönüşüm<Allah'a yönelme<dini yakınlaşma, anksiyete için; hayra yorma<Allah'a yönelme<dini dönüşüm<dini yakınlaşma, stres için; dini dönüşüm<Allah'a yönelme<hayra yorma<dini yakınlaşma şeklinde bir tablo oluşmuştur. Anlamlı sonuçlardan yola çıkıldığında boşanma sürecindeki katılımcıların Allah'a yönelme, hayra yorma, dini yakınlaşma ve dini dönüşüm davranışları arttıkça depresyon anksiyete ve stres düzeyleri azalmaktadır. Dini istikamet arayışında ise bu davranışların sadece depresyon ile anlamlı bir korelasyona sahip olduğu tespit edilmiştir. Yani

dini istikamet arayışı davranışları arttıkça depresyon düzeyinin de azalacağı söylenebilir.

**Tablo 6:** Katılımcıların Depresyon Anksiyete ve Stres Düzeylerinin Olumsuz Dini Başa Çıkmanın Alt Boyutları ile Korelasyonu (Spearman)

Ölçek/Boyut	Kişilerarası Dini Hoşnutsuzluk	Manevi Hoşnutsuzluk	Şerre Yorma
Depresyon	0,274**	0,160	0,125
Anksiyete	0,349**	0,323**	0,192*
Stres	0,336**	0,134	0,096
*p<.05**p<.01			

Tablo 6 katılımcıların depresyon, anksiyete ve stres düzeylerinin olumsuz dini başa çıkma davranışlarının alt boyutları ile korelasyonunu göstermektedir. Kişilerarası dini hoşnutsuzluk ile hem depresyon hem anksiyete hem de stres arasında zayıf derecede de olsa anlamlı ve pozitif bir korelasyon vardır. Yani kişilerarası dini hoşnutsuzluk davranışları ile depresyon anksiyete ve stres arasında doğru orantılı bir ilişki vardır; istatistikî olarak anlamlı bir biçimde bu davranışlar arttıkça depresyon, anksiyete ve stres de artmaktadır. Manevi hoşnutsuzluk ve şerre yorma boyutundaki davranışlar ile depresyon, anksiyete ve stres arasındaki ilişkiye bakıldığında ise sadece anksiyete için benzer bir sonucun ortaya çıktığı yani manevi hoşnutsuzluk ve şerre yorma boyutundaki davranışlarına başvurma sıklığı arttıkça anksiyete düzeyinin de arttığı görülmüştür. Ancak korelasyon ölçümünün doğası gereği bütün bunların bir neden-sonuç ilişkisi taşımadığı, karşılıklı ilişkisellik gereği tabloların tersinden okunabileceği de unutulmamalıdır.

### Sonuç

Başta çıkmada zorlu yaşam olayının ya da karşılaşılan yaşamsal problemlerin türü, niteliği ve zamanı etkilidir. Örneğin aile fertlerinden birini kaybedenler ile deprem anını yaşayan insanlar, daha çok olumlu dini başa çıkma tutumlarını sergilerken, ekonomik sıkıntı, duygusal/psikolojik ilişki sorunu, iş yeri problemleri, aile içi sorunlar ve sakatlık/yaralanma/hastalık gibi olayları yaşayan insanlarda daha çok olumsuz dini başa çıkma tutumlarının ortaya çıktığı gözlenmiştir (Topuz, 2003, s. 110-148). Bu araştırmada ise katılımcıların olumlu dini başa çıkma ortalama puanının (x: 4,04) olumsuz dini başa çıkma ortalamasına (x: 1,84) göre daha yüksek düzeyde olduğu, dolayısıyla katılımcıların olumsuz dini başa çıkma davranışları ile karşılaştırıldığında olumlu dini başa çıkma davranışlarına daha sık müracaat ettikleri tespit edilmiştir. Bu bulgu kesitsel bulgularla uyumludur. Zira daha önce belirtildiği üzere kesitsel bulgular, boşananların



daha çok olumlu dini başa çıkma yöntemlerini kullandıklarını işaret etmektedir (Krumrei, Mahoney ve Pargament, 2011. s. 974)

Boşanma sürecinde ortaya çıkan dini başa çıkma ile depresyon anksiyete ve stres arasındaki ilişki düşünüldüğünde; boşanan kişilerin bu süreçte dini başa çıkma davranışlarının olumlu ya da olumsuz olması, olan biteni hayra mı yoksa şerre mi yordukları, dini açıdan hangi uyum mekanizmalarını kullandıkları hem dini başa çıkma ve hem de ruh sağlığı açısından önemlidir.

Nitekim depresyondan acı çekenler için dinin ve dini başa çıkmanın önemli bir kaynak olduğu, bu kişilerden manevi destek verme ve gözetme, hayra yorma, işbirliği gibi olumlu dini başa çıkma yöntemleri kullananların daha iyi bir ruh sağlığına sahip olduğu gösterilmiştir. Buna karşın erteleme, şerre yorma, manevi hoşnutsuzluk gibi olumsuz dini başa çıkma yöntemlerini kullananlarda depresif belirtilerinin artmış olduğu kaydedilmiştir. Bu bulgular farklı örneklem grupları (örneğin yaşlılar, hastalar vs.) ile yapılan diğer çalışmalarda ve meta-analizlerle (117 bağımsız çalışma n: 98975) desteklenmiştir (Klaassen, McDonald ve James, 2006: s. 114).

Bu çalışmada ise zayıf düzeyde kalsa da boşanma sürecindeki bireylerde depresyon ve dini başa çıkma davranışları arasındaki ilişkinin varlığı gösterilmiştir. Kaldı ki olumlu dini başa çıkma ile depresyon arasındaki negatif ilişki ( $r: -.320, p<.01$ ), olumsuz dini başa çıkma ile depresyon arasındaki pozitif ilişki ( $r: .295, p<.01$ ) alt boyutlar da dahil olmak üzere açıkça kendini göstermiştir. Bu bulgular, Webb'in (2008) çalışmasıyla ve ülkemizde yapılan dini başa çıkma odaklı diğer çalışmalarla uyumludur. Örneğin; Ayten tarafından dinî başa çıkmanın alt boyutları ile depresif eğilimler arasındaki ilişki analiz edilmiş, sonuçta olumlu dinî başa çıkmanın, depresif eğilimleri tetikleyen olumsuz düşünmeyi ve kötümserliği engelleyici olduğu vurgulanarak dini başa çıkmanın hayra yorma boyutunda depresif eğilimlerin azaldığı, buna mukabil manevî hoşnutsuzluk, kişilerarası dinî hoşnutsuzluk, şerre yorma ve dinî dönüşüm boyutlarında depresif eğilimlerin arttığı bulgulanmıştır (Ayten, 2012, s. 132).

Başa çıkma sürecinde bireyler, eğer "Allah'ın kendisini terk ettiğini", "dualarının kabul olmadığını" düşünüp ve "Allah'a kızma" şeklinde "manevî hoşnutsuzluğunu" dile getiriyorlarsa; "Allah'ın kendisini cezalandırdığını" tasavvur edip olan biteni "şerre yoruyor"; "din adamları ve dindarlardan uzaklaşıyor" ve "gittiği yolun yanlış olduğunu düşünüp yeni bir yol arayışına giriyorsa" kendini üzgün hissetme, umutsuzluk, her şeyden sıkılma, suçluluk duygusu, kararsızlık, yorgunluk hissi gibi depresif belirtilerin artacağı kaydedilmiştir. Diğer taraftan eğer bireyler bu süreçte olan biteni "Allah'ın imtihanı olarak görüyor", "sabrın sonu selamettir" ve "her şeyde bir hayır

vardır” diyor ve “yaşadıklarının kendisini olgunlaştıracağını” düşünüyorsa, depresif belirtilerin azalacağı not edilmiştir (Ayten, 2012, s. 132).

Kaygı söz konusu olduğunda da dini başa çıkmada benzer sonuçlar söz konusudur. Dini başa çıkma, bireyin kaygıdan kaynaklanan psikolojik çatışmalarını azaltmaya ya da yok etmeye yönelik dinsel davranışları olarak düşünülebilir (Altıntaş, 2014, s. 32). Gerek kaygı ile dindarlık arasındaki ilişkiye dair yapılan çalışmalarda ve gerekse kaygının tedavisinde dini başa çıkmanın etkisi üzerine yapılan araştırmalarda dinin ve dinsel öğelerin olumlu yönde etkisi ampirik olarak ispatlanmıştır (Ayten, 2018, s. 26-29). Bu çalışmada ise dini başa çıkma ile anksiyete arasındaki ilişki boşanma sürecindeki katılımcılarda incelenmiş ve dini başa çıkmanın tüm boyutları ile ortaya konmaya çalışılmıştır. Sonuçta boşanma sürecindeki katılımcılarda olumlu dini başa çıkma davranışları ile anksiyete düzeyleri arasında zayıf da olsa ( $r: -.265, p<.01$ ) istatistiki negatif bir ilişkinin varlığı tespit edilmiştir. Olumsuz dini başa çıkma davranışları ve anksiyete düzeyleri arasında ise pozitif ilişki gözlenmekle beraber, bu ilişkinin orta düzeyde ( $r: .416, p<.01$ ) olduğu bulgulanmıştır. Diğer taraftan olumsuz dini başa çıkmanın tüm alt boyutlarında anksiyete ile olan pozitif ilişki belirgindir. Bu belirginlik boşanma sürecinde olumsuz dini duygu ve düşünceler, olan biteni şerre yorma, manevi destek bulamadığını düşünme gibi davranışların kapsayıcı bir şekilde endişe ve kaygı düzeyi ile paralel ve yakından ilişkili olduğunu düşündürmüştür.

Araştırmada bir diğer dikkat çekici sonuç, katılımcıların olumlu dini başa çıkmanın dini yakınlaşma boyutunun diğer boyutlara kıyasla depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri ile daha çok ilişkili olmasıdır. Bu veri, diğer boyuttaki davranışlarla karşılaştırıldığında istatistikî olarak daha fazla öne çıkmaktadır. Dini yakınlaşma boyutu, bireyin sorunlarla karşılaştığında arkadaş ve yakınlardan dua istenmesini, din görevlileri ile konuşulmasını, manevî bir gücün bir parçası olarak düşünmeyi ve sadaka dağıtmayı kapsamaktadır (Ayten, 2012, s.29-32). Dolayısıyla boşanma sürecindeki katılımcıların yakın çevre ve yetkin kişilerden manevi destek bulması, diğer dini başa çıkma davranışlarına kıyasla onların depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri ile daha çok ilişkilidir denilebilir. Buna mukabil, olumsuz dini başa çıkmanın kişiler arası dini hoşnutsuzluk boyutu ile katılımcıların depresyon ( $r: .274, p<.01$ ), anksiyete ( $r: .349, p<.01$ ) ve stres ( $r: .336, p<.01$ ) düzeylerinin ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Bu boyut, zor zamanlarda dindarlardan ve din adamlarından uzaklaşmayı din kardeşlerinden yardım alamadığını düşünme gibi davranışları yansıtmaktadır (Ayten, 2012, s. 29-32). Dolayısıyla boşanma sürecindeki katılımcıların yine yakın çevre ve yetkin kişilerden manevi anlamda destek görmemesi diğer boyuttaki olumsuz dini başa çıkma davranışlarına kıyasla

depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri ile daha çok ilişkili olduğu savunulabilir. Bu nedenlerden dolayı ruh sağlığı (depresyon, anksiyete ve stres) ile ilişkisi bağlamında boşanma sürecindeki bireylerin yakın çevre ve manevi destek arayışına ilişkin dini başa çıkma davranışlarının önemli olduğu ve öne çıktığı, bunun ayrıca araştırılması gereken bir konu olabileceği düşünülmüştür.

Sonuç olarak boşanma sürecindeki bireylerin dini başa çıkma davranışları ile depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri arasındaki ilişkiyi konu edinen bu çalışmada; bütün bu öğelerin birbiri ile ilişkili olduğu, katılımcıların olumsuz dini başa çıkma davranışlarından ziyade olumlu dini başa çıkma davranışlarına müracaat ettiği, olumlu dini başa çıkmanın depresyon, anksiyete ve stres ile negatif bir ilişkiye sahip olduğu, olumsuz dini başa çıkmanın ise depresyon, anksiyete ve stres ile pozitif bir ilişkiye sahip olduğu ve tüm bu ilişkilerin anlamlı düzeyde olduğu ortaya çıkmıştır. Açıklandığı üzere özellikle olumlu dini başa çıkmanın dini yakınlaşma alt boyutunda diğer boyutlara nazaran daha yüksek değerler ortaya çıkmıştır. Ancak bu değerler orta düzeyde bir korelasyonun varlığını göstermektedir. Diğer boyutlarda ise bu değerlerin zayıf bir korelasyon bağımlı işaret ettiği tespit edilmiştir. Olumsuz dini başa çıkmanın tüm alt boyutlarında ise diğerlerine göre anksiyete düzeyinde daha fazla korelasyon değerleri oluşmuştur. Ancak bu değerlerin de korelasyon açısından zayıf bir düzeyde kaldığı tespit edilmiştir.



#### **KAYNAKÇA**

- ALTINTAŞ, S. (2014). Depresyon ile Dinsel Başa Çıkma Arasında İlişki Üzerine Bir Çalışma. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKIN, A. ve B. ÇETİN. (2007). The Depression Anxiety and Stress Scale (DASS): The study of Validity and Reliability. *Educational Sciences: Theory & Practice* 7. 1. 260-268.
- ARSLANTÜRK, Z. ve E. H. ARSLANTÜRK (2010). *Uygulamalı Sosyal Araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- ATKINSON, R. L., R. C. ATKINSON, E. E. SMİTH, D. J. BEM. ve S. NOLEN-HOEKSEMA. (2010). *Psikolojiye Giriş*. 6. Baskı. Y. Alogan (çev.). Ankara: Arkadaş Yayınlar.
- AYTEN, A. (2012). *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- AYTEN, A. (2018). *Din ve Sağlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları.
- BELL, N. K., S. M. HARRIS, S. A. CRABTREE, S. M. ALLEN ve K. M. ROBERTS. (2018) Divorce Decision-Making and the Divine. *Journal of Divorce and*

*Remarriage*. 59. 1. 37-50.

- BLOOM, B. L., W. F. HODGES., ve R. A. CALDWELL. (1983). "Marital Separation: The First Eight Months". E. J. CALLAHAN ve K. A. MCCLUSEY (ed.) *Life-Span Developmental Psychology Nonnormative Life Events* içinde. Newyork: Academic Press. 217-239.
- BLOMQUİST, J. M. (1986). Exploring Spiritual Dimensions: Toward a Hermeneutic of Divorce. *Pastoral Psychology*. 34. 3. 161-172.
- BROWN, T. A., B. F. CHORPITA, W. KOROTITSCH ve D. H. BARLOW, (1997). Psychometric properties of the Depression Anxiety Stress Scales (DASS) in Clinical Samples. *Behaviour Research and Therapy*, 35. 1. 79-89.
- BOZ, H., Ö. YILMAZ ve A. ARSLAN, (2016) Türkçe Depresyon Anksiyete Stres Ölçeği Kısa Form Geçerlilik Güvenilirlik Çalışması (Dass 21) Konya: *EITOC – II. Eurasia International Tourism Congress*.
- CÜCELOĞLU, D. (2011). *İnsan ve Davranışı*. 22. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- EKŞİ, H. (2001). Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- EMERY, R. E. (2013). *Cultural Sociology of Divorce: An Encyclopedia*. USA: SAGE Publications.
- GÜN, E. (2012). Stresle Başa Çıkma Bilişsel Süreçler ve Dindarlık Üzerine Bir İnceleme. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE.
- HENRY J. D. ve J. R. CRAWFORD. (2005). The short-form version of the Depression Anxiety Stress Scales (DASS-21): Construct validity and normative data in a large non-clinical sample. *British Journal of Clinical Psychology* 44. 227-239.
- HOLMES, T. H. ve R. H. RAHE. (1967). The Social Readjustment Rating Scale. *Journal of Psychosomatic Research*. 11. 213-218.
- GRAY, G. M. (1978). The Nature of the Psychological Impact of Divorce upon the Individual. *Journal of Divorce*. 1. 4. 289-301.
- KLAASSEN, D. W., MCDONALD. ve M. J., JAMES, S. (2006). "Advance in The Study Of Religious and Spiritual Coping". P. T. P. WONG ve L. C. I. WONG (ed.). *Handbook of Multicultural Perspectives on Stress and Coping* içinde. New York: Springer. 105-132.
- KRUMREI, E. J., A. MAHONEY ve K. I. PARGAMENT. (2011). Spiritual Stress and Coping Model of Divorce: A Longitudinal Study. *Journal of Family Psychology*. 25. 6. 973-985.
-

- LOVIBOND, P. F. ve S. H. LOVIBOND. (1995). The structure of negative emotional states: Comparison of the Depression Anxiety Stress Scales (DASS) with the Beck Depression and Anxiety Inventories. *Behaviour Research and Therapy*, 33. 3. 335-343.
- MAHONEY, A., E. J. KRUMREI. ve K. I. PARGAMENT. (2008). "Broken Vows: Divorce as a Spiritual Trauma and Its Implications for Growth and Decline". S. JOSEPH ve P. ALEX LINLEY (ed.). *Trauma, Recovery, and Growth: Positive Psychological Perspectives on Posttraumatic Stress* içinde. New Jersey: Wiley & Sons. 105-124.
- MAHONEY, A. ve N. TARAKESHWAR. (2013). "Evlilikte ve Gündelik Hayat ve Aile Krizlerindeki Ebeveynlik". R. F. PALOUTZIAN ve C. L. PARK (drl.). *Din Psikolojisi ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları* içinde. İ. Çapcıoğlu ve A. Ayten (çev. ve ed.) Ankara: Phoenix, 361-401.
- MASTEKAASA, A. (1995). Marital Dissolution and Subjective Distress: Panel Evidence. *European Sociological Review*. 11. 2. 173-185.
- NATHANSON, I. G. (1995). Divorce and Women's Spirituality. *Journal of Divorce and Remarriage*, 22, 179-188.
- PARGAMENT, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping Theory Research Practice*. NewYork: The Guilford Press.
- PARGAMENT, K. I., G. G. ANO ve A. B. WACHHOLTZ. (2013). "Başa Çıkmanın Dini Boyutu: Teori, Araştırma ve Uygulamadaki Gelişmeler". R. F. Paloutzian ve C. L. Park (Drl.). *Din Psikolojisi ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları* içinde.İ. Çapcıoğlu ve A. Ayten (çev. ve ed.) Ankara: Phoenix, 377-408.
- PARGAMENT, K. I., B. J. ZINNBAUER., A. B. SCOTT., E. M. BUTTER., J. ZEROWIN. ve P. STANİK. (1998). Red Flags and Religious Coping: Identifying Some Religious Warning Signs Among People in Crisis. *Journal of Clinical Psychology*. 54. 1. 77-89.
- SHARMA, B. (2011). Mental and Emotional Impact of Divorce on Women. *Journal of the Indian of Applied Psychology*. 37. 1. 125-131.
- SPANIER, G. B. ve R. F. Casto. (1979) Adjustment to Separation and Divorce. *Journal of Divorce*. 2. 3. 241-253.
- SÖNMEZ, V. ve F. G. ALACAPINAR. (2011). *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- TOPUZ, İ. (2003). Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- WEBB, A. P. (2008). A Religious Coping Model of Divorce Adjustment.

*Yayımlanmamış Doktora Tezi.* USA: The University of Texas.

WEINGLASS, J., K. KENNETH. ve M. DEUTSCH. (1978) The Role of the Clergy in Divorce. *Journal of Divorce.* 2. 1. 57-82.

YILMAZ, Ö., H. BOZ ve A. ARSLAN, (2017) Depresyon Anksiyete Stres Ölçeğinin (DASS21) Türkçe Kısa Formunun Geçerlilik-Güvenilirlik Çalışması. *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi.* 2. 2. 78-91.



## **RELATIONSHIP BETWEEN DEPRESSION, ANXIETY, STRESS AND RELIGIOUS COPING FOR INDIVIDUALS' IN DIVORCE PROCESS**

✉ Nimet FERAH<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

Divorce is a major transition and a important change in life. From a personal point of view, the end of a relationship like marriage or separation can be extremely destructive for human beings, especially when considered together with such phenomena as psychological and emotional attachment.

Divorce can be a difficult and painful process for most people. In this process, individuals feel themselves under intense stress and have difficulty for adaptation. In this respect, the mental health of the individual is at great risk, because divorce and loss of wife have a traumatic effect and are at the top of the most stressful events in human life.

On the other hand, there is a close interaction between divorce and religion and spirituality. People observe religious references and sensitivities while divorce, and make religious inferences and inferences. Many people strive to increase their power to deal with problems, overcome their existing problems, seek on support in religious and cultural values. When faced with difficulties in their lives, people refer to a number of religious coping activities, which include meaning, protection, control, religious belief, behavior and moral attitudes. Thus, they are struggling to overcome their sadness, hopelessness, fractures of imagination and to increase life satisfaction.

The emphasis on religious coping in the psychology literature has been existed since years, although there has been a growing interest in this issue over the past 30 years. Religious coping is a approach which has been practiced and released theoretically and practically by Kenneth I. Pargament. Religious coping is religious attitudes, behaviors and methods which is

---

<sup>a</sup> PhD. Student, Sakarya University Institute of Social Sciences, [nimetferah@gmail.com](mailto:nimetferah@gmail.com)

appear different ways and individuals refer to the holiness, search to meaning in crisis situations and difficult situations. To emphasize belief in Allah, to pray, to practice religious practices and ext. In other words, religious coping isturned to religion and spirituality and involved religious resources by the individual in order to make sense of his / her event and experiences, when faced with stressful life events.

This study focuses on the relationship between anxiety stress and religious coping in individuals in the divorce process. In this article, besides theoretical knowledge, research will be discussed within the framework of emprical data obtained from individuals living in Sakarya province and in divorce process. The study included 118 Muslim adult participants, 51 of whom were male and 67 were female.

In order to determine the religious coping behaviors of the participants, the Religious Coping Scale was used which standardized by Ayten (2012). Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) value which indicate the construct validity and homogeneity of the scale is 0,872; chi square value of Bartlett's Test which indicate the statistical significance of the factor correlations is  $\chi^2 = 2487,035$ ;  $p = 0,000$ . The Cronbach's Alpha value which indicate reliability (consistency) was calculated as 0,915.

Depression Anxiety Stress Scales 21 scale was used to determine depression anxiety and stress levels of the participants. In this study, Cronbach's Alpha value was calculate 0.813 in depression; 0.826 in anxiety; 0.874 in stress. Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) value is 0.889; Chi-square value in the Bartlett's Test is calculate as  $\chi^2 = 1142,029$ ;  $p = 0.000$ .

The data were analyzed with SPSS program and the relationship between depression, anxiety, stress and religious coping behaviors were calculated with Spearman Correlation Coefficients. In conclusion, it was determined that the religious coping behaviors of the individuals in the divorce period and their depression anxiety and stress levels were related with each other.

There are positive and significant relationships between depression, anxiety and stress levels of the participants. This correlation between depression and anxiety is  $r; .683$ , between depression and stress is  $.599$ , between anxiety and stress is  $r; .566$ . This means that depression, anxiety and stress increase or decrease in directly-proportion to each other. While religious coping is a negative correlation between religious coping, depression and anxiety in general, these are not significant, but there is a significant negative relationship between religious coping and stress, stress and religious coping; this correlation is  $r; -.213$  that means it is inversely proportional each other.

When the relationship between positive religious coping and depression, anxiety and stress were examined, it was found that there was a significant



correlation each other and the direction was negative. In other words, positive religious coping and depression, anxiety and stress are inversely proportional each other. Also significant positive correlations have emerged between negative religious coping and depression, anxiety and stress. In other words, there is more correlation between negative religious coping and depression, anxiety and stress.

In conclusion, in this study, the relationship between religious coping behaviors and depression, anxiety and stress levels of the individuals in the divorce period is examined. It was found that participants had a positive relationship with positive religious coping behaviors rather than negative religious coping behaviors, whereas depression had a positive relationship with anxiety and stress. Especially in *the religious intimacy* which is one of the subscales of positive religious coping, higher values have emerged compared to other dimensions. In all subscales of negative religious coping, high correlation values were found in anxiety level compared to others.

Divorce is a stressor in the first place among life problems. Individuals are adversely affected by the divorce process. When both theoretical and empirical data are taken into consideration, individuals in the divorce process have found that they benefit from it when they use the religious elements as a calming and positive solution mechanism, or otherwise they suffer psychologically.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religious Coping, Divorce, Stress.







*bilimname XXXVII, 2019/1, 407-429*  
Geliş Tarihi: 19.10.2018, Kabul Tarihi: 27.04.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.472710>

## POPÜLER DİNİN YENİDEN ÜRETİLMESİNDE VE YAYGINLAŞTIRILMASINDA TÜRK KORKU SİNEMASI

© Erol ERKAN<sup>a</sup>

### Öz

Türkiye’de 2000’li yılların başından itibaren büyü, cin, şeytan konulu Türk korku filmlerinde artış gözlemlenmektedir. Bu filmlerde genel olarak İslâmiyet’te de kabul edilen görülmeyen varlıklarla ilgili inanca ve popüler dindarlıkta rastlayabildiğimiz diğer inanışlara ait öğeler bulunmaktadır. Diğer bir ifade ile Türk korku sinemasında kitabî din ile popüler din bir araya gelmektedir. Bu çalışmada Türk korku sineması popüler din perspektifinde incelenmektedir. Dinî öğelerin bu tür filmlerde nasıl sunulduğu ve konumlandırıldığı, Türk korku sinemasının nasıl bir dindarlık anlayışından beslendiği ve hangi din anlayışını yaydığı çalışmanın problemlerini teşkil etmektedir. Makale dinî unsurların Türk korku sinemasında nasıl yer aldığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma Türk korku sinemasında dine nasıl yer verildiğinin anlaşılması bakımından önem taşımaktadır. Çalışma için bu tarz Türk korku sinemasından yedi film rastgele örneklem yöntemi ile seçilip izlenmiş ve filmler belirli sorular çerçevesinde betimsel analize tabi tutulmuştur.

Türk korku filmlerinde geleneksel Türk kültürü ile İslâmî öğeler harmanlanmaktadır. Türk korku sinemasında Türk toplumunun aşına olduğu hem eski Türk inanışlarına ait öğeler ve hem de yüzeysel olarak kitabî dine ait İslâmî içerikler ve korku motifleri sentezlenerek izleyiciye sunulmaktadır. Bu bakımdan Türk korku sineması popüler dindarlığın yeniden inşasında ve toplumda yayılmasında rol üstlenmektedir. Popüler dindarlık daha çok korkudan, kötülükler, felaketler ve efsanelerden beslenir. Hastalık, musibet, ölüm korkusu veya bireyin bu tür olaylar karşısında çaresizliği kişiyi popüler dindarlığa sevk etmektedir. Türk korku sineması cin, şeytan, büyü ve dinî öğeleri, kötü, korkutucu olaylar ve mitler eşliğinde seyirciye aktararak popüler dindarlığı pekiştirmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Din Sosyolojisi, Türk Korku Sineması, Popüler Dindarlık, Halk Dindarlığı

---

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, [erkanerol27@hotmail.com](mailto:erkanerol27@hotmail.com)



## **TURKISH HORROR CINEMA IN THE REPRODUCTION AND DISSEMINATION OF POPULAR RELIGION**

Mass media have an important role in producing and popularizing popular culture. Cinema, one of the mass media, can be effective in the reproduction and dissemination of both popular culture and popular religion and piety. In this article, Turkish horror films are discussed in the context of popular religion. After the 2000s, it has been observed that Turkish horror films on the theme of magic, genie, and devil have been increasing. Some films produced in this area are attracting great attention. In these films, there are elements of beliefs that are not commonly accepted in the religion of Islam, especially the belief of invisible creatures and beliefs that are common in popular religion. Considering only the names of these films with considerable audience, it can be understood that religious elements and Turkish horror cinema were brought side by side. In these films, it is important to examine how religious elements are included, what meanings they are attributed to, and in general which religion horror film is used by this Turkish cinema.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### **Giriş**

Popüler kültürün üretilmesinde ve yaygınlaştırılmasında kitle iletişim araçları önemli rol üstlenmektedir. Kitle iletişim araçlarından sinema hem popüler kültürün hem de popüler din ve dindarlığın yeniden üretilmesinde ve yayılmasında etkili olabilmektedir. Bu makalede Türk korku sineması popüler din bağlamında ele alınmaktadır. 2000'li yılların başından itibaren büyü, cin, şeytan konulu Türk korku filmlerinde artış gözlemlenmektedir. Bu alanda üretilen bazı filmler yoğun ilgi görmektedir. Bu filmlerde genel olarak İslâm dininde de varlığı kabul edilen özellikle görülmeyen varlıklarla ilgili inanca ve popüler din içinde yaygın olan daha başka inanışlara ait unsurlar yer almaktadır. Hatırı sayılır izleyici kitlesine sahip bu filmlerin sadece isimlerine bile bakıldığında dinî öğeler ile Türk korku sinemasının yan yana getirildiği anlaşılabilmektedir. Bu filmlerde dinî öğelerin nasıl yer aldığı, bunlara ne tür anlamların yüklenildiği ve genel olarak bu tarz Türk korku sinemasının hangi din yorumuna yaslandığı ve hangi dindarlık biçimini yaydığı hususu mercek altına alınmalıdır. Türk korku sinemasıyla ilgili çeşitli alanlarda yazılmış gerek yüksek lisans ve doktora tezleri ve gerekse de

makale çalışmaları bulunmaktadır.<sup>1</sup> Bu çalışmanın özgün tarafı, müstakil bir çalışma olarak din sosyolojisi sahasında popüler dindarlık bağlamında Türk korku sinemasının incelenmesidir.

**Problem:** Popüler dindarlık bağlamında konuya yaklaşan bu makalede şu problemlere cevap aranmaktadır:

- Türk korku filmlerinde popüler dindarlığa ait öğeler nelerdir?
- Türk korku filmlerinde cin, şeytan gibi varlıklar nasıl gösterilmektedir?
- Türk korku sinemasında dinî öğeler nasıl yer almaktadır?
- Türk korku sineması ile hangi dindarlık biçimi yaygınlaştırılmaktadır?

**Amaç:** Bu makalenin amacı 2000’li yılların başından itibaren gösterime giren Türk korku filmlerinde dinin ve dinî öğelerin nasıl yer aldığını, bu filmlerin hangi din anlayışına dayandığını ortaya koymaktır. Diğer bir ifade ile çalışmanın amacı, korku sineması ile hangi tür dinî inanışın ve dindarlığın üretildiğini ve yaygınlaştırıldığını belirlemek, korku kaynağı olarak gösterilen doğüstü varlıkların filmlerdeki anlatımı ile dinî inanışlardaki yerinin nasıl bağdaştırıldığını göstermektir. Makale Türk korku filmlerinde dinin nasıl yer aldığının, bu tarz filmlerin hangi dindarlıktan beslendiğinin ve söz konusu dindarlığa nasıl katkı sunduğunun anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Şerif Mardin’in de belirttiği gibi “Türkiye’de dinî inançların etkisi açığa çıkarılmak istendiği zaman dinî değilmiş gibi görünen değişkenlere de bakmamız gerekmektedir (Mardin, 2004: 104).”

**Yöntem:** Bu çalışmada nitel araştırma yöntemleri esas alındı.<sup>2</sup> Konu için seçilen filmler betimsel analize tabi tutuldu. Elde edilen veriler daha önceden belirlenen sorulara göre kategorileştirildi ve çıkarımda bulunuldu. Betimsel analizde veriler araştırma sorularının ortaya koyduğu temalara göre düzenlenebileceği gibi, mülakat ve gözlem aşamalarında kullanılan sorular veya boyutlar dikkate alınarak da düzenlenebilir (Yıldırım ve Şimşek, 2007: 224). Buna göre filmler birtakım sorular perspektifinde izlendi. Söz konusu sorular ekseninde tematik çerçeve oluşturuldu, elde edilen veriler

<sup>1</sup> Ulaşabildiğimiz kadarıyla çeşitli makalelerin dışında 20’nin üzerinde yüksek lisans tezi, bir tane de doktora tezi bulunmaktadır. Bu tezler daha çok “Radyo-Tv ve Sinema Bilim Dalı”nda hazırlanmıştır. Ancak bazı çalışmalarda bu tarz korku sinemasının dindarlık bakımından olumlu etkiye sahip olduğu iddia edilmiştir. Oysa konuya kitabî din, popüler dindarlık açısından bakılması gerekir. Bkz. Pınar Akyar, *2000 Sonrası Türk Sinemasında Yer Alan Dini Göstergeler* (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2012). Şan Ararat Halis, “Tarihsel Bir Karşıtlığın Tezahürü: 2002 Sonrası Türk Korku Filmlerinde Bilim-Din Çatışması”, *Selçuk İletişim Dergisi* 9/4 (2017): 221-237.

<sup>2</sup> Filmler belli bir kültüre ve inanışa yaslandığı için araştırmanın deseni kültür analizidir. Kültür analizinde, belli bir grubun kültürüne özgü kavram, süreç ve algılar çerçevesinde, kültürel öğelerin tanımı ve analizi üzerinde durulur (Yıldırım ve Şimşek, 2007: 70).

tanımlanıp bu çerçeveye göre işlendi ve yorumlanmaya çalışıldı. Çalışmada filmlerle ilgili belirlenen sorular şu şekildedir:

I. Filmlerde korku unsuru olarak kullanılan varlıklar nelerdir ve nasıl resmedilmektedirler? (Bu öğeler kitabî dinde nasıl yer almaktadır?)

II. Korkuya ve kötü olaylara yol açan sebepler nelerdir ve bu olaylardan kimler etkilenmektedir?

III. Uğursuz ve kötü olaylardan nasıl kurtulmaya çalışılmaktadır?

IV. Korku unsuru ile verilmek istenen olumlu/dinî mesaj var mıdır?

V. Korku filmlerinde hangi hurafe<sup>3</sup> inanışlara yer verilmektedir?

VI. Dinî öğeler korku sinemasında nasıl sunulmaktadır?

**Örneklem:** Örneklem, Türk korku sinemasında öne çıkan yönetmenlerin ve senaristlerin filmleri arasından rastgele (küçük kâğıtlara isimleri yazılan filmler kura yöntemiyle) seçilmiştir.<sup>4</sup> Filmlerle ilgili yapılan yorumlar filmlerin benzer içeriğe sahip olduğu kanaatini doğurmuştur. Bu nedenle araştırmada rastgele örneklem tercih edilmiştir. İçerikler tekrarlandığı için daha fazla filmin izlenmesine gerek duyulmamıştır. Örneklem dâhil olan filmler şu şekildedir:

Filmin Adı	Yönetmen	Vizyon Tarihi
Büyü	Orhan Oğuz	2004
Musallat 2: Lanet	Alper Mestçi	2011
Dabbe 4: Cin Çarpması	Hasan Karacadağ	2013
Dabbe 5: Zehr-i Cin	Hasan Karacadağ	2014
Şeytan-ı Racim 2: İfrit	Murat Toktamışoğlu	2015
Üç Harfliler 3: Karabüyü	Alper Mestçi	2016

<sup>3</sup> Hurafe kavramı İslam'da karşılığını bulamadığımız inanışlar anlamında kullanılmaktadır.

<sup>4</sup> 2003-2018 yılları arası, özellikle de 2010 sonrası gösterime giren Türk korku filmleri ile ilgili bir liste oluşturulup örneklem seçildi. Toplamda 23 filmin yer aldığı liste şu şekildedir:

Hasan Karacadağ'ın yönetmenliğini yaptığı cin-büyü temalı filmler: Dabbe (2005), Semum (2008), Dabbe 2 (2009), Dabbe 3: Bir Cin Vakası (2012), el-Cin (2013), Dabbe 4: Cin Çarpması (2013), Magi (2014), Dabbe 5: Zehr-i Cin (2014), Dabbe 6 (2015), Dabbe 7: el-Nazar (2016).

Alper Mestçi'nin yönetmenliğini yaptığı cin-büyü temalı filmler: Musallat (2007), Musallat 2 Lanet (2011), Siccin (2014), Siccin 2 (2015), Üç Harfliler 3: Karabüyü (2016), Siccin 3: Cürmü Aşk (2016), Siccin 4 (2017), Üç Harfliler: Beddua (2018), Siccin 5 (2018).

Murat Toktamışoğlu'nun yönetmenliğini yaptığı cin-büyü temalı filmler: Şeytan-ı Racim 2: İfrit (2015), Üç Harfliler 2: Hablis (2015), Cin Kuyusu (2015).

Orhan Oğuz'un yönetmenliğini yaptığı cin-büyü temalı filmler: Büyü (2004).

Siccin 4	Alper Mestçi	2017
----------	--------------	------

## A. Kavramsal Çerçeve

### 1Popüler Din/Dindarlık ve Temel Özellikleri

Dinî hayat toplumsal yapı ve kültürel doku ile sıkı bir ilişki içindedir ve karşılıklı etkileşim halindedir (Günay, 1999: 239). Dinî yaşam toplumsal yapıya bağlı olarak çeşitlilik arz eder. Toplumsal sınıflara göre dinî tutumlarda farklılıklarla karşılaşırız (Weber, 2012: 201). İnsanların dini idrak kabiliyetleri ve dinî hususları içselleştirme durumları eşit düzeyde değildir. Özellikle evrensel ve derunî öğretilere sahip dinlerde toplumsal tabakaya göre değişik dinî anlayış ve uygulamalar görürüz (Ülgener, 2015: 38).

İlahi kaynaklı olsa bile dinin anlaşılması ve yaşanması toplumsal etkiye açıktır. Bu nedenle din içinde iki ayrı kategori ortaya çıkar. Bu durumu Şerif Mardin “resmi/kitabî din” ve “halk dini” şeklinde tanımlar. “Kitabî din”<sup>5</sup> ile dinin temel metinlerine uygun dinî anlayış, tutum ve davranışlar, “halk dini” ifadesiyle de ‘kitabî din’in unsurlarıyla zaman zaman örtüşen veya çelişen, toplumun geleneğinin ve kültürün etkisiyle oluşan dindarlık biçimi kastedilir (Mardin, 2006, 159). Benzer bir yaklaşımı Mensching öne sürer ve ona göre de evrensel dinler kendi bünyelerinde “halk/kitle inancı”ni doğurmaktadır (Mensching, 2012).

Gelenek, toplumun geneli üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Zaman içinde değişime maruz kalsa da bu değişim yavaştır. Gelenek güçlü bir biçimde halkın çoğu tarafından korunur. Yeni bir dinle karşılaşan toplum, o dini bütün derinliği ile idrak edemeyecek, kendilerine göre yorumlayacak ve kendi eğilimlerine göre anlamlandıracaklardır. Böylelikle geleneksel inanışlar ve yeni din kaynaşarak kitabî dinden farklı bir dini anlayış ve yaşayış ortaya çıkmaktadır. ‘Halk dini’ ‘resmi din’in unsurlarından beslenmektedir. Ancak ‘kitabî dini’ yeniden uyarlayıp yerel inanca ve davranışlara yol açmaktadır (Mensching, 2012: 147, 152, 154). Esasında resmi dinin bir toplumda karşılık bulması ve etkisini sürdürmesi bir şekilde o toplumun gelenekleriyle kaynaşmasını gerektirir.

Evrensel din öncesindeki mahalli inançlar anlamına da gelebilen “halk dini/inançları” kavramı yerine “popüler din/dindarlık” kavramları da kullanılmaktadır (Arslan, 2004). Biz de bu çalışmada popüler din/dindarlık kavramını tercih etmekteyiz. Yukarıda bahsettiğimiz çerçevede popüler dini, kitabî dine ait unsurlarla bir arada yaşayan, kurumsal olmayan inanç, ritüel ve uygulamalar (Arslan, 2004: 56) şeklinde tanımlayabiliriz. Popüler din,

<sup>5</sup> Bu çalışmada “kitabî/resmi din” ifadesi ile Kur’an’la çelişmeyen, onunla örtüşen dindarlık kastedilmiştir.

kitabî dine göre sistemsiz inançlardan ve pratiklerden teşekkül eder ve kitabî din ile geleneksel kültürlerin, çoktanrılı inançların iç içe geçmiş şeklidir. Burada şu hususun da altını çizmek gerekir. Yaşadığımız dönem popüler kültürün yükselişe geçtiği bir zaman dilimidir. Tüketim toplumunda ve kültüründe öne çıkan popüler kültür ile uyumlu olarak “popüler dindarlık” kavramının tercih edilmesi manidardır.

Popüler/geleneksel halk dindarlığı toplumun genelinde daha yaygın, kentnin orta ve alt tabakalarıyla kırsal kesimde daha egemen olan bir dindarlık biçimi olarak karakterize edilmektedir. Bu tarz dinî yaşamda halk kültürü içinde öteden beri kökleşmiş ve kalıplaşmış öğeler göze çarpmaktadır. Şekilcilik, geleneksellik, taklitçilik ve ritüalizm bu tip dindarlığın temel özellikleridir. Popüler/halk dindarlığında derin teolojik hususlar pek yer almaz. Türk toplumunun dinî hayatına yakından bakıldığında da İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur’an ve sünnetle belirlenen hususların yanı sıra, İslâm bilginlerinin tarih boyunca geliştirdikleri konular, tasavvufî öğeler ve nihayet bir kısmı halkın eski inançlarına ait kültürlerine kadar uzanan, bir kısmı da başka kültürlerden etkilenmek suretiyle alınmış veya bizzat toplum tarafından zamanla dinî bir nitelik kazandırılmış bulunan inançlar ve uygulamaların birbirleriyle kaynaşmış biçimde bir arada oldukları görülür (Günay, 1999: 263). Kültürün ve dinin kaynaşmasıyla meydana gelen anlayış ve uygulamalara şunları örnek olarak verebiliriz: Tarikatlardaki musiki-zikir törenleri, türbe ziyareti, Türk toplumunda yaygın olan mevlit uygulaması, kandil geceleri etrafında ortaya çıkan davranışlar (tebrikleşmeler, o gece daha yoğun ibadet edilmesi, camilerde mevlit okutulması, gündüzünde oruç tutulması, o gece dolayısıyla komşulara yiyecek ikram edilmesi gibi), Muharrem ayında “Aşure Tatlısı” etkinliği, bazı yiyecek ve içeceklerle dualar okunup ihtiyacı olana yedirilip içirilmesi, nazar değdiğine inanılan kimseye kurşun dökülmesi, dilek ağacına bez bağlama, muska. Popüler din içerisinde hurafe inançlar da görülmektedir. Geleneksel inanç ve kültürün etkisi ile oluşmuş bir takım hurafe inanışlar zamanla dinî bir görünüm kazanmışlardır. Bununla birlikte popüler din ile hurafe/batıl inançları birbiriyle eşitleyemeyiz.

Orta Asya Türkleri İslâmiyet’e geçtikleri sıralarda İslâm’ın kimi unsurlarını kolayca kabul ederlerken kimi öğelerini de benimsemekte zorlanıp kendilerine göre uyarladılar. İslâmiyet sonrasında da Türklerin geleneksel kültürlerinin etkileri Türk toplumu üzerinde devam etti. Bu durum Türk toplumunda farklı sınıflarca temsil edilen değişik dindarlık biçimlerini doğurdu (Mardin, 2004: 94). Örneğin Şamanizm’e ait unsurlar Türkler Müslüman olduktan sonraki süreçte de Türk toplumunda varlığını sürdürdü (Mardin, 2006: 86). Türbelerde adak adamak, duvarlarına taş yapıştırmak, suyundan içmek ve dilek ağacına, mezar taşlarına ve ağaca bez



bağlamak, su kaynaklarını kutlu görmek gibi davranışlar Şamanizm’le ilişkili inanç ve uygulamalardır (Tanyu, 1967: 324-326). İnsanlara felaket, hastalık, ölüm getiren kötü ruhlara ait inanışlar da eski Türk inancına ait öğelerdir (Çoruhlu, 2006). İslâmiyet ile geleneksel Türk inanışlarının kaynaşması nihayetinde yeni dinî kavramlar ve anlayışlar doğdu. Sözelimi yaratılış, kıyamet, ölüm sonrası hayat, cennet, cehennem, melek ve şeytan gibi kavram ve terimlerle ilgili olarak ortaya çıkan pratikler bu bağlamda değerlendirilebilir (Günay ve Güngör, 2007: 235).

Doğum, evlilik ve ölüm gibi özellikle hayatın önemli geçiş aşamalarında halk dindarlığına dair pek çok uygulama görebilmekteyiz. Bir takım dindar şahsiyetler “veli” addedilerek onlara dinî bir önem verildiği, söz konusu kimselerin gerek sağlıklarında ve gerekse vefatları sonrası kabirlerinde ziyaret edildiği görülmektedir.<sup>6</sup> Türbe ziyareti, veli veya evliya inancı olarak tebellür eden bu anlayış biçimi, dilek/adak inanışı ve uygulamalarıyla bir araya gelerek, halk arasında popüler dindarlığın doğmasına kaynaklık etmektedir (Arslan, 2004: 57).

Popüler din/dindarlık resmi kurumlardan bağımsız halkın geniş kesimlerince temsil edilirken, kitabî din felsefi doktrinler, dinî kurumlar, din bilginleri aracılığıyla temsil edilir (Christian JR., 2002). Popüler dindarlık daha ziyade başa gelen kötü olaylardan beslenir. Şifa arayışı, kaza ve belalardan korunma kaygısı, yoksulluktan, psikolojik sorunlardan kurtulma gayesi, sıkıntılarını ve ihtiyaçlarını giderme isteği insanları iç içe geçmiş dinî-mitolojik öğelere, cinlerle irtibat kurmaya, falcılık, kehanet ve büyüsel bir takım inanç ve uygulamalara sevk etmektedir. Bu yönüyle popüler dindarlık faydacı bir karaktere sahiptir (Arslan, 2003: 102).

Popüler dine ve ayrıca hurafe inanışlara duyarlılığı artıran önemli hususlardan biri korkudur. Korku halk dindarlığının önemli kaynaklarından biridir. İnsan yaşamını sürdürürken çeşitli musibetlere dūcâr olabilmekte, hastalıklara, felaketlere yakalanabilmektedir. Birey gelecekte hastalıklara ya da belalara maruz kalabileceği kaygısı ve korkusu duyabilmektedir. Bu korku, soyut varlıklarla ilgili inanç ve onlar etrafında oluşan efsanelerle birlikte kişiyi kendini güvende hissedecek, kötülüklerden koruyacak ve bahtını açacak inanış ve uygulamalara yöneltmektedir (Arslan, 2004: 123). Bu bağlamda insanın yöneldiği uygulamalar arasında büyü de bulunmaktadır.

Halk dindarlığı içinde büyüyle ilgili inanç ve uygulamalar önemli bir yer tutar (Mensching, 2012: 154, Günay, 1999: 233). Bu tarz inanışta dinî ve mistik olan ile büyüsel olan iç içedir. Büyü, insanlara ve toplumsal yaşamın

<sup>6</sup> İstanbul’da bulunan Eyüp Sultan Türbesi, Aziz Mahmut Hüdayi Türbesi ve Baba Cafer Türbesi bunlara örnek olarak verilebilir.

akışına etki edebileceği, olayları, istenilen biçimde değiştirebileceği inancıyla ve birtakım gizli yöntemler ile doğaüstü güçlere müracaat etmektir. Büyü inamış ve uygulamalarını çok eski çağlara kadar götürmek mümkündür. Bilimin ve rasyonel düşüncenin oldukça gelişmiş olduğu günümüz modern toplumlarında da büyü inancına ve büyüsel eylemlere rastlanılabilmektedir. Tarih boyunca din ile büyü arasında yakın bir ilişki ve iç içelik görülmüştür. Bu nedenle din ile büyüünün aynı olduğu iddiası, dinin büyüsel uygulamalardan doğduğu görüşü öne sürülmüştür. Her ne kadar ikisinde de bir takım benzer uygulamalar söz konusuysa da din ile büyü birbirinden farklı ve hatta aralarında uyumsuzluk ve karşıtlık bulunmaktadır. Dinin daimi müntesipleri, büyüünün geçici müşterileri bulunur. Dinde şeytan düşman olarak görülür ve ondan uzaklaşıp Tanrı'ya yaklaşılmaya çalışılır, büyüde ise bir takım fayda temin etmek ve kötülükler yapmak için gerekirse şeytandan yararlanılabilir ve Tanrı'ya karşı gelenebilir (Günay, 1999: 231-232). İbn-i Haldun, büyüünün insanları Tanrı dışında başka varlıklara yönlendirdiği için çeşitli dinler tarafından yasaklandığını ifade eder. İslâm dini de büyüü büyük bir günah sayarak yasaklar (İbn-i Haldun, 2004: 712, 714).

Kur'an büyü konusuna fayda sağlamayan uğraşlar olarak değinmekte ve bu tür uğraşları yasaklamaktadır<sup>7</sup>. Büyü aracılığıyla insanların ve olayların kontrol altına alınabileceği, istenilen şeyin elde edilebileceği, birçok problemin, zorluğun üstesinden geleneceği inancı Kur'an ile çelişir. Büyücülerin her şeyi bildiği, elde edemeyecekleri şeylerin olmadığı biçimindeki inançlar İslâm'la örtüşmemektedir. Çünkü İslâm'a göre hiçbir şey Allah'ın iradesinin ve kudretinin üstünde değildir. O'nun izni olmaksızın hiçbir şey gerçekleşmez. Oysa halk dindarlığında bu anlayıştan farklı olarak büyü ile insanların kontrol altına alınabileceğine inanılmakta, Allah'ın iradesi yok sayılmaktadır. Bu nedenle bazı İslâm bilginleri büyüü reddetmişlerdir.<sup>8</sup>

Her ne kadar İslâmiyet büyüü yasaklamış olsa da Müslümanlar arasında bu tür uğraşlar varlığını sürdürdü. Mensching'e göre kitleler din ile büyüü içtenlikle bağdaştırabilmektedir ve büyü ile etki edebilen bazı güçlere inanmaya yatkındırlar. Ona göre özellikle köylüler ve kadınlar<sup>9</sup> gizemli ve karanlık güçlerle ilgilenmeye daha eğilimli olmaktadırlar (Mensching, 2012: 154, Günay, 1999: 234).

<sup>7</sup> Bakara, 2/102.

<sup>8</sup> Bkz. Hikmet Tanyu, "Büyü", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 501-506. Ayrıca bkz. İlyas Çelebi, "Sihir", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 170-172.

<sup>9</sup> Tabi ki Mensching'in "Dinî Sosyoloji" isimli eserinin ilk baskısının 1947 olduğu göz ardı edilmemelidir. Ancak Ünver Günay'ın çalışması biraz daha yakın bir dönemde, 1999 yılında yayımlanmıştır.

Doğüstü varlıklara dair inanca sahip toplumlarda hastalık, doğum, ergenlik, kadınların regl zamanında bazen sıra dışı olarak görünmeyen varlıkların insan bedenine girdiği şeklinde inanışlar da söz konusu olabilmektedir. Bu davetsiz misafirin insanı etkilememesi veya zarar vermemesi için büyüsel birtakım araçlarla uzaklaştırılması, öfkelenirilmemesi gerektiği düşünülür. Bu varlıkların insanların kaderine, çevrelerindeki gidişata etki edebilecek şekilde bir güce sahip oldukları kabul edilir (Weber, 2012: 89, 130). Böylesi bir inanış popüler dindarlıkta söz konusu olsa da kitabî dindarlıkta bulunmamaktadır.

Türk toplumunun kimi fertlerinde insanı olumsuz olarak etkileyebilen kötü cinlere dair bir inanış bulunmaktadır. İslâm dini, cinlerin ve şeytanların varlıklarını kabullenmektedir. Ancak popüler inanışın aksine Kur'an'a göre cinler de güçsüz, görünmeyeni ve geleceği bilmeyen varlıklardır<sup>10</sup>. Buna rağmen toplumda özellikle geleneksel çevrelerde, yaşlılarda ve kadınlarda bu tür varlıkların gücü ve tesiri olduğu, etraflarında olup biten pek çok olumsuz olayda bu varlıkların etkili oldukları inancı mevcuttur. Bu nedenle bu varlıklardan korunmak gerekir düşüncesi vardır. Bu inanışa göre bu varlıklar birçok hastalığa da neden olabilmektedirler. Su başları, hela yolları, kapı kenarları, eşikler, dört yol ağzı, evlerin çatı katı vb. yerler onların yuvaları olarak görülür ve sakınılarak oralardan geçilir. Kapıya ya da lavaboya sıcak su döken, ateşe ve eşığe küçük abdestini bozan veya karanlık, تنها yerlere besmelesiz uğrayanların cinler tarafından çarpılacağına inanılır. Cinler tarafından çarpılma, nazar ve muska inançlarının toplumda yaygın olması, çoğu hastalıkla ilgili tutum ve davranışlarda dinî-mistik ve büyüsel inançların ve uygulamaların önemli bir yeri olduğunu ortaya koymaktadır (Günay, 1999: 234- 235).

İnsanlar gelecek ile ilgili meraklarını gidermek, bir çıkar elde etmek ya da kötü büyü yapıldığına, nazarın veya cinlerin etkisi altında olduklarına inandıklarında bunun etkisinden kurtulmak için görünmeyen varlıklarla ilişkili olduklarını düşündükleri uzmanlara, cinci hoca, muskacı, falcı, kâhin, medyum gibi kimselere müracaat etmektedirler. İslâm dini cin, şeytan ve melek gibi öğeleri içermektedir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi popüler dindarlıkta bunlara olduğundan farklı şekilde inanılmakta, bu varlıklara bir güç ve tesir edebilme yetisi atfedilmekte ve bunların insanlar ve olaylar üzerinde etkili olabileceklerine inanılmakta ayrıca bu husus da istismar edilmektedir. Popüler dindarlıkta dinî inanç ve pratikler, büyüsel inanç ve uygulamalarla, hurafelerle kaynaştırılabilmektedir: Dua ve ayetler eşliğinde kurşun dökülmesi, tuz çevrilmesi ve tuzun ateşe atılıp nazarın bozulduğuna inanılması ve yine dua ve ayetlerin çeşitli büyü

<sup>10</sup> Sebe, 34/14.

uygulamalarında kullanılması gibi. Ayrıca dinî inanç ile batıl inanışlar iç içe geçebilmektedir: Baykuş, karga, kara kedi gibi bazı hayvanların, makası boş yere açıp kapatmanın, gece tırnak kesilmesinin, mezar taşları üstündeki yazıların okunmasının uğursuz sayılması gibi.

## 2. Türk Korku Sineması

Sinema tarihi içinde ilk korku filmi 1800'lü yılların sonunda ortaya çıkar. Korku filmleri ilk zamanlar daha çok vampir, kurt adam, canavarlar gibi karakterler üzerine kurgulanmıştır. 1950'li yıllarda ise bilimkurgunun yansımaları korku filmlerinde görülür (Kara, 2013). Kendi içerisinde değişik dönem ve kategorilere ayırabilen korku sineması çeşitli versiyonları ile günümüze kadar gelişerek devam etmiştir. Türkiye'de ise korku filmi olarak değerlendirilebilecek ilk filmler 1940'lı yılların sonunda görünmeye başlar (Koçak, 2006: 95). Ancak 2000'li yıllar öncesi Türk sinemasında korku türü filmlerin sayısı yok denecek kadar azdır. 2000'li yılların başından itibaren ise, Türkiye'de, korku türündeki filmlerin sayısında bir artış gözlemlenmektedir. Cin/büyü temalı korku filmlerindeki bu artış çeşitli sosyolojik nedenlerle açıklanabilir. Bu faktörler araştırmanın kapsamı dışında olmakla birlikte tüketim kültürünün cin konulu filmlerin artışında önemli bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Tüketim toplumunda her şey tüketilebilir. Bu çerçevede popüler inanışlar da metalaştırılıp piyasaya sunulmaktadır. Burada Adorno ve Horkheimer tarafından geliştirilen kültür endüstrisi kavramı hatırlanabilir. Adorno'ya göre kültür endüstrisi kültürü metalaştırır. Diğer bir ifade ile kültür, bir meta türüdür, tüketime ve endüstri üretimine uygun hale getirilmiş, pazarlanabilir ve değiştirilebilir bir eşyadır (Adorno, 2016). Popüler din de kültür endüstrisinin tezgâhından geçerek sinema aracılığıyla tüketime sunulabilmektedir. Piyasada bir değerinin ve karşılığın olması popüler inanışa ait filmlerin üretiminde belirleyici olabilmektedir.

2000'li yıllardan itibaren çekilen korku filmlerinde büyü, cin ve şeytan konularının öne çıktığı görülmektedir. Türkiye'de 2000'li yılların başından bugüne değin cin ve şeytan temalı 80'in üzerinde korku filmi çekilmiştir.<sup>11</sup> Bu filmlerden bazılarının isimleri şu şekildedir: Büyü (2004), Dabbe (2006), Musallat (2007), Semum (2008), Cehennem 3D (2010), Üç Harfililer: Marid (2010), İblisin Oğlu 13. Vahşet (2013), Şeytan-ı Racim (2013), Azem: Cin Karası (2014), Ammar: Cin Tarikatı (2014), Muska (2014), Siccin (2014). Sadece 2018'de, Ekim ayı itibariyle, vizyona giren 17 korku filmi bulunmaktadır ve bunların 10 tanesi cin konulu filmlerdir. Bu filmlerden

<sup>11</sup><https://www.wikizero.pro/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvVM08cmtfa29ya3Vfc2luZW1hX2ZpbG1sZXJpX2xpc3Rlc2k> ayrıca bkz. <http://www.otekisinema.com/turk-korku-sinemasina-genel-bir-bakis/> (erişim tarihi: 03.10.2018).

bazıları çok sayıda izleyici kitlesine ulaşmış bulunmaktadır. Hatta Kurban Bayramı'ndan dört gün öncesine denk gelen 17 Ağustos 2018 tarihinde vizyona giren Alper Mestçi'nin yönetmenliğini yaptığı "Siccin 5" isimli, IMDB'de 7.6 gibi yüksek puana sahip olan film, yabancı filmlerin 17 haftadır süren en çok izlenen filmler sıralamasındaki liderliklerine son vermiştir.<sup>12</sup> Sinemada yüz binlerce seyirci ile buluşan bu filmler, internette video paylaşım ve film sitelerinde ise milyonlarca izlenme sayısına ulaşmaktadır.<sup>13</sup>

Türk korku filmlerinde geleneksel Türk kültürü ile İslâmî öğeler bir arada sunulmaktadır. Böylelikle Türk toplumunun yabancı olmadığı hem eski Türk inançlarına ait unsular ve hem de biçimsel ve yüzeysel olarak kitabî dine ait İslâmî içerikler ve korku motifleri harmanlanarak, melez formlara dönüştürülerek seyirciye aktarılmaktadır. Bu yönüyle de popüler dindarlığın yeniden inşasına ve toplumda yayılmasına aracılık yapmaktadırlar. Korku sineması içerisinde bu öğelerin taşınması ise ayrıca dikkate değerdir. Zira toplumsal değerlerin kabulünde ve devam ettirilmesinde "korku"nun işlevsel rolü söz konusudur (Tutar, 2015: 252). Hastalık, felaket, ölüm korkusu ya da bireyin bu tür olaylar karşısında çaresizliği popüler dindarlığa zemin oluşturmaktadır. Esasında Türk kültüründe korku unsurları sözlü gelenek ve mitsel anlatılarla yeni nesle aktarılmakta ve yaşatılmaktaydı. Günümüzde efsanevi anlatıların yanında sinema, sözlü kültürün "korku" üreten ve taşıyan işlevini, nispeten deruhte ederek, görsel anlatılara dönüştürüp devam ettirmektedir.

## B. Araştırmanın Bulguları

### 1. Filmlerde korku unsuru olarak kullanılan varlıklar nelerdir ve nasıl resmedilmektedirler?

"*Dabbe 5: Zehr-i Cin*" filminde görünüp kaybolan cinler korkuya neden olmaktadır. Filme göre farklı türden cinler bulunmaktadır. "*Ve'l-Cinn-i Haris*": Cinlerin atası olan şeytandır. Tek gözü ile dünyayı değiştirme gücüne sahip bir cindir. Bedene yerleşebilir ve avuç içinde bulunan göz ile görebilir. Bir başka cin türü de kader cinleridir. Bunlar da bedene yerleşip vesvese veriyorlar ve hayatın gidişatını değiştirebilecek güce sahiptirler (Dabbe 5). İblis ile diğer şeytanlar da ayrıdır. İblis kovulmuş olan şeytan-ı racimdir (Şeytan-ı Racim 2).

Bu tür korku filmlerinde cinler eşyaları hareket ettirebilmekte, istedikleri zaman korkunç şekillerde insanlara görünebilmekte ve zarar

<sup>12</sup> [https://www.ntv.com.tr/galeri/sanat/siccin-5-liderligi-devraldi-18-yila-damgavuran-turk-korku-filmleri,lzs48Q0H10eDx43\\_DCHXVw/m25V5dI9Tk-6S7bNOMtj\\_A](https://www.ntv.com.tr/galeri/sanat/siccin-5-liderligi-devraldi-18-yila-damgavuran-turk-korku-filmleri,lzs48Q0H10eDx43_DCHXVw/m25V5dI9Tk-6S7bNOMtj_A) (erişim tarihi: 03.10.2018).

<sup>13</sup> "Dabbe 4: Cin Çarpması" filminin "Youtube"da izlenme sayısı: 6.626.664 (<https://www.youtube.com/watch?v=nh2cJnElfQs> erişim tarihi: 03.10.2018).

verebilmektedirler (Dabbe 5, Dabbe 4, Üç Harfliler 3). Cinler istedikleri zaman insan kılığına girebilmekte (Şeytan-ı Racim 2), gaipten haber verebilmekte ve insanlara altın, define bulmada yardımcı olabilmektedirler (Dabbe 4, Musallat 2, Şeytan-ı Racim 2). Cinlerin konuştuğu dil ise Arapça'dır (Dabbe 4, Musallat 2).

"Büyü" filminde büyü ile filmdeki kızlardan biri kontrolden çıkmakta ve cinayetler işlemektedir. "Musallat 2"de cinler insanların emri altına girebilmekte ve cinler çocuğu olmayan kadının çocuk sahibi olmasını sağlayabilmektedirler. "Şeytan-ı Racim 2: İfrit" filminde çocukları olmayan bir çift, büyü ile çocuk sahibi olabilmekte ve bu çocuğu şeytan sahiplenmektedir. Hatta cinlerle evlenilebilmekte ve çocuk sahibi olunabilmektedir (Siccin 4). Belli dua ve ritüeller eşliğinde çizilen bir halka içinde kaldığında cinlerin halka içindekilere zarar veremeyeceği belirtilir (Musallat 2). Kur'an'dan bazı ayetler okumak suretiyle cinlerin yakılabileceği de işlenir (Musallat 2, Şeytan-ı Racim 2, Dabbe 4).

Bu tür filmlerde cinlerle ilgili ayrıntılı bilgiler verilmektedir: Dünyada cinlerle birlikte yaşamaktayız. Ancak onlar başka bir boyutta yaşadıkları ve aramızda perde olduğu için onları göremiyoruz. Fakat onlar istedikleri zaman insanlara görünebilmektedirler. Gündüz insanlara, gece ise cinlere verilmiştir. Her yalnız kaldığımızda onlar yanı başımızdadırlar (Şeytan-ı Racim 2). Bu anlatılarda dinî metinlerde bulunanlardan daha ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır ve yine kitabî dinden farklı olarak cin ve şeytanlar güçlü ve etkili, istediklerini yapabilen varlıklar olarak gösterilmektedir. Böylelikle Türk korku sineması cin ve şeytanları korkulması ve sakınılması gereken varlıklar olarak sunmaktadır. Bu varlıklar Kur'an'da temellendiremeyeceğimiz özelliklere sahip olarak anlatılmaktadır. Oysa Kur'an'da bu tür varlıklar güçsüz, gaybı bilmeyen varlıklar olarak yer almaktadır. Kur'an'a göre evrende yegâne mutlak güç ve otorite Allah'tır<sup>14</sup>.

inlerin güçlü varlıklar olduğu, onlar aracılığıyla birtakım menfaatler edinebileceği ve onların zararlarından korunmak gerektiği şeklindeki inanış toplumdaki kimi fertlerin davranışlarında etkili olabilmektedir. Bu inanışa sahip insanlar çeşitli uygulamalar ile o tür varlıklarla ilişki kurmaya girişmektedir. Bu tür kimselerin dinle ilgi algısı ve irtibatı büyüsel uygulamalar ve cinlerle ilgili anlayış ve davranışlar ile sınırlı kalabilmektedir. Öte yandan böylesi bir algı bu inanışa sahip kişilerin kötü niyetli kimselerin tuzaklarına düşmelerine neden olabilmektedir. Dolayısıyla temellerini halk inanışlarında görebileceğimiz böylesi bir inanç sinema aracılığıyla doğrulanıp pekiştirilmektedir.

İnsan kendinden önce mevcut ve düzenlemiş olan fiziksel bir dünyada

<sup>14</sup> Zümer, 39/4.

gözlerini açtığı gibi yine kendisinin dışında kurulmuş olan kültürel bir evrene doğar. Birey yaşamı boyunca bu kültürel dünyayı içselleştirir ve var olan kültürü kendine özgü yorumlayarak da bu kültürel evrene katkı sunar (Berger, 2005). Büyü içerikli Türk korku sineması toplumda mevcut olan popüler dindarlığı nesnelleştirmektedir. Ayrıca bireylerin popüler dindarlığı içselleştirmesinde rol oynamaktadır. Türk korku sineması gerek popüler dine ve gerekse de kitabî dindarlığa ait unsurları kendince yeniden yorumlayarak bu kültürel evreni yapılandırmaktadır.

## 2. Korkuya ve kötü olaylara yol açan sebepler nelerdir ve bu olaylardan kimler etkilenmektedir?

Bu tür filmlerde genelde büyü yaptıran ve büyüünün mağduru kimseler kadın olmaktadır (Dabbe 5, Dabbe 4, Büyü, Musallat 2, Üç Harfliler 3, Şeytan-ı Racim 2, Siccin 4). “Musallat 2”de fala bakan kişi kadındır. “Dabbe 4” filminde erkek cinci hoca bir grup kadına büyü yapmanın, yaptırmının kötü olduğunu nasihat etmektedir. Filmlerde erkeklere nispeten daha çok kadınların büyü ile ilişkilendirilmesi toplumdaki bir algıya işaret ettiği gibi filmlerin bu açıdan da masaya yatırılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kötü olaylar da geçmişte yapılan yanlış işlerin, kıskançlık ya da belli bir menfaat sağlamak için yapılan bir büyüünün sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Genelde filmlerde bir ebeveynin veya onlardan birinin geçmişte yaptığı bir büyü ya da yanlış bir davranış dolayısıyla onların çocuklarından intikam alınmaktadır (Dabbe 5, Dabbe 4, Şeytan-ı Racim 2, Siccin 4). İnsani hırslar, bencil duygular ve çaresizlikler insanları büyü yapmaya sevk eden gerekçeler olarak öne çıkmaktadır: “Siccin 4”te hastalıklardan kurtulmak, “Şeytan-ı Racim 2”de ve “Musallat 2”de çocuk sahibi olmak için büyü yaptırılır. “Dabbe 4”te altın bulmak için cinlere müracaat edilir, “Üç Harfliler 3”te kıskançlık ve intikam duyguları nedeniyle büyü yapılır. Genelde bu filmlerde yakın arkadaşlar veya akrabalar büyü yapan kimseler olarak gösterilerek yakın çevreye dair bir şüphe de uyandırılmaktadır.

Filmlerin bazılarında filmin etkisinin artırılması için söz konusu filmin, gerçek hayatta yaşandığı öne sürülen olaylar üzerine kurgulandığı belirtilmektedir. Bu iddialarını yaşandığı söylenen olaylarla ilgili gazete kupürlerinin görselleri ile desteklemeye çalışmaktadırlar (Dabbe 5, Dabbe 4, Musallat 2). Gerçek olduğu iddia edilen olaylar genelde köyde ve ıssız yerlerde gerçekleşmektedir (Dabbe 4, Büyü, Musallat 2). Köylülerin büyü konularına daha meyilli olduğu, bu tür konulara daha çok ilgi duyduklarına dair araştırma sonuçları bulunmaktadır (Günay, 1999). O halde gerçek olduğu ifade edilen olayların köylerle ilgisinin olması beklenen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kentli ve eğitilmiş kimseler arasında da bu tür konulara inananlar olmakla birlikte bu kimselerin genelde meseleye daha tereddütlü yaklaştığı söylenebilir.

Filmlerde kimi yerlerin uğursuz olabileceği belirtilir. “*Büyü*” filminde olayların geçtiği köy Allah’ın gazabına uğramış, uğursuz, lanetli bir yerdir. Burası önceleri huzurlu, bereketli bir köy iken, yaşlı büyücü bir kadının yerleşmesiyle uğursuzluk başlamıştır. Köyde büyük bir günah işlenmiştir. Büyücü kadın, kız çocuklarını kötülüğün kaynağı olarak gösterip ve köylüleri etkisi altına alıp köylülerin kız çocuklarını diri diri gömmelerini sağlamış ve bunun neticesinde ise bütün köy cezalandırılmıştır. “*Büyü*” filminde bir köyün lanetlenebileceği Kur’an ile desteklenmeye çalışılır ve şu ifadeler yer verilir: “*Kur’an’a göre değil bir köy, kavim bile lanetlenmiştir.*” Böylelikle dinî argümanlar ile kimi yerlerin uğursuz olabileceği algısı güçlendirilir.

Tüm bu filmlerde büyüün etkili, cinler ve şeytanların güçlü varlıklar ve bunların kötü, uğursuz olayların sebebi olarak sunulması kitabî dindarlık ile değil, popüler inanış ile örtüşmektedir. Her ne kadar Bakara Suresi’nin 102. ayeti bu tür filmlerde yer alsada olayların seyrine bakıldığında koruyan, bu tür hadiselerle izin vermeyen, olaylara müdahale eden bir Allah tasavvuru değil, istedikleri zaman kötülük yapabilen cin ve şeytan inanışı geniş yer bulmaktadır. Büyü yapıldığında bunun bedelini hem yapanların hem de büyüün hedefinde olan kimselerin ödeyeceği, bu kimselerin ister istemez ölüm, cinnet gibi ağır cezalar çekeceği şeklinde kaçınılmaz bir kader anlayışı öne çıkmaktadır. Bu bağlamda izlenen filmlerde olayların içinde yer alan kimselerin çoğunun ölmesi ve cin veya şeytanların yok edilememesi, zararlarının önlenememesi de ayrıca dikkat çekicidir. Böylelikle ayet ve duaların da bunlar karşısında çaresiz kaldığı izlenimi verilmektedir. Örneklem içerisindeki filmlerden sadece “*Siccin 4*” mutlu son ile biter. Büyü ve cinlerle ilgili böylesi bir algı insanların yaşadıkları kötü olayların nedenini yorumlamada ve bunlarla ilgili çözüm arayışlarında etkili olmaktadır.

### 3. Uğursuz ve Kötü Olaylardan Nasıl Kurtulmaya Çalışılmaktadır?

Bu tür filmlerde büyüün etkisinden ve cinlerin tasallutundan kurtulmak için İmam Hatip veya İlahiyat mezunu din hocalarından değil de *cinci hoca* denilen kimselerden yardım alınmaya çalışılmaktadır: “*Dabbe 5*”te cinci bir kadına gidilir, “*Dabbe 4*”te bu kez cinci hoca erkektir.

Bu filmlerde bilime karşı çıkılmamaktadır. Postmodern [bilimsel düşüncenin merkezi önemini yitirmesi (Giddes ve Sutton, 2014: 35)] bir yaklaşım ile bilimin sınırlarının olduğu ve bu tür doğaüstü olayların bilimin konusu olmadığı vurgulanır (Dabbe 5, Dabbe 4). “*Dabbe 4*”te cinlerin varlığını bugünkü bilimin de kabul ettiği belirtilir. Dolayısıyla araştırma için izlenen Türk korku filmlerinde din ile bilim çatışan unsurlar olarak ele alınmamakta, alanları farklı olarak değerlendirilmektedir. Bilimin, büyü ve cin vakalarını çözemeyeceği mesajı verilmektedir. “*Dabbe 5*”te uzman olan cinci kadının ağzından şu cümle kurulur: “*Ben bilime karşı değilim.*” “*Şeytan-ı Racim 2*”de doktorların ve ilaçların çare olmadığı belirtilir. Toplumumuzun



genel kanaatinin de bu yönde olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu anlayış kimi insanların, sahtekârların tuzağına düşmelerine, her anlamda onların istismar edilmelerine yol açmaktadır. Günümüz Türkiye'sinde bu türden istismar haberlerine çokça rastlanabilmektedir.

Modern toplum uzmanlaşmış toplumdur. Herhangi bir konuda o konunun uzmanlarına müracaat edilir. Özellikle bilim ve sağlık alanındaki gelişmelerin etkisiyle insanlar hastalıkların çözümü için tıp doktorlarına yönelmektedir. Geleneksel toplumda ise sağlık ve hastalıkların tedavisi için daha çok büyücülere, din temsilcilerine, şifacılar başvurulur. Modernleşme ile birlikte büyüsel inanışların ve bu tür işlerle uğraşanların etkisinin zayıflaması beklenir. Ancak modernleşmeye rağmen geleneksel bir takım anlayış ve uygulamalar bir şekilde varlığını sürdürebilmektedir veya diğer bir ifadeyle kendini yeniden üretebilmektedir. Büyü içerikli Türk korku sinemasının, geleneksel bir takım anlayış ve uygulamaların yeniden üretilmesine aracılık ettiği ifade edilebilir.

#### 4. Korku Unsuru ile Verilmek İstenen Olumlu/Dinî Mesaj Var Mıdır?

Büyü ve cin temalı Türk korku filmleri birçok olumsuz uygulamalar ve anlayışlar içermektedir. Bununla birlikte cin konulu Türk korku filmlerinde bir takım dinî, ahlaki mesajlar da verilmeye çalışılmaktadır: "Dabbe 4" ve "Dabbe 5" filminde Kur'an'da geçen bir kavram olan ve ne olduğu açık olmayan "Dabbetü'l-Arz" kelimesi, internet ile yorumlanır ve insanların onunla zehirlendiği ima edilir. Böylelikle internet hususunda toplum uyarılır. Büyü yapmanın şeytana tapmak ile aynı olduğu belirtilir (Dabbe 5). "Dabbe 5"te "İçine büyü bulaşmış her şeyin sonu hüsrana olduğu bilinmiyor mu?" mesajı verilir. Filmlerin sonu ölüm ve cinnet ile bitirilerek insanların büyüden ve kötülüklerden uzak durmaları gerektiği, aksi halde ağır bedellerin ödeneceği ifade edilir.

Nazar boncuğu inanışının dinî bir inanç değil, şeytani bir inanış olduğu, şeytanın gözü anlamına geldiği ve kullanılmaması gerektiği vurgulanır (Dabbe 5). "Dabbe 4"te nazar boncuğunun şeytanın ve cinlerin kuvvet iksiri, tek gözlü şeytanın gözü ve Babil'den bu yana bunun böyle olduğu belirtilir. Bu şekilde nazar boncuğunun İslâmiyet'le ilgisinin olmadığı, çevremizde bulundurulmaması gerektiği ifade edilir.

"Şeytan-ı Racim 2: İfrit" filminde ironik bir biçimde şeytan aracılığıyla Allah'a nankörlük edilmemesi, ondan başkasına kulluk edilmemesi, başkalarından medet umulmaması gerektiği, kişi Allah'a samimiyetle yönelmediğinde, Allah'tan umut kestiğinde şeytanın daha mutlu ve güçlü olacağı ve o kişiyi bulacağı mesajı verilir.

Cin, şeytan ve büyü temalı Türk korku sineması sadece popüler

dindarlığın taşıyıcılığını yapmamaktadır. Kitabî din ile örtüşen içerik ve söylemleri ile resmi dinin de aracılığını üstlenebilmektedir. Bazı Türk korku filmleri insanları samimiyetle Allah'a yönelmeye, ona kulluğa, şükre ve büyüsel uğraşılardan uzak durmaya davet etmektedir. İslâm'da karşılığı bulunmayan bazı inanışları da yerebilmektedir. Bununla birlikte "Dabbet'ül-arz" kelimesinde olduğu gibi kitabî dinin birtakım kavramlarını kendilerine uygun bir biçimde yorumlayıp bu kavramlara yeni anlamlar yükleyebilmektedir.

### 5. Korku filmlerinde hangi hurafe inanışlara yer verilmektedir?

Dabbe 5: Avuç içi üçüncü göz, Fatma'nın Eli, kahve falı, el falı, tarot falı, nazar boncuğu.

Dabbe 4: Nazar boncuğu, dilek ağacı, lanetli ağaç, kötülük ağacı ve reenkarnasyon.

Büyü: Tarot (kâğıt falı).

Şeytan-ı Racim 2: 9'un şeytanın rakamı olduğu inanışı, kahve falı.

Siccin 4: Yılan uğursuz varlık olarak gösterilir.

İslâmiyet'te karşılığını bulamasa da Türk halk inanışları arasında yukarıda bahsedilen unsurlar yaygın bir şekilde yer almaktadır. Geleneksel ile modern bireyi, köy ile kenti, geçmiş ile bugünü kesiştiren öğeler olarak gündelik hayatımızda bu tarz öğeleri sıklıkla görebilmekteyiz. Filmlerde yer bulan veya dile getirilen bu nesnelere ve pratiklere popüler dindarlıkta yaşamaya devam etmektedir.

### 6. Dinî Öğeler Korku Sinemasında Nasıl Sunulmaktadır?

Filmlerde Kur'an ile ilgili yer verilen dinî öğeler şu şekildedir:

*Dabbe 5:* "Euzu-Besmele", Yunus (a.s.)'in duası (Enbiya suresi 87. ayet), Murselat suresi 30. ayet ve Bakara suresi 102. ayet.

*Musallat 2:* Bakara suresi 102. ayet.

*Dabbe 4:* Bakara suresi 6. Ayet. Ayet-el-Kürsi, Felak-Nas sureleri, vefkler.<sup>15</sup>

*Büyü:* Duvarda asılı Kur'an, muska gibi taşınabilen Cevşen, Besmele, Felak-Nas sureleri yer alır.

*Şeytan-ı Racim 2:* Kehf suresi 50. ayet, Yusuf suresi 87. ayet, Bakara

<sup>15</sup> Arapça harflerin rakam ve sayılarla eşleştirilmesi ve uygun şekilde harflerin bir araya getirilmesi işlemidir. Harfler veya kelimeler uygun şekilde ve sayıda bir araya getirildiğinde etkili tılsımların oluştuğuna inanılmaktadır. İnanışa göre bu tılsımlar büyü ve cinlere karşı da koruyucu olabilmektedirler. Ancak bu inancın Kur'an'da açıkça karşılığı bulunmamaktadır. Bkz. İlyas Çelebi, "Vefk", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 605-607.

suresi ilk ayetleri, Nas, Fatıha, Yasin sureleri.

“Büyü” filminde Kur’an’daki bazı ayetlere göndermede bulunarak filmin inandırıcılığı artırılmaya çalışılır. Ayrıca bu tür filmlerde inandırıcılığı artırmak için diğer dinlerden de destekleyici açıklamalara yer verilir. “*Dabbe 4*”te “*Hz. İsa çölde cinlere Aramice hitap etmişti.*” cümlesi ile Hristiyanlık’ta da cinlerin varlığının ve onlarla görüşülebileceğinin kabul edildiği mesajı verilir.

Filmlerde mitolojik inanışlara da yer verilerek filmdeki anlatılar pekiştirilmektedir. “*Dabbe 5*”te anlatılan mitoloji şu şekildedir: “Haris” şeytanın ilk adıdır ve Eski Mısır’da “Horus” olarak adlandırılmaktadır. “Horus”un diğer adı da “kem”dir. “Tek göz”, şeytan gözünün atasıdır ve nazar boncuğu bunu temsil etmektedir. Eski Mısır ve Babil’e göre bütün hastalıkların nedeni cinlerdir. Bir kişiye bir cinin musallat olup olmadığı “cin taşı” da denen “mercan taşı” ile anlaşılmaktadır. Cin önce insan bedenine yerleşiyor daha sonra da avuç içinde bulunan üçüncü gözü kullanarak görmeye başlıyor. Fatma’nın Eli, El Falı, Kahve Falı, Tarot Falı, Bioenerji, Çakra, Kuantum ve hatta İlluminati bile bununla ilgilidir. Türk korku filmleri hem seyirciye sundukları olaylar hem de bu tarz anlatılar ile geleneksel toplumda var olan efsanelerin sözlü olarak aktarılma işlevini üstlenmektedir.

“*Şeytan-ı Racim 2*” filminde Kur’an, ölen kimsenin arkasından okunan bir kitap olarak yer alır. Benzer filmlerde Kur’an büyü ve cinlerden korunmak, bu tür varlıkların şerlerinden kurtulmak için müracaat edilmesi gereken bir kitap olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla araştırma içinde yer alan Türk korku filmlerinde Kur’an ve Kur’anî birtakım öğeler okunması gereken ve anlamları üzerine derin düşünülmesi gereken bir hayat rehberi olarak yer almamaktadır. Bu yönüyle de halk dindarlığı içerisindeki Kur’an algısı pekiştirilmektedir. Büyüsel uğraşları yasaklayan ve cinlere dair ayetlere yer verilerek İslâm dininin temel unsurlarına karşı huşu uyandırma amacı değil, söz konusu ayetler ve diğer dinî öğeler ile korkuya neden olan olayların inandırıcılığı güçlendirilmeye çalışılmaktadır. Türk korku sinemasında korku objesi cin, şeytan ve büyüdür. Cin temalı Türk korku filmlerinde Allah’a karşı huşu, Kur’an ve peygambere karşı saygı uyandırmak gibi bir gaye öne çıkmamaktadır. Türk korku sineması din ile kendini haklı çıkaran bir dinamiğe dayanır.

### Sonuç

Türkiye’de korku türünde çevrilen filmler 2000’li yıllar ile birlikte artış göstermiştir. Bu alanda üretilen filmler inandırıcılığını ve etkisini artırmak adına Türk toplumunda yaygın olan popüler dine/halk dindarlığına yaslanmıştır. Evrensel dinler başka toplumlarla karşılaştığında o toplumların geleneksel düşünce ve inançlarını, kültürlerini bir anda ortadan kaldıramaz. Zamanla bir kısım inanışlar ve pratikler terk edilirken ve unutulurken

geleneksel birtakım inanışlar da varlığını yeni din ile uyumlu halde devam ettirir.

Popüler dindarlık daha çok korku, kötülük ve mitlerden beslenir. İnsanlar felaketlerden ve hastalıklardan, doğaüstü varlıkların tacizlerinden korunmak ya da kurtulmak, kötülüklerden emin olmak, dünyevi bir takım emellere ulaşmak için popüler dindarlığa meyil etmekte ve bunlarla ilgili ritüellere katılmaktadırlar. Büyü ve muska gibi inanış ve uygulamalar da popüler dindarlık içinde önemli bir yer tutmaktadır.

Türk korku sinemasına yakından bakıldığında popüler dindarlığa dair inanışlara geniş yer verildiği görülmektedir. Bu alanda ortaya çıkan çoğu filmde cin, şeytan gibi doğaüstü varlıklar İslâm dininin temel kaynağı Kur'an'da anlatılandan çok farklı ancak popüler inanışa uygun olarak sunulmaktadır. Çünkü Kur'an'a göre bunlar güçsüz, geleceği bilmeyen, gaipten haber vermesi mümkün olmayan varlıklardır. Ayrıca Kur'an'da bu varlıkların insan kılığına girebildiklerine, insanları kontrol altına aldıklarına dair de herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat popüler inanışa göre bu varlıklar her şeyi bilebilen, gelecekte haber verebilen, olağanüstü güçleri olan, insan kılığına bürünebilen, insanlara zarar verebilen varlıklardır. Öte yandan bu filmlerde söz konusu varlıklarla ilgili Kur'an'daki bilgilerden çok daha fazla, ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Ayrıca Kur'an'da büyü ile kişinin kısmetinin kapanması, hastalanması, felaketlere maruz kalması, ölmesi tarzında bir inancın temellerini bulmak mümkün değildir. Hâlbuki Türk korku sinemasında bununla ilgili ayetler hatırlatılarak bu tarz filmlerin dinî bir zemine yaslandıkları izlenimi verilmektedir. Böylelikle cin temalı korku filmlerinde popüler dindarlığa uygun olarak cin, şeytan ve büyüün insanın kaderi ve olaylar üzerinde etkili oluşu aktarılmaktadır. Bu tür filmler cin, şeytan ve büyü ile ilgili inanışları kendine uygun biçimde kullanmaktadır. Dolayısıyla Türk korku sineması toplumdaki sözlü anlatıların adeta yerini alarak popüler dindarlığın yeniden üretilmesinde ve yaygınlaştırılmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Bu tarz filmlerin milyonlarca izleyici kitlesi bulması, beğeni ile takip edilmesi Türk toplumunda popüler dindarlığın bir karşılığının olduğunu ve bir realite olarak varlığını devam ettirdiğini göstermektedir. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Dinin bir toplum ile teması neticesinde, söz konusu toplumun kültür ve geleneğinin de etkisi ile resmi/kitabî dinden farklı bir din algısı ve dindarlık ortaya çıkar. Toplum yaşamında ortaya çıkan bu din yorumu daha ziyade kötülüklerle, felaketlere ve korkuya yaslanır. Toplumun geniş kesimlerince temsil edilen bu din algısında dinî öğeler olması gerektiğinden daha farklı şekilde konumlandırılır (Kur'an'ın ölümlerine arkasından ya da cin, şeytan ve büyüden korunmak amacıyla okunan bir kitaba indirgenmesi, cinlerin gaipten haber vermesi, şeytanların ve büyüün

güçlü ve etkili olarak gösterilmesi gibi). Türk korku sineması hem bu popüler dindarlığa dayanmakta hem de içerdiği kötülük ve korku unsuru ile bu inancın yeniden üretilmesinde ve yayılmasında etkin olabilmektedir.



#### KAYNAKÇA

- ADORNO, T. W. (2016). *Kültür Endüstrisi: Kültür Yönetimi*. Komisyon (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- AKYAR, P. (2012). *2000 Sonrası Türk Sinemasında Yer Alan Dinî Göstergeler*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Fırat Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- ARSLAN, M. (2003). Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III/1, 97-116.
- ARSLAN, M. (2004). *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: Dem Yayınları.
- BERGER, P. (2005). *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. Ali Coşkun (Çev.). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- CHRISTIAN JR., W. A. (2002). Halk Dini. Mustafa Arslan (Çev.). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II/3, 229-234.
- ÇELEBİ, İ. (2009). Sihir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt. 37, s. 170-172). Ankara: TDV Yayınları.
- ÇELEBİ, İ. (2012). Vefk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt. 42, s. 605-606). Ankara: TDV Yayınları.
- ÇORUHLU, Y. (2006). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- GİDDENS, A., SUTTON, A. (2014). *Sosyolojide Temel Kavramlar*. Ali Esgin (Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- GÜNAY, Ü. (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- GÜNAY, Ü., Güngör, H. (2007). *Türklerin Dinî Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- HALİS, Ş. A. (2017). Tarihsel Bir Karşıtlığın Tezahürü: 2002 Sonrası Türk Korku Filmlerinde Bilim-Din Çatışması. *Selçuk İletişim Dergisi*, 9/4, 221-237.
- <http://www.otekisinema.com/turk-korku-sinemasina-genel-bir-bakis/> (erişim tarihi: 03.10.2018).
- <https://www.ntv.com.tr/galeri/sanat/siccin-5-liderligi-devraldi-18-yila-damga-vuran-turk-korku->

filmleri,Izs48Q0Hl0eDx43\_DCHXVw/m25V5dI9Tk-6S7bNOMtJ\_A  
(erişim tarihi: 03.10.2018).

<https://www.wikizero.pro/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvVMO8cmtfa29ya3Vfc2luZW1hX2ZpbG1sZXJpX2xpc3Rlc2k> (erişim tarihi: 03.10.2018).

<https://www.youtube.com/watch?v=nh2cJnElfQs> (erişim tarihi: 03.10.2018).

İbn-i HALDUN. (2004). *Mukaddime*. Halil Kendir (Çev.). Ankara: İmaj Aş.

KARA, E. (2013). Korku Sineması Üzerine Dev Bir Yazı. <http://cinemadelisi.blogspot.com/2013/11/emre-kara-korku-sinemasi-tarihi-uzerine.html> (erişim tarihi: 22.03.2019).

KOÇAK, B. (2006). Doğu-Batı Arasında Türk Sineması: Korku Filmleri Üzerine Bir Değerlendirme. *İletişim Fakültesi Dergisi*, 26, 93-104.

MARDİN, Ş. (2004). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.

MARDİN, Ş. (2006). *Türkiye’de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.

MENSCHING, G. (2012). *Din Sosyolojisi*. Mehmet Aydın (Çev.). Konya: Literatürk.

TANYU, H. (1967). *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

TANYU, H. (1992). Büyü. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt. 6, s. 501-506). Ankara: TDV Yayınları.

TUTAR, C. (2015). Türk Korku Sinemasının Yapısal Engelleri: Sosyo-Kültürel Bir Bakış. *e-gifder*, 3/2, 247-274.

ÜLGENER, S. F. (2015). *Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*. İstanbul: Derin Yayınları.

WEBER, M. (2012). *Din Sosyolojisi*. Ephraim Fischhoff (Ed.). Latif Boyacı (Çev.). İstanbul: Yarın Yayınları.

YILDIRIM, A., Şimşek, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.



## **TURKISH HORROR CINEMA IN THE REPRODUCTION AND DISSEMINATION OF POPULAR RELIGION**

© Erol ERKAN<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

Mass media have an important role in producing and popularizing popular culture. Cinema, one of the mass media, can be effective in the reproduction and dissemination of both popular culture and popular religion and piety. In this article, Turkish horror films are discussed in the context of popular religion. After the 2000s, it has been observed that Turkish horror films on the theme of magic, genie, and devil have been increasing. Some films produced in this area are attracting great attention. In these films, there are elements of beliefs that are not commonly accepted in the religion of Islam, especially the belief of invisible creatures and beliefs that are common in popular religion. Considering only the names of these films with considerable audience, it can be understood that religious elements and Turkish horror cinema were brought side by side. In these films, it is important to examine how religious elements are included, what meanings they are attributed to, and in general which religion horror film is used by this Turkish cinema.

In the context of popular religiosity, this article addresses the following questions: What are the elements of popular religiosity in Turkish horror films? In Turkish horror films, how are the beings such as gin and demon shown? How do religious elements take place in Turkish horror cinema? What kind of religiousness is spread in Turkish horror cinema?

The aim of this article is to show how religion and religious elements take place in the Turkish horror films that were released after 2000's and which religious concepts these films are based on. In other words, the aim of the study is to determine what kind of religious belief and religiosity are produced and disseminated in the horror cinema, to show how the location of the supernatural beings which are shown as the source of fear and their

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., xxx xxx xxx, erkanerol27@hotmail.com

place in the religious beliefs in the films. The article is important in understanding how religion takes place in Turkish horror films and how it pays for religiousness and how it contributes to religiosity. When asked to put forward the religious factor appears to be the influence of religious beliefs in Turkey should also be considered.

In this article, selected films were subjected to descriptive analysis. The data were categorized according to previously determined questions and deduced. In the qualitative analysis method, the data can be arranged according to the themes raised by the research questions or by considering the questions or dimensions used in the interview and observation stages. A thematic framework was created by asking questions to the films, and the data obtained were defined and processed according to this framework. The following questions were directed to the films:

- I. What are the assets used as fear elements in films and how are they depicted?
- II. What are the causes of fear and bad events and who is affected by these events?
- III. How to try to escape the evil, bad events?
- IV. How are religious items presented in horror cinema?
- V. What is the message with the intention of fear element?
- VII. What superstition beliefs are included in horror films?

In the type of horror movies directed in Turkey have increased after the 2000s. The films produced in this area have leaned on the popular religion / folk When universal religions meet with different societies, they do not omit such societies' traditional thoughts, cultures and beliefs in a moment. In time, while some beliefs and practices are abandoned and forgotten, traditional beliefs continue to exist in harmony with the new religion.

Popular religiosity is mostly fed by fear, evil and myth. People are prone to popular religiosity and participate in rituals related to disasters and illnesses, to protect themselves from the harassment of supernatural beings, to be sure of evils, to achieve a secular set of ambitions. Beliefs and practices such as magic and amulets also play an important role in popular religiousness.

A closer look at the Turkish horror cinema shows that popular beliefs are widely used. In most of the films that appear in this field, supernatural beings such as gin and Satan are very different from the narratives in the basic sources of Islam but are presented in accordance with popular belief. In these films, these assets are given much more detailed information than the information given in the relevant religious texts and these assets are shown



to be stronger than they are. The existence and influence of magic are also approved by Qur'an and important narrations about this subject can be found in there.

Besides in Turkish horror cinema, it is given the impression that such films are resting on a religious ground by reminding the verses and narratives related to it.

However, the influence of magic on films is overrated and such films use magical beliefs appropriately. Thus, Turkish horror cinema plays an important role in the reproduction and popularization of popular piety by literally replacing the oral narratives in society.

Millions of viewers of this genre films find audiences, to be followed with a great sense of appreciation that popular religiosity in Turkish society and demonstrate that continue to exist as a reality. As a result, we can say that because of the contact of the religion with society, it occurs a perception of religion and piety differ from the official religion with the influence of the culture and tradition of the society in question. This interpretation of religion rests on the problem of evil and fear. Religious elements in this perception of religion are positioned differently than they should be. Turkish horror cinema is both based on this popular religiosity and it is effective in reproducing and spreading this belief with its element of evil and fear.

**Keywords:** Sociology of Religion, Turkish Horror Cinema, Popular Piety, Folk Piety.





## KUR'ÂN AYETLERİ PERSPEKTİFİNDE İLAHÎ MÎSAK

© Hacı Mehmet SOYSALDI<sup>a</sup>

### Öz

Bu araştırma, Kur'ân ayetleri perspektifinde Yüce Allah'ın kullarıyla yaptığı ilahî sözleşmeleri incelemeyi amaçlamaktadır. Allah Teâlâ insanın fitratına kendisini tanıma ve iman etme kabiliyetini yerleştirmiştir. Buna ilahî sözleşme denilmektedir. Bazı insanlar dünyada bu ilahî sözleşmenin gereğine göre hareket ederken, bazıları ise bu ilahî sözleşmeyi unutmakta veya göz ardı etmektedir. Dolayısıyla verdiği söze aykırı hareket etmektedir. Yüce Allah, insanlık tarihi boyunca çeşitli zamanlarda peygamberler göndermek suretiyle insanlara ilahî sözleşmenin gereğince hareket etmelerini hatırlatmış ve onları Allah'ın buyrukları doğrultusunda bir hayat sürmeye sevk etmiştir.

Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın bütün insanlardan söz aldığı ifade edilmektedir. Bu sözleşmenin henüz insanlar yaratılıp dünyaya gönderilmeden ruhlar âleminde gerçekleştiğini söyleyenler olduğu gibi bu ilahî sözleşmenin insanın fitratında mevcut olan iman kabiliyetinin temsili bir dille anlatımından ibaret olduğunu söyleyenler de olmuştur. Ayrıca Allah Teâlâ, insanlık tarihi boyunca peygamberlerden, Ehl-i Kitap olan Yahudi ve Hıristiyanlardan ahit aldığı gibi müşriklerden ve müminlerden de ahit almıştır.

Allah'a verilen ahdin mutlaka yerine getirilmesi gerekir. Allah'a verdiği sözü yerine getirenler büyük mükâfatlara mazhar olacaklardır. Kur'ân'a göre ahdi bozmak haramdır. Ahdi bozmanın kefareti yoktur. Başka bir ifadeyle, ahdi bozmanın günahı kefaretle ödemekle ortadan kalkmaz. Allah'a verdiği sözü yerine getirmeyenler/verdiği ahdi bozanlar ise dünyada lanetlenmekte ve kalplerinin katılaşması ile çeşitli bela ve musibetlere mazhar olmaktadır. Allah'a verdiği ahdi bozanlara Yüce Allah ahirette büyük bir azap hazırlamıştır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, misak, ahd, akd, nakd.



---

<sup>a</sup> Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [msoysaldi@hotmail.com](mailto:msoysaldi@hotmail.com)

### DIVINE COVENANT IN THE PERSPECTIVE OF THE QUR'AN VERSES

The aims in this study is to examine the divine contract of almighty Allah with His servants in the perspective of Qur'anic verses. First, *misak* and *ahd* concepts used for the divine contract in the Qur'an were analyzed. Then, the divine agreements of Allah with his creatures are explained in the light of the Qur'anic verses. The research was concluded by noting the rewards of those who remain faithful to and the penalties to those who violate the divine agreements.

God created human and placed ability to know and to believe their creators and His discipline. This is called the divine contract. Indeed, in verse of A'raf 172 God has asked all souls the question "Am I not your Lord?" and after this question, all the souls replied that "Yes you are our Lord, we promise". This is called *elst bezmi* or *bezm-i elst*. Some scholars have said that this convention took place in the realms of the souls before people were created and sent to the world. The others say that this divine contract consists of the expression of the faith placed in human nature (*fitrat*) in a representative language. The vious of God's deed is unknown as the form of His existence. Man can never comprehend the vious of His deeds just as man cannot comprehend the form of His existence. Only Allah knows the truth since this is a metaphysical matter. We do not know entirely and exactly how Allah took the promise from man. It is compulsory to human being to believe that God has taken the promise from man about believing in his existence and oneness. Almighty Allah has placed the ability to every human nature to know Allah and to believe in His discretion.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Âlemleri ve âlemlerdeki her şeyi yoktan var eden Yüce Allah'tır. Allah Teâlâ yarattığı varlıklar arasında özel bir konuma sahip olan insanlardan çeşitli dönemlerde farklı konularda söz almıştır. Buna ilahî sözleşme denilmektedir. Nitekim bu ilahî sözleşmeler Kur'an'da çeşitli ayetlerde açıklanmaktadır. Ayetlerde belirtildiği gibi Yüce Allah, bütün insanlardan kendisini tanıyıp kulluk etmek üzere söz aldığı gibi peygamberlerden, Ehl-i Kitap olan Yahudi ve Hıristiyanlardan, müminlerden ve müşriklerden de söz almıştır. İşte bu makalede Kur'an ayetleri perspektifinde Yüce Allah'ın insanlarla yaptığı ilahî sözleşmeler incelenecektir. Önce Kur'an'da ilahî sözleşme için kullanılan kavramlar tahlil edilecektir. Daha sonra ayetler ışığında Allah Teâlâ'nın insanlarla yaptığı ilahî sözleşmelerin hangi konularda olduğu belirtilecektir. Ayrıca yapılan sözleşmeye sadık kalanlara verilecek mükâfatlar ve ahitlerine sadık kalmayanlara verilecek cezalar da açıklanacaktır.

## A. Kur'ân-ı Kerim'de İlahî Sözleşme

Kur'ân-ı Kerim'de Yüce Allah'ın insanlarla yaptığı ilahî sözleşmeler anlatılırken çeşitli kavramlar kullanılmıştır. Bunlardan birisi mîsâk, diğeri de 'ahd kavramıdır. Bu ahidlerin içeriğini incelemeyen önce bu konuda Kur'ân'da geçen söz konusu kavramların tahlil edilmesi uygun olacaktır.

### 1. Mîsâk Kavramı

Arapça sözlükte "güvenmek, itimat etmek" anlamına gelen "وَتَّقِ ve-si-ka" fiil kökünden türetilmiş olan mîsâk bir isim olarak "kuvvetli ahid, antlaşma" anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> İstilahî olarak ise, "Yüce Allah'ın kullarından almış olduğu ahit, söz" anlamında kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Mîsâk kavramı Kur'ân-ı Kerim'de çeşitli türevleriyle birlikte 34 yerde geçmektedir. Bunlardan 23 yerde "ahd, misak, andlaşma, sağlam söz ve teminat" anlamlarında "مِيسَاكٌ misak" şeklinde isim olarak<sup>3</sup>, 2 yerde "emniyet etme, güvenme/emniyet verici andlaşma, sağlam söz" anlamlarında "مَوْثِقٌ mevsik" şeklinde mimli mastar olarak<sup>4</sup>, 2 yerde "bağlama, bağlayış" anlamında "وَتَّقِ vesâk" şeklinde isim olarak<sup>5</sup>, 2 yerde "en sağlam" anlamında "وَتَّقِ vüskâ" şeklinde sıfat olarak<sup>6</sup>, 1 yerde "ahidleşmek, söz vermek, söz almak" anlamında "وَتَّقِ vâseka" şeklinde mâzî fiil olarak<sup>7</sup>, 1 yerde de "bağlamak" anlamında "يُؤْتِقُ yûseku" şeklinde muzârî fiil olarak<sup>8</sup> geçmektedir.<sup>9</sup>

### 2. Ahd Kavramı

Arapça "عَهْدٌ a-hi-de" fiil kökünden türetilmiş olan ve mastar olarak kullanılan ahd kelimesi, "bir şeyin yerine getirilmesini emretmek, söz vermek" anlamına gelmektedir. İsim olarak "emir, talimat, taahhüt, antlaşma,

<sup>1</sup> İsfahânî, Ragıb, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtu elfâzî'l-Kur'ân*, (Dîmeşk: Dâru'l-kalem, 1992), 853; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru sâdır, ts.), "vesika" md.; Firuzabâdî, Meccüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmusu'l-muhît*, (Beyrut: 1987), "vesika" md.

<sup>2</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 853; Ömer, Nâsır b. Süleyman, *el-'Ahd ve'l-mîsâk fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad, 1413, 34; Çanga, Mahmut, *Kur'ân-ı Kerim Lügati*, (İstanbul: Timaş Yay., 2007), 541; Erdoğın, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 381.

<sup>3</sup> Bakara, 2/27, 63, 83, 84, 93; Al-i İmran, 3/81, 187; Nisâ, 4/21, 90, 92, 154, 155; Mâide, 5/7, 12, 13, 14, 70; A'raf, 7/169; Enfal, 8/72; Ra'd, 13/20, 25; Ahzab, 33/7; Hadid, 57/8.

<sup>4</sup> Yusuf, 12/66, 80.

<sup>5</sup> Muhammed, 47/4; Fecr, 89/26.

<sup>6</sup> Bakara, 2/256, Lokman, 31/22.

<sup>7</sup> Mâide, 5/7.

<sup>8</sup> Fecr, 89/26.

<sup>9</sup> Çanga, *Kur'ân-ı Kerim Lügati*, 541; Abdalbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mucemu'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-türasi'l-Arabî, ts.), 741.

yükümlülük, itimat veren söz” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>10</sup> İstilahî olarak ahd ise, “Yemîn, mîsâk, söz verme, ittifak, bir şeyi korumak, halden hâle onu muhafaza etmek, tavsiye etmek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>11</sup> Ahd kavramı Kur’ân-ı Kerim’de çeşitli türevleriyle birlikte 53 defa geçmektedir. Bunlardan 36 yerde “and, andlaşma” anlamında “عَهْدٌ ahd” şeklinde mastar olarak<sup>12</sup>, 4 yerde “andlaşma yaptınız” anlamında “عَاهَدْتُمْ ahedtü” şeklinde<sup>13</sup>, 4 yerde “andlaşma yaptılar” anlamında “عَاهَدُوا ahedu” şeklinde<sup>14</sup>, 3 yerde “ahd etti, emretti” anlamında “عَاهَدَ ahide” şeklinde<sup>15</sup>, 2 yerde “andlaşma yaptık” anlamında “عَاهَدْنَا ahidnâ” şeklinde<sup>16</sup>, 2 yerde “andlaşma, muahede yaptı” anlamında “عَاهَدَ ahede” şeklinde<sup>17</sup>, 1 yerde “andlaşma yaptım” anlamında “عَاهَدْتُ a’hedtü” şeklinde<sup>18</sup> mâzî fiil olarak, 1 yerde de “andlaşma yapmadım mı” anlamında “أَمْ أَعَاهَدُ” elem a’hed” şeklinde muzârî fiil olarak<sup>19</sup> kullanılmıştır.<sup>20</sup>

### B. Allah’ın Bütün Âdem Oğlundan Şahitlik Sözü Alışı

Kur’ân’ın getirdiği inanç esaslarının birincisi, Allah’ın varlığına ve birliğine inanmaktır.<sup>21</sup> Allah’ın varlığı ve birliğini kabul eden bir insanın, sadece ona itaat edip kulluk etmesi gerekir. Bu insanın Allah’a karşı en önemli görevidir. İnsan bu görevini bilip yerine getirmesi için Allah Teâlâ insandan ahid almıştır. Buna literatürde “elest bezmi” veya “bezm-i elest”<sup>22</sup>

<sup>10</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 591; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “ahide” md.; Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah fi’l-luga*, (Beyrut: Dâru’l-ilm, 1979), “ahide” md.; Abdurrahman, Küçük, “ahid” md., *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: 1988), 1: 532-533.

<sup>11</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 591; Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Kitabu’t-ta’rifât*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut, 1416/1995, 159; Çanga, *Kur’ân-ı Kerim Lügati*, 342; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 16.

<sup>12</sup> Bakara, 2/27, 40, 80, 100, 124, 177; Al-i İmran, 3/76, 77; Enâm, 6/152; A’raf, 7/102; Enfâl, 8/56; Tevbe, 9/4, 7, 12, 111; Ra’d, 13/20, 25; Nahl, 16/91, 95; İsrâ, 17/34; Meryem, 19/78, 87; Tâhâ, 20/86; Müminun, 23/8; Ahzab, 33/15; Meâric, 70/32.

<sup>13</sup> Tevbe, 9/1, 4, 7; Nahl, 16/91.

<sup>14</sup> Bakara, 2/100, 177; Ahzab, 33/15, 23.

<sup>15</sup> Al-i İmran, 3/183; A’raf, 7/134; Zuhruf, 43/49.

<sup>16</sup> Bakara, 2/125; Tâhâ, 20/115.

<sup>17</sup> Tevbe, 9/75; Fetih, 48/10.

<sup>18</sup> Enfâl, 8/56.

<sup>19</sup> Yâsin, 36/60.

<sup>20</sup> Çanga, *Kur’ân-ı Kerim Lügati*, 342; Abdalbâkî, *el-Mucemu’l-müfehres*, 492.

<sup>21</sup> Al-i İmran, 3/179; Nisa, 4/136, 171; A’raf, 7/158; Tevbe, 9/86; Hadid, 57/7; Teğabün, 64/8.

<sup>22</sup> Bezm kelimesi Farsçada “sohbet meclisi” anlamına gelmektedir. Elest ise, Arapçada “ben değil miyim?” anlamına gelmektedir ki, bezm-i elest terkibi; yüce Allah’ın “ben sizin rabbiniz değil miyim?” diye insanlara hitap ettiği ve insanların da “evet” diyerek cevap

denilmektedir.<sup>23</sup> Bu ilahî sözleşme A'raf Suresi 172. ayette şöyle ifade edilmektedir:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا  
يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

“Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler.”<sup>24</sup>

Bu ayette Yüce Allah'ın Âdemoğullarının bellerinden onların zürriyetlerini çıkardığı belirtilmektedir. Yani insanlar babalarının bellerindeki tohumlardan yaratılmış, onların içlerine Allah'ı bilip tanıma yeteneği ve duygusu konulmuştur. İnsanlara Allah'ı bilme duygusu verilmiştir ki, hesap gününde dünyadaki inkârları için “biz bilmiyorduk, haberimiz yoktu” diyerek Allah'a karşı bir bahane uydurmasınlar. Ayrıca atalarından ne görmüşlerse onu yaptıklarını, yani ataları şirk koştukları için kendilerinde de Allah'ı tanıma sezgisi olmadığı için atalarının izinden gittiklerini ileri sürerek bahane uydurmasınlar.<sup>25</sup>

Ayette geçen “Allah'ın insanlardan aldığı şahitlik sözü” hakkında müfessirler iki farklı yorum yapmışlardır:<sup>26</sup>

Birinci yorum; Allah Teâlâ kıyamete kadar dünyaya gelecek bütün insanların ruhlarını yaratmış ve ruhlar âlemi denilen âlemde bütün ruhlara: “ben sizin rabbiniz değil miyim?” diye sormuş ve bütün ruhlar da: “evet sen bizim rabbimizsin” diyerek yaratıcılarının varlığını ve birliğini ikrar etmişlerdir. Buna “bezm-i elest” denilmektedir. Bu ilahî sözleşme ruhlar âleminde bilfiil gerçekleşmiştir.<sup>27</sup> İşte bu yorumu, ilk dönem Sâid b.

verdikleri meclisi ifade etmektedir. Bz., Öge, Sinan, “Fıtratın Mîsâkı”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 22, Erzurum, 2004, 242.

<sup>23</sup> Goldzıher, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, (Çev. Mustafa İslamoğlu), (İstanbul: Denge Yay., 1997), 156; Yusuf Şevki, Yavuz, “Bezm-i elest” md., *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: 1988), 6: 107.

<sup>24</sup> A'raf, 7/172.

<sup>25</sup> Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'ân*, Kahire, 1422/2001, 10: 547-555; İbn Ebi Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *Tefsiru'l-Kar'âni'l-azîm*, (thk. Esad Muhammed et-Tayyib), Riyad, 1417/1997, 5: 1612-1615; Suyûtî, Celalüddin, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire: 1424/2003, 6: 650; Süleyman, Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 3: 412.

<sup>26</sup> Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr*, Mısır, 1383/1974, 2: 262; Şınkıtî, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtar, *Edvâu'l-beyân fi idahi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, (Riyad: 1983), 2: 335-337.

<sup>27</sup> Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005), 5: 82; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 6: 653;

Müseyyeb (ö. 94h.), Sâid b. Cübeyr (ö. 95h.), Dahhak (ö. 105h.), İkrime (ö. 105h.) ve Kelbî (ö. 146h.) gibi selef âlimleri yaptığı<sup>28</sup> gibi aynı zamanda pek çok sünnî, sûfî ve şîî kelimeleri de bu görüşü benimsemişlerdir.<sup>29</sup>

İkinci yorum; bu ayette ifade edilen ilahî sözleşme mecazî anlamda olan bir sözleşmedir. Zemahşerî (ö. 538/1143) ve Reşid Rıza (ö. 1354h.), bu ayetteki ilahî sözleşmenin insanın fitratında mevcut olan iman kabiliyetinin temsili bir dille anlatımından ibaret olduğunu söylemektedirler.<sup>30</sup> Nitekim temsili anlatım örnekleri gerek Allah keliminde, gerek hadislerde ve gerekse Arap keliminde çoktur. Mesela Nahl Suresi 40. ayette “*Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece “Ol” dememizdir. Hemen oluverir.*” Ve Fussilet Suresi 11. ayette “*Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İkisi de “İsteyerek geldik” dediler.*” şeklinde geçmektedir.<sup>31</sup> Mutezile ve Maturîdî âlimleri ile bazı Eşarî ve Şîî âlimleri de bu görüşü benimsemektedirler. Büyük müfessirlerden Fahrüddin Râzî (ö. 605/ 1208) de bu görüştedir.<sup>32</sup> Nitekim Hz. Peygamber’in “Her doğan çocuk fitrat üzere doğar.”<sup>33</sup> hadisi de yüce Allah’ın insanın fitratına varlığı ve birliğini tanıma kapasitesini yerleştirmiş olduğuna delalet etmektedir.<sup>34</sup> İmam Maturîdî de ayetin bağlamını delil göstererek bu yorumun daha isabetli olduğunu söylemektedir.<sup>35</sup>

Bu olayın ne zaman vuku bulduğu ile ilgili de İslam âlimleri tarafından üç görüş ortaya atılmıştır:

1. Bazı âlimler bu ilahî sözleşmenin insanın baba sulbünden ilk

Muhammed Hamdi Yazır, Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 4: 167; Vehbe, Zuhaylî, *et-Tefsiru’l-münîr*, (Dimeşk: Dâru’l-fikr, 1991), 9: 158; Seyyid Kutub, *Fi zilâli’l-Kur’ân*. (Trc. Emin Saraç, İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlağa). (İstanbul: ts.), 6: 306; Celal, Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri*, (İzmir: Anadolu Yayınları, ts.), 5: 2268.

<sup>28</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10: 558-561.

<sup>29</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10: 558-561; İbn Ebi Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-azîm*, 1: 1613; Hayrettin, Karaman, v.dğr., *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. (Ankara: DİB Yay., 2007), 2: 624; Sabûnî, M. Ali, *et-Tefsiru’l-vâdihu’l-müyesser*. (Beirut: el-Mektebetü’l-asriyye, 1427/2007), 413; Öge, “*Fitratın Mîsâkı*” mak., 244.

<sup>30</sup> Zemahşerî, Carullah Ebi’l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî’t-tenzîl ve uyûni’l-akâvil*. (Riyad: Mektebetü’l-Abikan, 1418/1998), 2: 529; Reşid Rıza, Muhammed Reşid b. Ali, *Tefsiru’l-menâr*, (Beirut: Dâru’l-menâr, 1990), 9: 326; Nesefî, Ebu’l-berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, (Beirut: Dâru’l-kelimi’t-tayyib, 1419/1998), 1: 617; Seyyid Kutub, *Fi zilâli’l-Kur’ân*, 6: 309; Yıldırım, *Asrın Kur’ân Tefsiri*, 5: 2271.

<sup>31</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 530; Fahrüddin, Râzî, *Mefâtihu’l-gayb (et-Tefsiru’l-kebîr)*, (Beirut: Dâru’l-fikr, 1401/1981), 15: 53; Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menâr*, 9: 326.

<sup>32</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 15: 54; Karaman, v.dğr., *Kur’ân Yolu*, 2: 624-625.

<sup>33</sup> Buhârî, Cenâiz, 93; Ebû Dâvûd, Sünnet, 18.

<sup>34</sup> Maturîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 5: 85; İbn Kesir, İmadüddin Ebu’l-Fida İsmail, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-azîm*, (Kâhire: 1421/2000), 6: 433; Sabûnî, *et-Tefsiru’l-vâdihu’l-müyesser*, 413; Karaman, v.dğr., *Kur’ân Yolu*, 2: 625.

<sup>35</sup> Maturîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 5: 83.



yaratılış anında ve daha ana rahmine düşmeden önce meydana geldiğini söylemişlerdir.<sup>36</sup>

2. İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi bazı âlimler de bu ilahî sözleşmenin insanın buluşa erme çağında olduğunu söylemektedirler.<sup>37</sup>
3. Bazı müfessirler de bu ilahî sözleşmenin insan zürriyetinin baba sulbünden çıkıp ana rahmine düşmesiyle başladığını, ana rahminde alak, mudğa, ızam ve kemiklere etin giydirilmesi aşamalarından geçtikten sonra yaratılışı belirgin bir hal alınca ruh üflenip insan şeklini aldığı zaman olduğunu söylemişlerdir.<sup>38</sup>

#### Değerlendirme:

Allah Teâlâ insanın fitratına kendisini tanıma kabiliyetini yerleştirmiştir. Fitratı bozulmamış olan selim fitratlı insanlar kâinatta yaratılan canlı cansız her şeye ibret nazarıyla baktığında her şeyi yoktan var eden bir yaratıcının varlığını birliğini ikrar edecektir. Allah Teâlâ'nın fiilinin keyfiyeti, zatı gibi gayptır. İnsan nasıl Allah'ın zatını idrak edemezse fiillerinin keyfiyetini de hiçbir zaman idrak edemez.<sup>39</sup> Bu konu gaybî bir mesele olduğu için gerçeği ancak Allah bilir. Allah'ın insandan o sözü nasıl aldığına keyfiyetini ise tam ve kesin olarak tespit etmek zordur. İnsana düşen Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmek üzere kendisinden söz aldığına inanmaktır.

#### C. Allah'ın Peygamberlerden Mîsâk Alışı

Yüce Allah, insanın fitratına kendisini bilip tanıma yeteneğini ve duygusunu yerleştirmiştir. Ancak bazı insanlar yaratılıp bu dünyaya gönderilince fitratındaki bu duyguya ters olarak hareket edebilmektedir. İşte Yüce Allah, insanları doğru yola sevk edecek ve onlara rehberlik edecek birçok peygamber de göndermiştir. O peygamberleri insanları Allah'ın varlığına ve birliğine inanmaya ve sadece ona kulluk etmeye davet etmekle görevlendirmiştir. Nitekim Allah Teâlâ peygamberlerden şöyle söz aldığını belirtmektedir: *"Hani biz peygamberlerden söz almıştık; senden, Nuh'tan, İbrahim'den, Musa'dan ve Meryem oğlu İsa'dan da. (Evet) biz onlardan pek sağlam bir söz aldık. Allah bu sözü doğruları doğruluklarıyla sorumlu kılmak için aldı. Kâfirler için de çok acıklı bir azap hazırladı."*<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4: 171.

<sup>37</sup> İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib el-Endelûsî, *el-Muharrirü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001), 2: 475; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4: 173.

<sup>38</sup> Maturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 83; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4: 173-174.

<sup>39</sup> Seyyid Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'ân*, 6: 308.

<sup>40</sup> Ahzab, 33/7-8.

Peygamberlik birçok güçlüğe göğüs germeyi gerektiren çok zor bir görevdir. Bundan dolayı Yüce Allah, her peygamberden kendilerine verilen görevi layıkıyla yapacaklarına dair söz almıştır. Peygamberler ilahî tebliği layık-ı veçhi ile yerine getirmek durumundadırlar. Bu uğurda zorluklara katlanmak, maddî ve manevî her türlü fedakârlıklarda bulunmak, gerekirse savaşmak, savaşın meşakkatine katlanmak, hatta canına kastedebileceğini göze alarak ölümüne mücadele etmek gerekmektedir.<sup>41</sup> İşte bu zorluklara katlanmak ve görevi hakkıyla yerine getirmek peygamberlerin imtihanıdır. Nitekim peygamberler hesap gününde Allah'a verdikleri sözde durup durmadıkları, kendilerine vahyedilen buyrukları insanlara duyurup duyurmadıkları ve insanların bu buyruklara uyup uymadıkları konusunda sorguya çekileceklerdir.<sup>42</sup> Peygamberler aynı zamanda hesap gününde ümmetlerinin lehinde ya da aleyhlerinde şahitlik edeceklerdir.<sup>43</sup> Vazifelerini hakkıyla yapan peygamberler ve onlara uyan müminler, mükâfatlandırılacaklar ama peygamberlere uymayan kâfirler kendileri için hazırlanmış acı veren bir azaba çarptırılacaklardır.<sup>44</sup>

Ayrıca Yüce Allah, göndermiş olduğu bütün peygamberlere kitabı ve hikmeti verirken önceki gelen peygamberlerin sonraki gelen peygamberi tasdik edip ona yardım edeceklerine dair söz almıştır. Dolayısıyla bütün peygamberler, kendilerini tasdik eden son peygamber Muhammed'e (s.a.v) iman edip yardım edeceklerine dair Allah Teâlâ'ya söz vermişlerdir.<sup>45</sup> Nitekim Yüce Allah peygamberlerden aldığı sözü şöyle belirtmektedir: "*Hani Allah, peygamberlerden: "Ben size Kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekileri tasdik eden bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanıp yardım edeceksiniz" diye söz almış, "Kabul ettiniz ve bu ahdimi yüklediniz mi?" dediğinde, "Kabul ettik" cevabını vermişler, bunun üzerine Allah: O halde şahit olun; ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim, buyurmuştum.*"<sup>46</sup>

#### Değerlendirme:

Ayetlerde Yüce Allah, emir ve buyruklarını tebliğ etmeleri için elçi olarak görevlendirmiş olduğu bütün peygamberlerden ahid aldığını

<sup>41</sup> Süleyman, Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, (İstanbul: Kuba Yayınları, ts.), 13: 395-397; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 7: 139.

<sup>42</sup> A'raf, 7/6. *فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ* "Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorguya çekeceğiz"

<sup>43</sup> Nisâ, 4/41.

<sup>44</sup> Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 7: 139.

<sup>45</sup> Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1405/1985), 4: 124-125; Beydâvî, Nâsuruddîn Ebi Said Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru'r-reşid, Beyrut, 1421/2000, 1: 274; Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-münîr*, 3: 279; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2: 395.

<sup>46</sup> Âl-i İmrân, 3/81.

bildirmektedir. Bu ahdin ne zaman ve nasıl alındığı ise ayetlerde açıklanmamaktadır. Ancak bu ahidleşme, Allah Teâlâ'nın onları peygamber olarak görevlendirdiği anda yapılmış olabilir. Peygamberler ise Allah'a verdikleri sözlerini insanlardan gördükleri bütün eza ve cefalara rağmen en mükemmel şekilde yerine getirmişlerdir.

#### D. Allah'ın Ehl-i Kitaptan Mîsâk Alışı

Yüce Allah, Ehl-i Kitaptan yani Yahudilerden Tevrat'ı, Hıristiyanlardan da İncil'i insanlara açıklamak üzere söz almıştı. Ancak gerek Yahudiler gerekse Hıristiyanlar çok az bir dünya menfaati karşılığında kendilerine indirilen o ilahî kitapları tahrif edip değiştirmişler.<sup>47</sup> Özellikle ahir zaman peygamberi Hz. Muhammed'in kendi kitaplarında zikredilen vasıflarını gizlemişler ve insanlara anlatmamışlardır. Böylece Allah'a verdikleri ahdi bozmuşlardır.

İşte Allah Teâlâ Ehl-i Kitaptan aldığı mîsâkı hatırlatarak onların yaptıkları yanlışlığı şöyle ifade etmektedir: *"Allah, kendilerine kitap verilenlerden, "Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz" diyerek söz almıştı. Onlar ise bunu kulak ardı ettiler, onu az bir dünyalığa değiştirdiler. Yaptıkları alış-veriş ne kadar kötüdür."*<sup>48</sup>

Allah Teâlâ, bu ayette Ehl-i Kitabın yaptığı sapıklığı ve cinayeti hatırlatarak müslüman din âlimlerini uyarmaktadır. Allah'ın Muhammed'e (s.a.v) indirdiği son ilahî kitap olan Kur'ân'ın insanlara dosdoğru açıklanması ve ihtiva ettiği hükümlerin belirtilmesi gerekir. Ehl-i Kitap bilginlerinin yaptıkları gibi dünyevî makam ve mevkiiler için o yüce kitabın ayetlerini çarpıtmaktan sakınmak gerekir.

#### 1. Allah'ın İsrail oğullarından Mîsâk Alışı

Yüce Allah, İsrail oğullarını Firavun'un zulmünden kurtarmış ve Hz. Musa ile birlikte Kudüs'e gidip orayı kendilerine vatan yapmalarını emretmişti. Orada hüküm sürmekte olan Kenanîlerle savaşmalarını emretmiş ve bu konuda onlardan söz almıştı.<sup>49</sup> İsrail oğulları on iki kabileden meydana gelmekteydi. Hz. Musa her kabileden ileri gelen bir kişiyi seçmek suretiyle toplam on iki kişiyi yapılan sözleşmeye kefil kılmıştı. Bu on iki kişiyi keşif yapmak üzere Kudüs'e göndermişti. Gönderdiği bu kişilere orada gördüklerini halka anlatmamaları için tembihte bulunmuştu. Ancak bu on iki kişiden ikisi hariç diğerleri oradaki Kenanîlerin askeri bakımdan çok güçlü ve savaşa hazır olduklarını söyleyerek halkı korkuttular. İsrail oğulları da; *"Sen ve Rabbin gidin savaşın; biz burada oturacağız."*<sup>50</sup> diyerek verdikleri

<sup>47</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2: 481; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 2: 156.

<sup>48</sup> Âl-i İmrân, 3/187.

<sup>49</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 215.

<sup>50</sup> Mâide, 5/24.

sözden döndüler.<sup>51</sup>

Yüce Allah, İsrail oğullarından buyruklarına uyacaklarına dair sağlam söz aldığını hatırlatmak üzere şöyle buyurmuştur: “*Andolsun ki Allah, İsrail oğullarından söz almıştı. (Kefil olarak) içlerinden on iki de başkan göndermiştik. Allah onlara şöyle demişti: Ben sizinle beraberim. Eğer namazı dosdoğru kılar, zekâtı verir, peygamberlerime inanır, onları desteklerseniz ve Allah’a güzel borç verirsiniz (ihtiyacı olanlara Allah rızası için faizsiz borç verirsiniz) andolsun ki sizin günahlarınızı örterim ve sizi, zemininden ırmaklar akan cennetlere sokarım. Bundan sonra sizden kim inkâr yolunu tutarsa doğru yoldan sapmış olur.*”<sup>52</sup>

Bu ayette belirtildiği üzere Yüce Allah, İsrail oğullarından şu beş hususta söz almıştı:

- 1.Namazı dosdoğru kılmak,
- 2.Zekâtı hakkıyla eda etmek,
- 3.Peygamberlere iman etmek,
- 4.Peygamberlere destek olmak ve onlara yardım etmek,
- 5.Mallarını Allah yolunda harcamak, muhtaç insanlara yardım etmek ve faizsiz borç vermek.

Ancak İsrail oğulları verdikleri sözde durmadılar. Bundan dolayı da Yüce Allah, onlara lanet etti ve kalplerini katılaştırdı.<sup>53</sup>

Yine Yüce Allah, İsrail oğullarından aldığı ahdi hatırlatarak Bakara Suresi 83 ve 84. Ayetlerde şöyle buyurmaktadır: “*Vaktiyle biz, İsrail oğullarından: Yalnızca Allah’a kulluk edeceksiniz, ana-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz diye söz almış ve “İnsanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekâtı verin” diye de emretmiştik. Sonunda azınız müstesna, yüz çevirerek dönüp gittiniz.*”

Yüce Allah bütün milletlere telkin ettiği esasları İsrail oğullarına da emretmiş ve onlardan bu emirlere uyacaklarına dair söz almıştı. Bu emirler şunlardır:

- 1.Allah’tan başkasına ibadet etmemek,
- 2.Anne babaya iyi ve güzel davranmak,

<sup>51</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 237; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 215; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6: 112; Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Mahmud, *Ruhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-sebi'l-mesânî*, (Beyrut: Dâru ihyai't-türasi'l-Arabî, ts.), 6: 85-86; Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-münîr*, 6: 124; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 182-183; Yıldırım, *Asrın Kur'ân Tefsiri*, 3: 1632.

<sup>52</sup> Mâide, 5/12.

<sup>53</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 183; Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-münîr*, 6: 125; Sabûnî, *et-Tefsiru'l-vâdihu'l-müeyesser*, 248; Yıldırım, *Asrın Kur'ân Tefsiri*, 3: 1633; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 2: 491.

- 3.Yakın akrabaya iyi ve güzel davranmak,
- 4.Yetimlere iyi ve güzel davranmak,
- 5.Miskinlere, fakir ve yoksullara iyi ve güzel davranmak,
- 6.İnsanlara güzel söz söylemek,
- 7.Namazı vaktinde ve dosdoğru kılmak,
- 8.Zekâtı hakkıyla eda etmek,
- 9.Birbirlerinin kanlarını haksız yere dökmemek,
- 10.Vatanlarından/yurtlarından insanları sürüp çıkarmamak.

İsrail oğullarının çok azı müstesna Allah'a verdikleri sözde durmadılar ve ahitlerini bozdular. Allah da onları bu dünyada rezil rüsva eyledi. Ahirette de şiddetli bir azaba duçar olacaklardır.<sup>54</sup>

İsrail oğullarından bu sözün nasıl ve nerede alındığıyla ilgili olarak İslam âlimleri farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Mekki'ye göre, Allah bu sözü onlardan babalarının sulbünde tohum halinde iken almıştır. İbn Atıyye ve bazı âlimlere göre bu söz İsrail oğullarından peygamberleri Musa (a.s) diliyle alınmıştır. Bazıları da Tevrat'ta onlardan sadece Allah'a ibadet edeceklerine dair söz alındığını söylemişlerdir.<sup>55</sup>

Yukarıdaki zikrettiğimiz ayetlerde ifade edildiği gibi Yüce Allah, İsrail oğullarından buyruklarını tutacaklarına dair söz almıştı.<sup>56</sup> Ancak onlar sözlerinde durmadılar. Dünya ve dünya nimetlerine ihtirasları sebebiyle verdikleri sözü bozdular. Allah da onları lanetledi, haktan uzaklaştırdı. Böylece Allah'ın gazabına duçar oldular. Allah'ın gazabına uğrayınca kalpleri katılaştı. Artık söylenen sözler, yapılan öğütler kendilerini etkilemez oldu. O kadar dünyaya daldılar ki keyiflerine geleni yapabilmek için Allah'ın onlara gönderdiği kitabı Tevrat'ı değiştirmeye veya heva ve heveslerine uygun olarak yorumlamaya başladılar.<sup>57</sup>

#### **Değerlendirme:**

Yüce Allah, İsrail oğullarından onlara Hz. Musa aracılığıyla gönderdiği Tevrat'taki emirlerine uyacaklarına dair söz almıştır. Bu alınan sözün babalarının sulbünde henüz tohum iken alındığını söyleyen âlimler olduğu gibi peygamberleri Hz. Musa diliyle alındığını veya kitapları Tevrat'ta

<sup>54</sup> Bz., Bakara, 83-85; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 331-333; Yıldırım, *Asrın Kur'ân Tefsiri*, 1: 243; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 1: 192.

<sup>55</sup> Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endülîsî. *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye. Beyrut, 1413/1993, 1: 450.

<sup>56</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 450.

<sup>57</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 461-462; Ebussuud, Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü 'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitabi'l-kerîm*, Riyad: Mektebetü'r-Riyadi'l-hadise, ts, 2: 23-24; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 2: 491.

onlardan söz alındığını söyleyenler de olmuştur. Ancak İsrail oğulları Allah'a verdikleri bu sözü bozmuşlar bundan dolayı da Allah onları lanetlemiş ve kalplerini katılaştırmıştır. Onlar bu cezalardan sonra hakkı hakikati iyice anlamaz ve idrak edemez olmuşlar ve çok az dünya menfaati karşılığında kutsal kitap Tevrat'ı tahrif edip heva ve heveslerine uygun olarak yorumlamaya başlamışlardır.

## 2. Allah'ın Hıristiyanlardan Mısâk Alışı

Yüce Allah, "biz Hristiyanlarız" diyerek Hristiyan olduğunu iddia edenlerden de Allah'a iman etmek, peygamberleri tasdik etmek, özellikle son peygamber Hz. Muhammed'e iman etmek üzere söz almıştı. Ancak onlar Allah'a verdikleri ahdi bozdular, İncil'de kendilerine emredilen buyrukları terk ettiler, hatta kitaplarını da tahrif edip değiştirdiler. Allah da onların arasına kıyamete kadar sürecek bir ayrılık, kin ve düşmanlık tohumları saçmıştır.<sup>58</sup> Böylece tefrikaya düştüler ayrılıp parçalandılar.<sup>59</sup> Bu sebeple birçok mezhebe ayrıldılar ve bu mezhep mensupları arasında yıllarca süren şiddetli savaşlar olmuştur.<sup>60</sup> Allah'a verdikleri sözü yerine getirmedikleri sürece bu ayrılık, kin ve düşmanlık aralarında kıyamete kadar devam edecektir. İşte buna işaret ederek Yüce Allah Mâide Suresi 14. ayette şöyle buyurmaktadır:

*"Biz Hristiyanlarız" diyenlerden de kesin sözlerini almıştık ama onlar da kendilerine zikredilen (verilen öğütlerin veya Kitab'ın) önemli bir bölümünü unuttular. Bu sebeple kıyamete kadar aralarına düşmanlık ve kin saldık. Yakında Allah onlara yaptıklarını haber verecektir."*<sup>61</sup>

Bu ayette "Hristiyanlardan Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla söz aldığı bildirilmektedir. Hristiyanlar Hz. İsa'ya biat ederek her konuda kendisine itaat edeceklerine dair söz vermişlerdir. Ancak onlar, sözlerinde durmadılar, verilen emirleri unutup Allah'ın sözlerini işlerine geldiği gibi yorumladılar."<sup>62</sup> Demek ki, verdiği sözü unutup da Allah yolundan ayrılan insanların kalbine dünya sevgisi girmektedir. Dünya tutkusu da insanları ayrılığa, kin, nefret ve düşmanlığa sevk etmektedir. İnsanlık bütün bu olaylardan ibret almalı ve Ehl-i Kitab'ın yaptıkları hatalara düşmemeye

<sup>58</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 257-258; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 217; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 135; Ebussuud, *İrşadü akli's-selim*, 2: 25-26.

<sup>59</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6: 117; Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-münîr*, 6: 128; Sabûnî, *et-Tefsiru'l-vâdihu'l-müeyesser*, 249; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 186.

<sup>60</sup> İbn Atiyye, Kadı Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib el-Endelüsî, *el-Muharriru'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-azîz*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001, 2: 170; Karaman, v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 2: 234.

<sup>61</sup> Mâide, 5/14.

<sup>62</sup> Karaman, v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 2: 234.

gayret etmelidir. Dünya ve ahiret saadetine ulaşmanın ancak Allah'a iman etmek ve teslim olmakla mümkün olacağını asla unutmamak gerekir.

#### **Değerlendirme:**

Allah Teâlâ Hristiyanlardan da kendisine itaat etmek, farzları yerine getirmek, peygamberleri tasdik etmek ve onlara tabi olmak üzere mîsak almıştır. Mesela kitaplarında son peygamber Hz. Muhammed'in vasıfları yazılı idi ve ona iman edecekleri ve ona tâbî olacaklarına dair Allah onlardan peygamberleri vasıtasıyla ahid almıştır. Ancak onlar bu sözlerinde durmamışlar ve ahitlerini bozmuşlardır. Allah Teâlâ da onlara ceza olarak aralarına düşmanlık ve kin sokmuştur. Bu sebeple ayrılık ve tefrikaya düşmüşler ve bu kıyamete kadar devam edecektir.

#### **E. Allah'ın Müminlerden Mîsâk Alışı**

Yüce Allah, insanoğluna sayısız nimetler bahşetmiştir.<sup>63</sup> Bu nimetlerin başında da iman ve İslam nimeti gelmektedir. Dolayısıyla Yüce Allah Mâide Suresi 7. ayette müminlere olan nimetlerini hatırlatmaktadır. Ayrıca müminlerin Hz. Muhammed'e (s.a.v) Akabe ve Hudeybiye'de biat ederken *"işittik ve itaat ettik"* diyerek verdikleri sözlerini de hatırlatıp Allah'tan korkmalarını ve verdikleri söze sadık kalmalarını istemektedir. Zira Yüce Allah yalnız açıkça görülenleri değil, gönüllerden geçen düşünceleri dahi bilir.<sup>64</sup> Nitekim bu hususun ayette şöyle belirtildiğini görmekteyiz: *"Allah'ın size olan nimetini, "işittik ve itaat ettik" dediğiniz zaman sizi bununla bağladığı (O'na verdiğiniz) sözü hatırlayın ve Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah, kalplerin içindekini bilmektedir."*<sup>65</sup>

Bu ayet-i kerimede bahsedilen misaktan ne kastedildiği hususunda müfessirler tarafından çok farklı yorumlar yapılmıştır: Bu yorumları şöyle zikredebiliriz:

Birincisi; Mücahid (ö. 103/721) ve bazı İslam âlimlerine göre verilen sözden kasıt, A'raf Suresi 172. ayette ifade edilen insanlar henüz yaratılmadan önce Allah'a verdikleri sözdür.<sup>66</sup> Elmalılı da bu görüşü tercih etmektedir.<sup>67</sup>

İkincisi; İbn Abbas ve müfessirlerin çoğunluğuna göre bu ayette kastedilen söz, müminlerin Rasulullah'a iman ederken veya Akabe ve Hudeybiye'de biat ederken verdikleri sözdür. Zira müminler, Hz.

<sup>63</sup> İbrahim, 14/34; Nahl, 16/18.

<sup>64</sup> Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 2: 475; Karaman, v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 2: 227; Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-münîr*, 6: 111, 114.

<sup>65</sup> Mâide, 5/7.

<sup>66</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 220; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 184; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6: 108.

<sup>67</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 176.

Peygamber'e (s.a.v) iman ederken işittik ve itaat ettik diyerek sevinçte, üzüntüde, kolaylık ve zorlukta kısacası her halükarda onunla birlikte olup ona itaat edeceklerine dair söz vermişlerdi.<sup>68</sup> Nitekim Allah Teâlâ, müminlerin Rasulullah ile yaptıkları sözleşmeyi kendisiyle yapılmış gibi kabul edip zatına izafet etmiş ve Fetih Suresi 10. Ayette "*Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler.*" buyurmuştur.<sup>69</sup> Taberî (ö. 310/923), bu görüşün ayetin bağlamına daha uygun olduğunu ifade etmektedir.<sup>70</sup>

Üçüncüsü; İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre burada kastedilen misak, Allah'ın İsrail oğullarından aldığı misaktır. Zira onlar Allah'a ve Tevrat'ta bulunan her şeye iman edeceklerine dair söz vermişlerdi. Tevrat'ta son peygamber Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderileceğinin müjdesi mevcuttur. Dolayısıyla Hz. Muhammed'e iman etmeleri gerekirdi.<sup>71</sup>

Dördüncüsü ise, Süddî gibi bazı âlimler, burada kastedilen misakın Allah Teâlâ'nın birliğine ve dinin hükümlerine bağlı kalmayı ifade eden aklî ve şerî deliller olduğunu söylemişlerdir ki, mütekellim âlimlerinin çoğunluğu bu görüşü tercih etmişlerdir.<sup>72</sup>

İşte Yüce Allah müminlere verdikleri bu sözleri hatırlatarak sözlerine sadık kalmalarını istemektedir.<sup>73</sup>

#### **Değerlendirme:**

Maide Suresi 7. Ayette ifade edildiği gibi Yüce Allah müminlerden de misak almıştır. Müminlerden alınan misakın nerede ve nasıl gerçekleştiği ile ilgili müfessirler farklı yorumlar yapmışlardır. Müminler peygamberlerine biat ederken Akabe ve Hudeybiye'de olduğu gibi "*işittik ve itaat ettik*" diyerek söz vermişlerdir. Müminlerin peygamberlerine verdikleri söz Allah'a vermiş gibi kabul edilmektedir. Nitekim Fetih Suresinin 10. Ayeti de buna delalet etmektedir.

#### **F. Allah'ın Müşriklerden Mîsâk Alışı**

Bilindiği gibi Yüce Allah, son peygamber olarak Hz. Muhammed'i göndermiştir. Hz. Peygamber de içinde yaşadığı Mekke toplumunu Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmeye davet etmiştir. Ancak onlar peygamberi yalanlayarak onun davetine icabet etmemişlerdir. İşte Allah Teâlâ, gönderdiği son peygamber Hz. Muhammed'e iman etmeyen müşriklere;

<sup>68</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6: 108-109; Karaman, v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 2: 227.

<sup>69</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 183; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6: 109; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 176.

<sup>70</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 221.

<sup>71</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 184.

<sup>72</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 184.

<sup>73</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 183.



“Peygamber sizi, Rabbinize iman etmeye çağırdığı halde niçin Allah’a inanmıyorsunuz? Hâlbuki Yüce Allah, sizden kesin söz de almıştı.” diyerek kınamıştır.”<sup>74</sup>

Bu ayetteki hitabın müminlere olduğunu söyleyenler olmuştur. Ancak bu pek isabetli değildir. Çünkü ayette “*iman ediniz, neden Allah’a ve elçisine iman etmiyorsunuz?*” denilmektedir. Müminlere “*niçin iman etmiyorsunuz?*” denilemez. Buradaki hitabın Arap kâfirlerine, Mekke müşriklerine olması daha isabetlidir.<sup>75</sup>

Bu ayetteki Allah’ın onlardan aldığı sözle ilgili iki farklı yorum yapılmıştır:

1. Ata, Mücahid, Kelbî ve Mukâtil, bu ayette ifade edilen ilahî misaktan kasıt; Araf Suresi 172. ayette belirtilen insanların ruhlarını Hz. Âdem’in sulbünden çıkarıp “*ben sizin rabbiniz değil miyim?*” diye sorduğu zaman onların “*Elbette sen bizim rabbimizsin.*” diyerek söz vermeleridir.<sup>76</sup> Râzî’ye göre bu zayıf bir görüştür.<sup>77</sup>

2. Allah Teâlâ’nın insanlara akıl vermesidir. Ayrıca Allah ve Resulüne iman etmeyi gerektiren kesin delil ve belgeleri gözler önüne sererek insanlardan kesin söz almış olmaktadır.<sup>78</sup>

#### **Değerlendirme:**

Allah Teâlâ müşriklerden de misak almıştır. Bu misak, Allah’ın insanlara akıl vererek düşünme yeteneğini bahşetmesi şeklinde olmuştur. İnsanların önlerine Allah’ın varlığına ve birliğine dair açık deliller koymuştur. Bunlarla birlikte kendi içlerinden bir peygamber göndererek onları imana davet etmiştir. Bütün bunlar Allah ile müşrikler arasında yapılan bir misak olarak değerlendirilmektedir.

Allah Teâlâ bütün bu misaklar sonucu ahdini yerine getirenlere ne gibi bir mükâfat vermiştir? Ahdini yerine getirmeyenlerin akıbeti ne olmuştur ve onlara verilen ceza nedir? İnsan bu gibi sonuçları da merak etmektedir. Araştırma konusuyla direkt olarak ilgili olan bu hususlara da burada açıklık getirmek istiyoruz.

#### **G. İlahî Mısakı Bozanların Cezası**

Allah’a verilen ahdin mutlaka yerine getirilmesi gerekir. Allah

<sup>74</sup> Hadid, 57/8.

<sup>75</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 5: 197.

<sup>76</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 22: 390; İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azîm*, 13: 411; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi’l-Kur’ân*, 27: 238; Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, 3: 434; Zuhaylî, *et-Tefsiru’l-münîr*, 27: 300; Karaman, v.dğr., *Kur’ân Yolu*, 5: 239.

<sup>77</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 29: 218.

<sup>78</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 22: 390; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 44; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi’l-Kur’ân*, 17: 238; Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, 3: 434.

kendisi ile yapılan ahde sadakat gösterenlere büyük bir ecir ve sevap vermeyi va'd etmektedir.<sup>79</sup> Kur'ân'a göre ahdi bozmak haramdır. Yemin bozulursa kefaretle sorumluluğundan kurtulma imkânı vardır.<sup>80</sup> Ancak Allah'a verilen ahid bozulduğunda onun kefareti yoktur. Yani ahdi bozanın günahı kefaretle ödemekle ortadan kalkmaz.<sup>81</sup>

Yüce Allah, *"Allah'ın ahdini az bir karşılığa değiştirmeyin! Şayet anlayan kimseler iseniz, şüphesiz Allah katında olan (sevap) sizin için daha hayırlıdır."*<sup>82</sup> buyurmak suretiyle ahde vefaya titizlik gösterilmesini emretmektedir. Allah'a verdiği ahdi bozanlar, Allah'ın lanetini hak etmektedirler. Zira Yüce Allah, *"Allah'a verdikleri sözü kuvvetle pekiştirdikten sonra bozanlar, Allah'ın riayet edilmesini emrettiği şeyleri (akrabalık bağlarını) terk edenler ve yeryüzünde fesat çıkaranlar; işte lânet onlar içindir. Ve kötü yurt (cehennem) onlarındır."*<sup>83</sup> buyurmaktadır.

İsrail oğulları, Allah'a verdikleri ahdi bozdukları için çeşitli belâlara maruz kalmışlar, Allah tarafından lanetlenmiş ve kalpleri katılaştırmıştır. Nitekim bu hususu Yüce Allah şöyle açıklamaktadır: *"Sözlerini bozmaları sebebiyle onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştirirler (kitaplarını tahrif ederler). Kendilerine öğretilen ahkâmın (Tevrat'ın) önemli bir bölümünü de unuttular. İçlerinden pek azı hariç, onlardan daima bir hainlik görürsün. Yine de sen onları affet ve aldırış etme. Şüphesiz Allah iyilik edenleri sever."*<sup>84</sup>

Yine Nisâ Suresi 155. ayette açıklandığı üzere İsrail oğulları birçok belâyâ uğramışlardır. Bunun sebebi ise, Allah'a verdikleri sözde durmamaları, Tevrat'ın ayetlerini inkâr etmeleri, Allah'ın gönderdiği peygamberleri haksız yere öldürmeleri ayrıca "kalplerimiz kılıflanmıştır" demeleridir.<sup>85</sup>

#### **Değerlendirme:**

Netice olarak diyebiliriz ki, Allah'a verilen ahdi bozmak büyük bir günahdır. Allah'a verdiği ahdi bozanlar dünyada Allah'ın lanetini hak etmekle birlikte birçok belâ ve musibete maruz kalmaktadırlar. Dünyada çeşitli cezalara çarptırılmakla birlikte ahirette de onlara büyük bir azap hazırlanmıştır.

<sup>79</sup> Feth, 48/10.

<sup>80</sup> Mâide, 5/89.

<sup>81</sup> İbnü'l-Arabî, Ebubekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2003), 1: 27.

<sup>82</sup> Nahl, 16/95.

<sup>83</sup> Ra'd, 13/25.

<sup>84</sup> Mâide, 5/13.

<sup>85</sup> Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, 13: 395.



### Sonuç

Allah Teâlâ insanı en güzel bir surette yaratmış ve ona sayısız nimetler bahşetmiştir. Yüce Allah, verdiği nimetlerin rızası doğrultusunda kullanılmasını istemekte ve insana birtakım sorumluluklar yüklemektedir.

Kur'ân'da Yüce Allah'ın insanoğlu ile Allah'ın varlığını ve birliğini kabul edip ona kulluk edeceğine dair sözleşme yaptığı bildirilmektedir. Bu ilahî sözleşmeler Kur'ân ayetlerinde mîsâk ve ahd kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bunun İslamî literatürde "*elest bezmi*" veya "*bezm-i elest*" olarak ifade edildiğini görmekteyiz. Bu anlayışa göre; Yüce Allah, önce ruhları yaratmış ve onlara; "*ben sizin rabbiniz değil miyim?*" diye sormuş, onlar da "*evet sen bizim rabbimizsin*" diyerek Allah'a söz vermişlerdir. Bazı müfessirler bu ilahî sözleşmenin insanlar henüz yaratılmadan önce ruhlar âleminde meydana geldiğini söylemektedirler. Bazı müfessirler ve kelam âlimleri ise bu olayın hakiki manada vuku bulmadığını Kur'ân'daki bu ifadenin bir hakikati insanların zihnine yaklaştırmak için temsili bir anlatım olduğunu söylemişlerdir. Bu gaybî bir konu olduğu için nasıl ki Allah'ın zatını idrak etmek mümkün değilse onun fiillerinin keyfiyetini de tam manasıyla idrak etmek mümkün değildir. O halde insan, Yüce Allah'ın fitratına kendisini bilme ve tanıma yeteneğini ve duygusunu yerleştirdiğini kabul etmelidir.

Kur'ân-ı Kerim'de birçok ayette Yüce Allah'ın başta peygamberler olmak üzere, Ehl-i Kitap olan Yahudi ve Hıristiyanlar, müşrikler ve müminlerle de sözleşmeler yaptığı, onlardan söz aldığı bildirilmektedir. Bu sözleşmelere "*ilahî misak*" denilmektedir. Bu sözleşmelerde işlenen konular aşağı yukarı aynıdır. Bu konular, Allah'ın varlığı ve birliğini kabul edip ona hakkıyla kulluk etmek, Allah'ın peygamberler vasıtasıyla insanlara bildirdiği emirlerine boyun eğmek, yasaklarından da kaçınmaktır.

Kur'ân ayetlerinde ifade edildiği üzere Allah'a verdiği sözü yerine getiren insanlara büyük mükâfatlar hazırlanmıştır. Allah'a verdiği sözü yerine getirmeyenler/verdiği ahdi bozanlar ise, Allah'ın lanetine uğrayacaklar ve aynı zamanda ahirette de büyük bir azaba duçar olacaklardır.

Aslında misak iki taraf arasında onaylanarak karşılıklı yapılır. Allah ile insan arasında ontolojik olarak bir birliktelik yoktur. Bundan dolayı Yüce Allah, insanın insanla konuşması gibi beşerle direkt olarak konuşmaz. Allah'ın insanla konuşması vahiy yoluyla olur. Bu vahiy iletişimi Şûrâ Suresi 51 ve 52. Ayetlerde açıklandığı gibi ya ilham ya perde arkasından konuşma veya bir elçi göndererek peygamberine emirlerini vahyetmesi şeklinde olur. O halde Allah'ın insanlardan ahid alması ise ya fitratlarına yerleştirdiği iman kabiliyeti ya gönderdiği peygamberler lisaniyle veya gönderdiği kitaplar yoluyla olmuştur. İman eden insan bunları kabul etmek zorundadır.



### KAYNAKÇA

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru ihyai't-türasi'l-Arabî, ts.
- ÂLÛSÎ, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Mahmud. *Ruhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-sebi'l-mesânî*, Beyrut: Dâru ihyai't-türasi'l-Arabî, ts.
- ATEŞ, Süleyman. *Kur'ân Ansiklopedisi*. İstanbul: Kuba Yayınları, ts.
- ATEŞ, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- BEYDÂVÎ, Nâsuruddin Ebi Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'r-reşid, 1421/2000.
- BUHÂRÎ, Ebu Abdirrahman Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih*. İstanbul: Çağrı Yay., 1981.
- CEVHERÎ, İsmail b. Hammad. *es-Sihah fi'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-ilm, 1979.
- CÛRCÂNÎ, Ali b. Muhammed. *Kitabu't-ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416/1995.
- ÇANGA, Mahmut. *Kur'ân-ı Kerim Lügati*. İstanbul: Timaş Yay., 2007.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. İstanbul: Çağrı Yay., 1981.
- ERDOĞAN, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- EBU HAYYÂN, Muhammed b. Yusuf el-Endülîsî. *el-Bahru'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye. 1413/1993.
- FİRUZABÂDÎ, Mecdüddin Muhammad b. Yakub. *el-Kâmusu'l-muhît*. Beyrut: 1987.
- GOLDZİHER, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. (Çev. Mustafa İslamoğlu), İstanbul: Denge Yay., 1997.
- GÛLLÛCE, Hüseyin. *Kur'ân Tefsiri Açısından Mesnevî*. İstanbul: 1999.
- GÛRKAN, Salime leyla. "mîsâk" md. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ankara: 2005.
- İBN ATIYYE, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib el-Endelûsî. *el-Muharrirü'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-'azîz*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001.
- İBN EBÎ HÂTİM, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *Tefsiru'l-Kar'âni'l-'azîm*. (thk. Esad Muhammed et-Tayyib), Riyad: 1417/1997.
- İBN KESİR, İmadüddin Ebu'l-Fida İsmail. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azîm*. Kâhire: 1421/2000.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'arab*, Beyrut: Dâru sâdır, ts.
- İBNÛ'L-ARABÎ, Ebubekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.

- İSFAHÂNÎ, Ragıb, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtu elfâzı'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1992.
- KARAMAN, Hayrettin, v.dğr. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: DİB Yay., 2007.
- KURTUBÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1405/1985.
- KÜÇÜK, Abdurrahman. “*ahid*” md. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ankara: 1988.
- MATURÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005.
- NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-kelîmî't-tayyib, 1419/1998.
- ÖGE, Sinan. “*Fitratın Mîsâkı*”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 22, Erzurum: 2004.
- ÖMER, Nâsır b. Süleyman, *el-'Ahd ve'l-mîsâk fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad, 1413.
- RÂZÎ, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsiru'l-kebir)*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981.
- REŞİD RIZA, Muhammed Reşid b. Ali, *Tefsiru'l-menâr*, Mısır: Dâru'l-menâr, 1990.
- SABÛNÎ, M. Ali. *et-Tefsiru'l-vâdıhu'l-müyesser*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1427/2007.
- SEYYİD KUTUB. *Fi zılâli'l-Kur'ân*. (Trc. Emin Saraç, İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa). İstanbul: ts.
- SUYÛTÎ, Celalüddin. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*. (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire: 1424/2003.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr*, Mısır, 1383/1974.
- ŞINKİTÎ, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtar. *Edvâu'l-beyân fi idâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Riyad: 1983.
- TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'ân*, Kahire, 1422/2001.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. “*Bezm-i elest*” md. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ankara: 1988.
- YAZIR, Muhammed Hamdi Elmalılı. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- YILDIRIM, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, ts.
- ZEMAŞERÎ, Carullah Ebi'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl*. Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1418/1998.
- ZUHAYLÎ, Vehbe. *et-Tefsiru'l-münîr fi'l-'akideti ve's-şeriatı ve'l-menhec*. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1991.



## **DIVINE COVENANT IN THE PERSPECTIVE OF THE QUR'AN VERSES**

© Hacı Mehmet SOYSALDI<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

The aims in this study is to examine the divine contract of almighty Allah with His servants in the perspective of Qur'anic verses. First, *misak* and *ahd* concepts used for the divine contract in the Qur'an were analyzed. Then, the divine agreements of Allah with his creatures are explained in the light of the Qur'anic verses. The research was concluded by noting the rewards of those who remain faithful to and the penalties to those who violate the divine agreements.

God created human and placed ability to know and to believe their creators and His discipline. This is called the divine contract. Indeed, in verse of A'raf 172 God has asked all souls the question "Am I not your Lord?" and after this question, all the souls replied that "Yes you are our Lord, we promise". This is called *elest bezmi* or *bezm-i elest*. Some scholars have said that this convention took place in the realms of the souls before people were created and sent to the world. The others say that this divine contract consists of the expression of the faith placed in human nature (*fitrat*) in a representative language. The vious of God's deed is unknown as the form of His existence. Man can never comprehend the vious of His deeds just as man cannot comprehend the form of His existence. Only Allah knows the truth since this is a metaphysical matter. We do not know entirely and exactly how Allah took the promise from man. It is compulsory to human being to believe that God has taken the promise from man about believing in his existence and oneness. Almighty Allah has placed the ability to every human nature to know Allah and to believe in His discretion.

When some people are created and sent to the world, they act according to the necessity of this divine agreement and know Allah and worship him. Some people forget or ignore this divine agreement they deny Allah and turn away from worshipping Allah. Thus, they break down their promises.

---

<sup>a</sup> Prof., Firat University Theology Faculty, [msoysaldi@hotmail.com](mailto:msoysaldi@hotmail.com)

Almighty Allah reminds people of the divine contract by sending prophets at various times throughout human history and advice to human beings to act according to the divine contract. In short, the prophets invite people to believe in Allah existence and to live in a frame of His commandments by obeying the commands of Allah.

Allah has taken the covenant from the prophets, Jews, Christians, idolaters and believers throughout human history. Almighty Allah has taken words from each prophet that they will do the work given to them properly. The prophets must do the divine notification. For this cause, it is necessary to endure difficulties, to make all kinds of material and spiritual sacrifices and even to fight if it is necessary. It is the exam of the prophets to bear these difficulties and to fulfill the task. As a matter of fact, the prophets will be questioned as to whether they had promised to Allah on the Day of Judgment, whether they had announced the commandments revealed to them, and whether people followed these commandments. The prophets will also testify in favor of and against their followers on Day of Judgment.

Almighty Allah, had received covenant from the Jews to explain Torah to the people, from the Christians to explain Bible to the people. However, both the Jews and the Christians have altered and altered the divine books that were given to them in exchange for a very little world interest.

Almighty Allah, had received covenant from the Jews to explain Torah to the people, from the Christians to explain Bible to the people. However, both the Jews and the Christians have altered and altered the divine books that were given to them in exchange for a very little world interest.

Those who break Allah's covenant deserve the curse of God. Almighty Allah says: "And those who break the covenant of Allah, after its ratification, and sever that which Allah has commanded to be joined (i.e. they sever the bond of kinship and are not good to their relatives), and work mischief in the land. On them is the curse (i.e. they will be far away from Allah's Mercy), and for them is the unhappy (evir) home (i.e. Hell)." (Ar-Ra'd, 13/25) Indeed, the Sons of Israel were subjected to various misfortunes because they broke their covenant with Allah. And they are cursed by Allah and their hearts are solidified. Thus, those who fail to fulfill His promise to Allah / those who disobey the Scripture receive damages and mischiefs in the world, with their hearts being hardened. Almighty Allah has prepared a great punishment in the Hereafter for those who break Allah's covenant.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, covenant, testament, contracting, disrupt.







*bilimname XXXVII, 2019/1, 453-475*  
Geliş Tarihi: 31.10.2018, Kabul Tarihi: 16.03.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.476671>

## OSMANLI UYGULAMALARI IŞIĞINDA KÜÇÜKLERİN EVLENDİRİLMESİ VE VELİ İZİNSİZ NİKÂH

Ömer KORKMAZ<sup>a</sup>

### Öz

Küçüklerin velileri tarafından evlendirilmesi İslam hukukçuların çoğu tarafından muteber kabul edilmiştir. Diğerlerinin aksine Hanefî fakihler velilerin sınırını çok geniş tutmuşlar, bununla birlikte küçüklere buluğ muhayyerliği hakkı tanıyarak oluşabilecek olumsuzlukları önleme yoluna gitmişlerdir. Hanefî mezhebini esas alan Osmanlı Devleti'nde de uygulama bu yönde olmuştur. Öte yandan küçüklerin evlendirilmesinin meşruiyeti konusu, diğer bir tabirle evlenmede velâyet konusu, günümüz İslâm hukukçuları tarafından tartışılan ve güncelliğini koruyan bir meseledir. Ne var ki konuyla ilgili yapılan çalışmalarda bu görüşün İslâm toplumları tarafından ne derece benimsendiğine ve uygulandığına pek değinilmez. Bu çalışmada, küçüklerin evlendirilmesi ve veli izinsiz nikâh konusu, tarihî bir vakia olarak ele alınmış olup uygulamalar çerçevesinde İslam toplumunda yaygın olup olmadığına dair bazı tespitlere ulaşılmaya çalışılmıştır. Ancak uygulamaların ne yönde cereyan ettiğini gösteren kayıtların Osmanlı dönemine ait olması nedeniyle Osmanlı dönemine ait uygulamalara odaklanılmıştır. Çalışmada XVIII. yüzyıl Adana şer'iyeye sicilleri temel kaynak olarak kullanılmakla birlikte Osmanlı'nın farklı bölgelerine ait bazı evlilik defterlerindeki veriler de yeri geldikçe kullanılmıştır. Ayrıca Hukûk-ı Aile Kararnamesi'ndeki küçüklerin evlendirilmesi ile ilgili madde ve bu maddeye yönelik eleştiriler de tespit edilen bulgularla karşılaştırılmıştır. Böylece söz konusu araştırmada XVIII. yüzyılın başlarından kararnâmenin yazıldığı tarih olan 1917 yılına kadar Osmanlı toplumunda küçüklerin evlendirilmesiyle ilgili uygulamaların boyutunun ne olduğuna dair genel bir çerçeve çizilmesi hedeflenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Fıkıh, Küçüklerin Evlendirilmesi, Veli, Velâyet, Buluğ Muhayyerliği



<sup>a</sup> Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, omerkorkmaz111@gmail.com

## THE MARRIAGE OF SMALLS IN THE OTTOMAN PRACTICES AND MARRIAGE WITHOUT THE PARENTS

The marriage of minors by their parents has been recognized by most Islamic jurists. Unlike the others, the Hanafi sect imams kept the boundaries of these parents very wide, but they decided to prevent the negativity of the children by recognizing the choice of adolescence. This was also the case in the Ottoman Empire based on the Hanafi sect. However, the issue of the legitimacy of the marriage of minors, in other words, the issue of marriage is a matter that is discussed and discussed by contemporary Islamic jurists. However, in the studies on the subject, it is hardly mentioned how this view is adopted and applied by Islamic societies. In this study, it has been tried to reach some determinations about whether the marriage of minors and parental unauthorized matter are common in Islamic society within the framework of practices. However, due to the Ottoman period, the records of the applications in the Ottoman period were focused on the applications. Although Adana documents are used as the main source, data from some maritime books belonging to different regions of the Ottoman Empire have been used. In addition, the article about the marriage of minors in the Family Law Decree and the criticisms against this article were compared with the findings. Thus, in this study, it was aimed to draw a general framework about what the size of the practices related to marrying minors in the Ottoman society until the year 1917, when the decree was written...

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Evlendirmede velâyet konusu mezhep imamları döneminden günümüze gelinceye kadar İslâm hukukçuları tarafından tartışılan ve güncelliğini koruyan bir meseledir. Bu mesele etrafında velâyetin ne olduğu, velinin yetkisinin çerçevesi ve velâyet altındaki kişilerin kimler olduğu detaylı bir şekilde ele alınır. Küçük kızların ve erkeklerin velisi tarafından evlendirilebileceği konusunda birkaç şâz görüş dışında görüş ayrılığı olmadığı belirtilir. Fakat günümüzde bazı çalışmalarda, küçüklerin evlendirilmesinin Kur'ân'a aykırı olduğu gibi bazı yorumlarda da bulunulur.<sup>1</sup> Ancak ilgili çalışmalarda bu görüşün İslâm toplumlari tarafından ne derece

<sup>1</sup> Fatih Orum, "Kuran Işığında Küçüklerin Evlendiril(eme)mesi Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 158.

benimsendiğine ve uygulandığına pek değinilmez.<sup>2</sup> Yine problemin odak noktasını teşkil ettiği söylenen ergenlik çağındaki kızların evliliğinde velinin yetkisinin boyutları teorik zeminde tartışılarken bu tarz nikâhların İslâm toplumlarında ne derece akdedildiği konusu üzerinde fazla durulmaz. Bu çalışmada, küçüklerin evlendirilmesi ve velinin izni olmadan yapılan nikâh sözleşmeleri ve uygulamaları, kısa teorik bilgiler eşliğinde pratikteki yansımaları dikkate alınarak ele alınacaktır. Şu kadar var ki, uygulamaları yansıtan eldeki kayıtların Osmanlı dönemine ait olması nedeniyle Osmanlı döneminden bazı örnekler verilecektir. Çalışmada uygulamalar gösterilirken XVIII. yüzyıl Adana şer'iyeye sicilleri temel kaynak olarak kullanılmakla birlikte elde edilen bazı evlilik defterlerindeki veriler de yeri geldikçe kullanılacaktır.

### A. Evlenme Ehliyeti

Geçerli bir nikâh akdinden söz edilebilmesi için akitte bazı temel unsurların bulunması gerekmektedir. Bu unsurlar olmadan nikâh akdinden söz edilemez. Hanefilere göre nikâh akdinin rükünleri tarafların irade beyanları olan icap ve kabuldür. Nikâh akdi, taraflardan birinin evlilik teklifinde bulunması, diğersinin de bu teklifi kabul etmesi ile meydana gelir.<sup>3</sup>

Hanefi fıkıh kitaplarında taraflar nikâh akdinin unsurları arasında açıkça zikredilmez.<sup>4</sup> Bu, tarafların bir rükün olarak kabul edilmediğinden değil, aksine diğers unsur olan irade beyanının bu beyanı yapacak tarafları da zarureten içine almış olması sebebiyledir.<sup>5</sup> Dolayısıyla geçerli bir evliliğin kurulabilmesi için her şeyden önce iki tarafın bulunması, bu tarafların evlenme ehliyetine sahip olması ve evlenmelerinde herhangi bir engelin bulunmaması gerekmektedir.

Evlenme ehliyeti, kişinin başkasının izin ya da onayına bağlı olmaksızın evlenebilmesi demektir. İslam hukukuna göre akıl ve ruh sağlığı

<sup>2</sup> Örnek olarak bkz. Mehmet Şener, "İslam Hukukunda Velâyet (I)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 203-222; Saffet Köse, "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 101-116; Muhammet Ali Danışman, "İslam Hukukuna Göre Evlilikte Velâyet ve Kapsamı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006): 239-258.

<sup>3</sup> Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî ahkâmî'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-şer'iatî'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1413/1993), 6: 81.

<sup>4</sup> Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz - Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 2003), 3: 317; Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts), 1: 326.

<sup>5</sup> Zeydan, *el-Mufasssal fî ahkâmî'l-mer'e*, 6: 80; M. Akif Aydın, *İslam - Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 1985), 15.

yerinde olup bâliğ olanlar tam ehliyetlidirler; dolayısıyla bu kişiler nikâh ehliyetine de sahiptirler.<sup>6</sup> Ancak aşağıda belirtileceği üzere buluğa eren kızların velilerinin rızalarını almaksızın evlenip evlenemeyecekleriyle ilgili Hanefî İslam hukukçuları arasında görüş farklılıkları bulunmakla birlikte hâkim olan görüş evlenebilecekleri görüşüdür. Diğer mezhepler ise kadınların evlenme ehliyetinin bulunmadığını, velisinin izninin gerekli olduğunu ifade etmektedirler.<sup>7</sup> Ancak küçükler, akıl hastaları, bunaklar gibi evlenme ehliyetine sahip olmayanların kendi başlarına evlenemeyecekleri hususunda İslam hukukçuları arasında ittifak bulunmaktadır. Bu kişiler sadece velilerinin aracılığı ile evlilik akdinde taraf olabilirler. Zira bunlar hukuk nazarında, hukuken geçerli sayılacak tarzda fiiller ortaya koyabilme salahiyeti demek olan edâ/fiil ehliyeti açısından eksik sayılırlar.<sup>8</sup>

### B. Küçüklerin Evlendirilmesi

Nikâh akdinin bir başkasının iznine bağlı olmasına ya da bir kimsenin başkalarını rızalarını almaksızın evlendirebilme yetkisine sahip olmasına velâyet, bu yetkiyi elinde bulunduran kişiye de veli denir. Veli tarafından evlendirilmeleri söz konusu olan kimseler ise eksik ehliyet sahibi ile ehliyeti olmayandır. Taraflar temyiz gücüne sahip ancak ergenlik çağına gelmemişlerse velilerinin rızalarını alarak evlenebilirler. Ancak temyiz gücü ve buluğ şartlarının hiç birisine sahip değilse sadece velileri tarafından evlendirilebilirler.<sup>9</sup>

İbn Şübrüme (ö. 144/761), Osman el-Bettî (ö. 143/760) ve Ebû Bekr el-Esam (ö. 200/816) dışındaki<sup>10</sup> İslam hukukçuları evlenmede velayeti kabul etmişler ve küçük erkek ve kız çocukların velileri tarafından evlendirilebileceği görüşünü savunmuşlardır. Bu İslam hukukçularına göre küçükler velâyet-i icbâr altındadırlar. Dolayısıyla onlar, velileri tarafından rızaları alınmaksızın evlendirilebilirler. Nitekim velâyet-i icbâr “velâyeti

<sup>6</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2: 232.

<sup>7</sup> Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler, bakirelerin ancak velilerinin izniyle evlenebileceğini, dul kadınların ise evlenme ehliyetlerinin olduğunu söylemektedir. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş- Şâfiî, *Kitâbü'l-Ûm* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1410/1990), 5: 13-14; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye*, 1994), 2: 100-102; Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988), 65; Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslam Hukuku* (Ankara: Bilay, 2018), 230-231; Saffet Köse, “Aile Hukuku”, *İslâm Hukuku* ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker, 2018), 302-303.

<sup>8</sup> Şâfiî, *Kitâbü'l-Ûm*, 5: 21-22; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, 2: 100-102; Abdullah Çolak, *İslam Aile Hukuku* (Ankara: Öncü Basım, 2017), 63.

<sup>9</sup> M. Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik, 2017), 57; Köse, “Aile Hukuku”, 303.

<sup>10</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 4: 212; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2: 240.

altında bulunan bir şahsı, onun rızasına bakılmaksızın evlendirebilme yetkisine sahip olmak”<sup>11</sup> anlamına gelmektedir.

İslam hukuk ekolleri küçük çocukları evlendirme konusunda velinin yetkili olduğu noktasında ittifak halindedirler. Ancak bu yetkinin illeti ve velinin kim olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefilere göre illet küçüklük olup veli tüm asabedir. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed (ö. 189/805)’e göre asabe bulunmadığında velayet hâkime geçerken, Ebû Hanîfe (ö. 150/767)’ye göre asabeden bir veli bulunmadığında velayet anne, kız, oğlun kızı, kızın kızı... öz kızkardeş, yakınlık derece ve kuvvetlerine göre üvey kardeşler ve nihayet zevî’l-erhâm’a geçer.<sup>12</sup> İmam Mâlik (ö. 179/795)’e göre baba ve sağlığında belirlediği vasi (vasiyy-i muhtâr) dışında küçükleri kimse evlendiremez. İmam Şâfiî (ö. 204/820)’ye göre baba dışında hiç kimse küçük çocuğu evlendiremez. Ancak babanın bulunmadığı durumlarda dede baba yerine geçer.<sup>13</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)’e göre ise küçük çocuğu babası, babası yoksa vasiyy-i muhtârı, o da yoksa ihtiyaç olması durumunda hâkim evlendirebilir.<sup>14</sup>

Görüldüğü üzere Hanefiler bu yetkiyi çok geniş bir zümreye tanımışlardır. Ancak bu yetkinin kullanımından doğabilecek zararlara engel olabilmek için baba ve dede dışındaki veliler tarafından evlendirilen çocuğa buluşa erdikten sonra söz konusu nikâhı feshetme hakkı (buluş muhayyerliği) tanımışlardır.<sup>15</sup> Nitekim Osmanlı mahkemelerine yansıyan kayıtlarda Hanefî mezhebinin görüşlerine uygun olarak küçüklerin baba dışındaki diğer veliler tarafından da evlendirildikleri görülmektedir. Esasen

<sup>11</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 603.

<sup>12</sup> Bedri Aslan, “İslam Hukukunda Evlilikte Velâyetin Ortadan Kalkmasıyla Velinin Velayetinin Kime Gececeği Konusunun Değerlendirilmesi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/7 (2016): 32.

<sup>13</sup> Şâfiî, *Kitâbü’l-Üm*, 5: 20-21; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 213-214; Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (Kahire: Dâru’l-hadis, 1425/2004), 3: 34-35.

<sup>14</sup> Ebû’l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasen b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 1388/1968), 7: 41.

<sup>15</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vdğ (Beyrut: Dâru Beşâiri’l-İslâmiyye - Dâru’s-Sirâc, 2010), 4: 292-293; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 213; Ebû’l-Hasen Ali b. Ebî Bekr Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedî*, nşr. Nu’aym Eşref Nûr Muhammed (Pakistan: İdâretü’l-Kur’ân ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, 1417), 3: 39; Ebû’l-Fazl Abdullah b. Mahmûd Mevsîfî, *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts), 3: 94; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü’l-Humâm, *Şerhu Fethu’l-kadîr*, nşr. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîye, 203), 3: 265-267; Molla Hüsvrev, *Dürrer*, 1: 336.

“Buluğ Muhayyerliği” başlığı altında verilecek tüm örnekler bu konuyla ilgili olup çalışmamızda buna dair detaylı bilgi verilecektir. Onun için bu başlık altında sadece her iki tarafın velisi olarak babaları tarafından akdedilen nikâha örnek zikredilecektir. Bu kayda göre Mehmed bin Allahverdi, Emine binti Şah Bender’in kendisinin nikâhlı karısı olduğunu ancak dayısı Ali bin İbrahim’in birlikteliklerine engel olduğunu iddia ederek mahkemeye müracaat etmektedir. Mehmed’in belirttiğine göre hüküm tarihinden 10 yıl önce Emine’nin babası Şah Bender’in hayatta iken kızı Emine’yi kırk kuruş mü’eccel mehir tesmiyesiyle kendisiyle nikâhladığını, babası Allahverdi’nin ise bu nikâhı kabul ettiğini söylemektedir. İddiasını şahitlerle ispat etmesi üzerine hâkim taraflara engel olmaması hususunda Ali’nin tenbih edilmesine şöyle hükmeder:

“... Mehmed bin Allahverdi nam kimesne ... dava ve takrir-i kelim edüp tarih-i kitabdan on sene mukaddem işbu mezbûre Emine’nin hâl-i sıgarında babası mezbûr Şah Bender hâl-i hayatında velâyeten kırk kuruş mehir-i mü’eccel tesmiyesiyle mezbûre Emine’yi bana tezvîc edüp benim babam işbu hazır bi’l-meclis mezbûr Allahverdi dahi velâyeten benim için tezevvüc ve kabul edüp ve ba’d-e’l-bülûğ nikâh-ı mezkûru her birimiz mücîz olup vech-i muharrer üzere benim menkûham iken ... ba’d-e’t-ta’dîl ve’t-tezkiye şehâdetleri makbûle olmağın mücebiyle mezbûre Emine’yi merkûm Mehmed’e teslim mezbûr Ali’ye tenbîh birle...”<sup>16</sup>

Bu hükümde her iki tarafın buluğa erdikten sonra nikâha icazet verdiklerine dair vurgu yapılması dikkat çekmektedir. Ancak yukarıda belirtildiği üzere, çocukları evlendiren velinin baba olması durumunda çocukların buluğ muhayyerliğini kullanarak bu nikâhı feshetme hakları bulunmamaktadır. O halde “ba’d-e’l-bülûğ nikâh-ı mezbûru her birimiz mücîz olup” şeklinde kayda geçirilen bu ifadenin izahı nasıl yapılacaktır? Bu durumda iki şey söz konusu olabilir. Birincisi ve kanaatimizce uygun olan bu ifadenin hataen ve sehven kayıta yer aldığıdır. İkincisi ise Osmanlı toplumunda özellikle Adana’da nadiren de olsa babaları tarafından evlendirilen küçük çocuklara buluğ muhayyerliği hakkının tanınmış olabileceğidir. Ancak elimizde bu durumu destekleyecek başka bir veri bulunmadığı gibi konuyla ilgili farklı bir görüş olduğu da malumumuz değildir. Dolayısıyla bu ifadenin kayıta sehven yer almış olması kuvvetle muhtemeldir.

<sup>16</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Adana Şer’iyye Sicilleri (AŞS), 136 Numaralı Defter: 132.

### C. Buluğ Muhayyerliği

Daha önce de belirtildiği gibi İslam hukuku küçük erkek ve kız çocukların velileri tarafından evlendirilebilmelerini kabul etmiştir. Velâyet-i icbâr (zorlayıcı velâyet) denilen bu yetki, Hanefî mezhebinde çok geniş bir zümreye tanınmıştır.<sup>17</sup> Bu hakkın kötüye kullanılması ihtimali her zaman mevcut olduğu için bunu dikkate alan Hanefî İslam hukukçuları, veli veya vasisi tarafından evlendirilen küçüğe, buluğa erdikten sonra evliliği feshettirebilme hakkı vermiştir.<sup>18</sup> İşte bu şekilde velileri tarafından küçükken evlendirilenlerin buluğa erince hâkime müracaat ederek istemedikleri evlilikleri feshettirme hakkına buluğ muhayyerliği denmektedir.<sup>19</sup>

Velisi tarafından evlendirilmiş olan her küçük erkek ve kız baliğ olduktan sonra bu hakkı kullanabilir. Ancak babası veya babasının babası tarafından evlendirilmiş olan küçük erkek veya kız, bu hakka sahip değildir. Daha açık bir ifadeyle, küçük erkek veya kız, babaları veya babalarının babaları tarafından akdedilmiş nikâha, baliğ oldukları zaman itiraz edemezler.<sup>20</sup> Bu görüş Ebû Hanîfe ve Muhammed'e aittir. Ebû Yusuf'a göre ise velisinin kim olduğuna bakılmaksızın velisi tarafından evlendirilen küçük çocuğun buluğ muhayyerliği hakkı yoktur. Zira o, veli olma bakımından baba, dede ve diğer velileri eşit derecede görmektedir. Ebû Hanîfe ve Muhammed ise, baba ve dede dışındaki diğer velilerin şefkat ve çocuğun işlerini özümseme noktasında eksik olduklarını varsayarak buluğ muhayyerliği yoluyla bu eksikliğin giderildiğini düşünmektedirler.<sup>21</sup> Osmanlı mahkemelerinde de uygulama Ebû Hanîfe ve Muhammed'in görüşü doğrultusunda cereyan etmiş, baba ve dedesi dışındaki velisi tarafından

<sup>17</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4: 292-293; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 213; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 39; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3: 94; İbnü'l-Humâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 3: 265-267; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1: 336.

<sup>18</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4: 293-294; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 215; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 41; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3: 94; İbnü'l-Humâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 3: 268; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1: 337.

<sup>19</sup> Aydın, *İslam - Osmanlı Aile Hukuku*, 26-27; Cin, *Evlenme*, 87.

<sup>20</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4: 293-294; Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 215; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 41; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3: 94; İbnü'l-Humâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 3: 268; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1: 337; İbrâhîm b. Muhammed Halebî, *Mülteka'l-ebhur (Mecma'u'l-Enhur içinde)*, nşr. Halîl İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 1: 494; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslamiye ve İstilahât-ı Fikhiye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts), 2: 51; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslam: Münâkehât ve Mufârakât* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1324), 2: 55; Cin, *Evlenme*, 88; Aydın, *İslam - Osmanlı Aile Hukuku*, 27.

<sup>21</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 215; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2: 315.

evlendirilen küçüklere buluğ muhayyerliği hakkı tanınmıştır.

Velisi tarafından evlendirilmiş olan küçük kız buluğa erdiği veya nikâhtan haberdar olduğu anda, şahitler huzurunda evliliği feshettireceğini hemen beyan etmelidir. Nikâhı öğrendiği halde susarsa, artık buluğ muhayyerliği sâkit olur. Nitekim “Hind-i sağîreyi velî-i akrebi anası Zeyneb, küfvi Zeyd’e mehr-i misliyle tezvîc itdikten sonra Hind bâliğa olup akde âlime oldukda sükût idüp nefsinı ihtiyar itmese Hind bir ay mürûrunda akd-i mezbûri hıyâr-ı bülûğ ile feshettirmeğe kâdire olur mu? el-Cevâb: olmaz.”<sup>22</sup> denilerek bu doğrultuda fetva verilmiş, aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere uygulama bu şekilde cereyan etmiştir. Bu konudaki bilgisizlik ise özür sayılmaz. Ancak fesih iradesini buluğa erer ermez beyan ettikten sonra, hemen mahkemeye müracaat etmesi şart değildir. Geçen süre içerisinde rızaya delalet edecek bir söz veya fiilde bulunmaması şartıyla fesih davasını istediği kadar tehir edebilir. Küçük erkek çocuğu için ise böyle bir şart bulunmamaktadır. Erkek buluğa erdiği anda fesih hakkını kullanmak zorunda değildir. Sarahaten veya zımnen nikâhı kabul ettiğini bildirmediği, fesih hakkı hayatı boyunca devam eder.<sup>23</sup> Fesih hakkını kullanacak kimse “nikâhı feshettim, nikâhı reddettim, nikâha razı değilim, nefsimi ihtiyar ettim gibi razı olmadığına delalet eden bir söz ile fesih iradesini gösterir.”<sup>24</sup>

Buluğ muhayyerliğini kullanan tarafın talebi üzerine hâkim iki tarafın hazır bulunduğu celsede, nikâhın feshine hükmeder. Buluğ muhayyerliği sahibi açısından zayıf bir hak olduğundan bu hakkın sübutu ve hukukî sonuç doğurabilmesi için hâkim tarafından karara bağlanması gerekir.<sup>25</sup> Eğer evlendirilmiş olan iki çocuktan biri daha önce baliğ olup buluğ muhayyerliği hakkını kullanmak isterse bu durumda hâkim, diğerinin velisi veya vasisi huzurunda aralarını tefrik eder.<sup>26</sup> Çünkü “eb ve ceddin gayrı velinin akdelediği nikâhı zevc gaib iken zevce hıyâr-ı buluğ ile feshe kâdire olmaz (baba ve dedesinin dışında bir velinin akdettiği nikâhı kadın, kocası gaip iken

<sup>22</sup> Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, nşr. H. Necâti Demirtaş (İstanbul: Kubbealtı, 2014), 1: 74.

<sup>23</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 43-44; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3: 94; İbnü'l-Humâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 3: 271; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1: 337-338; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 1: 495-496; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslam*, 2: 54; Bilmen, *Istilahât-ı Fıkhiye Kâmûsu*, 2: 52-53; Cin, *Evlence*, 89.

<sup>24</sup> Bilmen, *Istilahât-ı Fıkhiye Kâmûsu*, 2: 51.

<sup>25</sup> Köse, “Aile Hukuku”, 305.

<sup>26</sup> Mehmed Zihni, *Nimet-i İslam*, 2: 53-54; Bilmen, *Istilahât-ı Fıkhiye Kâmûsu*, 2: 51; Cin, *Evlence*, 89.



buluğ muhayyerliğini kullanarak feshedemez)”<sup>27</sup> fetvasında da belirtildiği üzere firkate hükmedilecek durumlarda iki tarafın da mahkemede hazır bulunmaları gerekir.<sup>28</sup> Nitekim aşağıdaki örnekte de buluğ muhayyerliği için mahkemeye müracaat eden kadın, kocası hazır bulunmadığı için dönemin hâkimi tarafından davasının kabul edilmediğini söylemektedir. İfadesine göre kocasının hazır bulunması hukuken şart olduğu için davası kocasının bulunduğu bir zamana ertelenmiştir. Bu sebeple buluğ muhayyerliği hakkını kullanmak isteyen kadın, kocası döndükten sonra tekrar dava açtığını ifade etmektedir:

“hatta tarih-i mezkûrda medîne-i mezbûrede hâkimü’ş-şer’i’ş-şerîf olan Kırımî Hüseyin Efendi huzuruna dahi hâzıra olup tefrîk ile kazaya tâlibe olduğumda ol tarihte zevcim mezkûr hâzır bi’l-beled olmayup huzuru şer’an şart olduğuna binâ’en husus-i tefrîk zevcim mezkûrun huzuruna tevkîf olunmuşidi”.<sup>29</sup>

Adana şer’iyye sicillerinde az da olsa buluğ muhayyerliği haklarını kullanarak nikâhlarını feshettiren kimselerle ilgili bazı kayıtlara rastlanmaktadır. Örneğin aşağıda ele aldığımız hükümde Fatıma binti Abdurrahman isimli kadın, annesi Ümmü Gülsüm’ün kendisini yedi yaşında iken Hüseyin bin Abdurrahman ile evlendirdiğini ve kendisinin buluğ muhayyerliği hakkı bulunduğunu söyleyerek söz konusu nikâhın feshi için mahkemeye müracaat etmektedir. Baliğ olduğunda geciktirmeden nefsinin ihtiyar ettiğini ve annesinin akdetmiş olduğu nikâha rızasının olmadığını belirtmektedir. Hatta bâliğa olur olmaz bu hususla ilgili şahit tuttuğunu da özellikle vurgulamaktadır.<sup>30</sup> Bunun üzerine mahkeme tarafından Fatıma’nın kocasıyla aralarındaki nikâhın feshedilmesine hükmedilmektedir. İlgili hüküm şöyledir:

“... işbu bâ’isü’l-vesîka Fatıma binti diğêr Abdurrahman Beşe nam bîkr-i bâliğa meclis-i şer’-i hatîr lazımu’t-tevkîrde zevci Hüseyin bin el-mezbûr Abdurrahman nam kimesne mahzarında üzerine dava ve takrir-i kelam edüp bundan akdem vefat eden vâlidem Ümmü Gülsüm Hatun tarih-i tahrirden on üç sene mukaddem yedi yaşında sağîre olduğum halde beni mu’accel ve mü’accel mecmû’u yüz kuruş mehir tesmiyesiyle lede’ş-şuhûd işbu mezbûr Hüseyin’e

<sup>27</sup> Mehmed Zihni, *Nimet-i İslam*, 2: 54. Ayrıca bkz. Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1: 75. Benzer fetva için bkz. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ*, nşr. Süleyman Kaya v.dğr. (İstanbul: Klasik, 2011), 80.

<sup>28</sup> Halebî, *Mülteka’l-ebhur*, 1: 496.

<sup>29</sup> BOA, AŞS, 14 Numaralı Defter: 73.

<sup>30</sup> Buluğ muhayyerliğini kullandığına dair şahidi olmadığı için fesih talebinin reddedildiğini gösteren hüküm için bkz. BOA, AŞS, 126 Numaralı Defter: 53.

inkâh ve tezvîc edüp ol dahi ber-vech-i muharrer tezevvüc ve kabulünden sonra terk-i diyar etmekle ile'l-bülûğ ol vechle ben mezbûr Hüseyin'in zevce-i menkûhası olmuşidim. Lakin benim için hiyâr-ı bülûğ muhakkak olduğuna âlime olduğum halde ben tarih-i kitabdandır üç sene mukaddem nehâran dem-i hayzımı ru'yet ile bâliğa olduğum saat bi-lâ te'hîr nefsimi ihtiyâr ve hâl-i sığarımda vâlidem mezbûre Ümmü Gülsüm'ün vech-i meşrûh üzere olan akd ve nikâhını meclis-i ihtiyâra hazır şuhûd mahzarında reddile fesh ve işhâd edüp ...".<sup>31</sup>

Yukarıdaki hüküm bütünüyle incelendiğinde bazı hususlar dikkati celp etmektedir. Bunlardan birisi, küçüğü evlendiren velinin annesi olduğudur. Daha önce geçtiği üzere Hanefî mezhebine göre veli, derecelerine göre tüm asabe olabilir. Ancak Ebû Yûsuf ve Muhammed, asabe olmadığı takdirde velayetin hâkime, Ebû Hanîfe ise öncelikle anneye intikal edeceği görüşündedir. Sicillerde yer alan bazı hükümlerde küçüğü evlendiren velinin annesi olmasından yola çıkarak Osmanlı'da Ebû Hanîfe'nin görüşünün benimsendiği anlaşılmaktadır.

Bir diğer konu da davacı kadının buluş yaşının tespit edilmesidir. Bilindiği üzere buluş insandan insana, bölgeden bölgeye değiştiği için İslam hukukunda herkes için sabit bir buluş yaşı belirtilmemiş, alt ve üst sınır belirlenmesi yoluna gidilmiştir. Bu iki sınır arasında kişi ne zaman biyolojik olarak ergen olursa o andan itibaren bâliğ sayılır. Alt sınırdan önce buluş iddiası dinlenilmediği gibi üst sınıra ulaşan kimse de bâliğ olmasa bile hükmen bâliğ kabul edilir. Alt sınır kızlarda dokuz, erkeklerde on iki, üst sınır ise Ebû Hanîfe'ye göre kızlarda on yedi, erkeklerde on sekiz, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre her ikisi için de on beştir.<sup>32</sup> Mezheplerin verdiği buluş yaşlarına bakıldığında bu hususta coğrafya ve iklim şartlarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira İbn Abbas'tan buluş yaşının on sekiz, Ebû Hanîfe'den on dokuz olduğuna dair farklı rivayetler olduğu gibi fukahadan yirmi iki olduğunu belirtenler de olmuştur.<sup>33</sup> Yukarıdaki hükümde Fatıma dava tarihinden on üç sene evvel yedi yaşında iken annesi tarafından evlendirildiğini, yine dava tarihinden üç sene önce ise bâliğa olduğunu belirtmektedir. Bu durumda Fatıma on yedi yaşında iken bâliğa olmuş olmaktadır. Bilindiği üzere Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde nikâh ehliyeti

<sup>31</sup> BOA, AŞS, 14 Numaralı Defter: 73.

<sup>32</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 53; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 281; M. Akif Aydın, "Aile Hayatı", *İlmihal* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 2: 211.

<sup>33</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 53; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 281; Komisyon, *Aile Hukuku Kararnamesi*, nşr. Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2006), 74.

konusunda yaşlar belirlenirken Ebû Hanîfe'nin görüşü esas alınmıştır. Bu görüşün benimsenmesinde Osmanlı'da çocukların genel olarak bu yaş çevrelerinde bâliğ oluyor olmasının etkisinin olup olmadığı araştırma konusudur. Bu ve benzeri hükümlerin bu zaviyeden çalışılmasıyla Osmanlı'da çocukların genel olarak buluğ yaşının kaç olduğuna ve bu durumun kanunlaştırmaya etkisinin olup olmadığına dair bilgi sahibi olunabilir.

Benzer bir mahkeme kaydında Tekye Kurbu Mahallesi sakinlerinden Rabia binti Molla Yusuf mahkemeye müracaat ederek mahkeme kaydının tarihinden iki ay önce henüz bâliğa olmamış iken mücbir olmayan velisi olan annesi Cennet binti Âşir tarafından Hasan bin Uğurlu ile evlendirildiğini beyan etmiştir. Hasan'ın dengi olmadığını da söyleyen Rabia bâliğa olduğu anda nefsinin ihtiyar ettiğini ifade etmiş ve bu durumu şahitlerle ispatlamıştır. Bunun üzerine mahkeme Rabia'nın buluğ muhayyerliğini kullanarak kocası Hasan'dan ayrılmasına (tefrik) karar vermiştir.<sup>34</sup>

Yukarıda ifade edildiği ve bu hükümde de görüldüğü üzere buluğa erdiği anda kadının nefsinin ihtiyar ettiğini ve evliliği sona erdirmek istediğine dair şahit tutması gerekmektedir. O anda şahit tutmazsa ya da evliliğe razı olduğuna dair bir işaretle bulunursa buluğ muhayyerliği hakkı sakıt olmaktadır. Çınarlı Mahallesi sakinlerinden Fatıma binti Hasan mahkemeye müracaat ederek kendisi henüz küçükken veliyy-i akrabi, amcası Osman tarafından seksen kuruş mehir tesmiyesiyle Seyyid Veli bin Yusuf ile evlendirildiğini beyan etmiştir. Buluğa erdiği anda nefsinin ihtiyar ettiğini, bulunduğu mekândan ayrılmadan şahitler huzurunda evliliği sona erdirmek istediğini açıkladığını iddia etmiş ve mahkemenin evliliği feshetmesini talep etmiştir. Mahkeme tarafından Fatıma'nın iddiasını ispat etmesi istenmiş ancak birçok defa kendisine süre verilmesine rağmen iddiasını ispatlayamamıştır. Bunun üzerine mahkeme Fatıma'nın fesih talebini reddetmiştir.<sup>35</sup>

Adana şer'yye sicilleri incelendiğinde XVIII. yüzyılda buluğ muhayyerliği hakkını kullanarak evliliği feshettirenlerin sayısı oldukça azdır. Bu, küçük yaşta evliliğin yaygın olduğu iddia edildiğinde "küçükken evlendirilen kişilerin evliliklerinin genellikle devam ettiğini gösterir" diyebiliriz. Ancak küçük yaşta evliliğin Osmanlı toplumunda yaygın olup olmadığını söylemek için çok daha detaylı araştırmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Adana sicilleri içerisinde evlilik kayıtlarına ayrılmış özel bir

<sup>34</sup> BOA, AŞS, 31 Numaralı Defter: 7-8.

<sup>35</sup> BOA, AŞS, 126 Numaralı Defter: 53.

nikâh defteri bulunmadığı için bu konuda fazla bir şey söylenmesi şuan için mümkün değildir. Ancak Trabzon şer'iyeye sicilleri içerisinde bulunan bir evlilik defterinde 1756-1757 (1169-1170) yıllarına ait 287 nikâh kaydının sadece birinde küçüğün velisi tarafından yapılan bir evlilik akdi bulunmaktadır.<sup>36</sup> 267 nikâh kaydını ihtiva eden başka bir nikâh defterinde ise taraflardan birisinin küçük olduğu için velisi tarafından evlendirildiğini gösteren nikâh kaydı bulunmamaktadır.<sup>37</sup> Üçünde kadın,<sup>38</sup> birinde de erkek tarafını temsil etmek üzere sadece 4 nikâh kaydında tarafların *vekili* olarak nikâh akdinde babalarının hazır bulunduğu görülmektedir. Ancak bu kayıtlarda da tarafların küçük olduğunu gösteren herhangi bir emare mevcut değildir. Bilakis nikâh akdinde taraf olan babaların veli olarak yazılması gerekirken vekil olarak belirtilmeleri, tarafların küçük olduğuna dair sabî-sabiyeye, sağîr-sağîre vb. bir kaydın olmaması ve hatta bu kayıtların birisinde erkeğin asâkirden (askerlerden) olduğunun belirtilmesi<sup>39</sup> de tarafların âkil-bâliğ olduğuna delalet etmektedir. Bu defterlerden yola çıkarak Osmanlı toplumunda küçüklerin evlendirilmesinin çok nadir olduğu sonucuna varılabilir. Ancak benzer evlilik defterlerinin bu açıdan incelenmesiyle konuyla ilgili daha sağlıklı sonuçlara ulaşılabilecektir.

Hukûk-i Âile Kararnâmesi'ne yapılan bazı eleştiriler de Osmanlı toplumunda küçük yaşta evliliğin fazla olmadığını desteklemektedir.<sup>40</sup> Bu eleştirilerden bazıları, kararnâmenin, vukuu nadir olan konularda da kanunlaştırmaya gitmesidir. Örneğin küçüklerin evlendirilmesiyle ilgili olan "on iki yaşını itmâm etmemiş olan sağîr ile 9 yaşını itmâm etmemiş olan sağîre hiçbir kimse tarafından tezvîc edilemez" şeklindeki 7. madde Sadreddin Efendi (ö. 1931) tarafından eleştirilmektedir. Sadreddin Efendi'ye göre, bu maddenin dayandığı görüşün sahiplerine nispeti problemlili ve icmaya aykırı olması bir yana küçüklerin evlendirilmesi ender-i nevâdirdendir (son derece az meydana gelen durumlardandır). Zira ona göre küçüklerin evlendirilmesi Müslüman ailelerinde mevcut ve yaygın olmayıp düşman çevrelerin uydurma ve iftiralarından öyle zannedilmektedir. Komisyonun küçüklerin evlendirilmesinin ne derece zararlı olduğunu görmek için fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerine ve şer'iyeye sicillerine yansıyan davalara bakılmasının yeterli olacağı şeklindeki izahına ise son

<sup>36</sup> BOA, TSS, 108 Numaralı Defter: 35b.

<sup>37</sup> Alaaddin Aköz, *Bir İmamın Nikâh Defteri (Beşiktaş Sinan-ı Cedid Mahallesi)* (Konya: Tablet Yayınları, 2006), 51-134.

<sup>38</sup> Aköz, *Bir İmamın Nikâh Defteri*, 112, 121, 132.

<sup>39</sup> Aköz, *Bir İmamın Nikâh Defteri*, 124.

<sup>40</sup> Diğer eleştiriler için bkz. Ahmet Yasin Küçüktiryaki, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 47-93.

derece sert bir şekilde itiraz etmektedir. Özellikle şer'iyeye sicillerine yansıyan davaların delil gösterilmesinin tuhaf olduğunu söyleyen Sadreddin Efendi, bunun mahkemelerin ahvaline hakkıyla vakıf olan ve yargı görevi yapmış birisinin kararnâmeyi hazırlayan komisyonda bulunmadığına delalet ettiğini söylemektedir. Zira şer'iyeye sicilleri bu gibi davaların çokluğuna değil bilakis "son derece az olduğuna" delil olabilir. Nitekim "yirmi, otuz sene yargı görevinde bulunan zatların pek çoğu bu gibi davalara ancak ömürde bir ya da iki defadan fazla tesadüf etmemişlerdir". Bu gibi evliliklerin daha çok yetim ve kimsesizler için söz konusu olduğunu ve bunun da bu gibi kimselerin menfaatine olduğunu savunur. Ayrıca babası vefat etmiş birisinin mücbir olmayan velisi tarafından evlendirildiğinde de zaten buluş muhayyerliği hakkı bulunmaktadır. Dolayısıyla kararnâmenin bu maddesiyle "memleketimizde pek az vaki olan" bu gibi evlilikler yasaklanarak sayıları az ve kimsesiz olan yetimleri perişan etmekten başka bir işe yaramayacak ve küçükken evlendirilmeleri maslahatlarına olan birçok yetimin zararına olacaktır.<sup>41</sup>

Sadreddin Efendi'nin ilgili maddeyi eleştirirken küçüklerin evlendirilmesinin azlığına sıkça vurgu yaparak konu ile ilgili verdiği bilgiler, yukarıdaki tespitlerle birebir örtüşmektedir. Bu da Osmanlı'nın son dönemlerine kadar son derece az olan bu tarz evliliklerin gündeme taşınarak olumsuz propaganda malzemesi yapıldığını ve bunun da başarılı olduğunu göstermektedir.

Peki, İslam hukuku mezheplerinde küçüklerin evlendirilmesinin caiz olmasına ve bunun da teorik fıkıh kitaplarında yer almasına rağmen, özellikle Osmanlı'da bu tür evliliklerin az olması nasıl izah edilebilir? Öncelikle Sadreddin Efendi'nin de ifadelerinde işaretleri bulunduğu gibi ailelerin ve akrabaların bu tarz evlilikleri pek hoş karşılamamalarının bunda etkisi olduğu düşünülebilir. Zira âkil bâliğ olmamış bir evladının kendisi hayatta olduğu ve çok açık bir fayda mülhaza etmediği müddetçe böyle bir evlilik yapmasına hiç kimsenin gönlü razı olmaz. Ayrıca her ne kadar fıkıh kitaplarında bu nevi evliliklerin cevazı dile getirilmiş olsa da büyüklerle (âkil bâliğ olmuş kişilerle) yapılan evliliğin nimet olduğu da özellikle vurgulanmıştır. Âkil bâliğ bir kimsenin kendisiyle aynı vasıfları taşıyan bir kadınla evlenmesi, bir sabiyye ile evlenmesi gibi olamayacağı belirtilerek ergenlik çağına gelmiş kişilerle evlenilmesi teşvik edilmiştir.<sup>42</sup> Fıkıh

<sup>41</sup> Sadreddin Efendi, "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhâkemât-ı Şer'iyeye Kararnâmeleri Hakkında", *Sebîlürreşâd Mecmuası* 15/384 (1958): 355-357; Küçüktiryaki, *Osmanlı Aile Hukuku*, 56-57.

<sup>42</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 3: 38; Bilmen, *Istilahât-ı Fikhiye Kâmûsu*, 3: 200.

kitaplarında bu tarz ifadelerin bulunması da küçüklerin evlendirilmesinin az olmasında etkili olmuş olabilir.

Bu tarz nikâhların kayıt dışı olabileceğine dair yapılacak bir itirazı da kabul etmek mümkün değildir. Zira bir şeyin kayıt dışı olması için öncelikle onun hukuk tarafından tanınmaması gerekir. Küçüklerin evliliği ise tüm mezheplerce meşru kabul edilmiş, konu fıkıh kitaplarında yer almıştır. Hatta bazı kanunnamelerde küçüklerin evlendirilmesinin kadınların görevleri arasında olduğu özellikle belirtilmiştir.<sup>43</sup> Bununla birlikte kırsalda bulunulması, nikâhın tescil ettirilmesine imkân bulunamaması ya da ileriki bir zamanda kaydedilmesi düşüncesiyle ertelenmiş olması gibi nedenlerle bazı nikâhların kayıt altına alınmamış olması her zaman mümkündür. Ancak bu durum sadece küçüklerin evliliğiyle ilgili bir husus olmayıp tüm evlilikler için geçerlidir. Dolayısıyla küçüklerin evliliklerinin bilinçli olarak kaydedilmediğini gösteren herhangi bir veri bulunmadığı gibi bunu gerektiren makul bir gerekçe de bulunmamaktadır.

#### **D. Nikâhta Velâyet ve Veli İzinsiz Nikâh**

Osmanlı uygulamasında esas alınan fetva mecmualarına baktığımızda dönemin ihtiyaçlarından kaynaklanan bazı yeni şartların evlilik akdi için ileri sürüldüğünü görüyoruz. Nikâh akdinde velinin izninin şart koşulması bunlardan biridir. Hanefî mezhebinde buluğa eren kızlar velilerinin rızalarını almaksızın istedikleriyle evlenebilirler. Hanefî hukukçulardan İmam Muhammed ise buluğa eren kızların rızalarına ilaveten velilerinin rızalarını da şart koşar.<sup>44</sup> Osmanlı Devleti'nde 951/1544 yılına kadar birinci görüş en sahih görüş kabul edilmiş ve uygulama alanı bulmuştur. Bu tarihten itibaren İmam Muhammed'in görüşü zamanın ihtiyaçlarına daha uygun kabul edilerek kadınlar velinin izni olmadan yapılan nikâhları geçersiz saymışlardır.<sup>45</sup> Bu durum Ebüssuud Efendi'nin *Maruzât*'ında "951 tarihinde kudât veli izninsiz nikâhı kabul etmemekle memurlardır"<sup>46</sup> şeklinde ifade edilmektedir.

İmam Muhammed'in bu görüşünün Osmanlı Devleti'nde ne zamana

<sup>43</sup> Abdurrahman Paşa, *Tevkî'î Abdurrahman Paşa Kânûnnâmesi (Osmanlı Kanûnnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri X içinde)*, nşr. Ahmet Akgündüz (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2015), 420.

<sup>44</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2: 247; Ebû Muhammed Osmân b. Ali Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315), 2: 117; Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emîn Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 2000), 5: 70; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1: 334.

<sup>45</sup> Aydın, *İslam - Osmanlı Aile Hukuku*, 97.

<sup>46</sup> Ebüssuud Efendi, *Maruzât*, nşr. Pehlül Düzenli (İstanbul: Klasik, 2013), 73.

kadar uygulandığı konusu net değildir. Kanunî devrinde bu görüşün her yönüyle uygulandığı konusunda şüphe bulunmamakla birlikte, Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam ettiğinde ciddi şüpheler vardır. Kadı kontrolünde kıyılan nikâhlarda veli izninin XX. yüzyıla kadar arandığı söylenebilirse de kadıların veli izinsiz olarak kıyılmış nikâhların feshine sonuna kadar hükmettiklerini söylemek zordur. Kanunî devrinde ve sonrasında belli bir müddet daha kadılar veli izinsiz nikâhların feshine hükmetmişlerdir. Fakat daha sonraları böyle nikâhların feshine hükmedilmediğini, dolayısıyla Hanefî mezhebindeki Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un görüşüne kısmen dönüldüğünü gösteren işaretler vardır.<sup>47</sup>

İncelediğimiz sicil defterlerinde bu konuya açıklık getirecek hükümlere rastladığımızı söyleyemeyiz. Örneğin bir kayıta<sup>48</sup> Yunus bin Köse Ali, nikâh ehliyetine sahip olan (bıkr-i bâliğa) Rahime binti Mahmud'un, babası tarafından kendisine nikâhlandığını iddia ederek mahkemeye başvurmuştur. Ancak davasını dile getirirken, Rahime'nin bâliğa olduğunu ve nikâh esnasında rızasının bulunmadığını da açıkça söylemektedir. Bunun üzerine mahkeme "Rahime ol-hînde bâliğa olup rızası olmadığı müdde'î mezbûr ikrar edüp vekil-i mezbûra dahi sual teveccüh etmemeğin" diyerek davalı tarafa soru dahi yöneltmeksizin davayı reddetmektedir. Dolayısıyla bu kayıttan bâliğa olan kızın rızası olmaksızın velisi tarafından evlendirilemeyeceği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Ancak burada kızın ve velisinin ortak rızasının şart olup olmadığı, diğer ifadeyle İmam Muhammed'in görüşünün uygulanıp uygulanmadığı da net değildir.

Yine gayrimüslim vatandaşlara ait bir hükümde bu konuya temas edildiğini görüyoruz. İlgili hükümde Keşiş isimli zimmî yeğeni Maryem'in kendisinin izni ve rızası olmadığı halde Artin'le nikâhlandığını iddia ederek bu nikâhın feshi için mahkemeye başvurmuştur. Keşiş, Maryem'in babasının başka diyarda olduğunu ve kendisinden başka velisi bulunmadığını söylemekte ve nikâhın kendisinin rızasına mevkuflüğünü belirtmektedir. Ancak kadı Maryem'in rızası olduğunu, velisinin ise cebir yetkisinin olmadığını gerekçe göstererek bu talebi reddetmektedir. İlgili hüküm şöyledir:

"Medîne-i Adana mahallâtından Taşçakan Mahallesi mütemekkinlerinden Manok Keşiş veledi diğer Manok nam zimmî ... işbu hâmiletü's-sefer Maryem binti Vanis nam nasrâniye ile hâlen zevc-i medhûlün bihâsı olan Artin veledi Marorus nam zimmîyi

<sup>47</sup> Aydın, *İslam - Osmanlı Aile Hukuku*, 98.

<sup>48</sup> BOA, AŞS, 19 Numaralı Defter: 110.

meclis-i şer‘-i şerife ihzâr ve mahzarlarında mesfûr Keşiş üzerlerinde dava ve takrir-i kalam edüp tarih-i kitabdan bir buçuk sene mukaddem mesfûr Artin mesfûre Maryem’i nefsiyçün tezevvüce talib ve râğib olduğunda mezbûre Maryem’in rızasıyla menziline varup bi’l-cümle keşişler ve papaslar muvacehesinde nişan duası okuyup ber-vech-i muharrer mezbûr Maryem işbu mesfûr Artin zimmînin nişanlısı olmuşidi. Lakin mezbûre Maryem nam nasrâniyenin babası mesfûr Vanis benim li-ebeveyn karındaşım olup diyar-ı âharda bulunmağla mezbûre Maryem’in benden gayrı velisi olmayup benim rızama mevkûf iken on beş gün mukaddem mesfûr Artin düğün edüp benim haber ve rızam yoğiken kilisede âyîn-i âtleimiz üzere keşiş ve papaslar beyninde akd ve tezvîc ettirdüp nefsinin teslim ile birbirlerine zevciyet muamelesi ederler. Mezbûre Maryem ile zevci mesfûr Artin zimmîye sual olunup tefrîk olunmak matlûbumdur dedikde müdde‘î mesfûr Keşiş’in takrir-i meşrûhu üzere mezbûre Maryem’e ve zevci mesfûr Artin’den her birine bir vechle sual teveccüh eylemediğinden mâ adâ mezbûre *Maryem’in rızası olunca velisi dahi cebre kâdir olmamağla* mesfûr Keşiş Manok zimmî mezbûre Maryem ile zevci mesfûr Artin zimîden her birine bî-vech muarazadan men‘ olunup ...”<sup>49</sup>

Bilindiği üzere Osmanlı Devleti tebaası olan gayrimüslimlere aile hukuku alanında bir istisna getirilmiştir. Bu kimseler evlenme, boşanma, nafaka, velâyet, vesayet gibi işlemleri kendi dinî mahkemelerine götürme hakkına sahiptiler. Bunu arzu etmezlerse Osmanlı mahkemelerine gelme hakları bulunmaktaydı ve bu durumda da kendilerine İslam hukuku hükümleri uygulanırdı. Yapılan araştırmalar, gayrimüslimlerin oldukça yaygın bir biçimde Osmanlı mahkemelerini tercih ettiklerini ortaya koymaktadır.<sup>50</sup> Dolayısıyla dava konusu kişiler gayrimüslim oldukları için ihtiyat gereği bu hüküm kesin bir yargıya ulaşmamıza yardımcı olabilecek bir nitelikte olmamakla birlikte yine de Adana’daki uygulamanın ne yönde olduğuna dair bir fikir vermektedir. Bu hükümde Keşiş isimli zimmînin nikâh akdinin kendi izin ve rızasına mevkuf olduğunu iddia ederek mahkemeye başvurması, XVIII. yüzyılda Adana’da evlilik öncesinde nikâh akdi için veli izninin şart olduğunun benimsendiğine dair bir işaret vermektedir. Eğer böyle olmamış olsaydı, veli “benim rızama mevkûf iken” diyerek nikâhın kendi rızasına bağlı olduğunu mahkemede dile getirmezdi. Ancak kayıтта

<sup>49</sup> BOA, AŞS, 129 Numaralı Defter: 162.

<sup>50</sup> Gayrimüslimlerin Osmanlı mahkemelerini tercih etmelerinin sebepleri ve detaylı bilgi için bkz. Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 35-39.



davalı tarafa soru sorulmaya bile gerek olmadığı belirtilmesine rağmen “Maryem’in rızası olunca velisi dahi cebre kâdir olmamağla” denilerek kadının rızasının bulunması halinde velinin engelleme hakkının olmadığına vurgu yapılması dikkat çekmektedir. Buna ilaveten mahkemenin nikâhın feshine karar vermediği de görülmektedir. Bu durum veli izinsiz olarak kıyılan nikâhların feshine hükmedilmediğini, dolayısıyla İmam Muhammed’in görüşünün tam anlamıyla uygulanmadığını göstermektedir. Ayrıca hükümde Maryem’in rızası var iken velisinin dahi cebir hakkı olmadığına vurgulanması dikkat çekmektedir. Bu da XVIII. yüzyılda Adana’da veli izinsiz nikâh konusunda Hanefî mezhebindeki Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’un görüşünün uygulandığı kanaatini güçlendirmektedir.

### **Sonuç**

Osmanlı mahkemelerine yansıyan kayıtlar ve mahalle imamları tarafından tutulan nikâh defterleri çerçevesinde yaptığımız bu araştırma sonucunda küçüklerin evlendirilmesinin Osmanlı toplumunda zannedildiği kadar yaygın olmadığı tespit edilmiştir. XVIII. yüzyıl Adana şer’iye sicillerinde evlilik akitlerinin düzenli kaydedildiği özel bir evlilik defteri bulunmamakla birlikte mahkemeye yansıyan davalarda konuya dair fikir edinmemizi sağlayan bilgiler mevcuttur. Bununla birlikte XVIII. yüzyılın ortaları tarihli (1169-1170/1756-1757) Trabzon şer’iye sicilleri içerisindeki bir evlilik defterinde 287 nikâh kaydı tespit edilmiştir. Bunlardan sadece birisinde küçüğün velisi tarafından yapılan bir evlilik akdi bulunmaktadır. Yine 267 nikâh kaydını ihtiva eden başka bir nikâh defterinde ise taraflardan birisinin küçük olduğu için velisi tarafından evlendirildiğini gösteren bir nikâh kaydı tespit edilememiştir. Ayrıca Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nin küçüklerin evlendirilmesini yasaklayan 7. maddesi eleştirilirken verilen bilgiler de küçüklerin evliliğinin Osmanlı toplumunda son derece az rastlanılan vakia olduğunu ortaya koymuştur. Bu bilgiler göz önüne alındığında Osmanlı toplumunda küçüklerin evlendirilmesinin çok nadir olduğu sonucuna varılabilir. Ancak küçük yaşta evliliğin Osmanlı toplumunda yaygın olup olmadığını söylemek için çok daha detaylı araştırmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Dolayısıyla benzer evlilik defterlerinin bu açıdan incelenmesiyle konuyla ilgili daha sağlıklı sonuçlara ulaşılabilecektir.

İslam hukuku mezheplerinde küçüklerin evlendirilmesinin caiz olmasına ve bunun da teorik fıkıh kitaplarında yer almasına rağmen, Osmanlı’da bu tür evliliklerin az olmasının iki sebebi olabileceği sonucuna varılmıştır. Öncelikle ailelerin ve akrabaların bu tarz evlilikleri pek hoş

karşılammalarının bunda etkisi olduğu düşünülebilir. Zira âkil bâliğ olmamış evladının kendisi hayatta olduğu ve çok açık bir fayda mülâhaza etmediği müddetçe böyle bir evlilik yapmasına hiç kimsenin gönlü razı olmaz. İkinci olarak da her ne kadar fıkıh kitaplarında bu nevi evliliklerin cevazı dile getirilmiş olsa da büyüklerle (âkil bâliğ olmuş kişilerle) yapılan evliliğin nimet olduğu da özellikle vurgulanmıştır. Âkil bâliğ bir kimsenin kendisiyle aynı vasıfları taşıyan bir kadınla evlenmesi, bir sabiyye ile evlenmesi gibi olamayacağı belirtilerek ergenlik çağına gelmiş kişilerle evlenilmesi teşvik edilmiştir. Fıkıh kitaplarında bu gibi ifadelerin bulunması toplumda küçüklerin evlendirilmesinin az olmasında etkili olmuş olabilir.

Küçüklerin taraf olduğu nikâhların kayıt dışı olabileceğine dair yapılacak bir itiraz da doğru değildir. Zira bir şeyin kayıt dışı olması için öncelikle onun hukuk tarafından tanınmaması gerekir. Küçüklerin evliliği ise tüm mezheplerce meşru kabul edilmiş, konu fıkıh kitaplarında yer almıştır. Bununla birlikte kırsalda bulunulması, nikâhın tescil ettirilmesine imkân bulunamaması ya da ileriki bir zamanda bildirilmesi düşüncesiyle ertelenmesi vb. nedenlerle bazı nikâhların kaydedilmemiş olması mümkündür. Ancak bu durum sadece küçüklerin evliliğiyle ilgili bir husus olmayıp tüm evlilikler için geçerlidir. Dolayısıyla küçüklerin evliliklerinin bilinçli olarak kaydedilmediğini gösteren herhangi bir veri bulunmadığı gibi bunu gerektiren makul bir gerekçe de bulunmamaktadır.

Veli izinsiz nikâh söz konusu olduğunda ise XVIII. yüzyılda Adana'da evlilik akdinin kurulması sürecinde kadın ve erkeğin rızası olmaksızın evliliklerinin gerçekleşmesinin oldukça zor olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle kadınlar istemedikleri evliliklere itiraz edebilmekte ve mahkeme tarafından -hukuka aykırı bir durum yoksa- bu itirazları yerinde bulunarak isteği doğrultusunda karar verilmektedir.



#### KAYNAKÇA

ABDURRAHMAN Paşa. *Tevkî'î Abdurrahman Paşa Kânûnnâmesi (Osmanlı Kanûnnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri X içinde)*. Nşr. Ahmet Akgündüz. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2015.

AKÖZ, Alaaddin. *Bir İmamın Nikâh Defteri (Beşiktaş Sinan-ı Cedit Mahallesi)*. Konya: Tablet Yayınları, 2006.

ASLAN, Bedri. "İslam Hukukunda Evlilikte Velâyetin Ortadan Kalkmasıyla Velinin Velayetinin Kime Gececeği Konusunun Değerlendirilmesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/7 (2016): 26-47.

- AYDIN, M. Akif. "Aile Hayatı". *İlmihal*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- AYDIN, M. Akif. *İslam - Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 1985.
- AYDIN, M. Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik, 2017.
- AYNÎ, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Thk. Emîn Sâlih Şa'bân. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 2000.
- BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 31 Numaralı Defter: 7-8.
- BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 126 Numaralı Defter: 53.
- BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 14 Numaralı Defter: 73.
- BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 136 Numaralı Defter: 132.
- BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ (BOA). Trabzon Şer'iyye Sicilleri (TŞS). 108 Numaralı Defter: 35b.
- BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 19 Numaralı Defter: 110.
- BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ (BOA). Adana Şer'iyye Sicilleri (AŞS). 129 Numaralı Defter: 162.
- BILMEN, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslamiye ve İstılahât-ı Fıkhiye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Thk. İsmetullâh İnâyetüllâh Muhammed vdğ. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirâc, 2010.
- CİN, Halil. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988.
- ÇATALCALI Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Nşr. H. Necâti Demirtaş. İstanbul: Kubbealtı, 2014.
- ÇOLAK, Abdullah. *İslam Aile Hukuku*. Ankara: Öncü Basım, 2017.
- DANIŞMAN, Muhammet Ali. "İslam Hukukuna Göre Evlilikte Velâyet ve Kapsamı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006): 239-258.
- EBÜSSUUD EFENDİ. *Maruzât*. Nşr. Pehlül Düzenli. İstanbul: Klasik, 2013.
- ERDOĞAN, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.

- HALEBÎ, İbrâhîm b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur (Mecma'u'l-enhur içinde)*. Nşr. Halîl İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.
- İbnü'l-HUMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Şerhu Fethu'l-kadîr*. Nşr. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 203.
- KÂSÂNÎ, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi. *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* Thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz - Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.
- KOMİSYON. *Aile Hukuku Kararnamesi*. Nşr. Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2006.
- KÖSE, Saffet. "Aile Hukuku". *İslâm Hukuku* Ed. Talip Türcan. 281-371. Ankara: Grafiker, 2018.
- KÖSE, Saffet. "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 101-116.
- KUDÂME, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasen b. Ahmed el-Makdisî İbn. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- KÜÇÜKTIRYAKI, Ahmet Yasin. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- MEHMED ZİHNÎ. *Nimet-i İslam: Münâkehât ve Müfârakât*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1324.
- MERGÎNÂNÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Nşr. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.
- MEVSİLÎ, Ebü'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Nşr. Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- MOLLA HÜSREV, Muhammed b. Ferâmûz. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts.
- ORUM, Fatih. "Kuran Işığında Küçüklerin Evlendiril(eme)mesi Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 137-158.
- RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn. *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-hadis, 1425/2004.
- SADREDDİN EFENDİ. "Hukûk-ı Âile ve Usûl-i Muhâkemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında". *Sebîlürreşâd Mecmuası* 15/384 (1958).
- SAHNÛN, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kubrâ*. Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-

Ma'rife, 1989.

ŞÂFÎÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-. *Kitâbü'l-Üm*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1410/1990.

ŞENER, Mehmet. "İslam Hukukunda Velâyet (I)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 203-222.

YAMAN, Ahmet - ÇALIŞ, Halit. *İslam Hukuku*. Ankara: Bilay, 2018.

YENİŞEHİRLİ ABDULLAH EFENDİ. *Behcetü'l-fetâvâ*. Nşr. Süleyman Kaya - Betül Algın - Zeynep Trabzonlu. İstanbul: Klasik, 2011.

ZEYDAN, Abdülkerim. *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-şerâti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1413/1993.

ZEYLA'Î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.



## THE MARRIAGE OF SMALLS IN THE OTTOMAN PRACTICES AND MARRIAGE WITHOUT THE PARENTS

Ömer KORKMAZ<sup>a</sup>

### Extended Abstract

The marriage of minors by their parents has been recognized by most Islamic jurists. Unlike the others, the Hanafi sect imams kept the boundaries of these parents very wide, but they decided to prevent the negativity of the children by recognizing the choice of adolescence. This was also the case in the Ottoman Empire based on the Hanafi sect. However, the issue of the legitimacy of the marriage of minors, in other words, the issue of marriage is a matter that is discussed and discussed by contemporary Islamic jurists. However, in the studies on the subject, it is hardly mentioned how this view is adopted and applied by Islamic societies. In this study, it has been tried to reach some determinations about whether the marriage of minors and parental unauthorized matter are common in Islamic society within the framework of practices. However, due to the Ottoman period, the records of the applications in the Ottoman period were focused on the applications. Although Adana documents are used as the main source, data from some maritime books belonging to different regions of the Ottoman Empire have been used. In addition, the article about the marriage of minors in the Family Law Decree and the criticisms against this article were compared with the findings. Thus, in this study, it was aimed to draw a general framework about what the size of the practices related to marrying minors in the Ottoman society until the year 1917, when the decree was written.

The issue of custody in marriage is a matter that is discussed and kept up-to-date by Islamic jurists from the period of imams to the present. What is the custody of this issue, the framework of the authority of the parent and the persons who are under the custodians, are discussed in detail. It is stated that there is no difference of opinion except for a few opinions about the fact that

---

<sup>a</sup> PhD., Çukurova University Theology Faculty, [omerkorkmaz111@gmail.com](mailto:omerkorkmaz111@gmail.com)

it can be married by the parents of the young girls and boys. Even in some studies today, some comments are made that the marriage of minors is contrary to the Qur'an. However, in relevant studies, the extent to which this view is adopted and implemented by Islamic societies is hardly mentioned. Again, in the marriage of adolescent girls who are said to be the focal point of the problem, the dimensions of the authority of the parent are discussed on the theoretical ground, but the extent to which such marriages are concluded in Islamic societies is not over-emphasized. In this study, marriage of minors and parents' unauthorized marriage practices will be discussed by taking into account the short theoretical knowledge and practical reflections. There are some examples from the Ottoman period as the records that reflect the practices belong to the Ottoman period. In the study, while the 18th century Adana documents are used as the main source, the data obtained in some marriage books will be used as the place where they are. As a result of this study, it was determined that the marriage of minors was not as common as in Ottoman society. In the 18th century Adana documents, there are no special marriage registers in which marriage contracts are recorded regularly, but information is provided in the cases that are reflected in the court. In addition, article 7 of the Family Law Decree prohibiting the marriage of minors was criticized and the information given revealed that the marriage of minors was extremely rare in the Ottoman society. Considering this information, it can be concluded that the marriage of minors in the Ottoman society is very rare. However, much more detailed research is needed to say whether marriage is common in Ottoman society. Therefore, by examining similar marriage registers in this respect, healthier results can be achieved.

It is not true that the marriage to which the minor is a party may be unrecorded. Because for something to be unregistered, it must not be recognized by law. The marriage of minors was accepted as legitimate by all sects and the subject was included in the fiqh books. Therefore, there are no data indicating that the marriage of minors is not consciously recorded, and there is no reasonable justification for this. In the case of parental consent, we can say that in the 18th century in Adana the marriage process was very difficult to realize in the process of marriage without the consent of women and men. In particular, women can appeal to marriages that they do not want, and if there is nothing contrary to the law, these objections are decided by the court.

**Keywords:** Fiqh, Marriage of Minors, Guardian, Custody, The Option of Puberty.







## ARAP DİLİ GRAMERİNDE ŞİBH-İ CÜMLE VE TAALLUK

© Fatih ULUGÖL<sup>a</sup>

### Öz

Arap dilinde cümleyi oluşturan ve *müsned-müsnedun ileyh* diye adlandırılan iki ana unsur vardır. Cümle içerisinde asıl olan bu iki unsur, fiil cümlesinde fiil ve fâil, isim cümlesinde ise mübtedâ ve haber olarak bulunur. Bazen de cümle içerisinde bu ikisi dışında kalan, çoğu zaman ana düşünceyi ve cümlelerin ifade ettiği temel manayı sunma hususunda kendilerinden müstağni olunabilen, ancak söylenmek istenen manayı tamamlama, manası kapalı olan cümleye açıklık getirme, genel manayı tahsis etme gibi amaçlarla kullanılan ve nahiv ilminde *fazla* (الفضلة) diye isimlendirilen mef'ûl, hâl, temyiz vb. yan öğeler bulunur. Bu öğelerden biri de şibh-i cümle diye adlandırılan zarf ve câr-mecrûrdur. Bunlar fiilin meydana geldiği zaman, mekân, şekil, durum vb. yönlerle cümlede eksik kalan manaları ortaya çıkarıp kastedilen mananın eksiksiz bir şekilde ifade edilebilmesi hususunda son derece önemli bir rol oynarlar. Bu vazifeyi yerine getirirken de cümle içerisinde zikri geçen ya da karîneler yoluyla anlaşılacak fiiller ile çok sıkı bir irtibat (taalluk) içerisinde bulunurlar. Bu sebeple mananın sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi, bu irtibatın doğru bir şekilde tespit edilmesine bağlıdır.

Bu makalede şibh-i cümle konusu zarf, câr-mecrûr ve taalluk alt başlıklarıyla ele alınmaktadır. İstilahların kelime tahlillerinin yapılması, konuyla ilgili bazı meselelerin ele alınması ve konu etrafında dilcilere ait bazı farklı bakış açılarının irdelenmesi suretiyle Arap gramerinde son derece önemli bir yeri olan bu konunun kavranmasına yönelik katkıda bulunulması amaçlanmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Nahiv, Şibh-i Cümle, Zarf, Câr-Mecrûr, Taalluk



---

<sup>a</sup> Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, mfatihulugol@gmail.com

## QISSI PREPOSITION AND DEPENDENCE IN ARABIC GRAMMER

Sentence, by nature, consists of two main elements in all languages. These main elements which are called by the grammarians (*nahwiyyun*) *musnad* (predicate) and *musnad ilayh* (subject) are supported by auxiliary elements (*fadla*) for the full understanding of the desired meaning. Adverb (*zarf*) and preposition and genitive (*jâr-majrûr*), which are expressed with the concept of qissi preposition occupy an important place in explaining the time, place and situation of the act. The main subject of this article is the dependence (*ta'alluq*) of adverb and preposition and genitive on the adverb mentioned in the sentence or deleted, and the identification of this dependence correctly. In addition, in order for a text to be understood correctly, to put the duties of relevant elements in the sentence by explaining the principles necessary for the determination of the dependence serves to protect the collocutor from misunderstanding. The linguistic and terminological analyzes of the concepts of qissi preposition, adverb, preposition and genitive, and the meanings expressed in the records are explained by taking into consideration the diligence of the linguists in terms of conceptualization and division...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

*Şibh ve cümle* kelimelerinden oluşan *şibh-i cümle* teriminin ne manaya geldiğine geçmeden önce bu kelimelerin müstakil manaları üzerinde durmak gerekir. *Şibh* kelimesi lügatte eş, benzer ve denk gibi manalara gelip çoğulu *جمل أشباه* şeklinde gelir. *Cümle* kelimesi ise her şeyin bütününe denir ki çoğulu *جمل* şeklinde gelir.<sup>1</sup> Cümlenin ıstilahî manası ise tam bir mana ifade etsin ya da etmesin biri diğerine isnad edilmiş olan ve iki kelimedenden meydana gelen terkiptir.<sup>2</sup> Cümlenin lügavî anlamıyla ıstilahî anlamı arasındaki ortak nokta, her ikisinin de bir bütünün parçalarını bir araya getirmeyi ifade etmesidir.<sup>3</sup> Tariften de anlaşıldığı üzere bir terkipten cümle olabilmesi için tam bir mana ifade etmesi şart değildir. Bu yönüyle cümle *kelamdan* ayrılır. Çünkü bir terkipten kelam denilebilmesi için tam bir mana ifade etmesi gerekir.<sup>4</sup> Buna

<sup>1</sup> Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub (ö. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-muhît*, (Beyrut: ts.), "cml" md., 1256.

<sup>2</sup> Cürcânî, Ali b. Muhammed, (ö. 816/1413), *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk., Muhammed Sıddık el-Minşâvî, (Kahire: Dâru'l-fazîlet, 2004), 70.

<sup>3</sup> Bkz. Suyûtî, Celâluddîn, (ö. 911/1505), *el-Metâli'u's-sa'ide fi şerhi'l-feride*, thk., Nebhân Yasîn, (Bağdat: Dâru'r-risale, 1977), 1: 95.

<sup>4</sup> İbn Hişâm, Abdullah Cemâluddîn b. Yûsuf el-Ensârî (ö. 761/1360), *Muğni'l-lebîb*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2010), 431.

göre “إن جاء محمد” ifadesine cümle denildiği gibi, “إن جاء محمد” Şayet Muhammet gelirse...” ifadesine de cümle denir. Şibh-i cümle ise “cümleye benzeyen” manasına gelmekte olup nahivcilerin ıstılahında zarf ve câr-mecrûr için kullanılmaktadır.<sup>5</sup> Bazen câr-mecrûra da zarf denilmektedir. Bunun sebebi câr-mecrûrun çoğu zaman zarfın ifade ettiği manada kullanılmasıdır. Nitekim “جلست على الأرض” ifadesindeki harf-i cer ile “جلست فوق” ifadesindeki zarf aynı manaya gelmektedir. Bunun bir başka sebebi ise cümle içerisinde zarflara tanınan bazı ayrıcalıkların cümlenin diğer unsurlarına tanınmamasına rağmen câr-mecrûrların da aynı ayrıcalıklara sahip olmasıdır.<sup>6</sup> Bu kullanıma göre zarf, şibh-i cümlenin eş anlamlısı olmaktadır.

#### A. Şibh-i Cümle İsimlendirmesi

Zarf ve câr-mecrûrun şibh-i cümle diye isimlendirilmesinin birçok sebebi vardır. Bu sebeplerin ilki, bazen cümle hafzedilince onun yerine yalnızca zarf ya da câr-mecrûrun kullanılabilmesidir. Bu durum sıla cümlelerinde meydana gelir. Bu cümleler, yerlerine zarf ve câr-mecrûr kullanılmadıkça hafzedilemezler.<sup>7</sup> Örneğin {قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِ وَمِنَ النَّجَارَةِ} “De ki: Allah’ın katında bulunan (mükâfat) eğlenceden de ticaretten de daha yararlıdır.” (el-Cum’a, 62/11) ayet-i kerîmesinde geçen “مَا عِنْدَ اللَّهِ” ifadesinin takdiri “مَا اسْتَقَرَّ عِنْدَ اللَّهِ” şeklinde olup “اسْتَقَرَّ” cümlesi hafzedilmiştir. Bu hafzi mümkün kılan şey ise zarfın onun yerine kullanılmasıdır. Zarf ve câr-mecrûrlar, bu şekilde zikredilen mahzufun yerine kullanıldığı için şibh-i cümle diye isimlendirilmişlerdir.

İsimlendirmenin ikinci sebebi ise zarf ve câr-mecrûrların bazen fiile taalluk edip cümleye delalet etmesidir. Her ne kadar bazen şibh-i fiile taalluk edip müfrede delalet etseler de genellikle fiile taalluk etmeleri sebebiyle müfredden ziyade cümleye benzemiş olurlar. Bunlar, zarf-ı müstakar olup böylece asıl sıfat, hâl, haber ya da sıla olan umûmî manalı mahzup bir fiile taalluk etmesi durumunda bu fiillerle beraber faillerinin de konumunda

<sup>5</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 499; Bkz. Bahâuddin İbn Akîl Abdullah b. Abdurrahman (ö. 769/1367), *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti'bnî Mâlik*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Kahire: Dâru't-turâs, 1980), 1:154.

<sup>6</sup> Antâkî, Muhammed, *el-Muhît fi esvâti'l-arabiyyeti ve nahvihâ ve sarfihâ*, (Beyrut: Dâru's-şarki'l-arabî, ts.), 3:374. Bu imtiyazlara örnek olarak şunlar verilebilir: Muzâf ile muzafun ileyh arasında fâsıla bulunması caiz değilken, zarf ve câr-mecrûrlar bu ikisi arasında fâsıla olarak bulunabilir. Yine ليس fiilinin haberinin kendisine tekaddüm etmesi caiz değilken, haberin zarf ya da câr-mecrûr olması durumunda bu tekaddüm caiz olur.

<sup>7</sup> Bkz. Antâkî, *el-Muhît*, 3:375; Fahrettin Kabâve, *l'râbu'l-cümel ve eşbâu'l-cümel*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2014), 273.

bulunmuş olurlar. Fiiller failleriyle beraber cümle oldukları için bunların makamında bulunan zarf ve câr-mecrûrlara şibh-i cümle denmesi uygun olmuştur.<sup>8</sup>

Şibh-i cümle isimlendirmesinin bir diğer sebebi ise zarf ve câr-mecrûrların iki ya da daha fazla kelimedenden meydana gelmeleri yönüyle cümleye benzemeleridir. Bunlar içerisinde tek kelime gibi görünen أمام، عند، gibi zarflar da في takdirinde olduğu için iki kelimedenden müteşekkil kabul edilir. Ayrıca genel manalı mahzûf bir fiil ya da şibh-i file taalluk etmeleri durumunda müstetir zamire de delalet ederler ki bu durumda üç kelimedenden meydana gelmiş olurlar.<sup>9</sup>

### B. Şibh-i Cümlelerin Kısımları

Yukarıda, nahivcilerin ıstılahında şibh-i cümle denince şu iki şeyin anlaşıldığı ifade edilmişti: Zarf ve câr-mecrûr. Bunların kendine has bazı özellikleri ve türleri olduğu için herbirini müstakil olarak ele almak gerekir.

#### 1. Zarf

Zarf kelimesi sözlükte *kap* manasına gelir ki bu, bir şeyi içine alan nesnedir. Bu manada su kabına da “طرف الماء” denir. Yine kendisinde güzellikleri taşıyan adam manasında “رجل ظريف” denir ki bu ifadede kişi, sanki o güzelliklerin bulunduğu bir kap olarak görülmüştür.<sup>10</sup>

Bir nahiv terimi olarak ise şu şekilde tarif edilmiştir: Zarf, bir fiilin (حدث) meydana geldiği zamanı ya da mekânı bildirip içinde في manası taşıyan isimdir.<sup>11</sup> Buna göre zarf olan ismin zaman ya da mekâna delalet etmekle birlikte zarfiyet manası taşıyan في manasını da içermesi şarttır. Örneğin صليت الجمعة “Cuma günü namaz kıldım.” cümlesinde يوم kelimesi namaz fiilinin meydana geldiği zamanı bildirmektedir. Ayrıca يوم kelimesi في manasını taşımaktadır. Öyle ki bu cümlede في harfinin zikredilip “صليت في يوم الجمعة” denmesi durumunda cümlelerin manası değişmez. Kûfeli dilciler bu manayla

<sup>8</sup> Bkz. Abbas Hasan (ö. 1398/1978), *en-Nahvu'l-vâfi*, (Mısır: Dâru'l-meârif, ts.), 2:417; Fahrettin Kabâve, *Îrâbu'l-cümel*, 272.

<sup>9</sup> Fahrettin Kabâve, *Îrâbu'l-cümel*, 271.

<sup>10</sup> Bkz. İbn Fâris, Ahmed (ö. 395/1004), *Mekâyîsu'l-luğa*, (Kahire 2008), “zrf” md., 555; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim (ö. 711/1311), *Lisânu'l-arab*, (Beyrut 1994), “zrf” md., 9:229.

<sup>11</sup> Bkz. Eşmûnî, Ali b. Muhammed (ö. 918/1513), *Menhecü's-sâlik ilâ Elfîyyeti'bni Mâlik*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 1:485; Suyûtî, Celaluddin, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'il-cevâmi'*, thk., Abdulhamid Hindâvî, (Mısır: el-Mektebetu't-tevfikiyye, ts.), 2:137; Mehmet Zihni Efendi (ö. 1331/1913), *el-Muktadab*, (İstanbul: Marifet yay., 2008), 202.

uyumlu olarak zarfa *mef'ûlun fih* demıştır.<sup>12</sup> Basralı dilciler bu manayı ifade etmek üzere *zarf* istilahını kullanırken Kisâî (ö. 189/805) *sıfat*, Ferrâ (ö. 207/822) ise *mahal* (المحل) kavramını kullanmaktadır.<sup>13</sup>

Zarf için yapılan tariflerde dikkat çeken bir diğer husus ise zaman ya da mekân bildiren ismin *fi* manasını taşımasının muttarid olmasıdır. Nitekim İbn Mâlik (ö. 672/1274) zarfı tarif ederken bunu açıkça zikretmiştir:

الظرف وقت أو مكان ضَمْنَا ... في باطراد كهنا امكث أزمنا

[*Zarf*, *harfinin manasını taşıyan zaman veya mekândır.*]<sup>14</sup>

Muttarid olmasının manası, bütün fiillerin *fi* harfinin manasını içeren isme müteaddî olabilmesidir. Eğer sadece belirli fiiller zımnen bu harfin manasını taşıyan isimlere müteaddî oluyorsa bu durumda o isimlerin muttarid olarak *fi* harfinin manasını taşıdığından söz edilemez. Zarfın tarifinde geçen *ittırad* kaydının konmasının şöyle bir sonucu vardır: - دخل - نزل - *سكن* fiilleri Arap dilinde çok kullanıldıkları için bunlarla birlikte kullanılan mekân ismi, sınırlı/belirli (mahdut) olsa bile<sup>15</sup> bu ismin başında *fi* harfi açıktan kullanılmaz. “دخلت الدار” örneğinde olduğu gibi. Bu fiillerle birlikte kullanılan mekân ismi, her ne kadar *fi* harfini içerse de zarf diye isimlendirilmez. Çünkü sınırlı bir mekân olan *الدار* ismi her ne kadar *fi* harfinin manasını içerse de bu durum, yukarıda zikrettiğimiz üç fiile has bir durumdur. Bunlar dışındaki fiillerde ise *fi* harfinin açıkça zikredilmesi gerekir. Örneğin “أكلت الدار” ya da “نمت الدار” denilmesi caiz değildir.<sup>16</sup> Bunun yerine “أكلت في الدار” ve “نمت في الدار” denir.

Zarfın tarifinde geçen “*fi* manası taşıyan isim” kaydı hususunda meydana gelen bir ihtilafı da burada zikretmemiz gerekir. Şöyle ki;

<sup>12</sup> Bkz. Neccâr, Muhammed Abdulaziz, *Dıyâu's-sâlik ilâ Evdahî'l-mesâlik*, (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2001), 2:152.

<sup>13</sup> İbn Serrâc, Ebû Bekir Muhammed b. es-Sırrî (ö. 316/929), *el-Usûl fi'n-nahv*, thk., Abdulhuseyn el-Fetelî, (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1985), 1:204.

<sup>14</sup> İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh et-Tâî (ö. 672/1274), *Elfiyye*, (byy: Dâru't-teâvun, ts.), 1:30.

<sup>15</sup> İleride de geleceği üzere zarf-ı mekânın mahdut olması durumunda bu ismin başında zarfiyet bildiren harfin açıkça zikredilmesi zorunludur.

<sup>16</sup> Bkz. Sabbân, Muhammed b. Ali (ö. 1206/1792), *Hâşiyetü's-Sabbân ala şerhi'l-Eşmûnî ala Elfiyyeti'bni Mâlik*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997), 2:185.

nahivcilerin çoğuna göre, filin meydana geldiği zaman ya da mekânı bildiren ismin zarf olarak isimlendirilebilmesi için في harfinin mukadder olup zikredilmemiş olması gerekmektedir. Buna göre “صليت في المسجد” cümlesindeki المسجد kelimesi cumhura göre zarf değil, mef’ûlun bih gayr-i sarîhtir. İbn Hâcib (ö. 646/1249) ve Birgivî (ö. 981/1573) ise bu hususta cumhura muhalefet edip في harfinin mukadder olmasıyla zahir olması arasında fark olmadığını belirtmişlerdir. Bu görüşe göre yukarıdaki cümlede geçen المسجد kelimesi zarftır.<sup>17</sup> Nitekim İbn Hâcib zarfı/mef’ûlün fihi bu bakış açısıyla, في harfinin mukadder ya da zâhir olması kaydı koymaksızın şöyle tarif etmiştir: “Mef’ûlün fihi, ibarede zikredilmiş olan hadisin kendisinde gerçekleştiği zaman veya mekândır.”<sup>18</sup>

#### a. Zarfın Türleri

Zarfın zaman ya da mekân ifade ettiği hususu yukarıda geçti. Zarfın bu iki kısımdan her biri *belirsiz (mübhem)* ve *belirli/sınırlı (mahdut)* olmak üzere iki kısma ayrılır. Sınırı, başlangıç ve sonu belli olmayan zaman zarflarına mübhem zaman zarfı denir. Örneğin *belli olmayan bir zaman, bir vakit, bir ara* gibi manalara gelen وقتًا ومدةً- زمانًا- حينًا gibi kelimeler mübhem zaman zarfı diye isimlendirilirler. Mübhem diye isimlendirilebilmesi açısından bu zarfların marife olmasıyla nekire olması arasında fark yoktur. Buna göre yukarıdaki isimler gibi الزمن- الحين gibi marife isimler de mübhem zaman zarflarındandır.<sup>19</sup>

Sınırlı bir mekânı bulunmayan mekân zarflarına ise mübhem mekân zarfı denir. Bunlar da أمام (ön), خلف (arka), فوق (üst) gibi yön bildirenler ve أرضًا (bir yer), مكانًا (bir mekân) gibi yön bildirmeyenler diye iki kısma ayrılır. Bu gibi zarfların belli bir sınırı ve mesafesi olmadığı gibi bunların ifade ettiği mana da görecelidir. Zira birine göre üst yönünü bildiren bir mekân başkasına nispetle alt, sağ ya da başka bir yön bildirebilir.<sup>20</sup> Dikkat edilecek

<sup>17</sup> Bkz. İsferyânî, İsmâuddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh (ö. 945/1538), *Şerhu'l-İsâm alâ Avâmili'l-Birgivi* (Şurûhu'l-Avâmil kitabında), thk., İlyas Kaplan, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2014), 365; Gelibolî, Mustafa b. İbrahim (ö. 1176/1762), *Tuhfetu'l-ihvân fi şerhi el-Avâmili'l-mie li'l-Birgivi*, (Şurûhu'l-Avâmil kitabında), thk., İlyas Kaplan, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2014), 255.

<sup>18</sup> İbn Hâcib, Osman b. Ömer (ö. 646/1249), *el-Kâfiye fi ilmi'n-nahv*, thk., Salih Abdulazim, (Kahire: Mektebetu'l-adab, 2010), 23.

<sup>19</sup> Bkz. Esterâbâdî, Radiyyüddîn Muhammed b. Hasan (ö. 688/1289), *Şerhu'l-Kâfiye*, thk., Yahya Beşir Mısıri, (Riyad: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1996), 1:579.

<sup>20</sup> Bkz. Murâdî, Hasan b. Kasım (ö. 749/1348), *Tavdîhu'l-makâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyyeti'bnî Mâlik*, thk., Abdurrahman Ali Selman, (Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 2008),

olursa yön isimleri hem mesafe cihetiyle hem de bulunduğu nokta cihetiyle mübhemdir. Yine *مَيْلًا* ve *فَرَسًا* gibi mekân bildiren isimlerin ifade ettiği mesafe her ne kadar belli olsa da bu alanın hangi mekândaki alan olduğu belli olmadığı için bu tür zarflara da mübhem mekân zarfları denmiştir.<sup>21</sup>

İbn Hacıb (ö. 646/1249) ve Radıyyüddîn el-Esterâbâdî (ö. 688/1289), bazılarının mübhem mekân zarfını *nekire isim* kaydıyla tarif ettiğini nakletmektedir.<sup>22</sup> Ne var ki, her iki müellifin de belirttiği üzere, mübhem mekân zarfının tanımını nekire ile kayıtlamak doğru değildir. Çünkü mübhem zaman zarflarından olan yön isimlerinin izafet halinde marifelik kazandıkları halde, zarf olmak üzere mansub olduklarında ihtilaf yoktur. Eğer nekirelik kaydı isabetli olsaydı, Arap dilinde kullanılan “وقفت أمامك” gibi *ي* harfi zikredilmeksizin kullanılan cümleler yanlış olurdu.

Sınırları belli olan zarflara ise mahdut zarf denir. Bu zarfların mahdut olması açısından marife olmasıyla nekire olması arasında fark yoktur. Buna göre, *ساعة* - *ليلة* - *يومًا* gibi zarfların ifade ettiği zamanların sınırları, miktarları belli olduğu için mahdut zaman zarfları diye isimlendirilirler.<sup>23</sup> Mahdut mekân ise duyu organları ile algılanabilen bir şekli olup sınırları belli olan isimlerdir.<sup>24</sup> Buna göre *دار* - *مسجد* gibi kelimeler mahdut mekân zarfıdır. Ayrıca ism-i mekân olan *مُتَعَد* ve *مَجْلِس* gibi isimler de mahdut olan mekân zarflarından kabul edilmiştir.<sup>25</sup>

Zaman bildiren isimlerin hem mübhem olanı hem de mahdut olanı, zarf olmak üzere mansub olmaya elverişlidir. “سرت حينًا” ve “سرت يومًا”

2:658; İbn Hişâm, Abdullah Cemaluddin b. Yusuf el-Ensârî (ö. 761/1360), *Şerhu şuzûri'z-zehab* (Mehattâtu rihleti's-sürûr ile birlikte), (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2013), 216-218; Sâmer râî, Fadıl Sâlih, *Meâni'n-nahv*, (Amman: Dâru'l-fikr, 2011), 2:164 vd.

<sup>21</sup> Bkz. Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid (ö. 1158/1745), *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk., Ahmed Hasan Behic, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013), 3:179; Mehmet Zihni Efendi, *el-Muktadab*, 204-205.

<sup>22</sup> Bkz. İbn Hacıb, Osman b. Ömer (ö. 646/1249), *el-İdâh fi şerhi'l-Mufassal*, thk., Musa el-Alîlî, (Bağdat: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'd-diniyye, ts.), 1:317; Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1:579.

Mahdut mekân zarfını *nekire* kaydıyla tarif eden dilcinin/dilcilerin kim olduğuna dair yaptığım araştırmalar esnasında maalesef herhangi bir neticeye ulaşamadım. Ulaşabildiğim muasır kitaplar içerisinde ise yalnızca en-Nahvu't-tatbîki isimli kitapta mahdut mekân zarfının nekire kaydıyla tarif edildiğini gördüm. Bkz. Mansur Hasan el-Ğûl, *en-Nahvu't-tatbîkiyu'l-vâfi'l-müyesser*, (Amman: Dâru Yâfâ, 2009), 198.

<sup>23</sup> Bkz. Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1:579.

<sup>24</sup> Bkz. Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2:189.

<sup>25</sup> Bkz. İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh et-Tâî (ö. 672/1274), *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye*, thk., Abdül Mün'im Ahmed, (Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, ts.), 2:676.

örneklerinde olduğu gibi. Mekân bildiren isimlerden ise yalnızca mübhem olanlar ile müştak olan ismi mekânlar zarf olmak üzere mansub olabilirler. “سرت مسير زيد” ve “سرت فرسخا” örneklerinde olduğu gibi. Ancak müştak olan ismi mekânın mansub olabilmesi için, örnekte de görüldüğü gibi âmiliyle aynı kökten olması gerekir. Mahdut mekân isimlerine gelince, bunlar zarf olamazlar. Bilakis bu isimlerin başında zarfiyyet bildiren في ya da aynı manada kullanılabilen ب ve ل gibi bir edat kullanılmalıdır.<sup>26</sup> Zaman zarflarının her iki türünün de zarf olmak üzere mansub olması caizken, mekân bildiren isimlerin hepsinin zarf olamamasının sebebi şudur: Zarfta amel eden amiller içerisinde en köklü olanı fiillerdir.<sup>27</sup> Fiillerin zamana delaleti, mekâna delaletinden daha güçlüdür. Çünkü fiiller, hem görünümü itibariyle hem de iltizamî<sup>28</sup> olarak zamana delalet eder. Fiillerin mekâna delaleti ise sadece iltizamîdir. Aralarında bulunan bu güçlü münasebet sebebiyle fiiller, hadesin kendisinde meydana geldiği zamanı ifade eden harf-i cerin aracılığına gerek duymaksızın, zaman zarflarıyla birlikte kullanılır.<sup>29</sup>

## 2. Câr- Mecerûr

Arap dilinde, isimlerin başında bulunup o ismi cer eden bazı harfler vardır ki bunlardan her birine *harf-i cer* denir. Bu harf-i cerlerin başında bulunduğu isme ise *mecrûr* denir. İleride ele alacağımız bazı hususların daha iyi anlaşılabilmesi için harfin manası üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

Harf, Arap dilinde birçok şekilde tarif edilmiştir. Bu tarifler içerisinde tercihe şayan olanı şudur: “الحرف ما دلّ على معنى في غيره” Harf, kendisinden başka bir kelimedede bulunan manaya delalet eden kelimedir.<sup>30</sup> Bu tanımdan anlaşıldığı üzere harf, bir manaya delalet eder, ancak bu mana kendisinde değil başka bir kelimedede vücut bulur. Örneğin “جاء زيد” cümlesinin başına هل harfi getirildiğinde bu harf istifhama delalet eder. Ancak istifham manası bu harfin kendisinde değil, bilakis “جاء زيد” cümlesinde meydana gelmektedir. Bu

<sup>26</sup> Bkz. İbn Hişâm, *Şerhu şuzûri'z-zeheb*, 218; Mehmet Zihni Efendi, *el-Muktadab*, 203.

<sup>27</sup> Bkz. Cürçânî, Abdülkahir b. Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 471/1078-79), *el-Avâmilü'l-mie*, (Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2009), 124.

<sup>28</sup> İltizam: Bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihninin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delalet etmesine denir. M. Naci Bolay, “Delâlet”, *DİA*, c. 9, (İstanbul: TDV yay., 1994), 119.

Fiil iltizamî olarak zamana delalet eder, çünkü her fiil bir zamanın içinde meydana gelir.

<sup>29</sup> Bkz. Eşmûnî, *Menhecü's-sâlik*, 1:488.

<sup>30</sup> İbnu'l-Verrâk, Muhammed b. Abdillâh (ö. 381/991), *İlelu'n-nahv*, thk., Mahmud Câsim Muhammed Dervîş, (Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1999), 142; Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdullâh (ö. 616/1219), *el-Lübâb fi İleli'l-binâi ve'l-irâb*, thk., Abdulilâh Nebhân, (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1995), 1:50; İbn Hişâm, *Şerhu şuzûri'z-zeheb*, 19.



cümlede istifham manasını meydana getiren kelime ise هل harfidir. Bu hususu biraz daha açmak gerekirse, örneğin başlama (ibtida) manası ifade eden من harfi ile *ibtida* lafzı aynı manaya gelmektedir. Ancak bu harf ile ibtida lafzı arasında şöyle bir fark vardır: İbtida lafzı başka bir kelimedede var olan manayı değil, bizzat kendi başına bir manayı ifade edebiliyorken, من harfi, kendisinde olan manayı değil, başka bir kelimedede var olan manayı ifade etmektedir.<sup>31</sup>

Harf-i cer terkindeki ikinci kelime olan *cer* ise, biri lügavî diğeri ıstilahî olmak üzere iki mana taşımaktadır: Lügatte bir şeyi çekmek, sürüklemek<sup>32</sup> manasına gelen cer kelimesi, ıstilahta ise isme has olup onu fiil ve harften ayıran irap hallerinden birine denir.<sup>33</sup>

Harf-i cerlere bu ismin verilme sebebine gelince, bu hususa iki farklı açıdan yaklaşılabilir. Birincisi, lügavî manası göz önünde bulundurularak isimlendirmenin yapılmış olması. Buna göre bu harfler fiil ya da şibh-i fiilin manasını isme doğru çektikleri/ulaştırdıkları için bu şekilde isimlendirilmiştir. Buradaki ulaştırmaktan maksat, isim ile fiil veya şibh-i fiil arasında manevî bir bağ kurmaktır.<sup>34</sup> İkincisi ise, ıstilahî manası göz önünde bulundurularak isimlendirmenin yapılmış olması. Buna göre bu harfler, dâhil oldukları ismi cer ettikleri için bu şekilde isimlendirilmiştir. Bu, tıpkı nasp eden harflerin nasp harfi, cezmeden harflerin de cezim harfleri diye isimlendirilmesi gibidir.<sup>35</sup> Bu harfler için Basralı dalciler harf-i cer (حروف الجر) ıstilahını kullanırken, Kûfeli dalciler harf-i cerle aynı manaya gelen hafd (حروف الحذف), fiil veya şibh-i fiille isim arasında bağ kurduğu için izâfe (حروف الإضافة), nekireden sonra geldiğinde sıfat olduğu için de sıfat (حروف الصفات) terimlerini kullanmışlardır.<sup>36</sup>

#### a. Harf-i Cerlerin Manası

Yukarıda harf-i cerlerin dâhil oldukları isim ile fiil veya şibh-i fiil arasında bağlantı kurduklarını ifade ettik. Harf-i cerlerin sahip olduğu ve bu

<sup>31</sup> Bkz. Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1:21-22.

<sup>32</sup> İbrahim Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemu'l-vasît*, (byy: y.y., ts.), "crr" md.,153.

<sup>33</sup> Lübdî, Muhammed Semir Necîb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'n-nahviyye ve's-sarfiyye*, (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1985), 43.

<sup>34</sup> Bkz. Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, (ö. 538/1144), *el-Mufasssal fi san'ati'l-irâb*, thk., Ali Bû Melhem, (Beyrut: Mektebetu'l-hilâl, 1993), 379; Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2:302.

<sup>35</sup> Uleymî, Yâsîn b. Zeynüddin (ö. 1061/1651), *Hâşiyetu Yasîn alâ şerhi't-tasrih ala't-tavdîh li Elfiyyeti'bnî Mâlik*, (Kahire: el-Matbaatu'l-ezheriyye, 1908), 2:2.

<sup>36</sup> Bkz. İbn Yaîş, Yaîş b. Alî (ö. 643/1245), *Şerhu'l-mufasssal li'z-Zemaşerî*, thk., Emîl Bed' Yakub, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), 4:454; Ubbezi, Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed el-Endelusî, (ö. 860/1455), *el-Hudûd fi ilmi'n-nahv* (dipnotundan), thk., Necat Hasan Abdullah, (Medine, el-Câmiatu'l-İslamiyye, 2001), 403.

bağlantıyı kurmasını sağlayan manaları vardır. Bu manaları kısaca şöyle sıralayabiliriz: الباء harfi iki şeyi birbirine bağlama/bitıştırme (ilsâk), من harfi başlangıç (ibtidâ), إلى harfi bitiş (intihâ), عن harfi uzaklaşma (mücâveze), على harfi üzerinde olma (isti'lâ), الكاف harfi sebep, في harfi içindelik (zarfiyyet), التاء harfi teşbih, حَتَّى harfi bitiş (intihâ), رَبُّ harfi azlık ve çokluk (taklîl ve teksîr), الواو ve الكاف harfleri yemin, عدا، حاشا، خلا harfleri istisna، مذ ve مند harfleri başlangıç veya içindelik (ibtidâ veya zarfiyyet)، لولا harfi başkasının varlığı sebebiyle bir şeyin mümteni olması، كي harfi sebep، لعل harfi umma (teraccî) manasını ifade eder.<sup>37</sup> Buna göre, örneğin “صَلَّيْتُ فِي الْمَسْجِدِ” dendiğinde فِي harf-i cerri, zarfiyyet manasıyla namaz kılma işinin mescitte meydana geldiğini ifade ederek, namaz kılma fiili ile mescit arasında bir bağ kurmaktadır.

Harf-i cerlerin, yukarıda kısaca verdiğimiz manalar dışında başka manalar da ifade ettiği hususunda Basralı ve Kûfeli dilciler arasında ihtilaf vardır. Şöyle ki, Basralı dilcilere göre, her harf-i cerin vaz edildiği aslî bir manası vardır ve harf-i cer, bu manayı mecaz olmaksızın hakiki mana olarak ifade eder. Bir harfin, bu vaz'î manası dışında bir mana ifade ettiği görüldüğünde, bu durum ya lafzın kabul edebileceği bir tevil ile yorumlanır ya da o ibarede var olan fiile başka bir fiilin manasının *tazmîn*<sup>38</sup> edildiği sonucuna varılır. Bu iki ihtimalin mümkün olmaması durumunda ise, bir harfin diğer harf yerine şâz olarak kullanıldığı kabul edilir.<sup>39</sup> Buna göre,

<sup>37</sup> Suyûtî, Celaluddin, (ö. 911/1505), *el-Behcetü'l-merdiyye fî şerhi'l-Elfiyye*, thk., Murtaza Ali Seyyah, (byy. Dâru'l-ulûm, 2012), 1:357 vd.; İsmâuddîn el-İsferâyînî, *Şerhu'l-İsâm*, 338 vd.; Sadullah el-Birde'î, *Hadâiku'd-dekâik alâ metni enmûzec li'z-Zemahşerî*, (İstanbul, Salah Bilici kitabevi, ts.), 375 vd.

<sup>38</sup> Tazmîn, cümle içerisinde zikredilen bir kelimeye aralarında var olan bir münasebet sebebiyle başka bir kelimenin manasını katmaktır. Böylece bir kelimeyle iki kelimenin manası ifade edilmiş olur. Arap Dilinde tazmin semâî olup gelişigüzel her fiil üzerinde istenilen şekilde icrâ edilemez. Ancak Mecme'u'l-Lugati'l-Arabiyye tazminin üç şartla kıyâsî olabileceğini ifade etmiştir. Bu şartlar; 1. İki fiil arasında münasebet olmalı. 2. Başka bir fiilin de kastedildiğine delalet edecek bir karinenin bulunup herhangi bir karışıklığın bulunmaması. 3. Yapılacak tazminin Arap Dili zevkine uygun olması. Tazmîn konusu müteaddilik-lazimîlik ve harf-i cerlerin fiillerle kullanımı gibi hususlar yönüyle Nahiv ilminin konusu iken, var olan hafif yoluyla meydana gelen îcâz yönüyle de Meânî ilminin konusudur. Tazmîn ile ilgili daha geniş bilgi için Bkz. İbn Cinnî, Osman (ö. 392/1002) *el-Hasâis*, (byy.: el-Hey'etu'l-mısriyyetu'l-amme li'l-küttâb, ts.), 2:310; Eşmûnî, *Menhecü's-sâlik*, 1:446; Meydânî, Abdurrahman b. Hasan Habenneke (ö. 1398/1978), *el-Belâgatü'l-arabiyye*, (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 2010), 2:49 vd.; Taş, Süleyman, “Arap Dilinde Tazmin Ve Kur'an-ı Kerim'de Kullanılışı” (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2015).

<sup>39</sup> Bkz. Murâdî, Hasan b. Kasım (ö. 749/1348), *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-meânî*, thk., Fahrettin Kabâve-Muhammed Nedim Fadıl, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1992), 46; Ahmed Muhammed Abdullah, “Zâhiretu't-tekârud fi'n-nahvi'l-arabî”, *Mecelletü'l-camiati'l-İslamiyye*, sy. 59, (ts.): 265.

Basralı dilcilerin örneğin {وَلَأَصْلَيْنَكُم فِي جُدُوعِ النَّحْلِ} “Ve and olsun sizi hurma kütüklerine asacağım!” (Tâhâ 20 /71) ayet-i kerimesinde kullanılan فِي harfinde tevile gitmeleri gerekir. Çünkü فِي harfi yukarıda da geçtiği üzere zarfiyyet manasını ifade eder. Oysaki asmak fiili hurma kütüğünün içinde değil üzerinde gerçekleşir. *Üzerinde olma* manasını ifade eden ise فِي harfi değil عَلَى harfidir. Tefsirlerde bunun tevili şu şekilde ifade edilmiştir: Asılacak olan kişilerin o hurma kütüklerindeki durumu ve bir nevi o kütüklerde yer tutmaları, tıpkı bir kabın içine konan şeyin o kabın içerisinde yerleşmesi ve orada yer edinmesi durumuna teşbih edilmiştir. Bu sebeple de burada fiil, عَلَى harfi ile değil de فِي harfi ile müteaddî olmuştur.<sup>40</sup> Yine, { إِنَّ الْأَنْبَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ سَائِرِ كَأْسٍ كَانَ } “Şüphe yok ki iyiler kâfûr katılmış dolu bir kadehten içerler. (O kâfûr) Allah’ın has kullarının içtikleri ve akıttıkça akıttıkları bir pınardır.” (el-İnsan, 76/5-6) ayet-i kerimesinde geçen يَشْرَبُ fiilinin الباء harfi ile kullanılması sebebiyle bu fiilde tazmin olduğu yorumunu yapmışlardır. Çünkü يَشْرَبُ fiili harf-i cere muhtaç olmaksızın kendi başına müteaddî olan bir fiildir. Buna göre ayetteki يَشْرَبُ fiiline, cümlenin siyak ve sibakına uygun olup الباء harfi ile kullanılan bir başka fiilin manası tazmin edilmiştir ki, bu fiil de يَرَوِي ya da يَأْتِي fiilidir.<sup>41</sup> Buna göre mana, *o suyu kana kana ya da tadına vara vara içerler*, şeklinde olur.

Küfeli dilcilerin çoğu ise, harf-i cerlerin birbiri yerine kullanıldıklarını kabul ederler.<sup>42</sup> Buna göre yukarıda verdiğimiz {وَلَأَصْلَيْنَكُم فِي جُدُوعِ النَّحْلِ} ayetinde فِي harfi mecaz, tazmin vs. bir yolla olmaksızın عَلَى harfi manasında

<sup>40</sup> Bkz. Zemahşerî, Mahmud b. Ömer (538/1144), *el-Keşşaf an hakaiki ğavâmidî't-tenzil ve uyunî'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vil*, thk., Muhammed Abdusselam, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 3:74; Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru ihyai't-turâsi'l-arabi, 1999), 22:76; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelusî (ö. 745/1344), *el-Bahru'l-muhît*, thk., Sıdkî Muhammed Cemil, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1999), 7:358.

<sup>41</sup> Bkz. Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, (ö. 710/1310), *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk., Yusuf Ali Bedevî, (Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 2017), 3:577; es-Semîn el-Halebî, Şihâbuddin Ahmed b. Yusuf (ö. 756/1355), *ed-Dürri'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk., Ahmed Muhammed Harrât, (Dımaşk: Dâru'l-kalem, ts.), 10:600.

Tazmin edilen farklı lafızlar için Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf* 4:656; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30:744; Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, (ö. 685/1286), *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk., Muhammed Muhyiddin el-Asfar, (Beyrut: Dâru'l-marife, 2013), 1077.

<sup>42</sup> Batalyevsî, Abdullah b. Muhammed, (ö. 521/1127), *el-İktidâb fi şerhi edebi'l-küttâb*, Mustafa es-Sekâ- Hamid Abdulmecid, (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-misriyye, 1996), 2:262.

kullanılmıştır. {عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ} ayet-i kerimesinde ise الباء harfi, aynı şekilde من harfi manasında kullanılmıştır. Kûfeli dilcilerin, bu kullanımda mecâz ve tazmin gibi bir olgunun olmadığına dair bir görüşe varmalarındaki temel bakış açıları şudur: Bu fiillerin beraber kullanıldığı mezkûr harf-i cerlerin ifade ettiği manalar zaten Araplar tarafından bilinen ve çok düşünmeye gerek kalmadan anlaşılmanalardır. Bu sebeple bu gibi kullanımların mecâzî olduğu ya da bu kullanımların tazmin yoluyla gerçekleştiği söylemi zorlama bir yorumdan öte bir şey değildir.<sup>43</sup>

Bazı araştırmacılar, Kûfeli dilcilerin bu konudaki görüşünün daha sade ve pratik kullanıma daha uygun olduğunu iddia etseler de<sup>44</sup> biz, bu meselede Basralı dilcilerin görüşünün daha isabetli ve belâğî açıdan çok daha ileri bir seviyede olduğunu düşünüyoruz. Çünkü her şeyden önce, Basralı dilcilerin görüşünde cümleye istiâre ve tazmin gibi belâğî açıdan son derece latif kullanımların katıldığını görüyoruz ki, bu durumun edebî açıdan zenginliği, izaha ihtiyaç bırakmayacak derecede belagat ilmi ehlince malumdur. Bu zenginliği burada açmaya çalışmak konumuzun sınırlarını zorlayacağı için bu konuya girmeyeceğiz. Fakat şu kadarını ifade etmeliyiz ki, bir ifadenin yaygın olarak kullanılıyor olması ve muhataplar tarafından hemen anlaşılıyor olmasını, o ifadeyi mecazın sınırları dışına çıkarmak için yeterli görmek bizce isabetli değildir. Nitekim kişinin çocuğu için “aslanım!” demesi durumunda, bu ifadenin ne manaya geldiği hemen anlaşılıyor olmasına rağmen, burada istiârenin bulunmadığı söylenemez. Ayrıca İbn Hişâm’ın da değindiği gibi<sup>45</sup> farklı bir mana yüklenme yoluyla mecaz olgusunun varlığı, fiillerde harflere nispetle daha kolaydır.

### **b. Aslî, Zâid ve Şibh-i Zâid Olan Harf-i cerler**

Harf-i cerler taalluk etme ve cümle içerisinde özel bir mana ifade etme hususunda *aslî*, *zâid* ve *şibh-i zâid* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Bu kısımlar, bir sonraki başlıkta ele alacağımız taalluk konusuyla yakından ilgili olduğu için burada kısaca değinmekte fayda vardır.

Aslî olan harf-i cerler, cümle içerisinde var olan diğer kelimelerin ifade ettiği manalar dışında kendine has bir mana ifade eden ve bir fiil ya da şibh-i fiile taalluk etmesi gereken harflerdir ki cümle içerisinde bu harflerden müstağni kalınmaz.<sup>46</sup> Örneğin “زَيْدٌ فِي الدَّارِ” cümlesinde, فِي harf-i ceri zarfiyyet manası ifade etmektedir ve mahzûf bir fiil ya da şibh-i fiile taalluk

<sup>43</sup> Daha geniş bilgi için Bkz. Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2:498 vd.

<sup>44</sup> Bkz. Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2:501.

<sup>45</sup> Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 755-756.

<sup>46</sup> Bkz. Muhammed İd, *en-Nahvu'l-musaffâ*, (Kahire: Mektebetu's-şebâb, ts.), 542; Galâyyînî Mustafa (ö. 1364/1944), *Câmiu'd-durûsi'l-arabiyye*, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005), 3:151.

etmektedir. Bu harf-i cer, aslî olması sebebiyle cümleden çıkarılamaz. Çünkü çıkarıldığında geriye “زيد الدار Zeyd evdir.” gibi bozuk manalı bir ifade kalmış olur. Zâid olan harf-i cerler ise, cümle içerisinde, başına dâhil oldukları ismi cer etmekle beraber cümleye kendine has yeni bir mana katmayan ve cümleden çıkarıldığında, cümlenin aslî manasında herhangi bir bozukluk meydana getirmeyen harflerdir. Zâid olan bu harf-i cerlerin -ileride açıklanacağı üzere- bir fiil ya da şibh-i fiile taalluk etmesi de söz konusu değildir. Harf-i cerler içerisinde zâid olarak kullanılanlar şunlardır: الباء، من، الكاف، اللام.<sup>47</sup> Bu harflerden kiminin zâid olarak kullanılması yaygın iken, kiminin kullanılması nadirdir. Ayrıca zâid olarak kullanılabilmesi, genel olarak kayıtsız ve kuralsız değildir. Bununla ilgili nahiv kitaplarında detaylı bilgiler mevcuttur.<sup>48</sup>

Zâid olan bu harflerle ilgili yanlış anlaşılan bir husus vardır ki o da şudur: Bu harflerin zâid olması hiçbir şey ifade etmeyen, mühmel kelimeler oldukları manasına gelmez. Bilakis bu harfler, buldukları cümlenin manasını pekiştirirler. Nitekim nahiv bilginlerinin istilâhında zaid demek, manası olmayan (mühmel) harf demek değil, cümlenin manasını takviye/te'kid etmek için kullanılan harf demektir. Hatta bazı dilciler, cümlede zâid harf kullanmanın, o cümlenin tekrarı mesabesinde te'kid bildirdiğini ifade etmişlerdir.<sup>49</sup> Buna göre örneğin {وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ} “Allah yaptıklarınızdan gâfil değildir!” ayet-i kerimesinde zâid olan الباء harfi bu cümlenin iki defa tekrarı demek olur ki, bu durumda ayetin en doğru tercümesi “Allah yaptıklarınızdan asla gâfil değildir!” şeklinde olur.

Zâid denince bu harflerin gereksiz olduğu gibi bir vehmin meydana gelmesi ve bunların Kur’ân-ı Kerîm’de de çokça kullanılmış olması sebebiyle, mütekaddimûn ulemanın birçoğu, bu harfleri zâid yerine *sıla* ve *müekkid* diye isimlendirmişlerdir.<sup>50</sup> Ayrıca zâid harflerin lafzı güzelleştirme gibi başka faydalarının olduğu da unutulmamalıdır.<sup>51</sup>

Şibh-i zâid olan harf-i cerler ise dâhil olduğu isimde amel eden ve cümleye yeni bir mana kattığı için cümleden çıkarılamayan, ancak bir fiil ya

<sup>47</sup> Bkz. Galâyyînî, *Câmiu'd-durûs*, 3:152.

<sup>48</sup> Bu harflerin zaid olarak kullanıldıkları yerler ve zâid olarak kullanılma şartlarıyla ilgili detaylar için Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 123 vd.; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 2:22; Galâyyînî, *Câmiu'd-durûs*, 3:152 vd.; Afgânî, Said b. Muhammed (ö. 1417/1996), *el-Mûcezz fî kavâidi'l-lugati'l-arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2003), 334 vd.

<sup>49</sup> Bkz. Murâdî, *el-Cene'd-dâni*, 87.

<sup>50</sup> Bkz. İbn Hişâm, Abdullah Cemaluddin b. Yusuf el-Ensârî (ö. 761/1360), *Kavâ'idu'-i'râb*, (İstanbul: Muallim neşriyat, 2013), 140 vd.

<sup>51</sup> Bkz. Adalı, Mustafa b. Hamza b. İbrahim (ö. 1085/1674), *Netâicu'l-efkâr fî şerhi'l-izhâr*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2012), 47.

da şibh-i fiile taalluk etmeyen harflerdir.<sup>52</sup> Bunlar cümleye mana katma bakımından aslî olan harfler gibiyken, taalluk etmeme bakımından zâid harfler gibidirler. Şibh-i zâid olan harfler şunlardır: لولا، لعل، حاشا، عداء، خلا، رَبِّ،<sup>53</sup> Mesela “İyi bilin ki, babasız doğan bazı çocuklar vardır. Yine anne-babasız bazı babalar vardır.” beytinde geçen رَبِّ harfi, kendisinden sonraki ismi cer etmiş ve cümleye azlık (taklîl) manası katmıştır, ancak herhangi bir fiile taalluk etmemiştir.

### C. Taalluk

Buraya kadar şibh-i cümle diye adlandırılan zarflar ve câr-mecrûrlarla ilgili bazı önemli meseleler ele alındı. Bu başlık altında ise şibh-i cümlelerle sıkı bir ilgisi bulunan taalluk meselesi ele alınacaktır.

Sözlükte bir şeye asılı olmak, yapışmak, tutunmak, bağlanmak, ilgili olmak gibi manalara gelen علق - يعلق - علقًا وعلاقة وعلوقًا kelimesi<sup>55</sup> bir nahiv ıstılahı olarak ise zarf ve câr-mecrûrun fiil veya şibh-i fiil ile olan bağlantısını ifade eder.<sup>56</sup> Zarf ve câr-mecrûr için alakalı, irtibatlı manasına gelen müteallık (المتعلق) ıstılahı, zarf ve câr-mecrûrun irtibatlı olduğu fiil veya şibh-i fiil için ise kendisiyle irtibatlı olunan manasına gelen müteallak (المتعلق) ıstılahı kullanılır. Erken dönemlerde taalluk yerine *sıla* ıstılahı da kullanılmıştır. Nitekim *Me’âni’l-Kur’ân* isimli tefsirin müellifi Ferrâ (ö. 207/822) Tevbe sûresindeki {الْمَسْجِدُ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ} ayetinde geçen فيه câr-mecrûru için تقوم صلة لقوله: ifadeini kullanmıştır.<sup>57</sup>

Müteallık ile müteallak arasında var olan irtibat, tıpkı parça ile bütün arasında var olan irtibat gibi sağlamdır. Öyle ki şibh-i cümlelerin manası, fiil veya şibh-i fiiller olmaksızın açığa çıkmazken, fiil ve şibh-i fiillerin manası da şibh-i cümleler olmaksızın tamamlanamaz. Çünkü şibh-i cümlelerin cümle içerisinde kullanılma sebebi, cümledeki fiillerden tam olarak neyin ifade

<sup>52</sup> Bkz. Abbas Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi*, 2:419-420; Muhammed İd, *en-Nahvu’l-musaffâ*, 543.

<sup>53</sup> Birgivî, Mehmed b. Pîr Ali, (ö. 981/1573), *İzhâru’l-esrâr*, thk., Dağıştânî, Enver b. Ebubekir, (Cidde: Dâru’l-minhâc, 2009), 52; Galâyyînî, *Câmiu’d-durûs*, 3:151.

<sup>54</sup> Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer (ö. 1093/1682), *Hizânetu’l-edeb ve lübbü lübbâbi lisâni’l-Arab*, thk., Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetu’l-hancî, 1997), 2:381.

Bu beytin birinci şatırında kastedilen Hz. İsa (a.s), ikinci şatırında kastedilen ise Hz. Adem (a.s)’dir.

<sup>55</sup> İbrahim Mustafa v.dğr., *el-Mu’cemu’l-vasît*, “alk” md., 673-674.

<sup>56</sup> Bkz. Lübdî, *Mu’cemu’l-mustalahât*, 156; Fahrettin Kabâve, *İrâbu’l-cümel*, 273.

<sup>57</sup> Bkz. Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd, (ö. 207/822), *Me’âni’l-Kur’ân*, thk., Ahmed Yusuf Necâtî v.dğr., (Mısır, Dâru’l-mısıriyye, ts.), 1:452.

Klasik tefsirlerde *sıla* kelimesinin taalluk manasında kullanıldığına dair pek çok örnek vardır.

edilmek istendiğini ortaya koymaktır. Örneğin “أسافر غدا إلى مكة” Yarın Mekke’ye gideceğim.” cümlesinde her bir kelime ayrı ayrı değerlendirilecek olursa; أسافر fiili, yolculuk yapmaya delalet eden ve herhangi bir şekilde kayıtlanmamış bir fiildir. Bu yolculuk, hemen olabileceği gibi saatler, günler, aylar ve yıllar sonra olabilir. Aynı şekilde bu yolculuk Mekke’ye, Medine’ye, Kudüs’e, Şam’a veya başka bir yere olabilir. Dikkat edilirse bu fiil, tek başına bir mana ifade etmekle birlikte, kayıtsız olduğu için tam bir mana ifade etme hususunda eksiktir. Bu fiile her kayıt getirildiğinde mana biraz daha tamamlanıp netleşmektedir. Örneğin غداً kaydı getirildikten sonra, fiil zaman olarak netleşmekte, إلى مكة kaydıyla yolculuğun nereye yapılacağı belirlenmektedir. “للحج مع الطلبة” öğrencilerle beraber”, “بالطائرة” uçakla”, “من إسطنبول” İstanbul’dan”, “للحج” hacetmek için” vb. başka kayıtlar getirilmek suretiyle mana tam ve mükemmele doğru seyretmektedir. Dikkat edilirse şibh-i cümle, fiille ifade edilmek istenen manayı açığa kavuşturmakta, fiil ise şibh-i cümlenin manasının ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Böylece şibh-i cümle ile fiil arasında karşılıklı bir etkileşim oluşmaktadır. İşte cümlenin iki tarafı arasında meydana gelen bu irtibat ve etkileşime taalluk denir.<sup>58</sup>

### 1. Müteallak

Yukarıda şibh-i cümlelerin bir müteallaka ihtiyaç duyduğundan bahsedildi. Müteallaka olan bu ihtiyacın sebebi şudur: Zarflar, fiilin meydana geldiği mekân ya da zamanı bildirdiği için bu mekân ya da zamanda meydana gelen fiile muhtaçtırlar. Aynı şekilde bazı fiillerin zayıf olmaları nedeniyle kendi başlarına isme ulaşım onda amel etmeleri, ancak harf-i cerler aracılığıyla mümkün olmaktadır. Bu harf-i cerler, fiilin manasını ve amelini isme ulaştırır vasıtalarlardır. Bu sebeple zarfların ve câr-mecrûrların bir fiille ilgisinin bulunması elzemdir.

Yukarıda yer yer şibh-i cümlelerin taalluk edebileceği kelime türlerine işaret edildi. Buna göre şibh-i cümleler, cümle içerisindeki her unsura müteallık olamazlar. Bunların müteallık olabileceği kelime türleri, kendisinde fiil (hades) manası taşıyan fiil, şibh-i fiil ve manay-ı fiildir.<sup>59</sup> Bunlara bir de müştak ile te’vîl edilen câmid kelimeleri eklemek gerekir.

Şibh-i cümleye müteallak olabilen birinci kelime türü fiildir. Örneğin “صَلَّيْتُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ” dediğinde, câr-mecrûr olan مسجد’in müteallakı, صَلَّيْتُ fiilidir. Müteallak olan fiil, doğrudan mef’ûl alan fiillerden (müteaddî) olabileceği gibi doğrudan mef’ûl alamayan (lâzım) bir fiil de olabilir. Aynı şekilde mutasarrıf olabileceği gibi câmid de olabilir. Nâkıs fiilin müteallak

<sup>58</sup> Bkz. Abbas Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi*, 2:404; Fahrettin Kabâve, *İrâbu’l-cümel*, 273.

<sup>59</sup> Birgivi, *Izhâr*, 52.

olabilmesi ise dilciler arasında ihtilafıdır. İhtilafın kaynağı ise yukarıda işaret edilen hades manasını taşıyıp taşıyamamasıdır. Nakıs fiillerin sadece zamana delalet edip hades manası taşımadığını savunan dilcilere göre<sup>60</sup> bu fiiller müteallak olamaz. Ancak genel kabul gören görüşe göre bu fiiller, zamana delalet ettiği gibi hadese de delalet ettikleri<sup>61</sup> için müteallak olabilirler. Nakıs fiillerden yalnızca ليس fiili, hadese delalet etmediği<sup>62</sup> için müteallak olamaz.<sup>63</sup>

Şibh-i cümlelerin taalluk ettiği ikinci kelime türü ise şibh-i fiildir. Şibh-i fiilden kastedilen şey masdar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl, mübalağa sîgaları gibi hadese delalet eden kelimelerdir. Bazı dilciler, hadese delalet ettiği için ism-i zaman ve ism-i mekânın da müteallak olabileceğini söylemişlerdir.<sup>64</sup>

Şibh-i cümlelerin taalluk ettiği üçüncü kelime türü olan manay-ı fiilden kastedilen şey ise ism-i fiiller, ism-i mensuplar, müste'âr isimler gibi fiil ve şibh-i fiil olmadığı halde kendisinden fiil ya da şibh-i fiil manası anlaşılan lafızlardır.<sup>65</sup> Bunlar, kendilerinde hades manası olduğu için şibh-i cümlelerin müteallak olmaya uygundur. Buna göre “Ona hayret ediyorum.” cümlesindeki وي kelimesi, أعجب fiilinin manasını taşıdığı için câr-mecrûr olan له'nun müteallak olur.

Şibh-i cümlelerin taalluk ettiği dördüncü tür ise müştak ile te'vil edilen câmid kelimelerdir. Bazen bir kelime câmid olduğu halde müştak ile te'vil edilebilir ki bu durumda kendisinde hades manası taşıyan bu kelime müteallak olmaya da uygun olur.<sup>66</sup> Şu ayet-i kerimeyi bu duruma örnek vermek mümkündür: {وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ} “Hâlbuki O, göklerde de Allah'tır, yerde de.” (En'âm, 6/3) Bu ayet-i kerimede geçen lafza-i celâl, câmid olmasına rağmen câr-mecrûr olan فِي السَّمَوَاتِ ona müteallıktır. Lafzatullahın bu ayette müteallak olmasını mümkün kılan şey, onun معبود (ibadet edilen) ile

<sup>60</sup> Bu görüşü savunan dilcilerden bazıları şunlardır: Müberred, Farisî, İbn Cinnî, İbn Berhân ve Şelebîn. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 503.

<sup>61</sup> Bkz. Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1:418.

<sup>62</sup> Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 1:60.

<sup>63</sup> Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 503.

<sup>64</sup> Bkz. Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2:443. Sabbân, İbn Mâlik'in بمعزل عن مضميه بمعزل إن كان عن مضميه إن كان عن مضميه بمعزل إن كان عن مضميه بمعزل إن كان عن مضميه بمعزل إن كان عن مضميه بمعزل إن كان عن مضميه بمعزل إن كان عن مضميه بمعزل إن كان عن مضميه بمعزل

şöyle demektedir:  
و"عن مضميه" متعلق بمعزل لأنه وإن كان اسم مكان يصح تعلق الظرف به لأنه يكتفي بما فيه راحة الفعل فهو كقولك: رأيت مدخلك إلى الدار فبطل منع البعض صحة تعلقه بمعزل واستغنى عما تكلفه فيه.

<sup>65</sup> Mehmet Zihni Efendi, *el-Muktadab*, 291-292; Ayrıca Bkz. Birgivî, *İzhâr*, 81 vd.

<sup>66</sup> Bkz. Galâyyîni, *Câmiu'd-durûs*, 3:155; Fahrettin Kabâve, *İrâbu'l-cümel*, 283.



te'vîl edilmesidir. Buna göre ayetin manası, *وَهُوَ الْمَعْبُودُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ* şeklinde olmaktadır.<sup>67</sup>

## 2. Müteallık Olan ve Olmayan Şibh-i Cümleler

Zarf olarak kullanılan lafızlar ile câr-mecrûrlar her zaman bir müteallaka ihtiyaç duymazlar. Bunlar içerisinde, taalluk edenler olduğu gibi taalluk etmeyenler de bulunmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere bu hususta belirleyici olan unsur, zarfların hadesin meydana geldiği zamanı ya da mekânı bildirip içinde *في* manası taşıyan isim olup olmadığıdır. Harf-i cerlerin taalluk edip etmemesi hususunda belirleyici olan unsur ise bu harflerin cümleye yeni bir mana katıp katmadığı ve fiil ile isim arasında irtibat sağlama vazifesi görüp görmediğidir.<sup>68</sup> Buna göre cümle içerisinde, aslı zarf olmakla beraber nâib-i fâil konumunda olan isimler taalluk etmezler. Örneğin “ليلة القدر *سَهَرَتْ* ليلة القدر” cümlesindeki *ليلة القدر* aslında zarf idi. Çünkü bu cümlenin aslı “سَهَرَ زَيْدٌ لَيْلَةَ الْقَدْرِ” Zeyd Kadir gecesinde geceyi uykusuz geçirdi.” şeklindedir ve bu cümlede *ليلة* ismi, *سَهَرَ* fiilinin zarfı olup ona müteallıktır. Ancak fâilin hazfedilmesini gerektiren bir durum hâsıl olup da fâil hazfedilince, önceki cümlede zarf olan *ليلة* ismi, onun konumunda nâib-i fâil olarak bulundu. Bu durumda *ليلة* ismi artık zarf olmadığı gibi taalluk da etmez. Çünkü *سَهَرَ* fiiliyle arasında bulunan zarfiyyet ilişkisi bitmiş, isnâd ilişkisi meydana gelmiştir.

Aslı itibarıyla zarf olduğu halde taalluk etmeyen isimlerden biri de kendisinden önceki ifadeye tâbi olarak atıf, bedel ya da te'kîd olan isimdir.<sup>69</sup> Bu durumdaki isim mansûb olsa da artık fiille arasındaki alaka, zarfla fiil arasında bulunan alaka dışında bir şey olduğu için taalluk etmesi söz konusu değildir. Buna göre “أتيتُ بعدَ زيدٍ بعدَ زيدٍ” Zeyd'den sonra geldim, Zeyd'den sonra.” cümlesinde birinci *بعدَ* kelimesi, *أتيتُ* fiilinin gerçekleştiği zamanı ifade etmek üzere kullanıldığı için zarf olup *أتيتُ* fiiline müteallıktır. İkinci *بعدَ* kelimesi ise birinciyi te'kîd etmek amacıyla kullanıldığı için irapta birinci *بعدَ* kelimesinin te'kîdidir ve fiile taalluk etmez.

Harf-i cerlere gelince, bunlardan aslı olanlar taalluk eder. Ancak zâid ve şibh-i zâid olanlar taalluk etmez.<sup>70</sup> Çünkü zâid olanlar, sırf manayı takviye

<sup>67</sup> Bkz. Galâyyînî, *Câmiu'd-durûs*, 3:155; Dakr, Abdulganî b. Ali, *Mucemu'l-kavâidi'l-arabiyye*, (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1986), 172.

<sup>68</sup> Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 507 vd.

<sup>69</sup> Fahrettin Kabâve, *İ'râbu'l-cümel*, 323.

<sup>70</sup> Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 507 vd.

etmek için kullanılır, şibh-i zâid olanlar ise cümleye yeni bir mana kattığı halde fiil ile isim arasında irtibat kurma gibi bir rol üstlenmezler. Ayrıca câr-mecrûr cümle içerisinde tıpkı zarflarda olduğu gibi nâib-i fâil, bedel, matuf, te'kid konumunda bulunduğu taalluk etmez.<sup>71</sup> Örneğin “ذُهِبَ بِزَيْدٍ” Zeyd götürüldü.” cümlesinde زيد kelimesi lafzen mecrûr, mahallen merfû olup nâib-i fâil olduğu için taalluk etmez.

### 3. Müteallakın Zikri ve Hazfi

Şibh-i cümlenin müteallakı, cümle içerisinde bazen mezkûr bazen de mahzûf olur.<sup>72</sup> Hazfedilen müteallak ya فأأكل، وقف، ذهب، فرأ (yedi, durdu, gitti, okudu...) gibi husûsî manalı bir müteallak olur ya da استقر، وُجِدَ، ثبت، حدث، ثبت، وُجِدَ، استقر (oldu, meydana geldi, gerçekleşti)<sup>73</sup> gibi umûmî manalı bir müteallak olur. Müteallakın husûsî manalı bir kelime olması durumunda aslolan cümlede zikredilmesidir. Çünkü husûsî manalı binlerce fiil vardır. Bu fiilin cümlede zikredilmemesi durumunda kastedilenin ne olduğu anlaşılmayacaktır. Bu sebeple husûsî manalı bir fiil eğer hazfedilecekse mutlaka bu fiile delalet eden bir karîne bulunmalıdır. Bu karîne ya bir soru olur ya da lafzî veya manevî bir karîne olur.<sup>74</sup> Örneğin “متى تذهب” Ne zaman gideceksin?” sorusunun cevabında söylenen “غداً yarın” kelimesi, mahzûf bir müteallaka taalluk eder. Bu müteallak, soruda geçen تذهب fiilinin karînesiyle anlaşılan ذهب fiili veya ذاهب şibh-i fiilidir. Yine، {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا حُبِّبْ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصَ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ} “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür (öldürülür).” (el-Bakara, 2/178) ayet-i kerîmesinde câr-mecrûr olan بِالْحَرْبِ ifadesi, mahzûf olan bir müteallaka taalluk eder. O müteallak da, ayette zikredilen kısas karînesinden anlaşıldığı üzere، ya يفتل fiilidir ya da مَقْتُولٌ<sup>75</sup> şibh-i fiilidir. Aynı şekilde {ادْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَمَا هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَّجَى} “Haydi Firavun’a git! Çünkü o pek azmıştır. Ona de ki: Temizlenmeye gönlün var mı?” ayet-i kerimelerinde geçen إِلَى أَنْ تَزَّجَى câr-mecrûru، mahzûf bir müteallaka taalluk

<sup>71</sup> Fahrettin Kabâve, *İ'râbu'l-cümel*, 324-325.

<sup>72</sup> Bkz. Adalı, *Netâicu'l-efkâr*, 46.

<sup>73</sup> Eğer kasıt mazi zamanda gerçekleşmiş bir durumu ifade etmek olursa bu fiillerin mazi sigaları takdir edilir. Eğer şimdiki zaman ya da gelecek zamanda meydana gelecek olan bir durum ifade edilmek istenirse bu durumda bu fiillerin muzarisi takdir edilir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 517.

<sup>74</sup> Bkz. Mehmet Zihni Efendi, *el-Muktadab*, 204-205; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2:414; Fahrettin Kabâve, *İ'râbu'l-cümel*, 293-294.

<sup>75</sup> Sâfi, Mahmud b. Abdurrahim (ö. 1376/1958), *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Dimaşk: Dâru'r-Reşid, 1997), 2:357.

eder ki bu müteallak da cümlelerin akışından (siyâk-sibâk) anlaşılabilir 76 مَيْلٌ veya رَغْبَةٌ (arzulamak, istemek) gibi bir kelimedir. Gerek mezkûr gerek mahzûf olup husûsî manalı bir müteallaka taalluk eden zarf ve câr-mecrûrlara *zarf-ı lağv* denir. Lağv (اللعو), sözlükte boş söz veya iş, kendisine itibar edilmeyen, kendisinde fayda bulunmayan, kastedilmeyen şey gibi manalara gelir.<sup>77</sup> Bu tür zarflara lağv denmesinin sebebi, cümle içerisinde anlatılmak istenen asıl mananın, müteallak olmaksızın bunlarla ifade edilememesidir. Örneğin “أكلتُ في الدار” ve “أكلتُ صباحاً” cümlelerinde câr-mecrûr ve zarfın müteallakı olan *أكل* fiili olmaksızın kastedilen mana ortaya çıkmaz. Yani manayı ifade etme hususunda bu câr-mecrûr ve zarflar zayıftır. Aynı şekilde müteallakın hazfedilmesi durumunda bu müteallakın manası doğrudan bu tür câr-mecrûr ve zarflardan anlaşılmadığı gibi hazfedilen fiilin zamiri de bunlara intikal etmez.<sup>78</sup> Lügatte ifade ettiği mananın olumsuz olması ve Kur’an-ı Kerîm ile hadis-i şerîflerde çokça bulunması sebebiyle bazı dilciler zarf-ı lağv ıstılahını âdâba muğayir sayarak bunun yerine, müteallakın husûsî manalı bir âmil olmasına itibarla, *zarf-ı hâs* ıstılahını tercih etmişlerdir.<sup>79</sup>

Müteallakın umûmî manalı olması durumunda ise bu müteallakın hazfedilmesi vacip olur. Çünkü bu durumda şibh-i cümle, hazfedilen bu müteallakın manasını ifade etmede herhangi bir karîneye ihtiyaç duymaksızın kendi başına yeterlidir. Bu yeterliliğin sebebi, müteallakın husûsî bir manaya sahip olmayıp “olmak”, “meydana gelmek”, “gerçekleşmek” gibi kolayca anlaşılabilen genel bir manaya sahip olmasıdır.<sup>80</sup> Nahivciler bu yeterlilikten yola çıkarak, hazfedilen amilin manasının ve zamirinin şibh-i cümleye intikal ettiğini ifade etmişlerdir. Buna göre hazfedilen amilde bulunan zamir artık o amilin değil, şibh-i cümlelerin mamulü olup onunla merfû olur.<sup>81</sup> Mananın ve amilin zamirinin şibh-i cümleye intikal edip onda karar kılmış olması sebebiyle bu tür şibh-i cümleler *zarf-ı müstakar* (kendisinde karar kılınmış olan zarf) diye isimlendirilmiştir.<sup>82</sup> Zarf-ı müstakar cümlede haber, sıfat, hâl ve sıla olarak

<sup>76</sup> Sâfi, *el-Cedvel*, 30:231.

<sup>77</sup> İbrahim Mustafa v.dğr., *el-Mu’cemu’l-vasît*, “lğv” md., 882.

<sup>78</sup> Bkz. Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân*, 1:293; Abbas Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi*, 2:414.

<sup>79</sup> Şeyhzâde, Muhammed b. Mustafa el-Kûcevî (ö. 950/1543), *Şerhu Kavâidi’l-i’râb li’bni Hişâm*, thk., İsmail İsmail Merve, (Beyrut: Dâru’l-fikri’l-muasır, 1995), 74.

<sup>80</sup> Abbas Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi*, 2:413.

<sup>81</sup> Bkz. İbn Ya’îş, *Şerhu’l-mufassal*, 1:232.

<sup>82</sup> Bkz. Vakkâd, Halid b. Abdillâh el-Cercâvî el-Ezherî (ö.905/1499), *Mûsilu’t-tullâb ilâ kavâidi’l-i’râb*, thk., Abdülkerim Mücahid, (Beyrut: Dâru’r-risale, 1996), 82; Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân*, 1:293.

bulunur.<sup>83</sup> Örneğin “رَأَيْتُ طَائِرًا فَوْقَ الْغَصْنِ” Dalın üzerinde bulunan bir kuş gördüm.” cümlesinde bulunan فَوْقَ zarfı, umûmî manalı bir fiil ya da şibh-i fiile taalluk edip sıfat olur. Buna göre bu cümlenin takdiri, رَأَيْتُ طَائِرًا كَائِنًا/كَانَ فَوْقَ الْغَصْنِ şeklindedir.

Burada son olarak ikisi zarf-ı müstakarla alakalı, biri ise hem zarf-ı müstakar hem de zarf-ı lağv ile alakalı üç hususa temas etmek faydalı olacaktır:

Birinci husus, hazfedilen umûmî manalı müteallakın fiil mi, şibh-i fiil mi olduğu hususudur. Aralarında Ahfeş, Farisî ve Zemahşerî'nin de bulunduğu bazı dilciler, müteallakın şibh-i fiil olduğunu iddia ederek bu görüşlerini şöyle gerekçelendirmişlerdir: İsm-i fâil gibi şibh-i fiiller, harf-i cerlerin müteallakı olmaya daha uygun olan kelime türüdür. Çünkü kelimedede aslolan isimdir. Fiil ise fer'dir. Eğer ikisinden biri takdir edilecekse bu, kelimedede aslolan isim olmalıdır. Ayrıca şibh-i fiiller fâilleriyle birlikte *müfred*<sup>84</sup> kabul edilir. Fiiller ise fâilleriyle birlikte cümle olmaktadır. Müfred asıl olup, cümle ise onun fer'i olduğuna göre şibh-i fiilin takdir edilmesi daha uygundur. Yine zarf-ı müstakar cümle içerisinde bazen haber, sıfat ve hâl olur. Bunlarda aslolan ise müfred olmalarıdır. Aralarında Basralıların bulunduğu dilcilerin çoğunluğu ise müteallakın fiil olduğunu ifade ederek şöyle demişlerdir: Zarf-ı müstakarrın, ism-i fâil olan مَسْتَقَرٌّ، ثابت، كَائِنٌ gibi bir şibh-i fiile taalluk etmesinden ise اسْتَقَرَّ، ثَبِتَ، كَانَ gibi bir fiile taalluk etmesi daha uygundur. Çünkü her ne kadar genel olarak ism-i fâil asıl olup fiil fer' olsa da bu durum, amel etme hususu dışındaki meselelerde geçerlidir. Amel etme hususunda ise aslolan fiildir. İsm-i fâil ise fiilin fer'idir. Müteallak dediğimiz şey, şibh-i cümlede amel eden âmîl olduğuna göre ve amel etmede de aslolan fiil olduğuna göre takdir edilen şeyin fiil olması daha uygundur. Ayrıca zarf-ı müstakar, “رَأَيْتُ الَّذِي عِنْدَكَ” örneğinde olduğu gibi bazen sıla olur. Sıla ise yalnızca cümle olur. İsm-i fâil failiyle beraber cümle olmadığına göre sıla olan zarf-ı müstakarrın fiile taalluk etmesi gerekir.<sup>85</sup> Her iki görüşün de bazı haklı gerekçeleri bulunmakla birlikte zarf-ı müstakarrın fiile taalluk ettiği görüşünün daha isabetli olduğu söylenebilir. Çünkü taalluk meselesinde en

<sup>83</sup> Bkz. Mehmet Zihni Efendi, *el-Muktadab*, 292-293.

<sup>84</sup> Burada müfredten kasıt bağlamından da anlaşılacağı üzere cümlenin mukabilinde kullanılan müfreddir. Yoksa tesniye ve ceminin mukabili olan müfred değildir.

<sup>85</sup> Bkz. Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed (ö. 577/1181), *el-İnsâf fî mesâilil-hilaf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Küfiyyîn*, (byy.: el-Mektebetu'l-asriyye, 2003), 1:198; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 1:231-232; İbn Hişâm, Abdullah Cemaluddin b. Yusuf el-Ensârî (ö. 761/1360), *Şerhu Katrin-nedâ ve belli's-sadâ*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2010), 142.

önde gelen husus, müteallık ile müteallak arasındaki amel yönüdür. Amelde ise aslolan fiildir. Şibh-i fiil ise ancak fiile benzediği için amel edebilmektedir. Ayrıca şibh-i cümlenin fiile taalluk etmesi halinde, sıla olan zarf-ı müstakarrın taallukunda da bir problem kalmamaktadır. Zarf-ı müstakarrın haber, sıfat, hâl olması durumunda öne sürülmüş olan “bunlarda aslolanın müfredlik olması” gerekçesine ise şöyle cevap verilebilir: Bunlarda aslolan müfredlik olsa da bunların Arap dilindeki muteber nazım ve nesirlerde cümle olarak geldiğinin sayılamayacak kadar çok örneği vardır.

İkinci husus ise, irap hükmünün zarf-ı müstakar ile müteallaktan hangisine ait olduğudur. Zarf-ı lağvde irap hükmü, zikredilmiş olan ya da karinesi bulunduğu için hazfedilen müteallaka verildiğinden dolayı bu zarf türünde herhangi bir problem bulunmamaktadır. Bu konu etrafındaki problem, sadece zarf-ı müstakar etrafında cereyan etmektedir. Buna göre örneğin {أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ} “İşte onlar, Rablerinden gelen bir hidayet üzeredirler.” (el-Bakara, 2/5) ayet-i kerimesindeki haber, zarf-ı müstakar olan عَلَىٰ هُدًى midir, yoksa bunun müteallakı mıdır? Aynı şekilde هُدًى kelimesinin sıfatı, zarf-ı müstakar olan مِنْ رَبِّهِمْ midir, yoksa bunun müteallakı mıdır? Bu konuda üç farklı görüş ileri sürülmüştür: Birinci görüşe göre irab hükmü, mahzûf müteallaka verilmelidir.<sup>86</sup> Bu görüş, nahivcilerin cumhuruna nispet edilmektedir.<sup>87</sup> İkinci görüşe göre, şibh-i cümlenin kendisine verilmelidir.<sup>88</sup> Üçüncü görüşe göre ise şibh-i cümle ile müteallakın ikisine birden verilmelidir.<sup>89</sup> Birinci görüşü savunanlar, amili merkeze alarak meseleye bakmışlardır. Buna göre şibh-i cümlede amel eden müteallak mahzûf da olsa irap hükmü ona verilmelidir. Çünkü o, asıl olandır. Şibh-i cümle ise sadece onun manasını tam olarak açığa çıkaran bir kayıttır. İkinci görüşü savunanlar ise zahire bakmışlardır. Buna göre aslolan müteallak da olsa zikredilmemek üzere hazfedilmiştir. Hazfedilen bu müteallakın manası ise umûmî bir mana olduğu için şibh-i cümleden kolayca anlaşılmakta ve ayrıca müteallakta bulunan merfû zamir de şibh-i cümleye intikal edip onunla merfû olmaktadır. Dolayısıyla irap hususunda, bu mahzuftan ziyade, var olana itibar etmek gerekir. Üçüncü görüş sahipleri ise şibh-i cümle ile müteallaktan herbirinin maksadı ifade etmede rol almış olmasına itibarla bu görüşlerini savunmuşlardır.

<sup>86</sup> İbn Hişâm, Abdullah Cemaluddin b. Yusuf el-Ensarî (ö. 761/1360), *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti'bnî Mâlik*, thk., Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î, (byy.: Dâru'l-fikr li't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', ts.), 1:199.

<sup>87</sup> Fahrettin Kabâve, *l'râbu'l-cümel*, 324-325.

<sup>88</sup> Bkz. Vakkâd, Halid b. Abdillâh el-Cercâvî el-Ezherî (ö.905/1499), *Şerhu't-tasrîh ala't-tavdîh li Elfıyyeti'bnî Mâlik*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, 2000), 1:206.

<sup>89</sup> Radiyyüddîn el-Esterâbâdî bu görüştedir. Bkz. Vakkâd, *Şerhu't-tasrîh*, 1:206; Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 1:293.

Değınmemız gereken ve hem zarf-ı müstakar hem de zarf-ı lağvle alakalı olan üçüncü husus ise câr-mecrûrun zarf-ı müstakar veya zarf-ı lağv olması durumunda irap hükmünün sadece mecrûra mı, yoksa hem câr hem de mecrûra mı verileceğidir. Diğer bir deyişle, örneğın “مرثٌ بزید” cümlesindeki mef’ulün bih gayr-i sarîh, yalnızca mecrûr mudur, yoksa câr-mecrûr birlikte midir? Benzer şekilde “زید فی الدار” cümlesinde, yukarıdaki ikinci görüşe göre haber, sadece mecrûr olan الدار mıdır, yoksa câr-mecrûr birlikte mi haber olur? Bu konuda nahivciler zarf-ı lağv ile zarf-ı müstakarrın farklı olduğunu ifade edip her birine farklı bir hüküm vermişlerdir. Buna göre zarf-ı lağvde irap hükmü, câr-mecrûrdan yalnızca mecrûra verilir. Bu durumda “مرثٌ بزید” cümlesinde زید lafzı, tek başına mahallen mansûb olup مَرَّ fiilinin mef’ulün bih gayr-i sarîhi olur. Zarf-ı müstakarda ise irap hükmü, câr ile mecrûra birlikte verilir. Buna göre de زید فی الدار cümlesinde haber, câr-mecrûr olan الدار’dır.<sup>90</sup> Dilcilerin zarf-ı müstakar ile zarf-ı lağv arasında ayrıma gitmelerinin sebebi bizce şudur: Zarf-ı lağvde harf-i cerin vazifesi şıbh-i fiil ile isim arasında bir irtibat sağlayıp şıbh-i fiilin o isimde amel etmesini sağlamaktır. Dolayısıyla harf-i cer, bu zarf türünde sadece bir vasıta konumundadır. Şıbh-i fiil, onun vasıtasıyla isimde amel ettiğı için irap hükmü vasıtaya değil, sadece harf-i cer ile mecrûr olan isme verilir. Zarf-ı müstakarda ise hazfedilen müteallakın manası, sadece mecrûrdan değil, câr ile mecrûrun her ikisinden anlaşılmalıdır. Ayrıca hazfedilen müteallakta bulunan zamir, bu câr-mecrûra intikal ettikten sonra câr ile mecrûr birlikte bu zamiri ref eder. İşte bu sebeplerle, zarf-ı lağvde irap hükmünde birbirinden ayrı değerlendirilen câr ile mecrûr, zarf-ı müstakarda birlikte değerlendirilmiştir.

#### 4. Müteallakın Tespiti

Kullanılan bir cümleden kastedilen mananın doğru anlaşılabilmesi için seçilen kelimelerin manasını ve bu kelimelerin cümle içerisinde birbiriyle olan irtibatını doğru tespit etmek sağlıklı bir iletişimde olmazsa olmazdır. Bu noktada, birbiriyle çok sıkı bir ilişki içerisinde olan şıbh-i cümle ile müteallakı arasındaki bağlantıyı sağlamak, kastedilen mananın anlaşılması açısından büyük bir önem arz etmektedir.

Şıbh-i cümlenin müteallakının ne olduğunu birlikte belirleyen iki unsur vardır. Bunlardan biri lafzî unsurdur ki, yukarıda müteallak olmaya uygun olan kelime türleri anlatıldı. İkincisi ise manevî unsurdur ki bu, şıbh-i cümle ile müteallakın bir araya gelmesi durumunda ortaya çıkan mananın doğru ve makul olmasını ifade eder. Bazen bir cümle içerisinde lafzî açıdan

<sup>90</sup> Bkz. Şeyhzâde, *Şerhu kavâidi'l-i'râb*, 74; Uleymî, *Hâşiyetu Yasîn*, 1:166; Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 1:293.

müteallak olmaya uygun birden fazla kelime bulunabilir. Bu durumda, müteallakın doğru tespit edilmesindeki tek ölçü mana olmaktadır. Taallukun yanlış bir kelimeye yapılması, çoğu zaman yanlış ve akıldışı bir mananın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Örneğin “شَبَّهت خالدا وهو يجود بماله بالبحر” cümlesinde geçen بالبحر câr-mecrûru, lafzen iki fiile de müteallık olabilir. Ancak bunun وجود fiiline taalluk etmesi durumunda mana yanlış olmaktadır. Çünkü bu durumda Halid’in denizi bolca vermesi, denizi bağışlaması gibi tuhaf ve yanlış bir mana ortaya çıkmaktadır. Ancak câr-mecrûrun شَبَّه fiiline taalluk etmesi halinde mana düzgün ve sağlıklı olmaktadır. Bu durumda mana, “Malımı bağışlarken Halid’i (cömertlikte) denize benzettim.” şeklinde olmaktadır.

Bazen cümle içerisinde müteallak olmaya uygun birden fazla kelime bulunabilir. Bu durumda cümlenin siyak ve sibakı, cümleyi kuran kişinin vermek istediği asıl mesaj vb. birtakım karînelerden hareketle en doğru müteallak tespit edilmektedir. Örneğin {فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ فَالَتْ إِذْ أَبِي يَدْعُوكَ} (el-Kasas, 28/25.) ayet-i kerimesinde عَلَى اسْتِحْيَاءٍ utana utana, utangaç bir tavırla câr-mecrûru, ilk bakışta تَمْشِي fiiline müteallık olmaktadır. Buna göre mana “Derken, o iki kadından biri utana utana yürüyerek ona gelip, ‘Babam, bizim yerimize (hayvanları) sulamanın karşılığını ödemek için seni çağırıyor.’ dedi.” şeklinde olmaktadır. Ne var ki bu ayetteki mezkûr câr-mecrûrun, kendisinden sonra gelen فَالَتْ fiiline taalluk etmesi de pekâlâ mümkündür. Buna göre ise mana şöyle olmaktadır: “Derken, o iki kadından biri yürüyerek ona gelip, utangaç bir tavırla ‘Babam, bizim yerimize (hayvanları) sulamanın karşılığını ödemek için seni çağırıyor.’ dedi.” Hemen yukarıda da ifade edildiği üzere bu gibi durumlarda cümlenin akışı, sözün sahibinin iletmek istediği mesaj vb. bazı karînelerden hareketle en doğru müteallak tespit edilmelidir.

Şibh-i cümlenin harf-i cer olması durumunda müteallakın tespiti harf-i cerlerin ifade ettiği manaların çeşitliliği sebebiyle zarflara göre biraz daha karışık olabilir. Zarflarda ise müteallakın tespiti son derece basittir. Çünkü cümle içerisinde zikredilen zaman ya da mekân zarfının içerisinde meydana gelen fiil/hades ne ise müteallak da odur.<sup>91</sup> Örneğin {يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُخْرِجُ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا} (er-Rûm, 30/19.) ayet-i kerimesinde geçen بَعْدَ zarfının müteallakını bulmak için “(Ölümünün) ardından ne

<sup>91</sup> Bkz. Antâkî, *el-Muhît*, 3:377.

gerçekleşiyor?” sorusunu sormak yeterlidir.

### Sonuç

Arap Dilinde, söylenmek istenen manayı ifade etmede, cümlelerin temel öğeleri yanında bu amaca hizmet eden yan öğeler de bulunmaktadır. Bu öğelerden herbiri, birbiriyle bağlantılı olup manayı ifade etmede birbirini destekler. Yan öğelerden biri olan şibh-i cümle, temel öğelerin yetersiz kaldığı durumlarda cümle içerisinde çok önemli vazifeler üstlenir. Şibh-i cümle zarf ve câr-mecrûr olmak üzere iki alt başlıktan meydana gelir. Bunlardan herbiri, kendi içerisinde farklı açılardan birçok taksime tabi tutulur.

Şibh-i cümlelerin cümle içerisinde yüklendiği en önemli vazife, biri mana diğeri irap olmak üzere iki türdür. Buna göre zarf ve câr-mecrûrlardan herbiri, cümle içerisinde eksik, kapalı ya da umûmî manalı olması sebebiyle yetersiz kalan fiillerin bütün yönleriyle muhataba iletilmesi hususunda önemli bir rol oynar. Yine câr-mecrûrlar, mef'ûlde amel etme hususunda zayıf kalan bazı amilleri takviye ederek amel etmelerini sağlayarak irap açısından önemli bir vazifeyi ifa eder. Bu vazifeyi ifa ederken de dâhil olduğu isimle fiil arasında taalluk diye isimlendirilen manevî bir bağ kurarak cümlelerin tam olarak anlaşılmasına katkı sunar.

Fiil/hades ile şibh-i cümleler arasında var olan taallukun yerinde tespit edilmesi, cümleden kastedilen mananın doğru anlaşılmasında çok önemlidir. Bu taallukta en önemli husus, müteallık ile müteallakın biraraya getirildiğinde birbiriyle tam bir uyum içerisinde olup doğru ve makul bir mana ifade etmeleridir. Ayrıca taallukun isabetli olması için, cümlede zikredilen unsurlar ile konuşan kişinin, muhatabın, ortamın, amacın vd. hâricî unsurların doğru tespit edilip yorumlanması gerekir.

Bu çalışmada zarf, câr-mecrûr ve taalluk ile ilgili meselelerin bir kısmına temas edildi. Bunun yanında konuyla bağlantılı olan diğer bazı hususlar da çalışılması gereken önemli konular arasında yer almaktadır. Söz gelimi Arap Dilinde zarf ve câr-mecrûrun takdîm ve te'hîr edilmesiyle ilgili, kendilerine verilmiş olan ayrıcalıkların kullanılması durumunda cümlelerin unsurları arasında meydana gelecek tertip (nazım) farklılığının nahiv ilmüne yansması, cümlelerin yapısında meydana getireceği değişiklikler ve bu değişikliklerin belâğî açıdan hangi sonuçları doğuracağı gibi hususlar bunlar arasında yer almaktadır.



### KAYNAKÇA

ADALI, Mustafa b. Hamza b. İbrahim (ö. 1085/1674). *Netâicu'l-efkâr fî şerhi'l-İzhâr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2012.



- AFĠÂNÎ, Said b. Muhammed (ö. 1417/1996). *el-Mûcez fî kavâidi'l-lugati'l-arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2003.
- AHMED Muhammed Abdullah. "Zâhiretu't-tekârud fi'n-nahvi'l-arabî". Mecelletu'l-camiati'l-İslamiyye, sy. 59 (ts.): 265-282.
- ANTÂKÎ, Muhammed. *el-Muhît fî esvâti'l-arabiyyeti ve nahvihâ ve sarfihâ*. Beyrut: Dâru's-şarki'l-arabî, ts.
- BAĠDÂDÎ, Abdulkadir b. Ömer (ö. 1093/1682). *Hizânetu'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*. thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1997.
- BATALYEVŞÎ, Abdullah b. Muhammed (ö. 521/1127). *el-İktidâb fî şerhi edebi'l-küttâb*: thk. Mustafa es-Sekâ- Hamid Abdulmecid, Kahire: Dâru'l-kütübi'l-mısriyye, 1996.
- BEYZÂVÎ, Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286). *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar, Beyrut: Dâru'l-marife, 2013.
- BİRDEÎ, Sadullah. *Hadâiku'd-dekâik alâ metni Enmûzec li'z-Zemahşerî*. İstanbul: Salah Bilici kitabevi, ts.
- BİRGİVÎ, Mehmed b. Pîr Ali (ö. 981/1573). *İzhâru'l-esrâr*. thk. Enver b. Ebubekir Dağıştânî, Cidde: Dâru'l-minhâc, 2009.
- BOLAY, M. Naci. "Delâlet". *DİA*. 9:119. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- CÛRCÂNÎ, Ali b. Muhammed (ö. 816/1413). *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Siddık el-Minşâvî, Kahire: Dâru'l-fazîlet, 2004.
- CÛRCÂNÎ, Abdülkahir b. Abdurrahman b. Muhammed (ö. 471/1078-79). *el-Avâmilü'l-mie*. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2009.
- DAKR, Abdulganî. *Mucemu'l-kavâidi'l-arabiyye*. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1986.
- EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yusuf el-Endelusî (ö. 745/1344). *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1999.
- EBÛ'L-BEKÂ, Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî (ö. 616/1219). *el-Lübâb fî İleli'l-binâi ve'l-i'râb*. thk. Abdulilah Nebhân, Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1995.
- ENBÂRÎ, Kemalüddin Ebu'l-Berekat Abdurrahman b. Muhammed (ö. 577/1181). *el-İnsâf fî mesâili'l-hilaf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. byy.: el-Mektebetu'l-asriyye, 2003.
- ESTERÂBÂDÎ, Radiyyüddîn Muhammed b. Hasan (ö. 688/1289). *Şerhu'l-Kâfiye*. thk. Yahya Beşir Mısrî, Riyad: Câmîatu'l-imam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1996.
- EŞMÛNÎ, Ali b. Muhammed (ö. 918/1513). *Menhecü's-sâlik ilâ Elfıyyeti'bni Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

- FERRÂ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd (ö. 207/822). *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necâtî v.dğr., Mısır: Dâru'l-mısriyye, ts.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Muhammed b. Yakub (ö. 817/1415). *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut, ts.
- FAHRETTİN KABÂVE. *İ'râbu'l-cümel ve eşbâu'l-cümel*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2014.
- GALÂYYİNÎ, Mustafa (ö. 1364/1944). *Câmiu'd-durûsi'l-arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.
- GELİBOLÎ, Mustafa b. İbrahim (ö. 1176/1762). *Tuhfetu'l-ihvân fî şerhi el-Avâmilî'l-mie li'l-Birgivi. Şurûhu'l-Avâmil* içinde, thk. İlyas Kaplan, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2014.
- ĞÛL, Mansur Hasan. *en-Nahvu't-tatbîkiyu'l-vâfi'l-müyesser*. Amman: Dâru Yâfâ, 2009.
- HASAN, Abbas (ö. 1398/1978). *en-Nahvu'l-vâfi*. Mısır: Dâru'l-meârif, ts.
- İbn AKÎL, Bahaüddin Abdulah (ö. 769/1367). *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti'bni Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire: Dâru't-turas, 1980.
- İbn CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osman (ö. 392/1002). *el-Hasâis*. byy.: el-Hey'etu'l-mısriyyetu'l-amme li'l-küttâb, ts.
- İbn FÂRİS, Ahmed (ö. 395/1004). *Mekâyîsu'l-luğa*. Kahire 2008.
- İbn HÂCİB, Cemalüddin Osman b. Ömer (ö. 646/1249). *el-idâh fî şerhi'l-Mufassal*. thk. Musa el-Alîlî, Bağdat: Vizâretu'l-evkâf ve's-şuûni'd-diniyye, ts.
- İbn HÂCİB, Cemaluddin b. Osman b. Ömer (ö. 646/1249). *el-Kâfiye fî ilmi'n-nahv*. thk. Salih Abdulazim, Kahire: Mektebetu'l-adab, 2010.
- İbn HİŞÂM, Cemâluddîn Abdullah el-Ensârî (ö. 761/1360). *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti'bni Mâlik*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î, byy.: Dâru'l-fikr li't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', ts.
- İbn HİŞÂM, Cemâluddîn Abdullah el-Ensârî (ö. 761/1360). *Şerhu şuzûri'z-zehab*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2013.
- İbn HİŞÂM, Abdullah Cemaluddin b. Yusuf el-Ensârî (ö. 761/1360). *Kavâ'idu'l-irâb*. İstanbul: Muallim neşriyat, 2013.
- İbn HİŞÂM, Abdullah Cemaluddin b. Yusuf el-Ensârî (ö. 761/1360). *Şerhu Katrin-nedâ ve belli's'sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2010.
- İbn HİŞÂM, Abdullah Cemaluddin b. Yusuf el-Ensârî (ö. 761/1360). *Muğni'l-lebib*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2010.

- İbn MÂLİK, Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274). *Elfiyye*. byy.: Dâru't-teâvun, ts.
- İbn MÂLİK, Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274). *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye*. thk. Abdulmün'im Ahmed, Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, ts.
- İbn MANZÛR, Muhammed b. Mükrim (ö. 711/1311). *Lisânu'l-Arab*. Beyrut 1994.
- İbn SERRÂC, Ebû Bekir Muhammed b. es-Sirrî (ö. 316/929). *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. Abdulhuseyn el-Fetelî, Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1985.
- İbnu'l-VERRÂK, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdillâh (ö. 381/991). *İlelu'n-Nahv*. thk. Mahmud Câsim Muhammed Dervîş, Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1999.
- İbn YA'ÎŞ, Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş (ö. 643/1245). *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemaşerî*. thk. Emîl Bedî' Yakub, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- İD, Muhammed. en-Nahvu'l-musaffâ. Kahire: Mektebetu's-şebâb, ts.
- İSFERÂÛÎNÎ, İsmâuddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh (ö. 945/1538). *Şerhu'l-İsâm alâ Avâmili'l-Birgivi*. Şurûhu'l-Avâmil içinde, thk. İlyas Kaplan, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2014.
- Lübdî, Muhammed Semir Necib. *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyye ve's-sarfîyye*. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1985.
- MEHMET ZİHNİ EFENDİ (ö. 1331/1913). *el-Muktadab*. İstanbul: Marifet yay., 2008.
- MEYDÂNÎ, Abdurrahman b. Hasan Habenneke (ö. 1398/1978). *el-Belâgatü'l-arabiyye*. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 2010.
- MURÂDÎ, Hasan b. Kasım (ö. 749/1348). *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-meânî*. thk. Fahrettin Kabâve-Muhammed Nedim Fadıl, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992.
- MURÂDÎ, Hasan b. Kasım (ö. 749/1348). *Tavdîhu'l-makâsid ve'l-mesâlik bişerhi Elfiyyeti'bnî Mâlik*. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, thk. Abdurrahman Ali Süleyman, Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 2008.
- MUSTAFA, İbrahim, Hamid Abdulkadir, Ahmed Hasan Zeyyât, Muhammed Ali Neccâr. *el-Mu'cemu'l-vasît*. byy.: y.y. ts.
- NECCÂR, Muhammed Abdulaziz. *Diyâu's-sâlik ilâ evdahî'l-mesâlik*. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2001.
- NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310). *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedyevî, Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2017.

- RÂZÎ, Fahreddin Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210). *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru ihyai't-turâsi'l-arabi, 1999.
- SABBÂN, Muhammed b. Ali (ö. 1206/1792). *Hâşiyetü's-Sabbân ala şerhi'l-Eşmûnî ala Elfiyyeti'bni Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiye, 1997.
- SÂFÎ, Mahmud b. Abdurrahim (ö. 1376/1958). *el-Cedvel fî i'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dımaşk: Dâru'r-reşid, 1997.
- SÂMERRÂÎ, Fadıl Sâlih. *Meâni'n-nahv*. Amman: Dâru'l-fikr, 2011.
- SEMÎN EL-HALEBÎ, Şihabuddin Ahmed b. Yusuf (ö. 756/1355). *ed-Durru'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed Harrât, Dımaşk: Dâru'l-kalem, ts.
- SUYÛTÎ, Celaluddin (ö. 911/1505). *el-Behcetu'l-merdiyye fî şerhi'l-Elfiyye*. thk. Murtaza Ali Seyyah, byy.: Dâru'l-ulûm, 2012.
- SUYÛTÎ, Celaluddin (ö. 911/1505). *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdulhamid Hindâvî, Mısır: el-Mektebetu't-tevfikiyye, ts.
- SUYÛTÎ, Celaluddin (ö. 911/1505). *el-Metâli'u's-sa'ide fî şerhi'l-feride*. thk. Nebhân Yasîn, Bağdat: Dâru'r-risale, 1977.
- ŞEYHZÂDE, Muhammed b. Mustafa el-Kûcevî (ö. 950/1543). *Şerhu Kavâidi'l-i'râb li'bni Hişâm*. thk. İsmail İsmail Merve, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muasır, 1995.
- TAŞ, Süleyman. "Arap dilinde tazmin ve Kur'an-ı Kerim'de kullanılışı". Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid (ö. 1158/1745). *Keşşafu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ahmed Hasan Behic, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiye, 2013.
- UBBEZÎ, Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed el-Endelusî (ö. 860/1455). *el-Hudûd fî ilmi'n-nahv*. thk. Necat Hasan Abdullah, Medine: el-Câmiatu'l-İslamiyye, 2001.
- ULEYMÎ, Yâsîn b. Zeynüddin (ö. 1061/1651). *Haşiyetu Yasin alâ şerhi't-tasrîh ala't-tavdîh li Elfiyyeti'bni Mâlik*. Kahire: el-Matbaatu'l-ezheriyye, 1908.
- VAKKÂD, Halid b. Abdullah el-Cercâvî el-Ezherî (ö.905/1499), *Şerhu't-tasrîh ala't-tavdîh li Elfiyyeti'bni Mâlik*. Dâru'l-kütübi'l-ilmiiye, Beyrut, 2000.
- VAKKÂD, Halid b. Abdullah el-Cercâvî el-Ezherî (ö.905/1499). *Mûsilu't-tullâb ilâ kavâidi'l-i'râb*. thk. Abdulkerim Mücahid, Beyrut: Dâru'r-risale, 1996.
- ZEMAŞERÎ, Mahmûd b. Ömer (ö. 538/1144). *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*. thk. Ali Bû Melhem, Beyrut: Mektebetu'l-hilâl, 1993.
- ZEMAŞERÎ, Mahmud b. Ömer (ö. 538/1144). *el-Keşşaf an hakaiki*

*ġavâmidi't-tenzil ve uyuni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vil.* thk. Muhammed Abdusselam, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009.



## QISSI PREPOSITION AND DEPENDENCE IN ARABIC GRAMMER

© Fatih ULUGÖL<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Sentence, by nature, consists of two main elements in all languages. These main elements which are called by the grammarians (*nahwiyyun*) *musnad* (predicate) and *musnad ilayh* (subject) are supported by auxiliary elements (*fadla*) for the full understanding of the desired meaning. Adverb (*zarf*) and preposition and genitive (*jâr-majrûr*), which are expressed with the concept of qissi preposition occupy an important place in explaining the time, place and situation of the act. The main subject of this article is the dependence (*ta'alluq*) of adverb and preposition and genitive on the adverb mentioned in the sentence or deleted, and the identification of this dependence correctly. In addition, in order for a text to be understood correctly, to put the duties of relevant elements in the sentence by explaining the principles necessary for the determination of the dependence serves to protect the collocutor from misunderstanding. The linguistic and terminological analyzes of the concepts of qissi preposition, adverb, preposition and genitive, and the meanings expressed in the records are explained by taking into consideration the diligence of the linguists in terms of conceptualization and division. In addition, the ways these concepts were used in classical works together with their synonyms have been dealt with, and the reasons for the literal differences were stated and the conceptual framework of qissi preposition and dependence have been was tried to be drawn. Acts expressing the time and place of the verb have divided into two parts by the linguists; indication of verb which acts upon adverbs have been evaluated in two respects as *hay'a* and *i'tibarî*. As a result of these divisions and evaluations, different provisions have emerged. The necessity of the qissi prepositions to be in contact with a verb in general terms is due to the need for act. Because

---

<sup>a</sup> PhD., Presidency of Religious Affairs, [mfatihulugol@gmail.com](mailto:mfatihulugol@gmail.com)

without the act, there is no time and place when the act takes place. In this respect, qissi prepositions do not depend on any element in the sentence, but on such words as verbs, qissi verbs (*sibh al-fi'il*) and words meaning verbs (*ma'na al-fi'il*) which include meanings of action in themselves. What is meant by qissi verb is the words such as infinitive, active participle, passive participle, assimilate epithet, non preeminence which refer to act. As the relationship of adverbs and prepositions-genitives with verb, qissi verb and *ma'nâ al-fi'il* provides the meaningfulness of the sentence, the structure of the relationship and its correctness are important. In case of failing the right connection, it is inevitable to have different meanings. For this reason, there are a number of literal and inner indications for the determination of a correct dependence. In cases where the prepositions are imposed and used in the real meaning, dependence occurs by means of indications. However, there is controversy over whether the prepositions express any other meaning other than their original meaning. In such a case, how will dependent be determined? Basrian linguists tried to solve the use of prepositions outside of their real meaning by way of allegorical interpretation or overruling (*tadmîn*), while Kufan linguists said that the prepositions did not come to different meanings but were used interchangeably.

When the issue of dependence is taken as a consideration, the adverbs are divided into two as non-essential adverbs and predictive adverbs. This distinction is related to the fact qissi prepositions depend on a verb which has a general or special meaning, and it is a controversial issue among the grammarians in terms of parsing. It is also possible to delete the depended verb in the sentence depending on its having a general and special meaning. However, there is a need for specific conditions and clues for the deletion of a verb expressing a specific meaning. As regards the predictive adverb and non-essential adverb, the linguists disagree about the issues such as dependent's being verb or qissi verb and whether the provision of parsing refers to preposition or genitive. Because of such reasons as what really matter in the sentence is name and the name is accepted single with its agent (*fâ'il*), some linguists preferred qissi verb to be dependent of predictive adverb, some others preferred verb to be dependent in case the verb really matter and the qissi preposition is connection (*silâ*). Since in the dependence, the matter of acting in the qissi preposition is in the center, and acting in all kind of qissi verb, including sentence of connection, far outweighs, the second view is preferred in the article. As for the matter to which the provision of parsing should be given, to preposition or genitive, a distinction

is made, and the view that the provision of parsing in non-essential adverb should be only given to genitive, and in the predictive adverb to both preposition and genitive.

**Keywords:** Arabic Language and Rethoric, Arabic Grammar, Qissi Preposition, Adverb, Preposition and Genitive, Dependence.







*bilimname XXXVII, 2019/1, 509-534*  
Geliş Tarihi: 25.12.2018, Kabul Tarihi: 19.03.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.502389>

## MUHAMMED HÜSEYİN TABÂTABÂÎ'NİN KISIR DÖNGÜ VE TESELSÜLÜN İPTALİNDE KULLANDIĞI BURHANLAR

© Fevzi YİĞİT<sup>a</sup>

### Öz

Kısır döngü ve teselsül meselesi nedensellik konusunun bir parçasıdır. Bu iki mesele hakkında yazılan makale sayısı birkaç taneyle sınırlı olup bu çalışmalarda meseleye daha çok kelam ilmi açısından yaklaşmıştır. Konunun öneminden dolayı Râzî'den sonra yazılan kelam kitaplarında bu konu bağımsız fasıllar içerisinde incelenmiştir. Tabâtabâî'nin felsefi olarak mensup olduğu ekolün kurucusu Molla Sadrâ, bu iki meseleyi *Esfâr* isimli eserinde kelimcilerin burhanlarına da geniş yer vererek derinlemesine incelemiştir.

Makalenin amacı Tabâtabâî üzerinden nedensellik konusuna dikkatleri çekmektir. Tabatabaî, *Usûl-i felsefetü vel-menhecü'l-vâkıyye*, adlı eserinde konuyla ilgili olarak Tûsî'nin burhanına da işaret etmiştir. Tabatabaî; *Bidâyetü'l-hikmet* ve *Nihâyetü'l-hikmet* adlı eserlerinde, Farabî'nin ortaya koyduğu "en kısa ve sağlam" burhan diye isimlendirilen burhan ile Aristoteles'in inşa ettiği ve İbn Sînâ'nın geliştirdiği iki taraf burhanını nakletmiştir. Bununla beraber kendisi de Sadrâ'nın geliştirdiği el-Hikmetü'l Mûteâliye (Aşkın Hikmet) kaidelerine dayanarak yeni bir burhan geliştirmiştir.

Tabatabaî'nin geliştirdiği burhan şöyledir: Malulün vücudu illetine nispetle bağıl (rabıt) bir vücut olup illeti olmaksızın kendi başına var olamaz. İlet ise bağımsız bir varlığa sahip olup malulü kaim kılıcıdır. Eğer ilk illet başka bir illetin malulü olursa bağımsızlığını kaybeder. Yani zincir kendi başına var olan bağımsız bir nedende sona ermezse bağımlı bir varoluş seviyesine mahkûm olur. Başka bir ifadeyle, illet ve malullerden oluşan bir zincir, kendisi malul olmayan bir illette sona ermezse varlığı bağımsız olup zinciri kaim kılacak bir nedene dayanmadığından var olamaz.

**Anahtar kelimeler:** İslam Felsefesi, Tabâtabâî, Nedensellik, Kısır Döngü, Teselsül



<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fevziyigit58m@hotmail.com

## MUHAMMAD HUSAYN TABATABAÎ'S DEMONSTRATIONS FOR INVALIDATING THE IDEA OF VICIOUS CIRCLE AND INFINITE REGRESS

One of the most important issues of philosophy is the problem of vicious cycle and infinite regress. As far as I could have found there are two studies, however, in these two studies, the issue is approached more in terms of the science of *Kalam*. The problem of vicious circle and infinite regress is a part of the issue of causality. Because of the importance of the subject in the books written after al-Râzî, the problem has been examined in independent chapters. Molla Sadrâ, in his *Asfâr*, examines the problem in detail by giving a large place to the demonstrations (*burhân*) used by the *mutakallimûn* (theologians).

The aim of the article is to draw attention to Tabatabaî and the issue of causality. *Mutakallimûn* have developed many demonstrations against the possibility of infinite regress. Among them is the *burhan al-tatbiq* that infinite both sides of a line and only one infinite side of a line are not equal to one another when the both lines are matched. These two directions are applied to each other in the direction of descending and ascending. Thus, the impossibility of the infinite direction is evident...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, (ö. 1981) İran medrese ve üniversitelerinde felsefe ve tefsir ilminin inkişâf etmesine önemli katkılar sağlayan büyük bir müfessir ve filozoftur. Özellikle İran'da gelişen materyalist akımlara karşı ciddi mücadeleler vererek ilim çevrelerini; üniversite/medrese öğrencilerini ve geniş bir kitleyi, etkisi altına almıştır.<sup>1</sup>

Nedensellik ise metafiziğin önemli konularının başında gelir. Meşşâî felsefeyi ve aşkın hikmeti kabul eden filozoflar, şu birkaçı önermeyi zorunlu olarak kabul eder: "Her şeyin bir nedeni vardır." "Tam illet malulüne varlık verir." "Birden bir çıkar." "Bir şey kendisinin nedeni olamaz." "Nedenler sonsuza kadar uzanamaz." Bu makalede son iki önerme, Tabâtabâî'nin görüşleri eksenin de incelenecektir. Ancak öncelikle onun illet, malul, devir/kısır döngü, teselsül, zorunlu, mümteni ve mümkün kavramlarını nasıl tanımladığına bakmak gerekmektedir. Sonrasında Müteahhirîn kelamcılardan bazılarının konuyla ilgili olarak görüşlerine kısaca değinilecektir.

Tabâtabâî, illet ve malul tanımını mahiyet/mümkün üzerinden yapar.

<sup>1</sup> Mehmet Suat Mertoğlu, "Muhammed Hüseyin Tabâtabâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 307-308.

Mahiyet haddi zatında mevcut ve madum olmayandır. Onun varlığa ve yokluğa nispeti eşittir. Mahiyetin varlığa bürünebilmesi için zâtı dışında bir tercih ediciye ihtiyacı vardır. Mahiyeti var kılan veya başka bir tabirle ona varlık bahşeden tercih ediciye “illet” denir. İlet, zâtı dışında başka bir şeye dayanarak tercihte bulunmaz. İlete dayanarak var olan mahiyete de “malul” denir.<sup>2</sup>

İletlin malul üzerindeki etki ve tesiri şu üç şeyden birisi olabilir: (1) malulün vücudu, (2) malulün mahiyeti ve (3) malulün mahiyetinin oluşumu. Mahiyet itibari bir şey olduğundan bu seçenek geçersizdir. Çünkü illet ile malul arasında aslî, aynî ve özel bir bağ vardır. Aksi durumda her şey birbirinin nedeni olabilirdi. Üçüncü şık da geçerli değildir. Çünkü varlık gibi aslî bir şeyin “oluşum” gibi nisbî bir şeyin kendisi olması mümkün değildir. Şu halde illetin malulü üzerindeki etki ve tesiri varlık üzerinden gerçekleşmekte olup illetine nazaran malulün varlığı da bağıl varlıktır.<sup>3</sup>

İlet tam ve eksik olmak üzere ikiye ayrılır: Tam illet, malulün varlığa çıkması için gerekli bütünü ihtiva eder. Yani tam illet var olunca malulün gerçekleşmemesi söz konusu değildir. Eksik illet ise malulün varlığa çıkması için gerekli bazı şartları ihtiva eder. Eksik illetin varlığı malulün varlığını gerektirmezken yokluğu ise malulün yokluğunu gerektirir.<sup>4</sup>

Sözlükte, bir şeyin kendi etrafında dönüp başlangıç noktasına geri döndüğü zamanki hareketine, devir denir.<sup>5</sup> Terim olarak ise “mümkün iki varlıktan her birinin, ötekinin varlığının nedeni olması”, diye tarif edilir.<sup>6</sup>

Kur'an'da silsile kelimesi zincir anlamında tekil ve çoğul olarak kullanılmıştır.<sup>7</sup> Teselsül kelimesi “selsele” (سلسله) kökünden türetilmiştir. Sözlükte silsile, bir şeyin başka bir şeye bitişmesi anlamındadır. Demir, altın vb. gibi maddelerden elde edilen halkaların birbirine geçirilerek dizilmesiyle elde edilen bütüne de bu ad verilir.<sup>8</sup> Demek ki teselsül kelimesi sözlük anlamı itibariyle birbirini takip eden şeyler hakkında kullanılır. Bu şeyler ister sonlu ister sonsuz olsun; ister aralarında nedensellik bağı olsun isterse olmasın fark etmez. İstilahta ise teselsül ya bir tarafı ya da her iki tarafı sonsuza kadar

<sup>2</sup> Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, 2 cilt. Talik, Şeyh Abbas Ali, c. 2 (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1434), 5-6.

<sup>3</sup> Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 7.

<sup>4</sup> Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 9.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-arap*, c. 4, (Beyrut: Dâru's-sâdir, 1994), 296.

<sup>6</sup> Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarında ve Filozoflarında göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)* (Ankara: DİB Yayınları, 1992), 100.

<sup>7</sup> El-Hakka, 69/32; el-İnsan, 76/4; el-Mümin, 40/71.

<sup>8</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-arap*, c. 11, 345.

uzanan zincir anlamına gelir.<sup>9</sup>

Cürcânî'ye<sup>10</sup> (ö. 816/1413) göre teselsül şeylerin tertipli olarak sonsuzca sıralanmasıdır ve dört çeşittir: Teselsül ilk olarak vücutta bir araya gelmiş birimler arasında tertipli olarak gerçekleşir. Tertipli olan sıralanmaya örnek illet-malul ve sıfat-mevsuf ilişkisi ile sıralananalardır. İkincisi, vücutta bir araya gelmiş birimler arasında tertipli olmayarak gerçekleşir. Bunun örneği nâtik nefislerdir. Üçüncü olarak teselsül vücutta bir araya gelmiş birimler arasında gerçekleşmez. Bunun örneği, zamana bağlı olayların oluşturduğu zincirlerdir. Filozoflara göre yapılan bu tasnifte birinci şıkta yer alanlar içerisinde teselsül muhaldir.<sup>11</sup> Yani “vücutta bir araya gelmiş tertip sahibi şeyler” arasında sonsuzca bir teselsül gerçekleşemez. Şunu da belirtmek gerekir ki Cürcânî'nin dörtlü tasnifi aslında üç ögeden oluşmaktadır.

Başka bir tanıma göre teselsül, neden ve sonuçların sonsuza kadar uzamasıdır. Eğer teselsül gerçeklik kazanmış olsa ilk nedenin varlığı gerçeklik kazanmadığı gibi sadece malul olma vasfına sahip olan zincirin son halkası da gerçeklik kazanamaz. Eğer teselsüle konu olan zincir iki şey arasında ve bir mertebe içerisinde gerçekleşirse kısır döngü, ikiden fazla öge arasında gerçekleşirse teselsül ismini alır.<sup>12</sup>

Tabâtabâî, teselsülü “mevcut ikiden fazla şeyin birbirine terettüp ilişkisi içerisinde bağlanması”, olarak tanımlar. Ortada yer alan terimler sonsuza kadar artabilir. Zincirin her bir bireyinden önce başka bir ferдинin veya her sonra olan fertten sonra başka bir ferдинin olması -yani zincirin ileriye veya geriye doğru ilerlemesi- arasında fark yoktur.<sup>13</sup>

Zorunlu, mümteni ve mümkün kavramlarına gelince bunların ifade ettikleri anlamlar, zihne ait en açık ve genel manalardır. Bunun için bu kavramlar tanımlanırken birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Buna göre, varlığı sabit ve zaruri olana zorunlu varlık; varlığın kendisinden uzaklaştırılıp onda sabit olmayana -yokluğu zaruri olana- mümteni; varlığın ve yokluğun kendisi

<sup>9</sup> Muhammed Tâkî Misbâh Yezdî, *el-Menhecû'l-cedîd fi ta'limi'l-felsefeti*, 2 Cilt, çev. Muhammed Abdü'l-Münim el-Hakanî, (Beyrut: Dârü't-teârifî li'l-matbûât, 2008/1428), c. 2, 79. Bu eser bundan sonra *el-Menhecû'l-cedîd* olarak kısaltılacaktır.

<sup>10</sup> Cürcânî teselsülü şöyle tanımlar: Teselsül, mümkünün varlığında, kendisine tesir eden bir illete dayanması ve o müessir illetin de kendisine tesir eden başka bir illete dayanması ve bunun sonsuza kadar gitmesidir.” Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 3 Cilt (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), c. 1, 892.

<sup>11</sup> Cürcânî, Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-Arab, 1983), 57.

<sup>12</sup> Sadra, Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-erba'a*, 9 cilt, thk. Maksud Muhammedî, ed. Muhammed Hamaneî, c. 2, (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380), 148.

<sup>13</sup> Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 30-31.

için zorunlu olmadığı şeye de mümkün denir. Varlığın beraberce zorunlu ve mümteni olması açık bir çelişkidir. Mümkün varlık ise ancak zorunlu varlık ile varlık kazanabilir.<sup>14</sup>

Varlığın zihinsel ve ontolojik temelli bu üçlü tasnifine materyalistler itibar etmemektedir. Ayrıca Hume (ö. 1776), Kant (ö. 1804) ve Russell (ö.1970) gibi pek çok Yeni Çağ Batı filozofu teselsülün mümkün olabileceğini düşünmektedir. Sebeplerin dikey düzlemde sonsuza kadar ilerlemesinde bir mahzur görmeyen bu gibi felsefecilere karşın İslam filozoflarına göre sebeplerin sonsuza kadar uzanması muhaldir.<sup>15</sup> İslam filozofları açısından sonsuzluk, zamansal ve mekânsal olmayıp Zat-ı İlahî'ye ait bir sonsuzluktur.

İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) gibi tasavvuf metafizikçilerinin nedensellik konusuyla fazlaca ilgilenmedikleri söylenebilir. Şöyle ki vahdet-i vücut öğretisi, illet ve malul ayrımını silikleştirmekte ve çokluğun, göreceli yapısı dışında, herhangi asli bir yönünün olmadığını ima etmektedir. Buna göre mümkünlerin oluşturdukları zincir, ayrıık öğelerin birbirine geçmesi şeklinde beliren bir bütün görünümünden; bir olan varlığın açılım, tezahür ve tecellisinde büründüğü cevheri ve arazi belirlenimler seviyesine inmektedir. Şu halde varlık zincirini teşkil ettirmek ve ilk nedene ulaşmak için geriye doğru gitmeye gerek yoktur. Çünkü tüm zamanlarda bütün varoluşun sebebi Zorunlu Varlık'ın kendisidir. Ancak Zorunlu Varlık'ın zatından âleme düşen herhangi bir pay yoktur. İşte bu nedenlerle tasavvuf metafizikçileri illet ve malul kavramlarını kullanmaktan fazlaca hoşlanmazlar.<sup>16</sup>

Müteahhirîn kelamcılar ve İslam filozofları devir/kısır döngü ve teselsülün geçersizliği noktasında uzlaşım içerisinde olmakla beraber bunun ispatı sadedinde ileri sürülen burhanlarda farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Meşrep ve yöntem farklılığı kelamcılar ile filozofların konuyla ilgili farklı burhanlar geliştirmesine sebep olmuştur. Son dönem kelamcılarının geliştirmiş oldukları “evleviyet” düşüncesi felsefecilerin “zorunluluk” (vücup) düşüncesi karşısında çok güçlü bir duruş sergileyememiştir.<sup>17</sup>

Müteahhirîn kelamcılar özellikle Tanrı'nın varlığını ispatın bir parçası olduğu için meseleye fazlasıyla önem göstermişlerdir.<sup>18</sup> Öyle ki Fahreddin

<sup>14</sup> Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 72; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikmet*, thk ve tlk. Şeyh Abbas Ali (Kum: Müessesetün Neşri'l İslami, 1435), 55.

<sup>15</sup> Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Felsefetü'l-islâmiye* (Beyrut: Dâru's-Safvet, 1993), 66.

<sup>16</sup> Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Usûl-i felsefetü ve'l-menhecü'l-vâkıyye*, c. 2. Takdim ve talik: Murtaza Mutahharî; Arapçaya çev. Ammar Ebû Rağîfî, c. 2 (Kum: el-Müessesetü'l-irakiyyetü li'n-neşri ve't-tevzi, 2012), 236.

<sup>17</sup> Mir Dâmad, *Kitâbü'l-kabasât*, ed. M. Mohaghegh, thk. T. Izutsu, A. Mûsavî Behbahânî ve I. Dibajî (Tahran: Tahran University Publications, 1988), 314.

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 32.

Râzî (ö. 606/1210) ve sonrası kelamcılar, yazdıkları kitaplarda kısır döngü ve teselsül konusunu bağımsız bir başlık hâlinde incelemiştir. Onlar konuyla ilgili olarak daha çok “âlemin bir başlangıcı olup olmadığını” sorun edinmiştir.<sup>19</sup>

Teselsül konusunda Cehm b. Safvân (ö. 128/745-746), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ve onları izleyenlerden bir gruba göre, âlemin hem başlangıcı hem sonu yönünden teselsülü geçersizdir. Kelamcılarının çoğunluğuna göre, teselsülün evrenin başlangıç yönünde gerçekleşmesi mümkün değildir. Demir'e göre “selefilere ve filozoflar nazarında hem başlangıç hem de evrenin sonu açısından teselsülün gerçekleşmesi imkân dâhilindedir.”<sup>20</sup> Demir'in, filozoflara dair bu iddiasıyla, neyi kastettiği belirgin değildir. Şöyle ki İbn Rüşd'ün kendisini de dâhil ederek söylersek filozoflar, âlemin zamansal öncesizliğinin önemli olmadığını, asıl önemli olanın âlemin zatı yönünden Evvel olana dayanmak zorunda olduğunu, dile getirirler.<sup>21</sup> İslam filozofları zamansal önceliğe değil de zatî ve nedensel önceliğe itibar ederler. Dolayısıyla onlar nezdinde teselsülün dikey boyutta gerçekleşmesi muhaldir.

Kelamî atomculuk fikrine göre, varoluşun geriye doğru sarılmasında kendisinde durulması gereken son nokta ferdi varoluşa sahip atomlardır. Âlem hâdis bir varoluşa sahip olduğuna ve hudusunun nedeni de Allah olduğuna göre teselsülün gerçekleşmesi mümkün değildir. Yani Allah atomları sonradan yaratmıştır. Atomik cevherler sabit iken değişimin sebebi olan arazlar sürekli değişir. Kelamcılarının teselsülün reddedilmesi yönünde geliştirdikleri düşünceler daha çok karmaşık matematik aksiyomlara dayanan mantikî ispatlar içermektedir. Buna göre “burhan-ı tatbik<sup>22</sup>, biri sonlu diğeri ise sonsuz olan iki paralel doğrunun birbiriyle mukayese edilmesinden ibarettir. Burhan-ı tezâyüf, sonsuz bir zinciri oluşturan illet ve malul sayılarının birbirine nispetinden hareketle inşa edilmiştir. Burhan-ı arşîde ise iki illet arasında kalan niceliğin sonlu olması gerektiği öncülü esas alınarak sebep-sonuç zincirinin bir noktada sona ermesi gerektiği ispata

<sup>19</sup> Osman Demir, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23, (2010): 118.

<sup>20</sup> Osman Demir, “Teselsül” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 537.

<sup>21</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 32.

<sup>22</sup> Cürcânî'ye göre yukarı doğru yükselen ve maluller silsilesinden oluşan birisi diğerinden bir birim sonra başlayan iki ışın varsayılır. Sonra aynı özelliklere sahip illetlerden oluşan iki silsilenin yukarıdan aşağıya doğru ilerlediği varsayılır. Sonra bunlar birbirine tatbik edilir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 1, 900. Burhan-ı tatbik, kelami burhanların en zor anlaşılanıdır.

çalışılmıştır.”<sup>23</sup>

Teftâzânî (ö. 792/1390) bir kalamcı olarak İslam filozoflarının ileri sürdükleri delilleri fazlaca önemsememiş; burhan-ı tatbikten teselsülün batıl oluşunu ispat eden en meşhur delil, diye söz etmiştir. Ona göre mümkün varlıklar silsilesi, birbirine eklenerek sonsuza kadar gitseydi, müstakil bir illetin varlığı olmaksızın silsile varlık kazanamazdı. Bu bağımsız illetin, silsilenin tamamı veya bir bölümü olması mümkün değildir. Zira bir şeyin kendisinin illeti ve kendi illetlerinin illeti olması imkânsızdır. Aksine şeyin nedeninin, şeyin kendisi dışında olması gerekir. İşte bu illet, Vacip Varlık'tır ve silsile O'nda son bulur.<sup>24</sup> Cürcânî de aynı delili benzer ifadelerle dile getirir. Buna göre mümkünlerden oluşan bir zincirde müessir ya zincirin tümüdür, ya içinden bir parçadır veya tamamen dışında kalan bir şeydir. Müessir zincirin kendisi olamaz. Çünkü bir şey kendisinin illeti ve parçası olamaz. Çünkü parça, kendisini etkilemiş olur ki bu mümkün değildir. Şu halde etki sahibi varlık, zincirin dışında olan Vacip Varlık'tır.<sup>25</sup>

Bu iki delille ileride aktarılacak olan İslam filozofların delilleri arasındaki fark şudur: Bu filozoflara göre mümkünler, Müteahhirîn kalamcıların görüşünün aksine, varlık kazandıktan sonra bağımsız bir varoluşa sahip olamaz. Öyleyse mümkünlerden oluşan bir zincir, varlığını daimi olarak Vacip Varlık'a borçludur. Başka bir tabirle fail, mefulü yarattıktan sonra meful kendi başına var olmayı sürdüremez. Kelamcılar arazlar konusunda benzeri bir düşünceye sahip olmakla birlikte cevher konusunda filozoflardan ayrılmışlardır. Burada müteahhirîn kalamcıların düştüğü hata “hazırlayıcı nedenleri gerçek nedenler”<sup>26</sup> sanmalarındır. Buna göre usta evin gerçek faili değildir ki ustanın yokluğunda ev onuz yapamasın.<sup>27</sup>

Tabâtabâî'nin üzerine tâlikât yazdığı felsefe ansiklopedisi hüviyetinde olan *el-Esfârü'l-erba'a* kitabının müellifi Molla Sadrâ'ya (ö. 1050/1641) göre, burhan-ı tatbikin özü, birisi sonsuz diğeri ise “bir tarafı sonlu diğeri tarafı sonsuza uzanan” iki zincirin birbirine eşit olamayacağı esasından oluşur.

<sup>23</sup> Demir, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi”, 118.

<sup>24</sup> Teftâzânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi, Şerhü'l Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 135.

<sup>25</sup> Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, c. 1, 894: Bk. Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarında ve Filozoflarında göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, 101-102.

<sup>26</sup> İletler tam ve eksik olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Eksik illetler maddi, sûri, fail ve gaye olmak üzere dört tanedir. Bunun dışında illet olarak dile getirilen ne varsa hazırlayıcı ve aracı nedenlerdir. Mesela tohum için çiftçi, ev için usta hazırlayıcı nedendir. İnsanın eylemlerinde kullandığı organlar ise aracı nedenlerdir. Bk. Fevzi Yiğit, Hikmet ve İlet (*Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi*) (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 58.

<sup>27</sup> Yiğit, *Hikmet ve İlet*, 86-87.

Burhan-ı tezâyüf, illet ve malul kavramlarının görelî mefhumlar olmasına dayanır. Eğer illet ve maluller sonsuza kadar uzanırsa malul olmayan mahza bir illette sona eremezler. İlk illetin ve son malulün varlığı söz konusu olmazsa aradaki fertlerin hem illet hem de malul olması dolayısıyla görelî varoluşları gerçekleşemez. Diğer bir burhan “haysiyet burhanı”dır. Bu burhanın dayandığı düşünce illetin malulden önce olması gerektiğidir. Eğer birisi nedenler diğeri ise sonuçlar zinciri olmak üzere birbirine denk iki zincir varsayılır sonra bu iki zincir neden ve sonuç olmaları yönünden ele alınırsa nedenler zincirinin ilk halkasının fazla olması gerekir. Aynı durum sonuçları oluşturan halka için de geçerlidir. Eğer böyle olmazsa son malul denkleştirme sırasında nedenler zincirinde kendisine denk gelecek bir karşılık bulamaz. Öyleyse ilk nedenin ve son malulün varlığı olmalı ki iki zincir denkleşmiş olsun.<sup>28</sup> Sadrâ'nın sunduğu diğeri burhanlar birbirinin benzeri konumundadır. Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-Hikmet* kitabında bu burhanlara işaret etmiş ancak haklarında ayrıntılı bir bilgi vermemiştir. Sadece bu burhanların zayıf ve tartışmalı burhanlar olduklarını dile getirmiştir.<sup>29</sup> Bu girişten sonra Tabâtabâî'nin kısır döngü ve teselsülün iptaline dair düşüncelerini araştırmaya geçebiliriz.

#### A. Devir/Kısır Döngünün İptali

Farabî'ye (ö. 339/925) göre kısır döngü, şeyin kendi kendisinin nedeni olması dolayısıyla caiz değildir. Çünkü neden, neden olduğu şeyden zati itibariyle öncedir. Eğer şey, kendisinin nedeni olursa iki varlığının olması gerekir: birincisi şeyin kendisine neden olan varlığı, diğeri ise şeyin sonuç olan varlığı. Hâlbuki bu imkânsız ve geçersiz bir durumdur.<sup>30</sup>

İbn Rüşd, (ö. 595/1198) mantikî ve metafiziksel kısır döngüyü kabul etmez. Ancak doğa felsefesi açısından bir şeyin diğeri bir şeyden iki biçimde daha önce mevcut olduğunu dile getirir: ya devir biçiminde ya da doğrusal biçimde. Eğer kendisine engel olacak bir mani ortaya çıkmazsa devreden şeyin varlığa çıkması sonsuza kadar devam eder. Bunun misali güneşin doğuş ve batış eyleminin sonsuzca devam etmesi ve yağmurun yağışdır. Su, kısır bir döngü içerisinde sürekli kendisini yeniler. Doğrusal biçimde önce olmaya örnek ise dünyaya gelişte insanların birbirlerini öncelemeleridir. Bunun sonsuza kadar gitmesi doğru değildir.<sup>31</sup>

Anlaşılabacağı üzere İbn Rüşd, tabiatla zamana bağlı olarak peşi sıra devam eden olaylarda kısır döngünün geçerli olduğunu düşünmektedir.

<sup>28</sup> Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a*, c. 2, 152-169; Bk. Yiğit, *Hikmet ve İlet*, 67-72.

<sup>29</sup> Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 32.

<sup>30</sup> Farabî, *Zenûn, Resâilü Ebî Nasrî'l-Farabî* içinde (Haydarabâd: Meclisü Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmaniyyeti, 1345), 4.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an mihnâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 150-151.



Ayrıca o güneşin varlığını sonsuz kabul etmekteydi ki bu artık geçersiz bir bilgidir. Yağmur örneğinde ise bulut ile yağmur arasında var edicilik yönünden bir ilgi yoktur. Ayrıca filozoflara göre unsurların dönüşümünde teselsül caizdir.<sup>32</sup>

Tûsî'ye (ö. 672/1274) göre de kısır döngünün geçersiz oluşu açık bir durumdur.<sup>33</sup> Yeri gelmişken belirtelim ki Tabâtabâî, *Bidayetü'l-hikmet* ve *Nihâyetü'l-hikmet* eserlerinde Tûsî'ye ait olan burhanı incelemeyeceği için onun için ayrıca bir başlık açılmayacaktır. Ancak *Usûl-i felsefetü vel-menhecü'l-vâkıyye*, adlı eserinde Tûsî'nin burhanına işaret ettiğinden o burhandan da bahsedilecektir.

Tabâtabâî'nin -Cürcânî'den aldığı anlaşılabilir- tanımına göre kısır döngü; şeyin varlığının, varlığının kendisine dayandığı şeye dayanmasıdır. Yani kısır döngü, şeyin varlığının kendisine dayanmasıdır. Bu ya "a"nın "b"ye ve "b"nin "a"ya dayanması gibi olur. Buna "açık kısır döngü" (ed-devrü'l-müsarrâh) denir. Ya da vasıtayla olur. "a", "b"ye; "b", "c"ye o da "a"ya dayanır. Buna ise "gizli kısır döngü" (ed-devrü'l-müzmar) denir. Kısır döngü, illetin vücudu malulün vücuduna zaruri olarak önce olduğundan dolayı şeyin varlığının kendisine dayanmasını ve kendisini varlığıyla öncelemesini gerektirir. Kısır döngünün muhal oluşu bedihi bilgiye yakındır. Çünkü kısır döngü, şeyin kendi kendisini öncelemesini gerektirir. Bunun imkânsızlığı açık ve nettir.<sup>34</sup>

Topaloğlu'na göre, bir döngüye, "açık kısır döngü" ismi verilmesinin sebebi şeyin kendisini öncelemesinin açık ve net olarak görülmesidir. Bu kısır döngüde şey ile kendisine dayandığı şey bir mertebededir. Kısır döngünün geçersiz olmasının nedeni de illetin malulünden önce var olması gerektiğidir. Malul illete muhtaçtır. Eğer kısır döngü geçerli olsa muhtaç olan ile olunan aynı varlık olur ki bu saçmadır. Çünkü mümkün varlık tanım olarak var olmak için başkasına muhtaç olan varlık demektir.<sup>35</sup>

Akla şu soru gelmektedir: Vacip Varlık'ın varlığının kendisinden kaynaklanması bir kısır döngü değil midir? Tabâtabâî'ye göre, bu sorunun cevabı hayırdır. Çünkü Vacip Varlık'ta bilkuvvelik bulunmaz ki herhangi bir zaman veya mekânda bir sebepten dolayı oluşuma tâbi olsun. O, yalın/basit olduğu için cüzlerin oluşumuna tâbi değildir. Varlığından ayrı bir mahiyeti yoktur. O'nun zatı kendisi olması açısından etki ve edilgiye de kapalıdır. Zatından ayrık sıfatlara da sahip değildir. Vacip Varlık'ta illet ve malul ikilemi

<sup>32</sup> Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının göre Allah'ın Varlığı*, 101.

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, şerh. Nasruddin Tûsî, thk. Süleyman Dünya, c. 3. (Kahire: Dârü'l-Mearif, 1985), 27.

<sup>34</sup> Tabâtabâî, *Bidayetü'l-hikmet*, 114; Bk. Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 30; Bk. Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, 105; Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının göre Allah'ın Varlığı*, 100.

<sup>35</sup> Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının göre Allah'ın Varlığı*, 100.

yer almaz. O, kendi zatı dahi olsa, bir şeyin malulü değildir.<sup>36</sup> Kısacası kısır döngüye giren “şeyin kendi varlığına sebep olması” ile Vacip Varlık’ın varlığının kendisinden olması arasında oldukça fark vardır.

## B. Teselsülün Geçersizliğine Dair Burhanlar

### 1. Farabî’ye Ait Olduğu İddia Edilen Burhan

Sadrâ, bu burhanın Farabî’ye ait olduğunu iddia etmiştir.<sup>37</sup> Bu burhana “en sağlam ve en hızlı kavranan burhan” (الأخصر الأسد) denmesinin sebebi öncüllerinin az ve güçlü olmasıdır.<sup>38</sup> Tabâtabâî, burhanı şöyle ifade etmiştir:

“Sonlu olmayan, bilfiil terettüp ile ilerleyen silsilenin birimlerinden her biri bir birimdir ve daha öncesinde başkası var olmadan o var olamaz. Sonsuz birliklerin hepsine dair şu yargıda bulunulabilir: Bir şey ‘daha önce arkasında mevcut olarak bir şey var olmadıkça’, varlığa gelemmez. Öyleyse bedihi akıl şuna hükmeder. Bu silsilede her nerede bir şey mevcut olursa ondan sonra da bir şey var olur.”<sup>39</sup>

Sadrâ, Farabî’nin bu burhanını şöyle yorumlamıştır:

Birinci öncül: Sonu olmayan bilfiil tertip edilmiş olarak ilerleyen bir zincirin birimlerinden bir birim ancak kendisinden önceki halkanın var olmasıyla varlığa kavuşur.

İkinci öncül: Birimlerin hepsi üzerine sonlu olmama hükmü verilirse bu durumda zincirden herhangi bir unsurun varlığa ulaşması mümkün değildir.

Sonuç: Zincir mevcut olduğuna göre zincirin birimlerinin gerçeklik kazanması ancak zincirin gerisinde bir mevcudun var olması ile mümkündür. Şu halde bedihi akıl, zincirde bir şeyin kendiliğinden var olması durumunda ancak kendisinden sonraki ikinci halkanın var olabileceğine hükmeder.<sup>40</sup>

Sebzevârî’nin (ö. 1289/1872) yorumu da şöyledir:

Birinci öncül: Akıl, bir zincirde her bir halkadan önce başka bir halkanın var olması gerektiğine bedihi olarak hükmeder.

İkinci öncül: Halkaların sonsuza kadar uzanması imkânsızdır.

Sonuç: Zincir var olduğuna göre zincirin başında ilk halkanın olması gerekir. Ayrıca bir mümkün şey hakkında verilecek hüküm, bütün mümkünler hakkında geçerlidir. Buna göre mümkünlerin varlıklarının

<sup>36</sup> Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 213-229.

<sup>37</sup> Sadra, *el-Esfârü'l-erba'a*, c. 2, 172.

<sup>38</sup> Seyyid Kemal, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet, el-illet ve'l-ma'lûl*, 2 cilt, Ders notlarını kaleme alan: Şeyh Ali Hamudu el-İbâdî, c. 1 (Beyrut: Müessesetü'l-Hüda, 2013), 368.

<sup>39</sup> Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 32.

<sup>40</sup> Sadra, *el-Esfârü'l-erba'a*, c. 2, 173.

sonsuz olması imkânsızdır.<sup>41</sup> Yine Sebzevârî'ye göre mümkünler bir tercih edici vasıtasıyla varlığa kavuşurlar. Tercih edicinin tercihi olmazsa mümkünlerin imkân halinde kalmaları daha uygundur. Öyleyse mümkünün bütün yönlerden yokluktan kurtulup malul seviyesine çıkmasının sebebi Vacip Varlık'tır. Nihayetinde dış âlemde mümkün varlıklardan oluşan bir zincir varsa onu varlıkta tutan Vacip Varlık da olmalıdır.<sup>42</sup>

Tabâtabâî'nin öğrencisi Misbah Yezdî, *Nihâyetü'l-Hikmet* kitabına yazdığı şerhte bu burhanın nedenlerin teselsülünü iptal eden tam bir burhan olduğunu dile getirir. O ise burhanı şöyle inşa eder:

Birinci öncül: Nedensellik bağlamında oluşan bir zincirde her bir halkanın varlığı kendisinden önceki halkanın var olması şartına bağlıdır.

İkinci öncül: Eğer bu şartın dışında kalarak başka bir şeye dayanmayan ilk halka olmazsa zincirin halkaları birbirine neden olacak şekilde mevcudiyet kazanamaz.

Sonuç: Zincir halkaları mevcudiyet bulduğuna göre zincirin ilk halkasının var olması gerekir. Ayrıca teselsülün imkânsız olması için her bir zincirde bulunması gereken üç şart, bu burhanda mevcuttur. Bu burhan, nedensellik prensibine göre dizilmiş zincirler hakkında geçerlidir. Öyleyse onun, zamanda bir araya gelme şartını gerektirmeyen hazırlayıcı illetler için de geçerli olduğu söylenemez.<sup>43</sup>

Özetle neden ve sonuç halkalarından oluşun bir zincirin her bir halkasının varlığı kendisinden öncekine dayanır. Çünkü neden ve sonuç ilişkisi içerisinde tertip olunan bir zincirde önceki halka gerçekleşmeden sonraki halka gerçekleşemez. Yani sonraki halka önceki halkanın malulü olmaktadır. Bu durumda eğer zincir sonsuza kadar uzanırsa zincirin halkalarının varlık dairesine girmesi mümkün değildir. Örnek vermek gerekirse bir zindandaki mahkûmların dışarı çıkması, peşi sıralı olarak başka mahkûmların dışarı çıkma şartına bağlanırsa, hiçbir mahkûmun dışarı çıkması mümkün olmaz. Bu durumda içlerinden bir mahkûm bu şartın dışında tutulmadıkça diğer mahkûmların hapisten çıkışı mümkün olmayacaktır.<sup>44</sup>

Tabâtabâî'nin modern yorumcularından Garaviyan'a göre bu burhanın dile getirdiği manaya tespîh örneğiyle işaret edilebilir. Nasıl ki tespîh taneleri ancak bir imame sayesinde diziyi oluşturabiliyorsa varlık âlemine ait

<sup>41</sup> Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 456.

<sup>42</sup> Sadrâ, *el-Esfârü'l-erba'a*, Sebzevârî'nin esere yazdığı tâlik kısmı c. 2, 464.

<sup>43</sup> Muhammed Tâkî Misbah Yezdî, *Ta'likatün ale Nihâyetü'l-hikmet* (Kum: Müessesetü fi tariki'l hakkı, 1984), 249; Yezdî, *el-Menhecü'l-cedîd*, c. 2, 79-81.

<sup>44</sup> Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c.1, 368.

fertlerin her birisi de kendisi nedenli olmayan ilk neden vasıtasıyla varlığa gelebilirler. Çünkü kendisi illetli olmayan bir nedende sona ermeyen bir zincirin varlık sahnesine çıkması mümkün değildir.<sup>45</sup>

Bu burhanın incelenmesinden zincirin ilk halkasının sonsuzca geriye gitmesinin gereksizliği elde edilebilir. Buna rağmen İbn Sînâ, (ö. 429/1037) taraf ve ortada olma diye isimlendirilen Aristoteles'e (ö. m.ö. 322) ait delili kullanmayı tercih etmiştir. Ancak bu delil, daha çok mantıkî ve zihni bir temele sahiptir. İbn Sînâ, mevcutların sıra düzenli varoluşunu temin etmede mümkün-vacip varlık ayrımını nedenselliğin ispatında kullanmıştı. Ancak bunu doğrudan kısır döngü ve teselsüle uygulamadı. İleride görüleceği üzere Sadrâ ve Tabâtabâî bu uygulamayı yapmaya çalışmıştır.

## 2. İbn Sînâ'nın Geliştirdiği Burhan

Tabâtabâî, ikinci olarak İbn Sînâ'nın *Şifâ'nın Metafizik*<sup>46</sup> kitabında aktardığı burhanı dile getirir. Bu burhanın sağlamlığı noktasında Sadrâ'ya katılır.<sup>47</sup> İlk olarak Aristoteles'in dile getirdiği Farabî'nin de naklettiği bu burhanı, İbn Sînâ genişletmiştir. Şöyle ki, nedensellik ilgisiyle birbirine bağlanmış olan bir varlık zinciri en az üç halkadan oluşur. Baştaki birinci halka ilk neden, ortada yer alan halka birinci halkaya nazaran malul iken üçüncü halkaya nazaran ikinci nedendir. Sonuncu halka ise sadece maluldür.<sup>48</sup>

Her ne kadar Farabî, bu burhanı kullanmış olsa da burhan İbn Sînâ'ya atfen meşhur olmuştur. Farabî burhanı şöyle aktarmıştır: Mümkün illetlerin sonsuz illetler olması caiz değildir. Çünkü her birisi ortada olma özelliğine sahiptir ki bir itibar ile malul diğer bir itibar ile illettir. Ortada olma özelliğine sahip olan her şeyin zaruri olarak bir tarafının olması gerekir.<sup>49</sup>

Tabâtabâî teselsülü, nedenlerin sonsuza kadar sıra düzenli olarak uzanması olarak tanımladıktan sonra İbn Sînâ'nın burhanını şöyle özetler:

“Eğer bir malul, malulün illeti ve onun da illetinin illetinden oluşan bir birliği (müctemi) farz etsek bu üç unsurun kendisiyle özelleştiği üç hükme sahip olduğu görülür: Malul olan sadece malul olarak farz edilmiştir. Malulün illeti, kendisinden sonra gelen malulün illetiyken kendisinden önce gelen illetin ise malulü olur. İletinin illeti ise malul olmaksızın sadece illettir. Sadece illet olan; birliğin bir ucunda, sadece malul olan diğer ucundadır. İlet ve malul olma

<sup>45</sup> Muhsin Gareviyan, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 137.

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, c. 2 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 230-234.

<sup>47</sup> Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikmet*, 115.

<sup>48</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 994a 5-20.

<sup>49</sup> Farabî, *Zenûn*, 4-5.

niteliğini beraberce taşıyan ise ortadadır. Eğer birliğin dört ögeden oluştuğunu farz etsek iki uçta olanlar değişmemekle beraber orta olanların sayısı ikiye çıkmış olur. Sonsuza kadar birliğin ögeleri artsa fazlalaşanlar hep ortada yer alan öge hükmünde olur. Eğer iki ucu olmaksızın sonsuz bir birlik/zincir varsaysak bunun varlık bulması imkânsızdır.”<sup>50</sup>

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* kitabında bu burhanı şöyle dile getirir:

Birinci öncül: Ardışık üzere neden ve nedenliler olarak sıralanmış olan her bir zincirde, nedenli olmayan bir neden bulunur.

İkinci öncül: Bu neden zincirin bir tarafındadır. Çünkü o, orta da olsa nedenli olurdu.

Sonuç: Her zincir, bizatihi zorunlu varlıkta son bulur.<sup>51</sup>

Tabâtabâî'ye göre bu burhan, malulün vücudundan ayrılması söz konusu olmayan tam veya eksik illetleri içeren sıra düzenli bütün zincirler için geçerlidir. Hazırlayıcı illetler buraya dâhil değildir.<sup>52</sup> Teselsülün imkânsız olması için gerekli üç şart: zincirin her bir bireyinin bilfiil vücut sahibi olması, vücutta birleşmeleri ve aralarında terettüp olmasıdır. Bu şartları taşıyan illetler arasında gerçekleşen teselsülde malul bir illete, o başka bir illete o da başka bir illete dayanır ve bu böylece sıralı biçimde sonsuza kadar devam ederse; bu, muhaldir.<sup>53</sup>

Tabâtabâî'nin, *Bidâyetü'l-Hikmet* kitabında, -daha sonra aktaracağımız üzere- kendisinin geliştirdiği burhan ile İbn Sînâ'nın geliştirdiği burhanı zikrettiği görülmektedir. Bu kitabın felsefe öğrencileri için başlangıç kitabı olarak yazıldığı düşünülürse; onun bu iki burhanı daha rahat anlaşılır burhanlar olarak kabul ettiği söylenebilir. Farabî'ye ait olan burhan bir açıdan daha güçlü ve sağlam olmakla birlikte öncüllerinin azlığı nedeniyle anlaşılması biraz zor gibidir.

Tabâtabâî'nin öğrencisi olan Yezdî, *Nihâyetü'l-hikmet* kitabına yazdığı tâlikatta bazı önemli açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre İbn Sînâ'nın bu burhanı vücut kavramı üzerine değil de “orta ve yan” kavramları üzerine inşa olduğundan varlığın kendisinde değil de nedenlerin teselsülünde geçerli olabilir. Çünkü vücudun bir yanının olduğundan bahsedemeyiz. Buna göre bütün bir zincirin malul olduğu farz edilirse zincirin illetinin, zincirin bütünün gerisinde olması gerekir. Bu ise mümkün değildir. Ortada bulunan illetin sabit olması; malul olmasının sabit olması halinde maluliyet ile nitelenmesidir. Şu halde zincirin oluşumu bizzat değildir ve zincir maluliyet

<sup>50</sup> Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikmet*, 115.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 460.

<sup>52</sup> Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikmet*, 115; Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 358.

<sup>53</sup> Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 30-31.

ismi üzerine kurulur. Bu durumda burhan Farabî'nin burhanına döner. Bu yüzden Farabî'nin burhanı en kısa ve en doğru burhan olarak isimlendirilmiştir.<sup>54</sup>

Başka bir anlatımla eğer illetlerin dışındaki halkaların her birinin diğerini takibini; toplamın da başka bir toplamı takip etmesi gerektiğini doğru olarak kabul edersek cümlelerin sonsuz olması geçerli olur. Öyleyse bu burhan, zamanda gerçekleşen ve peşi sıra dizilen hadiselerde geçersiz olur. Çünkü her birisi diğerini öncelemiştir. Şu halde burhanda vücutta birleşme şartına götüren bir şey ve aynı zamanda orta ve taraf isimlerine dayanmayı gerektirecek bir şey de yoktur. Eğer bir şart üzerinde ısrar edilecekse zamanda birleşmek yeterlidir.<sup>55</sup> Buna göre bir başlangıcı olmayı ifade eden ve nedensellik prensibince dizilen şeyler hakkında bu burhan yeterli ve geçerli olmakla birlikte zamana dair olayların oluşturduğu zincirler ve "varlığın kendisi" hakkında bu burhan geçerli değildir.

Bilindiği üzere Tanrı'nın varlığını ispatta imkân delili yerine inayet ve ihtira delilini tesis etmeye çalışan İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*'de bu delili kullanmış varlıkların iki uç arasında dizilmiş orta elemanlardan ibaret olduğu noktasında kelimacılar ile filozofların ortak kanaate sahip olduğunu söylemiştir.<sup>56</sup> Bu kısmen doğrudur. Çünkü yukarıda da görüldüğü üzere genel olarak müteahhirin kelimacılar İslam filozoflarının delillerini aynen kullanmaktan çekinmiştir.

İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın, nedenlerin sonsuza kadar teselsülen devam etmeyeceğine dair kullandığı kanıtı zorunlu-mümkün ayırımına ve en sonunda nedenlerin bir zorunlu nedene muhtaç olduğuna dayandırması kelimacıların etkisiyle gerçekleşmiştir. Zira kelimacılara göre var olanın mümkün ve zorunluya ayrılması kendiliğinden bilinen bir şeydir. Buna göre her mümkünün bir faili olması gerekir ki bu fail Vâcibu'l-vücut'dur. Ona göre İbn Sînâ bu delili daha da genişletmek istemiş ve mümkünü "nedeni olan bir şey" olarak açıklamıştır.<sup>57</sup>

Bu eleştiriyi anlamak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü imkân ve vücut ayırımı önemli ve işe yarar bir ayırımdır. Aydın'a göre, "mümkün varlıkların sonsuza değin uzayıp giden sebepler zincirine dayanıp dayanmaması, İbn Sînâ felsefesinde ikinci derecede önem arz eden bir konudur; çünkü o, mümkün varlık kavramının tahlilinden çıkan tâli bir prensiptir. Başka bir deyişle, sebepler düzeninde ne kadar geriye gidersek gidelim -hatta onların sonsuza değin uzayıp gittiğini farz edelim- durum

<sup>54</sup> Misbah Yezdî, *Ta'likatün ale Nihâyetü'l-hikmet*, 248-249.

<sup>55</sup> Misbah Yezdî, *Ta'likatün ale Nihâyetü'l-hikmet*, 249.

<sup>56</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 95.

<sup>57</sup> Fadıl Ayğan, "Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye", *İslâmî İlimler Dergisi*, 10/1 (2015): 116.

değişmez; çünkü bununla mümkün varlık olma keyfiyeti ortadan kalkmış olmaz.”<sup>58</sup>

İşte bu yüzden Tûsî, konuyu incelerken imkân ve vücup kavramlarına tekrar dönüş yapmıştır. Hâlbuki İbn Sînâ farklı ve mantukî bir delil getirmeye çalışmıştı. Mutahharî'ye göre teselsülün iptaline dair geliştirilen burhanların en üstünü Nasîruddin Tûsî'ye aittir. Mutahharî, Tabâtabâî'nin, *Usul-i Felsefe ve'l-Menhacî Vâkîî* kitabına yazdığı şerhte bu burhana işaret edildiğini dile getirmiştir. Ona göre, mevcut varlıkların oluşturduğu nizam nedensellik ve zorunluluk temelinde gerçeklik kazanır. Her malul, illeti sayesinde zorunluluk elde eder. Acaba bu zorunluluk, sonsuz sebep ve sonuçlar zinciri vasıtasıyla mı kazanılır? Yoksa bu zorunluluk; varlığı kendisinden gelen, zatî yetkinliğe sahip, sonsuz güç sahibi, mevcudatın esası ve bütün zorunlulukların membaı bir varlıktan mı kazanılır? Tabi ki ikinci soru geçerlidir ve cevabı, evettir. Varlığa gelmesi kast edilen bir malul, varlığını Vâcibü'l-vücut'a borçludur. Vâcibü'l-vücut, mümkünün yokluğa kaymasına sebep olabilecek bütün ihtimalleri ondan uzaklaştırır.<sup>59</sup> Bu burhanla ilgili olarak Tabâtabâî şöyle demektedir:

“Varlığı zorunluk kazanmış her malul, başkasından dolayı zorunlu olup zorunluluğu illetinin zorunluluğunda sona erer. Eğer biz bu zorunlulukların belirli bir noktada durmaksızın yukarı doğru ilerlediğini farz edersek malul-ü evvelin zorunluluğunu ifade eden ilk zorunluluğu elde edemeyiz. Şu halde başkasından dolayı elde edilen bütün zorunluluklar bizzat zorunlu olanda sona erer. Bu da mümkünün varlığının Vâcibü'l-vücut'da sona erdiği anlamına gelir. İkinci olarak malulün varlığının kendisine dayandığı nedenler zinciri malul olmayan bir nedende sona erer. Öyleyse illetler silsilesinin sonlu olması gerekir.”<sup>60</sup>

Bu pasajdan çıkan sonuca göre Tûsî, Zorunlu Varlığı bütün zorunlulukların menşei olarak değerlendirmektedir. Demirkol'un da ifade ettiği gibi eğer böyle kabul edilmezse bu bizi kısır döngü ve teselsüle götürür. Şu halde ikisinin imkânsızlığı zorunlu varlığın kabulüyle ancak sağlanabilir.<sup>61</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki Tabâtabâî, mümkün varlıkların zincir vasıtasıyla dolaylı olarak, varlıkları itibariyle ise doğrudan Zorunlu Varlık'a bağlandığı düşüncesindedir. Zorunlu Varlık'tan uzaklaşmanın sebebi varlığın gücünün zayıflaması dolayısıyla ortaya çıkan yanlısamalar ve insan benliğinde oluşan sahte bağımsızlık hissidir. Hâlbuki bu, gerçek bir

<sup>58</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 52.

<sup>59</sup> Tabâtabâî, *Usûl-i felsefetü ve'l-menhecü'l-vâkıyye*, c. 2, 176-178.

<sup>60</sup> Tabâtabâî, *Usûl-i felsefetü ve'l-menhecü'l-vâkıyye*, c. 2, 167-169.

<sup>61</sup> Murat Demirkol, “Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığının Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama”, *Kelam Araştırmaları*, 9/2 (2011), 94.

bağımsızlık değildir. Tabâtabâî'nin aşağıdaki burhanı bu gerçeği ortaya koymaktadır.

### 3. Tabâtabâî'nin Geliştirdiği Burhan

Tabâtabâî'nin geliştirdiği burhana geçmeden önce imkânsız bir teselsülün taşınması gereken nitelikleri hatırlatmak gerekir. Ancak öncelikle o, İslam filozoflarının dile getirdiği şartları taşımak kaydıyla, dış gerçeklik alanında teselsülün imkânsız olması gibi mahiyetin cüzlerinde de teselsülü varsaymanın imkânsız olduğunu düşünür. Yani ona göre cinsin cinsi, onun da cinsi diye veya faslın faslı, onun da faslı diye sonsuza kadar giden bir zincir tasarlamak muhaldir. Çünkü cins ve fasıl şartsız olarak madde ve suretten alınmıştır. Eğer bir mahiyetin sonsuz cüzlerden oluştuğunu farz edilseydi onu akletmek mümkün olmazdı.<sup>62</sup>

Tabâtabâî'ye göre teselsülün imkânsız olması için zincirin halkalarının bilfiil mevcut olmaları, vücutta toplanmış olmaları ve birbirleri üzerine terettüp etmiş olmaları gerekir. Şayet zincirin bazı parçaları, sayılarda olduğu gibi, bilkuvve olursa teselsül mümkündür. Bunun için sayıların sonsuza kadar uzamı varsayılır bir şeydir. Eğer zincir bilfiil mevcut olur bununla birlikte zamana bağlı olaylarda olduğu gibi bazısı mevcut olunca diğer bazısı vücutta varlığını koruyamazsa bu şeylerin sonsuzca varoluşundan bahsedilebilir. Aynı şekilde şayet zincirin öğeleri bilfiil ve vücutta birleşmiş olarak mevcut olur da aralarında nedenselliğe dayanan bir tertip oluşturamazlarsa “aralarında nedensellik bağı bulunmayan sonsuz sayılar” gibi olurlar. Bu şart, yatay düzlemde zamana bağlı olarak gerçekleşen olayları konu dışına iter. Örneğin gece ve gündüzün biteviye birbirini takip etmesi caizdir. Bu durumda önceki şeyler sonraki şeylerin nedenleri değil hazırlayıcıları ve vücutlarına dâhil olan unsurlardır.<sup>63</sup>

Bir şey bilfiil mevcut olması yönünden sonsuza kadar bölünemezken zihni ve sayısal gerçekliği yönünden bilkuvve sonsuza kadar bölünebilir. İşte Zenon paradoksu bir şeyin bilfiil gerçekliği ile zihinsel anlamda bilkuvve sonsuzca bölünebilirliğinin birbirine karıştırılmasından doğmuştur. Öte taraftan dış dünyadaki gerçekliği yönünden bir element iki ayrı mevcutta aynı anda bir araya gelemez. Ve yine elementler madenlerin, bitkilerin ve hayvanların oluşum nedenidir. Bir element bir bedenden çözülür sonra başka bir bedende varoluşa geçer ve bu böylece devam edip gider. Şu halde unsurların teselsül etmesi caizdir.<sup>64</sup>

Kısacası gerçekleşmesi imkânsız olan silsilenin üç niteliğe sahip

<sup>62</sup> Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 35.

<sup>63</sup> Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 35; Bk. Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 351-352; Yezdî, *el-Menhecü'l-cedîd*, c. 2, 79.

<sup>64</sup> Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 386.



olması gerekir: 1. bilfiil mevcut olma, 2. vücutta birleşme ve 3. nedensellik bağı ile birbirine bağlanmadır. Bir silsilede teselsülün imkânsız olabilmesi için gerekli olan bu üç şarta müteahhirîn kelimciler itibar etmemektedir.<sup>65</sup>

Tabâtabâî'nin geliştirdiği burhan şöyledir: Malulün vücudu illetine nispetle bağıl (râbit) bir vücut olup illeti olmaksızın kendi başına var olamaz. İlet ise bağımsız bir varlığa sahip olup malulü kaim kılıcıdır. Eğer illet üçüncü unsur olan başka bir illetin malulü olursa üstünde olan unsura nispetle bağımsızlığını kaybeder. Eğer zincir böylece devam edip kendi başına var olan bağımsız bir nedende sona ermezse oluşan zincir bağımlı bir varoluş seviyesine mahkûm olur. Yani illet ve malullerden oluşan bir zincir; kendisi malul olmayan bir illette sona ermez ve varlığı bağımsız olup zinciri kaim kılacak bir nedene dayanmazsa varlık sahasına çıkması muhaldir.<sup>66</sup>

Bu burhan şöyle bir kıyas formuna sokulabilir:

Birinci önerme: İlet, tam fail olarak şeylere mahiyetlerini değil varlıklarını bahşeder.

İkinci önerme: İletin bağımsız hüviyeti aynı zamanda malulün “bağlantı ve ilişmenin kendisi olan özünü” kaim kılar.

Sonuç: Varoluş illet ve maluller zinciri biçimde gerçekleştiğine göre illet ve malullerin oluşturduğu zincirin, başka bir illetin malulü olmayan bağımsız bir illette sona ermesi gerekir. Aksi durumda zincir bağıl konumu nedeniyle gerçeklik kazanamaz.<sup>67</sup>

Diğer bir tahlile göre illet ve malullerden oluşan zincir halkalarını oluşturan mevcutlar bir olan varlığın ortaya çıkarken sergilediği durum, hal ve davranış biçimleridir. Farklılaşmanın sebebi halkaların taşıdığı güç ve zafiyet oranlarındaki farklılıktır.<sup>68</sup>

Tabâtabâî'nin bu burhanın aslında İbn Sînâ'nın burhanına dayandığı söylenebilir. Şöyle ki, İbn Sînâ *İşaretler ve Tembihler* kitabında “birimlerden oluşan bir grubun hem birimleri hem de grubun bütünü yönünden nedene ihtiyaç duyacağını” bildirir. Her ne kadar bu burhanı, taraf burhanına bağlasa da “imkânın zati olarak muhtaçlık halinden kurtulamayacağı” düşüncesi İbn Sînâ'nın belirginleştirdiği bir düşünüş biçimidir.<sup>69</sup>

Yezdî'ye göre bu burhanın özü şudur: Vücudun asaleti ilkesi ve mevcudiyet kazanmış her malulün illetine nispetle mevcut olduğu ilkesi gereğince her malulün mevcudiyeti varlık bahşeden illetine ilgi ve bağının aynıdır. Dolayısıyla malulün, bağımsızlığın herhangi bir türüne sahip olduğu

<sup>65</sup> Misbah Yezdî, *Ta'likatün ale Nihâyetü'l-hikmet*, 248.

<sup>66</sup> Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikmet*, 115; Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 31.

<sup>67</sup> Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 352.

<sup>68</sup> Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 353.

<sup>69</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 458.

söylenemez. Eğer zincirin başında tam bağımsız ve varlığı kendisinden bir illetin olmadığını farz etsek zincirin bütün üyeleri bağımlı bir var oluşa sahip olur. Bedihi olarak bilindiği üzere bağımlı bir varoluşa sahip olan, bağımsız bir varoluşa sahip olana dayanmak zorundadır. Öyleyse bütün bir zincir o bağımsız varlığın bir gölgesi olarak var olur.<sup>70</sup>

Malulün vücudunun bağıl olması dolayısıyla illetin kendi başına mevcut olması gerektiğini dile getiren bu burhan, varlık bahşeden fail illetle ilgilidir.<sup>71</sup> Farabî'nin burhanı ile bu burhan arasındaki fark, birincisinde illetler beraberlerinde malullerini taşıyan hakiki illetler iken ikincisinde ise illet, tam illet olup aynı zamanda vücut bahşeden illettir.<sup>72</sup>

İnsan aklı açık bir biçimde görelî ve bağımlı olan arazi bir şeyin bizzat var olanda sona ermesi gerektiğine hükmeder.<sup>73</sup> Varlığı bizzat kendinden olan bir şey var olmadan, ona bağılı arazi bir şeyin var olması muhaldir. Bu önerme ilksel/bedihî önermelerdendir ve ispat edilmesine gerek olmayıp tasavvur edilmesi yeterlidir. Yani bilaraz ile bizzat kelimelerinin tasavvuru, doğru yargıda bulunmak için yeterlidir. Bunun gibi, "varlığı kendisinden kaynaklanan bizzat bir nedende" sona ermeyen arazi nedenler silsilesinin varlığını farz etmek muhaldir.<sup>74</sup>

Tûsî'nin burhanı dâhil diğer üç burhan, nihayetinde varlığın vacip-mümkün ayrımına tâbi tutulmasına dayanmaktadır. Tabâtabâî'nin burhanında öne çıkan şey mümkün varlıkların temel özellikleri olan zâtî yoksunluktur. Bu kavrama göre bütün mümkün varlıklar zâtî fakirlikleri üzere her an ve durumda Vacip Varlık'a muhtaçtırlar. Yani bir mümkün varlık, varoluş kazandıktan sonra artık illetine bigâne kalamamaktadır. Şu halde mevcutların bireysel anlamda kendileri ve toplu anlamda oluşturdukları zincirleri de kaim kılan, Vacip Varlık'tır. Bu kabullenişin, mevcut varlıkları sanki varlıkları kendilerinden kaynaklanırcasına diğer mevcutlardan koparıp sonra hareket gibi değişik vasıtalarla birbirine bağlamaya çalışan kabullenışten daha ikna edici olduğu söylenebilir. Bu kabulleniş eksik ve hazırlayıcı illetlere de uygulanabilir.

#### D. Burhanların Geçerlik Sahası

Tabâtabâî'ye göre, Mir Damad'ın (ö. 1041/1631) "varlığın iniş

<sup>70</sup> Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 369; Misbah Yezdî, *Ta'likatün ale Nihâyetü'l-hikmet*, 250; Yezdî, *el-Menhecü'l-cedîd*, c. 2, 80.

<sup>71</sup> Misbah Yezdî, *Ta'likatün ale Nihâyetü'l-hikmet*, 248.

<sup>72</sup> Yezdî, *el-Menhecü'l-cedîd*, c. 2, 80.

<sup>73</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 460.

<sup>74</sup> Muzaffer, *el-Felsefetü'l-islâmiye*, 70.

yayında”<sup>75</sup> teselsülün geçerli olması fikri, doğru değildir. Şöyle ki Mir Damad’a göre, teselsülün imkânsız oluşuna dair ikame edilen burhanların hepsindeki imkânsızlık hükmünün ölçütü şudur: Nedenselliğe dayanan tertipli unsurlar bilfiil varlık paydasında dikey boyutta dizilerek sonsuza kadar birlik oluşturamazlar. Bu durumda çıkış yayında illetlerin sonsuz dizilişleri imkânsız olur. Çünkü iniş yayının aşağılarında mesela maddi veya yarı maddi varlık koşullarında var olan bir öge, soyut varlık koşullarında var olamamaktadır. Bunun aksine bir illete dayanmak üzere aşağı doğru gerçeklik kazanan malullerin sonsuza kadar gerçekleşmesi ise imkânsız değildir. Bu iki durum arasındaki fark şudur: İletler malulün vücudunda bir mertebede birleşir ve onu kuşatır. İletlerin malullerine karşı taşıdığı önceliği maluller illetlerine karşı taşımamaktadır. Şu halde bir malul, illetin iştigal ettiği her varlık seviyesinde mevcut olamazken illet ise malulün iştigal ettiği her varlık mertebesinde bulunmaktadır. Yukarı doğru uzanan bir zincirde illetlerin vücudu, malullerinin mertebesinde birleşmeyi gerektirir. İniş geçmiş bir zincirde ise durum bunun aksinedir. Çünkü bu yayda maluller, zincirin kendisinden başladığı ilk illet mertebesinde birleşmezler.<sup>76</sup>

Tabâtabâî’ye göre yukarıda Farabî ve İbn Sînâ’dan nakledilen her iki burhan da tam illetlerden oluşan silsilenin iniş ve çıkış yayları için geçerlidir. Bunun anlamı tam illetin varlığına dayanan varoluşlarda illet ve malul zincirlerinin her ikisinin teselsül etmesi söz konusu değildir. Çünkü tam illet işin içine girmektedir. Tam illetin teselsüle tâbi olması düşünülemez. Tam illet bir tanedir. Eksik illetler ise maddenin feyzi kabul edebilmesi için işlev görev hazırlayıcı illetlerdir.<sup>77</sup>

Eksik illetlere gelince bu iki burhan sadece çıkış yayı için geçerlidir. Çünkü eksik illet, malulün vücudu tahakkuk edince var olmak zorundadır. Bu durum çıkış üzere olan zincirlerin tersinedir. Çünkü eksik illetin varlığı malulün vücudunu zorunlu kılmaz. Mir Damad’ın imkânsızlığın ölçüsünü iniş değil de çıkış yayındaki bir zincirin cüzlerinden bir cüzde sonsuz olanın bir araya gelmesi olarak değerlendirmesi bu açıdan memnudur.<sup>78</sup> Tabâtabâî’ye göre illetlerin teselsülünün imkânsızlığına dair önceki burhanlar; tam illet ve fail, gaye, suret ve madde gibi eksik illetler için geçerlidir. İmkânsızlığın nedeni vücuda dayanmanın sonsuza kadar geri götürülemeyeceğidir.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Varlığın iniş yayından” maksat varlığın sudûru gerçekleşirken dikey boylamda mevcudâtın sıralanmasıyla oluşturduğu yarım dairedir. Dairenin diğer yarısı çıkış yayını oluşturur ve böylece varoluş dairesi tamamlanmış olur. Bk. Yiğit, *Hikmet ve İlet*, 262-264

<sup>76</sup> Mir Dâmad, *Kabasât*, 377-379 vd.; Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 33.

<sup>77</sup> Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 34.

<sup>78</sup> Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 34. (Kitabı dipnotlandırılan Rağîfî'nin iki numaralı dipnotu)

<sup>79</sup> Tabâtabâî, *Nihâyetü'l-hikmet*, c. 2, 35.

Haydarî'ye göre Tabâtabâî'nin teselsül tanımında silsilenin çıkış veya iniş bandında gerçekleşiyor olması, birdir.<sup>80</sup> Ona göre, Mir Damad'ın nazarında iniş yayında teselsülün geçerli olmasının sebebi şudur: İlet, malulün tahakkuk ettiği her mertebede tahakkuk eder. Aksi durumda malul illetinden bağımsız olarak mevcut oluyor, demektir ki bu, muhaldir. Malul ise illete ait her varlık mertebesinde onunla birleşemez. Çünkü malul illete ait varlığın üst seviyelerinde<sup>81</sup> tahakkuk imkânına sahip değildir. Malul olsa olsa vücut yönünden illete bağımlı ve varlığı zayıf olandır. Yani illet var olunca malulün varlığı zorunlu değildir ancak malul var olunca illetin varlığı zorunludur. Başka bir tabirle rütbede birleşmek vücutta birleşmeyi gerektirirken vücutta birleşmek rütbede birleşmeyi gerektirmez.<sup>82</sup> Yani iki askerin asker olmaları aynı rütbede olmaları gerektirmezken aynı rütbede olan iki kişinin asker olmaklıkta birleşmeleri gereklidir. Yukarıdaki itirazdan anlaşılacağı üzere bu durum eksik illetler için geçerlidir. Tam illetin devreye girdiği her düzlemde teselsül muhaldir.

### Sonuç

Son dönem kelamcılarının genişçe ele aldığı ve İslam filozoflarının ise oldukça önem verdiği konularından birisi illet ve malul konusudur. Tabâtabâî'nin bu konunun iki önemli meselesi olan kısır döngü ve teselsülün imkânsızlığı meselesini Farabî, İbn Sînâ ve Sadrâ çizgisinde ele aldığı görülmekle birlikte Râzi, Taftazânî ve Cürçânî gibi kelamcılarının eserlerinden de faydalandığı görülmektedir. Buna rağmen o, kelamcılarının delillerini itibara şayan görmemiştir. Tabâtabâî'nin öğrencilerinden yapılan aktarımlar onun görüşlerinin öğrencileri tarafından geliştirildiğini göstermektedir. Çünkü öğrencilerin aktardığı yorumlara kendisinin eserlerinde rastlayamıyoruz. Acaba öğrencileri bu görüşleri hocalarından sözlü olarak mı almıştır, bilmiyoruz ama özellikle Mutahharî, Yezdî ve Haydarî'nin bu noktada başarılı olduklarını söyleyebiliriz.

Tabâtabâî'nin ele aldığı burhanlardan kısaca şu sonuçlar elde edilebilir: Farabî'nin burhanı, zincirin öğelerinin bir ilk nedene dayanmadan varlık bulamayacağı ilkesine dayanır. "Birden bir çıkar" ilkesinin farklı bir yorumu denebilecek bu burhanda esas olan ilk maluldür. İlk malulün varlığı ilk nedenin varlığına bir delildir. Şu halde her halka, kendisinden önceki halkanın varlığı olmadan gerçeklik kazanamaz. Varoluş apaçık bir gerçeklik ve mevcutların oluşturduğu zincir var olduğuna göre, İlk Neden'in varlığı zorunlu demektir. "Birden bir çıkar" ilkesi Zorunlu Varlık'ın basitliği, tekliği ve bütün varlığın kendisi olduğu yönünde yorumlanabilir. Yani "Bir"

<sup>80</sup> Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet* c.1, 349.

<sup>81</sup> Varlığın teşkiki niteliğine işaret edilmiştir.

<sup>82</sup> Haydarî, *Şerhu Nihâyetü'l-hikmet*, c. 1, 375-375.

nedensellik bağı ile dizilmiş bir zincirindeki bütün öğelerin varoluşunun nedenidir.

İbn Sînâ'ya ait burhan ise şöyle yorumlanabilir: Nedensellik bağı içerisinde dizilen, varlıkta birleşen ve bilfiil gerçeklik vasfı kazanan bütün zincirlerin; iki uca/tarafa sahip olmaksızın varlığa çıkmaları mümkün değildir. Öyleyse bilfiil varlık kazanan her zincirin; ilk halkası kendisi malul/nedenli olmayan ilk neden, ortadaki halkalar hem neden hem de malul ve son halka ise sadece maluldür. Tûsî'nin dile getirdiği burhanın özünü ise, varlık yönünden zincirin bütün halkalarının Vacip Varlık'a ait olduğu düşüncesi oluşturmaktadır.

Tabâtabâî'nin geliştirdiği burhan bir anlamda mümkün-vacip varlık ayrımının gelişmiş haliyken başka bir anlamda da Farabî'nin burhanını içine alır. Bu açıdan nedensellik bağı içerisinde ilerleyen bir zincirde bağıl olmayan ilk halkanın düşmesi durumunda bütün zincir dağılıp gider. Çünkü bütün zincir, varlık ipine dizilmiştir. Esasında bu ipe dizilen ve malul adını alan şeyler mümkün, bağıl ve görece koşullardır.

Tabâtabâî'nin ontolojik anlamda teselsülün imkânsızlığına dair temel dayanak noktası zorunlu varlık fikridir. Çünkü olabilir ve göreceli olanın varlığı ancak onunla gerçeklik kazanabilir. Mümkün varlıklar zati imkân ve fakirlikleri içerisinde her daim zorunlu varlığa dayanmak durumdadırlar. Şu halde mümkün varlıklardan müteşekkil bir zinciri kaim kılan şey Zorunlu Varlık'tır. Bir açıdan O, zincirin kendisinde sona erdiği ilk illet iken başka bir açıdan ise zincirin her bir birimini ayakta tutan tam illettir.



#### KAYNAKÇA

- ARISTOTELES. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.
- AYDIN, Mehmet S. *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- AYÇAN, Fadıl. "Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye". *İslâmî İlimler Dergisi*, 10/1 (2015): 111-131.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- DEMİR, Osman. "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010): 117-142.
- DEMİR, Osman. "Teselsül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 536-538. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- DEMİRKOL, Murat. "Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığının Zincirlemenin

- İptali Yoluyla İspatlama". *Kelam Araştırmaları*, 9/2 (2011): 92-129.
- FARABÎ. Zenûn. (Resâilü Ebî Nasr'il Farabî içinde) Haydarabad: Meclisü Dâiratü'l-Maârifî'l Osmanîyyeti, 1345.
- GAREVİYAN, Muhsin. *İslam Felsefesine Giriş*. çev. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.
- HAYDARÎ, Seyyid Kemal. *Şerhu nihâyetü'l-hikme, el-illet ve'l-ma'lûl*. Ders notlarını kaleme alan: Şeyh Ali Hamudu el-İbâdî. 2 cilt Beyrut: Müessesetü'l-Hüda, 2013.
- İbn MANZÛR. *Lisânu'l-Arap*. c. 4. Beyrut: Dâru's-sâdır, 1994.
- İbn SÎNÂ. el-İşârât ve't-tenbîhât. Şerh. Nasruddin Tûsî. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Mearif, 1985.
- İbn SÎNÂ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn SÎNÂ. *Metafizik*. çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli. c. 2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn RÛŞD, *Faslu'l-makâl; el-Kesf an mihnâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- İbn RÛŞD. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*. çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.
- MERTOĞLU, Mehmet Suat. "Muhammed Hüseyin Tabâtabâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39: 306-308. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- MİR DAMAD. *Kitâbü'l-kabasât*. Ed. M. Mohaghegh, Thk. T. Izutsu ve A. Mûsavî Behbahânî ve I. Dibajî. Tahran: Tahran University Publications, 1988.
- MOLLA SADRÂ. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-erba'a*. Thk. Maksud Muhammedî. ed. Muhammed Hamaneî. 9 cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380.
- MUZAFFER, Muhammed Rıza. *el-Felsefetü'l-islâmiye*. Beyrut: Dâru's-Safvet, 1993.
- TABÂTABÂÎ, Muhammed Hüseyin. *Bidâyetü'l-hikmet*. thk ve tlk. Şeyh Abbas Ali. Kum: Müessesetün Neşri'l İslami, 1435.
- TABÂTABÂÎ, Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'l-hikmet*. 2 cilt. Talik, Şeyh Abbas Ali, c. 2 Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1434.
- TABÂTABÂÎ, Muhammed Hüseyin. *Usûl-i felsefetü vel-menhecü'l-vâkıyye*. Takdim ve talik: Murtaza Mutahharî; Arapçaya çev. Ammar Ebû Rağîfî. Cilt 2. Kum: el-Müessesetü'l-irakiyyetü li'n-neşri ve't-tevzi, 2012.

- TAFTAZÂNÎ. *Kelam İlmi ve İslam Akaidi, Şerhü'l Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- TOPALOĞLU, Bekir. *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*. Ankara: DİB Yayınları, 1992.
- YEZDÎ, Muhammed Tâkî Misbah. *Ta'likatün ale nihâyetü'l-hikmeti*. Kum: Müessesetü fi tariki'l hakkı, 1984.
- YEZDÎ, Muhammed Tâkî Misbâh. *el-Menhecü'l Cedîd fi Ta'limi'l Felsefeti*. çev. Muhammed Abdü'l Münim el-Hakanî. 2. Cilt. Beyrut: Dârü't Teârifi li'l Matbûât, 2008/1428.
- YİĞİT, Fevzi. *Hikmet ve İlet (Molla Sadra'nın Nedensellik Teorisi)*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.



## MUHAMMAD HUSAYN TABATABAI'S DEMONSTRATIONS FOR INVALIDATING THE IDEA OF VICIOUS CIRCLE AND INFINITE REGRESS

© Fevzi YİĞİT<sup>a</sup>

### Extended Abstract

One of the most important issues of philosophy is the problem of vicious cycle and infinite regress. As far as I could have found there are two studies, however, in these two studies, the issue is approached more in terms of the science of *Kalam*. The problem of vicious circle and infinite regress is a part of the issue of causality. Because of the importance of the subject in the books written after al-Rāzī, the problem has been examined in independent chapters. Molla Sadrā, in his *Asfār*, examines the problem in detail by giving a large place to the demonstrations (*burhān*) used by the *mutakallimūn* (theologians).

The aim of the article is to draw attention to Tabatabaī and the issue of causality. *Mutakallimūn* have developed many demonstrations against the possibility of infinite regress. Among them is the *burhan al-tatbiq* that infinite both sides of a line and only one infinite side of a line are not equal to one another when the both lines are matched. These two directions are applied to each other in the direction of descending and ascending. Thus, the impossibility of the infinite direction is evident. As for the *burhan al-tazayuf*, it is based on the fact that the concepts of cause and effect are relative. If the causes and effects extend forever, they cannot end up in a first cause. If there is no existence of the first and last cause, the relative existence of the individuals as causes and effects in between cannot be realized. Another demonstration is that of *burhan al-haysiyah*. The fundamental thought of this demonstration is that the cause is prior to the effect. If one chain is that of causes and the other is that of effects and both are assumed to be two

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş University Theology Faculty, fevziyigit58m@hotmail.com



identical chains and then the both chains are considered in terms of their causes and effects, the first link of the chain of causes should be plus.

The leading thinkers of Sufi metaphysics were not interested in this issue as the concept of *wahdat al-wujud* is greying the distinction between *illah* and *ma'lul* and argues that there is no fundamental aspect other than the relative structure of multiplicity. Accordingly, the chain formed by the contingent ones would fall from a whole view that appears as the interconnection of discrete chain of elements to the level of the one's substantial and accidental appearances. In this case, there is no need to go backwards in order to form the chain of existent and reach the first cause, since the cause of eternity within the eternity and the cause of the all existent now and in all times is the existent itself.

According to the definition of vicious circle adopted by Tabataba'i – understood as taken from Jurjani – that the existent of a thing depends on the existent of the thing itself. The vicious circle requires the existence of the thing to be based on itself and prioritize itself with its existence, since the existent of the cause is necessarily prior to the effect. The impossibility of vicious circle is close to the *badihi* (explicit) knowledge, since the vicious circle requires that the thing to exist before it exists. The impossibility of such a concept is obvious.

Tabataba'i, in his important philosophical books, investigates the issue under independent headings. In his *Usûl al-falsafah wa al-manhaj al-wâqiyya*, he refers to the demonstration adopted by Tûsî. He narrates the demonstration, called as “the shortest and the strongest demonstration”, adopted by al-Farabi and the bilateral demonstration build by Aristotle and developed by Ibn Sina. Besides, he develops a new demonstration, which was developed by Sadrâ, based on the principles of *al-Hikma al-Muta'aliya* (The Transcendental Wisdom).

The results obtained from these demonstrations briefly are as follow: al-Farabi's demonstration is based on the principle that the elements of the chain will not be able to come into existence without ground on a first cause. It is the first caused that is the basis of this demonstration which can also be called as a different interpretation of the principle of “from one comes out only one”. The existent of the first caused is the evidence for the existent of the first cause. Therefore, not every link can come into existence without the presence of a previous link. Consequently, since the chain is present, the existent of the first cause is necessary. Otherwise, it would be impossible for something to come into existence. The demonstration adopted by Ibn Sînâ's can be interpreted as follows: It is not possible for all the chains that are lined up within the causal link and united in the existence and acquire the quality of reality in actuality to come into existence without having two sides.

Tabatabaî has developed the following demonstration: The existent of the caused one is connected to its cause and cannot exist on its own without the existent of its cause. The first cause has an independent existent and cause the effect to come into existence. If the cause is the caused of another third element, it loses its independence in proportion to the element above itself. If the chain continues so that it does not end in an independent cause on its own, it will be condemned to a level of a dependent existent. In other words, if a chain composed of causes and effects does not end in uncaused cause, it would not be possible for such a chain to come into existence, since it does not depend on independent cause.

This demonstration is, in one sense, a developed version of the distinction between necessary and contingent existents, while in another sense it includes al-Farabi's demonstration. In this respect, if the first link in a chain that is within the causal link is dropped, such a chain would be scattered, since the whole chain clings to the rope of the first cause.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Tabatabaî, Causality, Vicious Cycle, Infinite Regress.





*bilimname XXXVII, 2019/1, 535-557*  
Geliş Tarihi: 25.02.2019, Kabul Tarihi: 05.04.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.531930>

# İSLAM CEZA HUKUKUNA GÖRE KLEPTOMANİDE CEZA EHLİYETİ VE HIRSIZLIK FİİLİNİN SONUÇLARI

Emel YILMAZ<sup>a</sup>

## Öz

İslam ceza hukukuna göre suç sayılan bir eylemi gerçekleştiren bir bireyin cezalandırılabilmesi için onda belli vasıflar aranmaktadır. Fıkıh literatüründe “*ehliyet*” olarak adlandırılan bu vasıflardan en önemlileri akıl ve idraktır. Suçlunun aklını ve idrakini izale eden bir hastalığın tespiti halinde ceza tamamen kalkmakta veya hafifletilmektedir. Klasik fıkıh literatüründe cezaî ehliyete etki eden bazı temel hastalıklar zikredilse de bu hastalıkların sayıları oldukça sınırlıdır. Oysa bugün modern psikoloji ve psikiyatri bilimleri karşımıza yeni hastalıkları çıkartmakta ve bu hastalıkların ceza ehliyetine tesirlerini savunmaktadır. Kişinin iradesini dumura uğratarak onu çalmaya iten bir bozukluğu ifade eden kleptomani de bunlardan biridir. XIX-XX. yy. Avrupa’sında kuşkulu bir şekilde doğmuş, mahiyeti tartışılmış sonunda kendisini kabul ettirmiştir. Peki pozitif hukukta bir savunma yolu olarak boy gösterebilen “çalma hastalığının”, bu suça *had* gibi ağır bir cezayı veya -suçun sübutunda şüphe bulunması halinde- *taziri* ön gören İslam ceza hukukundaki karşılığı nedir? Bu soruya ilk olarak kleptomaninin *aklî dengesi yerinde bir kişi tarafından işlenen bir hırsızlık eylemi* olduğundan yola çıkılarak cevap verilebilir. Klasik literatürde belirlenen *serika* ve *ihtilâs* şartları çerçevesinde bir kıyas yapmak ve cezaî karşılığını saptamak mümkündür. Ancak kleptomaninin “hastalık” yönü göz ardı edilerek tatmin edici bir cevaba ulaşmak zor gözükmektedir. Kleptomaninin yeni keşfedilmiş bir hastalık türü olması nedeniyle konunun takibi, İslam ceza hukuku ve pozitif hukuk arasında karşılaştırmalı çalışmalar yapan son dönem eserlerde yapılmaya çalışılmış; kleptomani ve benzeri idraki zedeleyen hastalıklara dair hükümler araştırılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** İslam Ceza Hukuku, Ehliyet, İdrak, Serika, Kleptomani



<sup>a</sup> Öğr. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, emelyilmaz@sakarya.edu.tr

## THE CRIMINAL RESPONSIBILITY IN KLEPTOMANIA AND THE CONSEQUENCES OF THEFT IN ISLAMIC PENAL LAW

According to the Islamic penal law the application of a criminal sanction to a perpetrator requires the presence of some certain features in the perpetrator himself/herself. *Sanity* and *comprehension* are the most important ones of these features which have been elaborated under the title of “*ahliyyah*” in classical fiqh literature. There is no dispute between muslim jurists over mitigating or quashing a fixed sanction due to an illness blocking sanity and comprehension. Some well-known illnesses affecting criminal accountability are mentioned in the classical fiqh literature, but their number is very limited so to enlight contemporary questions. Kleptomania is a modern disorder, specified by urging a person to steal by blocking his/her self control, and it is currently recognised as a way of defence in secular law. Here the question is: How would be “*pathological stealing*” evaluated by the Islamic law which punishes stealing with a major sentence like “*hadd*” or with “*ta’zir*” in case of doubt or ambiguity? First of all, in order to answer this question, it is inevitable to know the nature of kleptomania and define it...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Fıkıh, Allah’a bütün sıfatlarıyla inanmış ve teslim olmuş insanın O’nun rızasını pratik hayatının her boyutunda arayışının adıdır. Bu nedenledir ki insanoğlunun hayatına dahil olan her yenilikle beraber yeni sorulara ve yeni sorunlara gebedir. Bununla beraber fıkıh, “her zaman ve mekânda İslam’ı canlı ve yaşanabilir kılan bilgi ve melekesi”<sup>1</sup> olarak bütün gücüyle soruların ve sorunların çözümlerinin peşinden gitmektedir.

Hayırla beraber şerri de kendisinde barındıran insanoğlundan sadır olan yeni suçların dünyevî neticelerinin neler olacağı ve Müslüman bir toplumun yetkin kurumlarıyla buna ne tepki vermesi gerektiği önemli sorulardan biridir. Bu soru, suçu işleyen failin “*aklen veya ruhen hasta*” olması ihtimaliyle zorlaşırken, suçlunun ceza ehliyetine zarar verdiği iddia edilen “*hastalığın bizatihi kendisinin*” de sorgulanmasıyla daha karmaşık hale gelmektedir. Bu makalenin konusu olan kleptomani tam olarak böyle bir noktada bulunmaktadır. Kleptomani bugün psikiyatri ve psikoloji bilimlerinin niteliklerini tayin ettiği bir çalma fiilinin adı olup bir “*hastalık veya bozukluk*” olarak kabul edilmekte; pozitif hukukta beraat vesilesi olarak iş görmektedir. İşte bu noktada makalenin amacı İslam ceza hukuku

<sup>1</sup> Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları,2017), XI.

açısından *nevâzil* konumunda olan kleptomaniye dair fikhî sorular ortaya koymak ve bu soruları cevaplandırmaya çalışmaktır. Kleptomani gibi bir hastalığın klasik literatürde hatta XX. yy. İslam ceza hukuku alanına dair eserlerde bulunmayışı cevap arayışını zorlaştırmaktadır. Konumuza mahsus fikhî bir araştırma bulunmamakla beraber son dönem yapılan bazı çalışmalar ruh hastalıklarının ahkâma yansımaları incelemekte ve kleptomaniye de bu vesileyle kısmen yer vermektedir. Muhammed Naîm Yâsin'in "*Eseru'l-Emrâdi'n-Nefsiyyeti ve'l-Akliyyeti alâ'l-Mes'ûliyyeti'l-Cinâiyyeti*" adlı makalesi ve Hulûd binti Abdurrahman Müheyyeze'nin "*Ahkâmü'l-Merîdi'n-Nefsî fi'l-Fikhî'l-İslâmî*" adlı doktora tezi bunlara örnek olarak verilebilir. Birinci çalışmada hastalık sadece tasviri olarak yer alırken ikinci çalışmada bir kleptomanın had ile cezalandırılabilmesi sonucuna ulaşılmıştır. Ancak kanaatimizce kleptomaniye dair fikhî hükmün cevaplandırılmasındaki temel güçlük kaynak yetersizliğinden ziyade Yaratıcıyı merkeze alarak vücut bulmuş bir ilmin (fikhın), O'nun merkezde olmasına tepkiyle gelişen pozitif bilimlerin verileriyle iş görmek durumunda kalmasındadır. Makalenin kaleme alınmasındaki temel gayelerden biri Türkçe literatürde yer almayan bir konuya dikkat çekmek ve yeni çalışmalara vesile olmaktır. Bu nedenle konu sadece Hanefî fıkıh literatürünün temel eserleri çerçevesinde ele alınacaktır.

#### A. Kleptomanınin Tarihçesi ve Klinik Özellikleri

Kleptomani (patolojik çalma)<sup>2</sup> ilk olarak İsviçreli Doktor Andre Mathey (1842) tarafından 1816'da sebepsiz ve ihtiyaç olmaksızın görülen çalma eğilimiyle karakterize, benzeri olmayan bir akıl hastalığı olarak tanımlanmıştır. Mathey ilk olarak *klopemanie* adını kullanmış<sup>3</sup> daha sonra 1938 yılında<sup>4</sup> iki Fransız psikiyatrist, Jean -Etiénne Dominique Esquirol ve Charles Chrétien Henri Marc hastalığın adını ***kleptomanie*** (Yun. "çalma deliliği", Ar. هوس السرقة) olarak değiştirmiştir. Onlara göre bir kleptomani hastası olması nedeniyle "çalmaya zorlanmaktadır."<sup>5</sup>

Hastalığın ortaya çıkış serencamı 19. yüzyıl Avrupa'sının ekonomik ilerleyişi, kadına dair bakış açısı, sosyal zihin yapısı ve psikiyatrinin kendini bir otorite olarak kabul ettirme çabasıyla ilişkilendirilmektedir.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Abdullah Akpınar, Cafer Çağrı Korucu ve Bilal Tanrıtanır "Kleptomanide Olağan Sosyal İşlevsellikte Bozulma: Bir Olgu Sunumu" *Süleyman Demirel Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/II (2014), 1.

<sup>3</sup> Sipowicz, 81.

<sup>4</sup> Elaine S. Abelson, "The Invention of Kleptomania," *Chicago Journal* 15/I (1989): 81.

<sup>5</sup> Sipowicz, 81.

<sup>6</sup> Madeliene Hubbard, "What does the emergence of kleptomania tell us about the history of psychiatry and mental health in the nineteenth and twentieth century?" The Undergraduate Awards Library, erişim 14 Aralık, 2018,

Kleptomani başlangıçta kadınlara mahsus bir hastalık olarak düşünölmüş, başka psikolojik rahatsızlıklarla beraber kadın üreme sistemi (özellikle menstruasyon ve doğum) ile ilişkilendirilmiştir.<sup>7</sup> Saygın kadınların manifaturacıardan eşya çalma fenomeniyle karşı karşıya kalan doktorlar bunu kadının zayıflığı ve cinselliği bağlamında açıklamışlardır.<sup>8</sup> Bu hastalığın uzun süre kadınlarla ilişkilendirildiğinin izlerini 1950-1980 arasında günlük İngiliz gazetelerinde yer alan haberlerde bulmak mümkündür.<sup>9</sup>

Kleptomaninin ortaya çıkışını, o günün ön yargıları ile ilişkili olarak ele alan literatür bize şu bilgileri vermektedir: XIX. yüzyılda iktisadi hareketlilikle beraber ilk alışveriş merkezleri boy göstermiş, kadınları baştan çıkarıp yanlış davranışlara sevk etmiştir. Bu durum o kadar yaygınlık kazanmıştır ki Agatha Christie (*Death on the Nile*)<sup>10</sup> ve Emile Zola (Kadınların Cenneti)<sup>11</sup> gibi yazarların romanlarında bile kendisine yer bulmayı başarmıştır.

Kleptomaninin yerine kullanılan başka bir terim *magazinitis* ise “reklam ve teşhir tekniklerinin” bu durumun asıl müsebbibi olduğunu ima ederek *grand magasin* (alışveriş merkezi) ibaresinden türetilmiştir.<sup>12</sup> Kleptomani XIX. ve XX. yy. İngiltere’inde burjuva kadınlarının aşırı tüketici tutumlarına yasal –tıbbi bir zemin bulmak için yoğun bir şekilde araştırılmıştır.<sup>13</sup> Yarı tıbbi bir terim olarak; belli bir mal varlığına sahip olduğu halde düzenli olarak alışveriş merkezlerinden mal aşırıan kadın imajına göndermede bulunmuştur.<sup>14</sup> Kişinin kendisine hakim olmasının ideal, saygın bir davranış olarak kabul edildiği; cinsiyet ve hastalık arasında illiyetin var sayıldığı bir zeminde de çalmak kolaylıkla hastalık olarak etiketlendirilmiştir.<sup>15</sup> İngiliz ve Amerikan mahkemelerinde burjuva kadınları bir savunma olarak bu hastalığı kullanıp beraat ederken<sup>16</sup> hırsızlık yapan fakir kadınlar cinsiyetlerinden yararlanma lüksüne sahip olamamıştır. XIX. yüzyılda işçi sınıfı bu hastalığı orta ve yüksek sınıfın saygınlığını korumak için bir bahane olarak gördüğünü “Fakir ve Zengin Kanunu” gibi

<http://www.undergraduate.org>.

<sup>7</sup> Hubbard, 3.

<sup>8</sup> Abelson, 130.

<sup>9</sup> Hubbard, 2.

<sup>10</sup> Sipowicz, 82.

<sup>11</sup> Daisy V. Dominguez, “Manufacturing Kleptomania: the Social and Scientific Underpinnings of a Pathology,” CUNY Academic Works erişim 17 Aralık 2018, [http://academicworks.cuny.edu/cc\\_pubs/198](http://academicworks.cuny.edu/cc_pubs/198).

<sup>12</sup> Dominguez, 8.

<sup>13</sup> Hubbard, 1.

<sup>14</sup> Abelson, 124.

<sup>15</sup> Abelson, 133.

<sup>16</sup> Abelson, 141.

halk türkülerinde ifade ederken 1955 The Daily Mail gazetesi “Lambeth’de hırsızlık olan Kensington’da kleptomani” gibi iğneleyici manşetler atmıştır. Kleptomani karakteri bir mizah konusu olmuş Weber, Fields, Charlie Chaplin skeçlerine ve birçok vodvile malzeme sağlamıştır.<sup>17</sup> 1960 sonrasında ise hastalık hem yaygın hem de sempatik bir savunma haline gelmiştir.<sup>18</sup> Değişen ekonomik yapıyla şekillenen sosyal tabakalar ve onların tüketim tercihleri kleptomani savunmalarının tanım ve teşhisindeki “basit, değersiz eşya” kavramını da göreceli bir hale getirmiştir.<sup>19</sup>

Kleptomani, sosyal bir tabakanın prestijini korumaya çalışmanın yanı sıra psikiyatrinin bir bilim olarak kendini meşrulaştırma ve mahkemelerde bir otorite olarak kabul ettirme mücadelesinden dolayı da popülerlik kazanır.<sup>20</sup> 1950-1960’larda psikiyatri, karşıtlarına mukabil sağlam bir zemin oluşturma çabası vermektedir ve bunun ürünü olarak DSM’yi (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders/ Ruhsal Bozuklukların Tanı ve İstatistiksel Elkitabı) yayınlar. Ne var ki DSM’deki kleptomani tanımı, mahkemelerde “suçlunun gerilimini giderme maksadı değil; eylemi” dikkate alındığından bir işe yaramaz.<sup>21</sup>

Bugün bile mahiyeti tam olarak kavranamayan hastalık 1952 yılında basılan ilk DSM’de müstakil bir hastalık olarak değil; ek bölüm olarak alınır. Kleptomani, DSM II’de ise hiç yer almaz; ancak daha sonra DSM III, DSM III-R ve DSM IV’te “başka bir yerde sınıflandırılmamış dürtü denetim bozuklukları” başlığı altında incelenir.<sup>22</sup> En son yayınlanan DSM V’te ise kleptomani yeni bir başlık olan ve temel özellikleri *diğer insanların haklarının belirgin biçimde ihlal etmek, nesne veya eşyalara zarar vermek ve agresif davranışlar sergilemek* olan “yıkıcı, dürtü kontrol ve davranış bozuklukları” içine alınmıştır.<sup>23</sup> ICD-10 (The International Classification of Diseases/Uluslararası Hastalık Sınıflaması) sınıflandırma sisteminde de “alışkanlık ve dürtü sistemi bozuklukları” başlığı altına konmuştur.<sup>24</sup>

Makalemizde anlamaya ve değerlendirmeye çalıştığımız asıl noktalardan biri kleptomani ve adi hırsızlık arasındaki farkları ortaya koymaktır. Adi hırsızlık maddi değer veya bir çıkar için çalmaktır ve hırsızın

<sup>17</sup> Abelson, 124.

<sup>18</sup> Hubbard, 6.

<sup>19</sup> Hubbard, 7.

<sup>20</sup> Hubbard, 8.

<sup>21</sup> Hubbard, 9.

<sup>22</sup> Jon A. Grant, “Understanding and Treating Kleptomania: New Models and New Treatments,” *Israel Journal of Psychiatry* 43/II (2006): 81.

<sup>23</sup> Lut Tamam, “Impulse Control Disorders: DSM-5 and Beyond,” *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 16/V (2015): i.

<sup>24</sup> Sipowicz, 83.

bu davranışa yönelik bir niyeti, planı ve kastı vardır.<sup>25</sup> Kleptomani ise adi hırsızlıktan farklıdır ve “kişisel kullanım ya da parasal değeri için gereksinim duyulmayan nesnelere yönelik çalma dürtüsüne karşı koyamama olarak tanımlanan bir yıkıcı, dürtü denetim ve davranış bozukluğudur.”<sup>26</sup> Dürtü denetim bozuklukları içinde de adli psikiyatri birimlerine gönderilen sanıklar içinde en sık karşılaşılan hastalık iddiasıdır.<sup>27</sup> Kleptomanlar, adi hırsızlara kıyasla yakalanma öncesi çok daha fazla çalma eylemi gerçekleştirdiklerini bildirirler ki bu, hastalığın dürtüsel yönünü desteklemektedir.<sup>28</sup> Hastalığın teşhisinde ise şu kriterler aranmaktadır:

- 1) Kişisel gereksinim duyulmayan veya parasal değeri olmayan eşyaları çalma dürtüsüne karşı koymakta sürekli başarısızlık.
- 2) Hırsızlığı gerçekleştirmeden hemen önce mevcut bir gerilim hissi.
- 3) Suç işlenirken ortaya çıkan bir haz, rahatlama veya tatmin hissi.
- 4) Eylemin öfkeden, intikamdan kaynaklanmaması; bir sanrı veya halüsinasyona cevap olmaması.
- 5) Çalmanın daha ziyade anti-sosyal kişilik bozukluğu, davranış bozukluğu veya manik epizottan kaynaklanıyor olmaması.<sup>29</sup>

Kleptomanlar hakkında verilen en bariz bilgilerden biri de genelde çaldıkları nesnelere satın alma güçlerinin olmasıdır. Tipik bir şekilde aldıkları nesnelere başkalarına verir, gizlice yerine geri koyar veya atarlar. Yakalanma riskleri olduğunda çalma eyleminden vazgeçseler de çoğunlukla bunu dikkate almazlar.<sup>30</sup> İşbirlikçileri yoktur ve davranışları önceden planlanmış değildir. Kimi kişiler bu eylemi başka bir bilinç durumunda işlediklerini belirtirler.<sup>31</sup> Kleptomanlara dair literatürün bize sağladığı bilgilerden biri de çalma fiilinin ardından suçluluk, vicdan azabı ve depresyon hissine kapılıyor olmalarıdır. Hırsızlıktan duydukları utanç sebebiyle sıklıkla intihar girişiminde bulduklarını, kişisel problemlere düşer olduklarını,<sup>32</sup> hastaların çoğunda başarısızlıkla sonuçlanan kendilerine engel olma çabasının varlığını da<sup>33</sup> öğrenmekteyiz. Kleptomaniyi adi hırsızlık ile kıyaslarken bize ışık tutacak bir veri de “kleptomanide çalınan nesnenin

<sup>25</sup> Akpınar vd, 66.

<sup>26</sup> Tamam, i.

<sup>27</sup> Hüseyin Soysal, “Dürtü Kontrol Bozukluklarının Adli Psikiyatrik Yönleri,” *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 7/1 (2015): 21.

<sup>28</sup> Grant, 82

<sup>29</sup> Grant, 81.

<sup>30</sup> Grant, 82.

<sup>31</sup> Lut Tamam, Nurgül Özpoçraz ve Mehmet Ünal, “Kleptomani: Bir gözden geçirme,” *Türk Psikiyatri Dergisi* 8/1 (1997): 38.

<sup>32</sup> Akpınar ve ark., 468.

<sup>33</sup> Grant, 82.



değil eylemin kendisinin amaç olması"dır. "Nesnenin hedef olması halinde kleptomani tanımı konulamaz".<sup>34</sup>

Kleptomani nadir bir hastalık olarak kabul edilmekle birlikte<sup>35</sup> toplumdaki gerçek yaygınlığı tam olarak bilinmemektedir. Tespit edilen vakalar, çoğunlukla mahkeme tahkikatı sonucunda ortaya çıkmaktadır. Konuya dair yapılan çalışmalarda kimi araştırmacılar hastalığın istatistiksel olarak tespit edildiğinden daha fazla olma ihtimalini düşündüren sebeplerin varlığından bahsetmektedir; zira "çalma eylemini gerçekleştiren herkes yakalanmamakta, görgü şahitleri olayı nadiren bildirmekte ve çalan kişi tanınan biriye olay ört bas edilmektedir. Bunun da ötesinde kleptomanlar eylemlerinden utanç duydukları için sırlarını terapistlerinden dahi saklamaktadır."<sup>36</sup>

Hastalığın başlangıç dönemine dair literatürde yer alan bilgilere göre kleptomani genellikle çocukluk, ergenlik ya da erken erişkinlik dönemlerinde zuhur etmektedir.<sup>37</sup> Bununla beraber dört yaş gibi erken ve yetmiş yedi yaş gibi geç başlangıç vakalarının da mevcut olduğundan bahsedilir.<sup>38</sup> Kleptomani dönemleri kendiliğinden ve aniden oluşur; fakat daha derin araştırmalar hastalığın (depresyon sonrası travma, annenin vefatı gibi) yakın zamanda yaşanan bir stresin ardından da çıkabildiğini göstermektedir.<sup>39</sup> Kleptomaniye dair kaynaklarda, ilginç bir şekilde teşhis koyulan vakaların çoğunluğunu kadınların oluşturduğunu görmekteyiz. Bu durum daha önce bahsettiğimiz, XIX. yüzyıl Avrupa'sında kadına dair ön yargıyı çağrıştırsa da eldeki veri "kadınların terapistlere başvurma oranlarının daha yüksek olması, mahkemelerin genellikle kadın suçluları psikiyatrik değerlendirmeye tabi tutarken erkek suçluları doğrudan yargılaması ve iki cinsiyetin zorlayıcı bir çevrede gelişimlerinin, geliştirdikleri semptomların farklı olması" gibi sebeplerle açıklanmaktadır.<sup>40</sup>

Kleptomani üzerine yapılmış çalışmalar bize hastalığın hem psikolojik hem de fizyolojik nedenleri olabileceği bilgisini vermektedir. Psikolojik nedenlerine dair bu alandaki ekollerden farklı açıklamalar gelmiştir. Çalma davranışının bir "risk alımı" olması itibarıyla antidepresan olarak iş

<sup>34</sup> Tamam ve ark., 38.

<sup>35</sup> Tamam, 38.

<sup>36</sup> Austin W. Blum ve Jon E. Grant, "Behavioral Addictions and Criminal Responsibility," *The Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law* 45/IV (2017): 987.

<sup>37</sup> Tamam ve ark., 38.

<sup>38</sup> Grant, 82.

<sup>39</sup> Ferhan Kandemir vd., "Kleptomani (Çalma Deliliği)'ye Yol Açan Faktörler ve Ceza Sorumluluğu'nun Değerlendirilmesi," *Düzce Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 4/II (2014): 3.

<sup>40</sup> Marcus J. Goldman, "Kleptomania: Making Sense of the Nonsensical," *American Journal of Psychiatry* 148/VIII (1991): 989-999.

gördüğü;<sup>41</sup> kökeni çocukluk döneminde aranması gereken sevgi açısından zedelenmişlik, ihmal edilmişlik hissinin bir telafisi ve buna neden olanlara karşı duyulan öfkenin dışa vurumu olması ve asıl sebebin fetişizm olması bunlardan birkaçıdır. Kleptomani olgularda çocukluk döneminde cinsel ya da fiziksel örselenmelerin olduğu da düşünülmektedir.<sup>42</sup>

Hastalığın fizyolojik sebeplerine gelince; kleptomani tüm dürtü denetim bozukluklarında olduğu gibi bazı vakalarda beyin hastalıkları ve nörolojik bozukluklarla ilgili olabilir.<sup>43</sup> Beynin frontal bölgesindeki bir hasarın, sol temporal lobunda gerçekleşen bir travmanın kleptomani ile sonuçlandığını bildiren olgu sunumları vardır.<sup>44</sup> Karbonmonoksit zehirlenmesinin beyinde oluşturduğu hasar sonucu çalma hastalığının ortaya çıktığını gösteren bir vaka çalışması da bulunmaktadır.<sup>45</sup> Beynin frontal lobundaki beyaz madde üzerinde yapılan yeni çalışmalar da kleptomani bu maddede dikkate değer bir azalmanın mevcudiyetini keşfetmiştir.<sup>46</sup> Yine kleptomani hastalarında tespit edilen serotonin salınımındaki bozukluk hastalarda muhakeme yeteneğinin zayıf olduğu varsayımına götürmüştür.<sup>47</sup> Hastalıkla illiyet ilişkisi tam tespit edilmemiş olsa da bunama, depresyon, narkolepsi ve hipoglisemi gibi rahatsızlıklarla zuhur eden kleptomani vakaları da literatürde kendine yer bulmuştur.<sup>48</sup>

Kleptomani tedavisinin psikolojik yöntemlerle veya ilaçla yapılmasına dair genelleme yapılabilecek kontrollü çalışmalar bulunmamaktadır.<sup>49</sup> İlaçla tedavisinde hastalığın asıl sebebine göre<sup>50</sup> antidepressanlar, anti-epileptikler, duygu durum düzenleyicileri vd. önerilmektedir. Hastalığın, psikoterapi ile tedavisinde ise daha çok bilişsel-davranışsal metotlar kullanılmaktadır.<sup>51</sup> Kleptomaniye dair kaynaklarda hastalığın tedavisinde kullanılan birçok bilişsel yöntemin varlığından bahsedilmektedir. Bunlardan biri olan "her çalma dürtüsü ve çalma tasavvuru meydana geldiğinde kişinin hafifçe canını yakacak şekilde nefesini

<sup>41</sup> Tamam ve ark., 40.

<sup>42</sup> Tamam vd., 41.

<sup>43</sup> Ebru Gürlek Yüksel vd., "Olgu Sunumu: Karbonmonoksit Zehirlenmesi Sonrasında Ortaya Çıkan Kleptomani ve Diğer Psikiyatrik Belirtiler," *Türk Psikiyatri Dergisi* 18/1 (2007): 84.

<sup>44</sup> Grant, 83.

<sup>45</sup> Yüksel vd.

<sup>46</sup> Grant, 83.

<sup>47</sup> Sipowicz, 83.

<sup>48</sup> Goldman, 992-993.

<sup>49</sup> Tamam vd., 8.

<sup>50</sup> Grant, 85.

<sup>51</sup> Sipowicz, 83-84.

tutması gibi metotlardan oluşan aversion (engelleme) terapisi” ilginç bir örnek olarak verilebilir.<sup>52</sup>

### B. İslam Ceza Hukukuna Göre Hırsızlık ve Cezası

Hırsızlık İslam Ceza Hukukunda *had cezasını gerektiren hırsızlık* ve *tazir cezasını gerektiren hırsızlık* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Had cezasının öngörüldüğü hırsızlık da büyük hırsızlık (*hirâbe*) ve küçük hırsızlık (*serika*) olarak tasnif edilir. Hirâbe başkasının malını kaba kuvvetle onu alt ederek almaktır. Serikada ise başkalarının malını gizlice (*hufyeten*) almak söz konusudur. Serikada mal mağdurun rızası ve bilgisi dışında alınır ve bu iki şartın beraber gerçekleşmesi gerekir.<sup>53</sup> İbnü'l-Hümâm sirkati “başkasının belli bir kıymete (*nisâb*) sahip, koruma altındaki (*hırz*), dayanıklı malını mülk edinme amacıyla, yorum veya şüphe içermeyecek şekilde almak” şeklinde tanımlarken <sup>54</sup> Mevsilî (683/1284) “akıllı ve baliğ bir kimsenin hırz altında bulunan, nisab miktarındaki bir malı veya değeri nisab miktarına ulaşmış başkasına ait olduğunda şüphe olmayan gizlice almasıdır”<sup>55</sup> şeklinde tanımlar. *Merginânî* (593/1197)<sup>56</sup> de Mevsilî ile aynı tanımları aynı tanımları yapmaktadır.

Tazir cezasını gerektiren hırsızlık suçları ise şüphe veya diğer sebeplerle haddin tatbik edilmediği ve mağdurun bilgisinin olup rızasının olmadığı, mağduru kaba kuvvet ile alt etmeksizin yapılan hırsızlıklar olarak taksim edilir. Fukahâ daha önce bahsi geçen *hirâbe* ve yukarıda tanımını verdiğimiz *serika* dışındaki hırsızlık eylemleri için genel olarak *ihtilâs* kavramını kullanmaktadır. Şartlarından birinin yerine gelmediği bütün serika suçları da *ihtilâs* kavramına dahil olmakta ve tazir cezası ile karşılık görmektedir.<sup>57</sup>

Yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında makalemize konu olarak seçtiğimiz kleptomaniyi –fikhî açıdan bir hastalık olup olmadığının değerlendirilmesinden bağımsız olarak- İslam Ceza Hukuku’nda serika ve ihtilâs kavramları çerçevesinde değerlendirmenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira kleptomani başkasına ait şeylerin gizlice alınması açısından serikayı çağrıştırmakta; fakat belli şartlardaki eksiklikler ile ihtilâsa daha yakın görünmektedir. Bu düşüncenin tekidi açısından serikayı

<sup>52</sup> Grant, 85.

<sup>53</sup> Abdulkadir ‘Ûdeh, *et-Teşrî‘ul-Cinâ‘l-İslamî Mukarinen bi‘l-Kânûni‘l-Vad‘î* (Beyrut: Dârü‘l-Kitâbi‘l-‘Arabî, t.y.), 2:554.

<sup>54</sup> Kamâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, İbnü‘l-Hümâm, *Fethu‘l-Kadîr*, thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Darü‘l-Fikr, 2012), 10:339.

<sup>55</sup> Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr*, thk. Muhammed Ebû Dakîk (Beyrut: Dârü‘l-Kütübi‘l-‘İlmiyye, t.y.), 4:102.

<sup>56</sup> Burhânüddîn el-Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti‘l-Müddedî*, thk. Abdulhayy el-Leknevî, (Karaçi: İdaretü‘l-Kur‘an ve‘l-Ulûme‘l-İslamî, h.1417), 4: 155.

<sup>57</sup> ‘Ûdeh, *et-Teşrî‘ul-Cinâ‘î*, 516.

oluşturan temel şartların (rükünlerin) neler olduğunu gözden geçirmemiz faydalı olacaktır.

### 1. Serikanın Rükünü ve Şartları

Kâsânî (579/ 1194), serikaya dair meselelerin bilinebilmesi için serikanın rükünün ve rükünün şartlarının bilinmesinin gerekli olduğunu ifade eder. Serikanın rükünü *İstihfa* yani “gizlice” almaktır.<sup>58</sup> Gizlice almaktan maksatsa malın kendisinden çalındığı kimsenin fiil gerçekleşirken bilgisinin ve rızasının olmamasıdır. Alma eyleminin tam olarak gerçekleşmesi için hırsızın malı hırsız alanı dışına çıkartması, malın zilyetliğinin sahibinden hırsıza intikal etmesi gerekir. Gizlilik ise hırsızın zilyetliğine genel veya özel bir izinle girmemiş olmasına bağlıdır.<sup>59</sup> Serikanın rükünün şartları ise sârik (çalın), mesrûk (çalınan şey), mesrûk minh (kendisinden çalınan kimse) ve mesrûk fih (çalınan mekân) ile ilgilidir.

1.Sârik ile ilgili şartlar: Akıllı ve baliğ olmaktır.

2.Mesrûk ile ilgili şartlar:

a) *Mutlak anlamda mal olması*. Çalınan şeyin insanların mal olarak kabul ettiği ve mal olarak edindiği şeylerden olmasıdır.<sup>60</sup> Genel prensip olarak yiyecek maddeleri gibi bozulan şeyler<sup>61</sup> ve mübah olduğu halde değersiz olan şeyler (الأشياء التافهة)<sup>62</sup> bu kapsama girmese de Ebû Hanîfe’ye göre insanların örfen mal olarak edindikleri ve üretimde zamanla değer kazanan şeyler de bu kapsama dahildir<sup>63</sup>

b) *Mütekavvim olması*. Dinen mal olarak sayılmayan şeyler için had uygulanmaz. Örneğin zimmîden çalınsa bile şarap için had uygulanmaz.<sup>64</sup>

c) *Mülk edinilmiş olması*. Kimsenin mülkiyetinde olmayan mübah malların alınması serika kapsamına girmez.<sup>65</sup>

d) *Çalınan malda mülkiyetinin veya mülkiyet şüphesinin olmaması*.

e) *Çalınan malda çalınan hiçbir hakkının veya hak şüphesinin olmaması*.<sup>66</sup> Hırsızın malda herhangi bir şekilde hakkının veya hak

<sup>58</sup> ‘Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâi’u-Sanâ’i*, thk. Ali Muhammed Mu’avvid ve Adil Ahmed Abu’l-Mevcûr, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 2003), 9: 284.

<sup>59</sup> ‘Üdeh, *et-Teşri’ul-Cinâi*, 523.

<sup>60</sup> Kâsânî, 284.

<sup>61</sup> İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 366; Mevsilî, *el- İhtiyâr* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-’İlmiyye, t.y.), 107.

<sup>62</sup> Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abu’l-Mevcûr ve Ali Muhammed Muavvid. (Riyad: Dârü Alemi’l-Kütüb, 2003), 6:151; Abdülganî b. Tâlib Meydânî, *el- Lübâb fî şerhi’l-Kitâb*, nşr.y., (Beyrut: Mektebetü’l-ilmîyye, t.y.),3: 203

<sup>63</sup> ‘Üdeh, *et-Teşri’ul-cinâi*, 545.

<sup>64</sup> Kâsânî, *Bedâiu’s-sinâi*, 292.

<sup>65</sup> Kâsânî, *Bedâiu’s-sinâi*, 292.

<sup>66</sup> Kâsânî, *Bedâiu’s-sinâi*, 295.

ihtimalinin olmaması gerekir. Ancak çalınan şeyin sadece çalana ait olmaması yeterli olmayıp başkasına ait olması da şarttır. Söz gelimi, çalınan şey, yargıya intikal etmeden evvel (satım akdi gibi meşru bir yolla) hırsızın mülkiyetine geçse had uygulanamaz.<sup>67</sup>

f) *Çalınan şeyin hırz (koruma) altında bulunması.* Hırz izinsiz girilemeyen yapılarda (ev, ahır...) veya umûmî yerlerde (hamam, mescit, yol...) malı koruyup gözeten birinin mevcudiyetiyle gerçekleşir.<sup>68</sup>Dükkanlar, hanlar gibi genel olarak veya ev gibi özel olarak insanların girilmesine izin verilen yerlerde gerçekleşen hırsızlık fiili serika kapsamına -bekçi olmadığı taktirde- girmez. Ancak hırsızlık gece gerçekleşirse serika olur.<sup>69</sup>

g) *Malın nisaba (belirli bir miktara) ulaşmış olması.*<sup>70</sup> Hanefîler sirkat için malın değerinin asgari sınırını 1 dinar veya 10 dirhem<sup>71</sup> olarak tayin etmiştir.<sup>72</sup>

e) *Çalınan malın kastedilmiş olması.* Çalınan herhangi bir şeye tabi olarak ele geçirilen mal için had uygulanmaz.<sup>73</sup>Örneğin, çaldığı ceketin cebinde yüklü miktarda para bulan hırsıza had uygulanmaz.

3. Mesrûk minh ile ilgili şartlar: Malın, bunu elinde bulundurma yetkisine sahip kişide bulunuyor olması. Malın sahibi, emanetçi, rehin alan kimse bunlardandır.<sup>74</sup>

4. Mesrûk fih ile ilgili şartlar: Hırsızlığın dâru'l-adl'de gerçekleşmiş olması.<sup>75</sup>

Son dönem İslam hukukçularından Abdulkadir 'Üdeh İslam ceza hukukunu pozitif hukuk ile karşılaştırdığı eserinde Kâsânî'den farklı olarak serikanın şartlarına "suçta kastın olmasını" ekleyerek şu açıklamada bulunur: Suç kastı, alınan şeyin haram olduğunu bilmek, temellük amacı güderek mal sahibinin bilgisi ve rızası dışında onun malını elde etmektir. Bir şeyin mubah veya metruk olduğunu düşünerek veya bir şeyi temellük amacı gütmeksizin alan ya da kendi malı olduğunu zannederek alan kimse onu çalmış sayılmaz. Ayrıca hırz alanı dışına çıkarmadan malı tüketen kimse de

<sup>67</sup> 'Üdeh, *et-Teşrî'ul-Cinâî*, 589.

<sup>68</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sinâî*, 301.

<sup>69</sup> el-Mergînânî, *el-Hidâye*, 2:367.

<sup>70</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sinâî*, 308.

<sup>71</sup> 1 dinar yaklaşık olarak 970 TL'ye 10 dirhem ise 81 TL'ye karşılık gelmektedir. Değişen değerlerin hesaplanmasıyla ilgili ayrıntılar için bkz. Osman Güman, "Zekât Nisab Değerlerinin Güncellenmesi", *Tarihte ve Günümüzde Zekat Uygulamaları* içinde, haz. İsmail Kurt ve Seyyit Ali Tüz, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017)

<sup>72</sup> 'Üdeh, *et-Teşrî'ul-Cinâî*, 580; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l- Kadîr*, 342.

<sup>73</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sinâî*, 321.

<sup>74</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sinâî*, 323.

<sup>75</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sinâî*, 324.

onu çalmış değil; tüketmiş kabul edilir. Bu durumda kişi, sahibinin izni olmaksızın tükettiği bu malı tazmin etmekle yükümlü olur.<sup>76</sup>

## 2. Sirkatin Tespiti ve Tespit Sonrası Uygulamalar

Suçun tespiti şahitler (beyyine) veya ikrar ile gerçekleşir. Şahitlik ile serikanın hükme bağlanması için olayı bizzat gören iki erkek veya iki kadın ile beraber bir erkek şahit gereklidir.<sup>77</sup> Hırsızın 'olay sonrası' fiili gerçekleştirdiğini ifade etmesi de suçun tespiti için yeterlidir. Ebû Hanife ve İmam Muhammed bir ikrarı yeterli bulurlarken İmam Ebû Yusuf ise iki kez ikrarda bulunulması gerektiğini düşünmektedir.<sup>78</sup>

Hırsızlık tespit edildikten sonra malın tazmin edilmesi ve had cezasının tatbik edilmesi söz konusu olur. Hanefi fıkıh bilginleri tazmin (ضمان) ile haddin birleşmeyeceği kanaatinde. Dolayısıyla had cezası kendisine tatbik edilen kişinin aynı zamanda malı infazdan önce veya sonra tüketmiş olması halinde tazmin etme sorumluluğu yoktur.<sup>79</sup> Fakat malın mevcut olması durumunda onu teslim eder.<sup>80</sup> Birden fazla serika suçunu işlemiş suçluya hepsi için tek had cezası uygulanır.<sup>81</sup>

Kleptomaninin "patolojik" bir olgu olduğu bilgisi bir kenara bırakılıp salt bir "hırsızlık" eylemi olarak ele alındığında serikanın rükünleri bağlamında şöyle bir değerlendirme yapılabilir:

1. Kleptomanlar eylemlerini *gizli* bir şekilde gerçekleştirir. Bu nedenle diğer şartların da tahakkuk etmesi durumunda kleptomani serika ile aynı olmaktadır.

2. Kleptomanide çalınan nesnelere farklılık gösterse de kleptomanlar genelde maddi değeri çok olan şeyleri çalmazlar.<sup>82</sup> Şu hâlde gıda maddesi gibi dayanıklı olmayan bir tüketim ürünü veya serikanın şartlarını fiziki olarak sağlamakla beraber değeri düşük olan başka bir şey çalındığında fail serika değil taziri gerektiren, *ihtilâs* kapsamında bir eylem gerçekleştirmiş olur. Aksi takdirde yani maddî değeri nisab miktarına ulaşan bir şey çaldığında eylem serika kapsamına girip had ile cezalandırılır.

Malın hırs şartının sağlanması açısından durumu değerlendirmek gerekirse: Kleptomanlar çalma eylemlerini genelde market vb. alışveriş

<sup>76</sup> 'Üdeh, *et-Teşrî'ul-Cinâi*, 608.

<sup>77</sup> 'Üdeh, *et-Teşrî'ul-Cinâi*, 611.

<sup>78</sup> Şemsuddîn Serahsî, *el-Mesûât*, thk. yok (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1989), 9: 177 ; 'Üdeh, *et-Teşrî'ul-cinâi*, 616.

<sup>79</sup> 'Üdeh, *et-Teşrî'ul-Cinâi*, 618.

<sup>80</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 368.

<sup>81</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 401.

<sup>82</sup> Kandemir v.dğr., 2.

merkezlerinde<sup>83</sup> gerçekleştirir. Klasik literatürde dükkanlar herkesin girmesine umumi olarak müsaade edilen yerler olarak nitelendirilir ve hırsızlığın kapsamına girmez<sup>84</sup> dolayısıyla Hanefî fukahasına göre buradaki hırsızlık fiili ihtilâs olarak değerlendirilir. Ancak bu tür yerlerde malı gözeten hususi bir bekçi bulunursa<sup>85</sup> veya günümüzdeki kameralar da bekçi gibi düşünülecek olursa fiil serika kapsamına sokulabilir. Misafir olarak gittiği bir evden kıymetli bir şeyi çalan kleptoman da eve izin ile girmiş olacağı için Hanefî mezhebi uyarınca<sup>86</sup> fiili hırsızlık haddini gerektirmez.

3. Kleptomanın bahsi geçen şartlar altında bir alışveriş merkezi vb. bir yerden bir şey çalması halinde “başkasına ait olma” rüknü de gerçekleşmiş olacaktır. Ancak olay yargıya intikal etmeden önce market sahibinin malı hibe etmesi veya hırsızın malı satın alması gibi bir yolla temellük gerçekleşmesi durumunda ceza düşecektir.

4. Kleptomanide fail eyleminin yanlış olduğu bilgisine sahiptir. Eylemi de mal sahibinin bilgisi ve rızası dışında gerçekleştirir. Ne var ki çaldığı nesneyi parasal değeri için çalmaz; aksine eylemin üzerinde gerçekleştiği nesne değil eylemin bizatihi kendisi kleptomanın kastettiği şeydir. Kleptomaniyi patolojik bir olgu sınıfına sokan tipik özelliklerinden biri de zaten budur. Netice olarak serika için aranan “kasıt” rüknünün burada mevcut olmadığı veya en azından varlığının şüpheli duruma geldiği söylenebilir. Şüphenin kendisi de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Hadleri şüphelerle düşürünüz”<sup>87</sup> sözü uyarınca suçu taziri gerektiren ihtilâs kapsamına sokacaktır.

“İslam Ceza Hukukunda kleptomaninin konumu nedir?” gibi bir soruya cevap verebilmek için olgunun patolojik yönü ihmal edilebilir ve bu minvalde basit, fıkhi bir akıl yürütme yapılabilir gibi görünse de mesele bunun çok ötesindedir. Zira her şeyden önce modern psikoloji ve psikiyatri bilimine göre kleptomani dürtüsel bir bozukluk<sup>88</sup>, daha geniş anlamıyla bir “hastalıktır” ve bugün birçok hukuk sisteminde bir beraat sebebidir. Türk Ceza Hukuku’nda da “akıl hastalığının, failin işlemiş olduğu fiilin hukuki anlam ve sonuçlarını anlamasına engel olması veya işlemiş bulunduğu fiille ilgili olarak irade yeteneğinin önemli ölçüde etkilenmesi halinde hakkında cezaya hükmedilmeyeceğini ancak fiili hukuka aykırı olduğundan kişi hakkında akıl hastalarına özgü güvenlik tedbirlerine başvurulacağını” ifade eden 32/1<sup>89</sup>

<sup>83</sup> Grant, 82

<sup>84</sup> İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 374.

<sup>85</sup> İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 373.

<sup>86</sup> İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 374.

<sup>87</sup> Beyhakî, “Hudûd,” 8.

<sup>88</sup> Tamam, i.

<sup>89</sup> Erişim 09 Mart, 2019 <http://www.tckmadde.com>

maddesi adli tıp uzmanları tarafından kleptoman olduğuna karar verilen kişilerin beraat etmelerine imkan sağlamaktadır.<sup>90</sup> Bu bilgiler doğrultusunda, kleptomanınin fıkhîteki karşılığını tam olarak tespit edebilmek için onun patolojik yönünün fıkhî açısından değeri de mutlaka ele alınmalıdır.

### C. Kleptomanınin Bir Hastalık Olarak Fıkhî Açından Değerlendirilmesi ve Sonuçları

İslam ceza hukukunda suça dair umumi kaideler klasik fıkhî kitaplarında müstakil bir bölüm olarak bulunmayıp her bir suç, kendi şartları ile münferit olarak incelenir.<sup>91</sup> Suç kabul edilen bir fiili işleyen bireyin genel olarak hangi durumlarda cezai açıdan sorumlu tutulabileceği; pozitif hukuktaki anlamıyla “ceza ehliyeti” hususi bir başlıkta işlenmez. Ancak İslam Hukuku’nda fıkhî bilginleri ehliyet konusunu daha geniş bir çerçevede usûl bölümlerinde “*avâridü’l-ehliyye*” adı altında tetkik ederler. Baliğ bir kişiye eylemlerinin isnad edilebilmesi için *aklî veya ruhî açıdan* ehliyetini “*cünûn*”, *rıza ve ihtiyâr* açısından ehliyetini de “*ikrâh*” başlığı altında ele alırlar. Son dönem İslam ceza hukukçuları<sup>92</sup> ise bu meseleyi bu alana dair müstakil eserlerinde pozitif hukukla bir anlamda mecz ederek “suç ehliyeti” başlığında tartışırlar.

Abdulkadir ‘Üdeh, İslam ceza hukukunda bir insanın fiillerinden mesul olması için *müdrîk* ve *muhtâr* olması gerektiğini; bu şartlardan herhangi birinin bulunmaması halinde ise teklîfin kalkacağını belirtir. İdraki de kişinin aklını kullanabiliyor olması olarak tarif eder.<sup>93</sup> Behnesî, akıl ve ruh hastalıklarına duçar olmuş kimselerin idrak kabiliyetlerini tam olarak yitirmeleri halinde cezai ehliyetlerinin de tıpkı epilepside olduğu gibi tam olarak kalkacağını söyler. Bu konuda danışılması gereken kişiler de ona göre doktorlar ve psikologlardır.<sup>94</sup> Muhammed Ebû Zehra da ehliyetle idrakin varlığının gerekli olduğunu belirtir.<sup>95</sup> Ebû Zehra akıl hastalıklarının çok çeşitli olduğunu ve bunların her birinin kişinin düşüncesini, olayları değerlendirebilme kabiliyetini etkilediğini vurguladıktan sonra öfke kontrol bozukluğu nedeniyle suç işleyenlere dikkat çeker. Öfke problemi psikiyatrik, genetik veya sosyolojik nedenli de olsa bu kişiler ona göre eylemlerinden sorumludur. Aslında bu kişiler öfkelerine hâkim olabilme ve dürtüsel

<sup>90</sup> “PTT’de memurluk yaptığı esnada hırsızlık suçuyla yargılanan bir memurun ilgili madde uyarınca cezai ehliyeti olmadığına karar verilmiştir.” Erişim 09 Mart, 2019 <http://www.memurlar.net>

<sup>91</sup> Akalın, 10.

<sup>92</sup> Muhammed Ebû Zehra, Abdulkadir ‘Üdeh, Ahmet Fethi Behnesî.

<sup>93</sup> ‘Üdeh, *et-Teşrî’ul-Cinâî*, 218.

<sup>94</sup> Ahmed Fethi Behnesî, *Mesûliyyeti’l-Cinâiyye fî Fıkhî’l-islâmî* (Kahire: Darü’ş-Şürûk, 1988), 218.

<sup>95</sup> Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerîme* (Kahire: Darü’l-Fikri’l-‘Arabî, 1998), 327.



davranmama gücüne sahiptirler. Bu durumdaki kişilerin cezalandırılmaları iyileşmelerini sağlayacak, eylemlerine mâni olacaktır. Aksi taktirde bu kişiler özgürce davranacak, toplumda karmaşa olacaktır. Zira hiçbir suçlu zaten *normal bir hâleti ruhiye içerisinde* suç işlememektedir.<sup>96</sup>

Kleptomaninin ehliyete tesir eden bir “hastalık” olup olmadığına dair özel bir değerlendirme ne klasik eserlerde ne de muasır İslam hukukçularının eserlerinde bulunmamaktadır. Ancak ehliyet konusunda bize aktarılan temel ilkeler doğrultusunda ve kleptomaniye küçük bir bölüm tahsis eden “İslam Hukuku’nda Ruh Hastalarının Hükümü”<sup>97</sup> adlı doktora tezindeki verilerden istifadeyle şunlar söylenebilir:

Kleptomanide kişinin eyleminin hukuki sonuçlarını algılama yeteneğinde bir eksiklik yoktur fakat fiille ilgili davranışlarını (çalma dürtüsünü) kontrol edebilme yeteneği kusurludur.<sup>98</sup> Kleptomanın aklî melekeleri, idraki yerindedir yani “müdriktir”. Bu da kleptomaninin fıkıh geleneğinde mezkûr delilik veya bunaklık gibi ceza ehliyetini tamamen veya kısmen ortadan kaldıran bir “hastalık” sayılamayacağı anlamına gelmektedir. Kleptomaninin beyinde oluşan bir hasar sonucu<sup>99</sup> fizyolojik kaynaklı olma ihtimali de bu sonucu etkilememektedir. Netice olarak *aklî ehliyeti* itibariyle bir kleptomana -serika koşullarının oluşması halinde -had cezası uygulanabilir görünmektedir.<sup>100</sup> Ancak hukuk güvenliği zedelenmeksizin, kleptomaninin kendi şartları içinde daha detaylı bir tahlili hem Hz. Peygamber’in hadlerin düşürülmesi emri hem hakkaniyet hukuku hem de Hanefî istihsan anlayışı açısından kanımızca kaçınılmazdır. Bu itibarla söylenebilecek şeyler birkaç maddede şu şekilde özetlenebilir:

1. Kleptomani, yukarıda ayrıntılarıyla anlattığımız uzunca bir süreç sonunda da olsa nihayetinde psikiyatri ilmi tarafından bir “hastalık” veya “bozukluk” olarak nitelendirilmiştir. Bu da en azından failde aklî açıdan bir sorun olduğu şüphesini doğurur. Hanefî fıkıh bilginleri ibadetler dışındaki hususlarda gayrimüslim doktorların tavsiyesinin de itibara alınabileceğini kabul eder ki<sup>101</sup> bunu da göz önünde bulundurduğumuzda kleptomaniye had değil en fazla tazir cezası uygun düşmektedir.

<sup>96</sup> Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 329.

<sup>97</sup> el-Hulûd binti Abdurrahman el-Müheyyeze’, “Ahkâmü’l-Merîdî’n-Nefsî fi’l-Fıkhî’l-İslâmî” (Yayınlanmamış doktora tezi, Riyâd: İmam Muhammed bin Su’ûd el-İslami Üniversitesi, h. 1432).

<sup>98</sup> Kandemir v.dğr., 2.

<sup>99</sup> Yüksel vd., 80.

<sup>100</sup> el-Müheyyeze’, 354.

<sup>101</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-Râik Şerhu Kenzi’d-Dekâik*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Darü’l-Kitâbü’l-İlmî, 1997), 2: 500.

2. Kleptomaniye kişi her ne kadar idrak yeteneğine sahipse de iradesini fizyolojik veya psikolojik kaynaklı bir bozukluk nedeniyle kullanamaz. Kleptomaniye alma eyleminde ihtiyağı vardır ama rızası yoktur. Yani bunu isteyerek yapmamakta, bir bakıma zorlanmakta<sup>102</sup>, tıpkı *mükreh* gibi iradesini kullanabilme kudreti ortadan kalmaktadır.<sup>103</sup> Bu durumda *ikrah ile zayıf* bir bağ kurulabilir gibi görünse de müdrilik sebebiyle kleptomaniye, ilkesel olarak ceza ehliyetine sahip olmaktadır. Ancak yine hastalık şüphesinden dolayı tazir ile cezalandırılabilir görünmektedir.

3. Hz. Ömer halifeliği dönemindeki kıtlık zamanında hırsızın elini kesmemiştir. Zira hükmü gerektiren hırsızlığın yanı sıra ona *mâni* olan tahrik ve zaruret vardır.<sup>104</sup> Kleptomaniye mahiyetindeki hırsızlık öncesi yaşanan *gerilimi azaltma* hissi bir tahrik unsuru, bir bakıma had cezası açısından bir mâni olarak değerlendirilebilir.

4. Kleptomaniye Müslüman ve mütehasıs doktorlar tarafından bir hastalık olarak kabul edilmesi halinde çalma eylemini gerçekleştiren kişinin cezaî ehliyetinin olmadığı, had ya da tazir ile cezalandırılmak yerine adli kontrol altında rehabilitasyon merkezlerinde tedavi edilmesi gerektiği de söylenebilir. Zira Rasulullah (s.a.v.) tıp ilmini ve alanında uzman kişileri dikkate almıştır.<sup>105</sup>

5. Yukarıda yaptığımız tüm değerlendirmelerle beraber kleptomaniye çalma dürtülerine polis vb. şahısların varlığı halinde engel olabildiği bilgisi bu kişilerin müdrük olduklarını; cezalandırılacaklarına kanaat getirdiklerinde kendilerine engel olabildiklerini göstermektedir. Bu da cezai ehliyetlerinin varlığını kanıtlamakta; cezalandırılmalarının *caydırıcı* bir unsur olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda, kleptomaniye olduğu saptanan bir kişiye verilebilecek cezalar failin kendisi ve mağdur ettiği kişiler dikkate alınarak:

a) *Caydırıcı (Zevâcir)*<sup>106</sup> türü ve “ıslah” manası taşıyan tazir cezaları olmalıdır. Had cezasından sonra fiilin tekrarı halinde serikada olduğu gibi vazgeçene ve tövbe edene kadar hapiste tutulması<sup>107</sup>, bedensel elem içeren alternatif cezalar, alışveriş merkezlerine gitme özgürlüğünün kısıtlanması, tecrit, ‘azl ve teşhir<sup>108</sup> gibi geniş tazir yelpazesinin içinde yer alabilen birçok

<sup>102</sup> Akpınar v.dđr., 468.

<sup>103</sup> Bkz. Kandemir v.dđr., 4; dpn. 92.

<sup>104</sup> Abdülkerim Ünalın, “İslam Hukuk Metodolojisinde Mâni’,” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/II (2002): 52.

<sup>105</sup> Bkz. Buhârî, “Ashâbun’nebi’”, 17.

<sup>106</sup> Şihâbüddin Ebi’l Abbas el-Kârâfi, *el-Furûk*, nşr. Vizâretü’l-Evkâfi’s-Sûdiyye (Kuveyt: Dâru’n-Nevâdir, 2010), 1: 211.

<sup>107</sup> Meydânî, *Lübab*, 208; Kudurî, 202.

<sup>108</sup> Bkz. Esra Yakut, “Tanzimat Dönemine Kadar Osmanlı Hukuku’nda Tazir Gerektiren Suçlar ve Cezaları,” *Türk Hukuku Araştırmaları* 2, (2006): 25-40

ceza burada hâkim tarafından verilebilir. Elbette failin “tedavisi” ihmal edilmemeli ve eylemin sıklığına, oluşturduğu zarara göre cezanın şiddeti ayarlanmalıdır.

b) Mağdurun kaybolan maslahatını telafi eden, *onarıcı (cevâbir)* cezalar verilmelidir. Burada maksat zararın tamamen giderilmesi olduğundan ilk istenilen malın aynen iadesidir.<sup>109</sup> Kleptoman malı aynen iade edemiyorsa onu tazmin edecektir.<sup>110</sup> Çalınan şey piyasada aynısı ve dengi bulunan mislî bir mal ise mislî olarak tazmin edilir. Mislî olmakla beraber piyasada bulunma imkânı yoksa kıyemî işlemi görür. <sup>111</sup> Mağdurun rızası halinde malın kıymeti de ödenebilir. Tazmini için malın tamamen telef olup ıslahı mümkün olmamalıdır.<sup>112</sup>

### **Sonuç**

İslam dininin gayesi insanların dünya ve ahiretteki maslahatlarını sağlamaktır. İslam hukukunda cezalar da bu maslahatların varlığını korumaya matuf olarak tespit edilmiştir. Suç-ceza dengesi gereği maslahatların büyüklüğüne nispetle cezalar ağırlaştırılmış; fakat suçu işleyen bireyin maslahatları da göz ardı edilmemiştir. Suçlunun içinde bulunduğu sosyolojik durum, psikolojik sağlığı gibi onu suça sevk edebilecek unsurlar *had* gibi ağır cezalarda özellikle dikkate alınmıştır.

Hırsızlık, temel maslahatlardan (zarûrât-ı hamse) biri olan mala karşı işlenen bir suçtur ve bu cürme Allah (c.c.), *serika* mahiyetine dahil olması halinde “elin kesilmesi” gibi ağır bir ceza tayin etmiştir. Bununla beraber; fıkhîta eşsiz bir derinlik ile merzuk olan Hz. Ömer, kıtlık sebebiyle bu cezayı tatbik etmemiş; suçlunun içinde bulunduğu durumun bir anlamda suçlu üzerindeki psikolojik tesirini dikkate almıştır. Hz. Peygamber’in sünneti, ashabin uygulamaları doğrultusunda fukaha da “ehliyet” başlığı altında suçluyla eylemi arasındaki ilişkiye yön veren akli ve iradi etkenleri belli ilkelere oturtmaya çalışmıştır.

İslam ceza hukukunun suçluya tatbikinin keyfiyetini kendi zaman ve mekanlarında araştıran günümüz fıkıh bilginleri, zengin bir birikimin mirasçılarıdır. Ne var ki suçlunun aklî ve ruhî ehliyetine tesir eden faktörlerin tespitinde bir dilemma ile karşı karşıyadırlar. Şöyle ki: İslam ceza hukuku failin aklî-ruhî ehliyetinin tayini için konuyla ilgili ilimlerden müstağni olamayacaktır. Bugün genel olarak psikoloji ve psikiyatri ilmi bu sahalarda otorite konumundadır. Muamelata dair bir sahada tecrübeye

<sup>109</sup> Kâsânî, *Bedâi’u-Sanâ’i*, 357 ; Şemsuddîn Serahsî , *el-Mebsût*, 177.

<sup>110</sup> Kâsânî, *Bedâi’u-Sanâ’i*, 339.

<sup>111</sup> Nuri Kahveci, “İslam Hukukunda Mislen Tazmin Olgusu,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6, sy. 1 (2006): 45

<sup>112</sup> Kâsânî, *Bedâi’u-Sanâ’i*, 10 : 70.

dayalı bir bilimden istifade etmek ilk bakışta mahzurlu görünmemektedir. Ancak söz konusu “ruh-akıl-irade” olduğunda Yaratıcıyı merkeze alan İslam dini ile insan merkezli pozitif bilimler arasındaki keskin farklara dikkat etmek ve teyakkuz halinde olmak gerekmektedir. “Aklın” ve “iradenin” mevcudiyetinde işlenen, tipik bir hırsızlık fiilinin *beraat sebebi olabilecek bir hastalık* olduğu iddiası karşısında İslam ceza hukukunun vereceği cevaplar da böyle bir teyakkuzu gerektirmektedir. İslam’ın temel ilkelerine ters bir zemin üzerine inşa edilmemiş, Müslümanların yetkin olduğu bir psikoloji ve psikiyatri bilimine olan ihtiyaç giderilene kadar kleptomaniye dair söylenebilecek şeyler ise asgari olarak kanaatimizce bellidir. Kleptoman olarak teşhisi konulan bir kişi İslam ceza hukukunda *serika* şartlarını sağladığı takdirde “hadlerin şüphelerle düşürülmesi” ilkesine binaen en fazla tazir ile cezalandırılabilir. Tazir cezasının belirlenmesinde suçlunun ıslahı (ceza yoluyla tedavisi) dikkate alınarak hapis ve alternatif cezalandırma yollarından biri –psikiyatrik tedavisiyle beraber- tercih edilebilir. Örneğin alışveriş merkezlerine gitmekten men edilebilir veya velisinin gözetiminde alışveriş yapmak suretiyle kısmen hacr altına alınabilir. Cezai ehliyetinin büsbütün ortadan kalktığı ihtimali ise ancak Müslüman bir adli psikiyatri uzmanının teşhisi halinde düşünülebilir. Bu durumda da hasta adli kontrol altında tedavi şartıyla salınmalıdır. Kleptoman mağdur ettiği kişiler itibariyle de cezalandırılacak; çaldığı malı aynen iade edememesi halinde mislî veya kıyemî tazmin ile sorumlu tutulacaktır.



#### KAYNAKÇA

- ABELSON, Elaine S. “The Invention of Kleptomania.” *Chicago Journals* 15/I (1989): 123-143.
- AKPINAR, Abdullah, Korucu, Cafer Çağrı, Tanrıtanır, Bilal. “Kleptomanide Olağan Sosyal İşlevsellikte Bozulma: Bir Olgu Sunumu.” *Süleyman Demirel Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/2 (2014): 66-67.
- BEHNESÎ, Ahmed Fethi. *el-Mes’ûliyyeti’l-Cinâiyye fî Fıkhı’l-İslâmî*. Kahire: Darü’s-Şürûk, 1988.
- BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin Sünenü’s-Sağîr. *Tahkik Abdulmu’tî Emîn Kal’acî* . 4 cilt. Karaçi: Câmîâtu’d-Dirâsâti’l-İslâmî, 1989.
- BLUM, Austin W., Grant, Jon E. “Behavioral Addictions and Criminal Responsibility.” *The Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law* 45/IV (2017), 464-471.
- BUHÂRÎ, Ebû Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s-Sahîh*. Neşreden Mustafa Dîb el-Beğâ. 7 cilt. Beyrut: Dâr ibni Kesîr, 1987.
- DOMINGUEZ, Daisy V. *Manufacturing Kleptomania: The Social and Scientific*

- Underpinnings of a Pathology.CUNY Academic Works (2009).  
[http://academicworks.cuny.edu/cc\\_pubs/198](http://academicworks.cuny.edu/cc_pubs/198) (17.11.2018).
- EBÛ ZEHRA, Muhammed. *el-Cerîme*. Kahire: Darü'l-Fikri'l-'Arabî, 1998.
- GODMAN, Marcus J., "Kleptomania: Making Sense of the Nonsencial." *American Journal of Psychiatry* 148/VIII (1991), 986-996.
- GRANT, Jon E., "Undersatnding and Traeting Kleptomania: New Models and New Treatments." *The Israel Journal of Psyciatry and Related Sciences*, 43/II (2006), 81-87.
- HUBBARD, Madeliene. "What does the emergence and development of kleptomania tell us about the history of psyciatry and mental health in the 19th and 20th century." Erişim 14 Aralık, 2018  
<http://undergraduatelibrary.org/2015/history>.
- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emîn. *Reddü'l-Muhtâr*. Tahkik Adil Ahmed Abdu'l-Mevcur ve Ali Muhammed Muavviz. 14 cilt. Riyad: Dârü Alemi'l-Kütüb, 2003.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kamâlüddîn. *Fethu'l-Kadîr*. 10 cilt. Tahkik Abdurrazzâk Gâlib Mehdî. 10 cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2012.
- İBN NÜCEYM, Zeynüddin. *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Tahkik Zekeriyya 'Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitâbü'l-İlmî, 1997.
- KAHVECİ, Nuri. "İslam Hukukunda Mislen Tazmin Olgusu." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6, sy. 1 (2006): 39-52.
- KANDEMİR, Ferhan, Büken, Bora, Büken, Erhan ve Erkol, Zerrin. "Kleptomani (Çalma Deliliği)'ye Yol Açan Faktörler ve Ceza Sorumluluğunun Değerlendirilmesi." *Düzce Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 4/II (2014), 21-24.
- KÂRÂFÎ, Şihâbüddîn Ebi'l Abbas. *el-Furûk*. Neşreden Vizâretü'l-Evkâfi's-Suûdiyye. 2 cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010.
- KÂSÂNÎ, Alâüddîn Ebu Bekr. *Bedâi'u-Sanâ'i fî Tertîbi's-Şerâi'*. Tahkik Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abu'l-Mevcur. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- MEMURLAR.Net Erişim 09 Mart, 2019. <http://www.memurlar.net>
- MERGÎNÂNÎ, Burhânüddîn. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübdedî*. Tahkik Abdulhayy el-Leknevî. 8 cilt. Karaçi: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulûme'l-İslamî, h.1417.
- MEVSİLÎ, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr*. Tahkik Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2012.
- MEYDÂNÎ, Abdülğanî b. Tâlib. *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*. Tahkik Beşşâr Bekrî Arabî. 4 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.

- MÜHEYYEZE', Hulûd binti Abdurrahman. "Ahkâmü'l-Merîdi'n-Nefsî fi'l-Fıkhî'l-İslâmî" (Yayınlanmamış doktora tezi, Riyâd: İmam Muhammed bin Su'ûd el-İslami Üniversitesi, h. 1432).
- SIPOWICZ, Justyana and Kujawski, Ryszard. "Kleptomania or common theft-diagnostic and judicial difficulties." *Psychiatria Polska* 52/I (2018), 81-92.
- ŞEMSÜDDÎN, Serahsî. *el-Mebsût*. Tahkik yok. 31 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- SOYSAL, Hüseyin. "Dürtü Kontrol Bozukluklarının Adli Psikiyatrik Yönleri." *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 7/I (2015), 16-29. doi: 10.5455/cap.20141108010848
- TAMAM, Lut., Özpoyraz, N. Ünal, Mehmet (1997). "Kleptomani: Bir Gözden Geçirme." *Türk Psikiyatri Dergisi* 8/I, 36-44.
- TAMAM, Lut. (2015). "Impulse Control Disorders: DSM-5 and Beyond." *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 16/5: i-ii.
- TCK Madde. Erişim 09 Mart, 2019. <http://www.tckmadde.com>
- 'ÛDEH, Abdulkadir. *et-Teşrî'ul-Cinâî'l-İslâmî Mukarinen bi'l-Kânûni'l-Vad'î*. 2 cilt . Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- 'Arabî, t.y.
- ÛNALAN, Abdulkarim. "İslam Hukuk Metodolojisinde Mâni'," *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/II (2002): 52-66.
- YAKUT, Esra. "Tanzimat Dönemine Kadar Osmanlı Hukuku'nda Tazir Gerektiren Suçlar ve Cezaları." *Türk Hukuku Araştırmaları* 2, (2006): 25-40
- YÜKSEL GÜRLEK, Ebru, Taşkın, E. Oryal, Yılmaz Ovalı, Gülgün, Karaçam, Melek ve Danacı Esen, Ayşen. "Olgu Sunumu: Karbonmonoksit Zehirlenmesi Sonrasında Ortaya Çıkan Kleptomani ve Diğer Psikiyatrik Belirtiler." *Türk Psikiyatri Dergisi* 18/I (2007), 80-86.



## THE CRIMINAL RESPONSIBILITY IN KLEPTOMANIA AND THE CONSEQUENCES OF THEFT IN ISLAMIC PENAL LAW

Emel YILMAZ<sup>a</sup>

### Extended Abstract

According to the Islamic penal law the application of a criminal sanction to a perpetrator requires the presence of some certain features in the perpetrator himself/herself. *Sanity* and *comprehension* are the most important ones of these features which have been elaborated under the title of “*ahliyyah*” in classical fiqh literature. There is no dispute between muslim jurists over mitigating or quashing a fixed sanction due to an illness blocking sanity and comprehension. Some well-known illnesses affecting criminal accountability are mentioned in the classical fiqh literature, but their number is very limited so to enlight contemporary questions. Kleptomania is a modern disorder, specified by urging a person to steal by blocking his/her self control, and it is currently recognised as a way of defence in secular law. Here the question is: How would be “*pathological stealing*” evaluated by the Islamic law which punishes stealing with a major sentence like “*hadd*” or with “*ta’zir*” in case of doubt or ambiguity? First of all, in order to answer this question it is inevitable to know the nature of kleptomania and define it. Kleptomania is a repeated failure to resist the impulse to steal an object with no intention of personal use or monetary gain. The action of stealing is not made with a financial motive as in an ordinary theft but with a motive of disposing a tension prior to the action. It is neither planned nor assisted by any others. But the sanity of a kleptomaniac is not under doubt and they are able to refrain from action in the presence of security guard, policeman or camera. Indicating that kleptomaniacs are able to comprehend the result of their actions and they can somehow resist stealing. They feel guilt and shame after the action and get rid of the items they steal in different ways. Most

---

<sup>a</sup> Lecturer., Sakarya University Theology Faculty, [emelyilmaz@sakarya.edu.tr](mailto:emelyilmaz@sakarya.edu.tr)

individuals with kleptomania try unsuccessfully to stop themselves from that crime but the inability to stop leads to feelings of shame and attempts to commit suicide.

Muslim jurists classify crimes of theft as *sarikah* and *ikhtilas* in compliance with some determined conditions. *Sarikah* is the basic crime of theft punished with the major sentence *hadd*, and other offences which do not fulfill the conditions of *sarikah* become *ikhtilās* punished with *ta'zir*. *Sarikah* is “the taking of someone others certain amount (*nisāb*) of durable goods which are under protection (*hirz*) with the intention of possession”, *secretly* and *without his/her information*. The action must avoid any suspicion whether it is *Sarikah* or not, so *hadd* can be imposed. The term *secretly* means taking the property without the information and will of its owner. The stolen thing must be something accepted as property in Islamic law. Foods and ordinary, consumed goods (الأشياء التافهة) are not included to the definition.

Permission for entrance to a place given by the owner (e.g. a market or house) is a reason for a shortcoming in *sarikah*. Another condition is that the property must belong “completely” to someone else. Given that information above a prior possible analogy -disregarding the pathological part of kleptomania- could be reached as kleptomania and *sarikah* are the same in terms of the crime’s secrecy; but since kleptomaniacs usually steal things with low monetary worth, the crime mostly would turn into *ikhtilās* punished with *ta'zir*. Also the intention of stealing without a monetary motivation arouses a suspicion of a mental illness which mitigates the punishment *hadd* and changes it to *ta'zir*, due to the principle “reducing the *hudūd* withn suspicions”.

Although an assessment of kleptomania within the frame of Islamic penal code seems able to be made by disregarding the pathological side of it, a precise assessment requires its consideration. Since kleptomania is a modern disorder it is neither mentioned in classical *fiqh* literature nor in contemporary authoritative sources, just few current studies discussing mental disorders’ results in Islamic penal law like Muhammad Naīm Yāsin’s article “*Eseru’l-Amrādhī’n-Nafsiyyati va’l-Aqliyyeti alā’l-Mes’ūliyyeti’l-Cinā’iyyeti*” and Hulūd binti Abdurrahman Mūhayyaza’s doctoral dissertation “*Ahqāmū’l-Merīdī’n-Nefsī fi’l-Fiqhi’l-Islāmī*” give place to the issue ,nevertheless very limited. In Islamic penal law the issue of “criminal responsibility” is discussed under the general title of “*awāridh al-ahliyyah*”. Contemporary muslim scholars like ‘Ūdeh, Behnesi and Abū Zahra address the subject privately with the title “criminal responsibility”. Like their



predecessors they stipulate the presence of comprehension (ability to distinguish right and wrong) and election for responsibility “*taklīf*”. They also accept the absence of criminal responsibility in case of mental disorders but emphasize the difference of impulse control disorders due to the presence of sanity and election. As to a kleptomaniac’s criminal responsibility and the results of his/her action, regarding its pathological side and comparing it with the conditions of theft (*sarikah*) a conclusion could be reached as such: In kleptomania comprehension and election are available thus the person is criminally responsible according to Islamic criminal law. The assertion of irresistibility of stealing becomes unsound with the information that they refrain from action in the presence of a guard or police. It shows both the presence of comprehension and ability of resistance in a kleptomaniac, and furthermore it proves the deterrent function of punishment. But the incapability of self control because of an alleged disorder brings suspicion to the case and the appointed severest sanction becomes *ta’zir*, not *hadd*. *Ta’zir* can be applied in different forms each targeting the offenders rehabilitation or aiming the compensation of the victim’s loss. Imprisonment, physical punishments, banning from shopping, dismissal could be some examples of it, surely with the psychological/psychiatric treatment accompanying each of them. An open door might be left for a total criminal irresponsibility if the diagnosis is made by a Muslim specialist and only with a conditioned treatment in a center under the control of the court. As to the victim’s compensation, the kleptomaniac gives the goods back if it is still present and no severe damage is present to it. In case of impossibility whether he/she has to buy an identical one for his/her victim or must pay the stolen item’s price back; each situation is determined according to the goods’ kind as *mislī* or *qiyamī*.

**Keywords:** Islamic law, criminal responsibility, comprehension, *sarikah*, kleptomania.





# İSLÂM HUKUKUNDA ÇOK EŞLİLİĞİ MEŞRU KILAN ŞARTLAR VE BUNA RUHSAT VEREN ÖZEL DURUMLAR

© İbrahim YILMAZ<sup>a</sup>

## Öz

Çok eşlilik (poligami/teaddüd-i zevcât), yani erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evlenmesi insanlık tarihinde bilinen ve uygulanan bir kurumdur. İslâm hukuku da belirli şartların ve gerekçelerin bulunması halinde çok eşlilik kurumunu bir ruhsat hükmü olarak kabul etmiş ve bunun sayısını dört ile sınırlandırmıştır. İslâm hukukunda çok eşlilik, mubah kılınmış olmakla birlikte her erkeğin keyfine göre kullanabileceği mutlak bir hak da değildir. Nitekim ilgili naslar incelendiğinde İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah/meşru olabilmesinin; “eşler arasında adaleti gözetmek” ve “eşlerin nafakasını temin etmeye güç yetirebilmek” olmak üzere iki temel şarta bağlandığı görülmektedir. Diğer taraftan İslâm hukukunda çok eşliliğe ruhsat veren bireysel veya toplumsal bazı özel durumlar (şartlar/sebepler) üzerinde de durulmuştur.

İslam hukukunda çok eşlilik hakkının kullanılabilmesi ile ilgili doktrinde yer alan şartlar ve gerekçeler birlikte değerlendirildiğinde bu hakkın kullanılmasının şu üç temel şartın bulunmasına bağlandığını söylemek mümkündür; (1) Eşler arasında adalete riayet etmek, (2) Eşlerin nafakasını temin edebilecek yeterli mali güce/imbkâna sahip olmak, (3) Ferdi veya toplumsal ihtiyaç veya zaruretin bulunması. Buna göre; İslâm hukukunda çok eşlilik, bireysel ve toplumsal bazı ihtiyaç ve zaruretlere çerçevesinde karşılıklı rızaya dayalı olarak mubah kılınmış ahlakî ve hukukî bir kurum olmaktadır. Dolayısıyla erkekler, mevcut eşlerinin üzerine ikinci bir kadın ile evlenmek zorunda olmadıkları gibi, kadınların da ikinci bir eş olarak evli bir erkek ile evlenmeye hayır deme hakları vardır. Bu makalede, İslâm aile hukukunda çok eşliliğin meşruiyeti ve doktrinde çok eşlilik hakkını kullanmayı sınırlayan veya bu hakkı kullanmaya ruhsat veren bazı özel durumlar üzerinde durulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** İslâm Hukuku, Çok Eşlilik, Ruhsat, Özel Durumlar



<sup>a</sup> Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [ibrh.yilmaz@hotmail.com](mailto:ibrh.yilmaz@hotmail.com)

## CONDITIONS THAT MAKE POLYGAMY LEGITIMATE AND SPECIAL CONDITIONS THAT ALLOW POLYGAMY IN ISLAMIC LAW

Polygamy, the marriage of a man with more than one woman at the same time is a known and practiced institution in human history. Islamic law has accepted the institution of polygamy if it fulfills certain conditions and reasons as a substitute provision, and limited the number to four. Thus, relevant verses in the Qur'an (al-Nisa, 4/3, 129) and the Prophet's own practice (al-Ahzab, 33/50, 51, 59, al-Tahrim, 66 / 3-5) shows that it is legitimate for a man to marry more than one woman (up to four) at the same time in Islamic law.

Although polygamy is legally legitimate (mubah) in Islamic law it is not an absolute right that every man can arbitrarily use. Thus in Islamic law, the legitimacy of polygamy has been attributed to the presence of two basic conditions: the observance of justice and sustenance.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Çok eşlilik/çok evlilik, erkeğin veya kadının aynı anda birden fazla eş ile evli olmasını ifade etmektedir. Erkeğin aynı anda birden fazla kadın ile evli olmasına "poligami"; kadının aynı anda birden fazla erkek ile evli olmasına ise "poliandri" denilmektedir.<sup>1</sup> Poliandri pek uygulanan ve bilinen bir durum değildir. Poligami ise eski hukuk sistemlerinde, dini inançlarda ve toplumlarda bilinen ve uygulanan bir husustur.<sup>2</sup> Bu yüzden "çok eşlilik" veya "çok evlilik" denilince kastedilen genelde erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evli olması (poligami) halidir. İslâm hukukunda, erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evli olması hali (poligami), "çok eşlilik" anlamına gelen "teaddüd-i zevcât" tabiri ile ifade edilmektedir.<sup>3</sup>

Çok eşlilik, İslâm'ın ihdas ettiği bir kurum değildir. İslâm, daha önce Cahiliye Arap toplumunda (hukukunda) var olan ve sınırsız bir şekilde

<sup>1</sup> Kevser Kâmil Ali-Salim Öğüt, "Çok Evlilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 365.

<sup>2</sup> Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, (İstanbul: Ajans Türk Matbaası, 1958), 195; Sadri Maksudi Arsal, *Umumi Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 1948), 131, 135; Musa Carullah, *Kur'ân-ı Kerîm Âyetlerinin Nurları Huzurunda Hatun*, Yay. Haz: Mehmet Görmez, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 1999), 69-70; Mustafa es-Sibâî, *el-Mer'e beyne'l-fikhi ve'l-kânûn*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-islâmî, 1999), 60-67; Bekir Topaloğlu, *İslâmda Kadın*, (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1990), s. 96-98; Ali-Öğüt, "Çok Evlilik", 8: 365-366; Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyet'e Kadın*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 39-42.

<sup>3</sup> Kadının aynı anda birden fazla erkekle evli olması hali (poliandri), Arapça'da "teaddüdü'l-ezvac" tabiri ile ifade edilmektedir.

uygulanan bu kurumu tadil ederek kabul etmiştir.<sup>4</sup> Nitekim İslâm hukukunda tek eşlilik teşvik edilmekle birlikte prensip olarak çok eşlilik de yasaklanmamış (en-Nisa, 4/3) ve erkeğin aynı anda birden fazla (en fazla dörde kadar) kadınla evlenebilmesine izin verilmiştir.<sup>5</sup>

Son dönemlerde özellikle Avrupa'nın da etkisi ile çok eşlilik kurumu üzerinde İslâm'a yönelik eleştiriler hep varlığını devam ettirmiştir.<sup>6</sup> Nitekim Tanzimat'tan (1839-1876)<sup>7</sup> günümüze (kadar) çok eşlilik konusu İslâm aile hukukunda en çok tartışılan<sup>8</sup> ve eleştirilen<sup>9</sup> konulardan biri olmuştur.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Bkz. Adnan Demircan, "Câhiliye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem* 1/2 (2003): 9, 16-18.

<sup>5</sup> İslâm hukukunda çok eşlilik (teaddüd-i zevcât) hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2: 1281-1291; Carullah, *Hatun*, 69-74; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, (Kâhire: Dâru'l-fikri'i-Arabî, 1957), 89-96; Sibâî, *el-Mer'e beyne'l-fikhi ve'l-kânûn*, 60-99; Abdünnâsir Tevfik Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât mine'n-nevâhi'd-dîniyye ve'l-ictimâiyye ve'l-kânûniyye*, (Kahire: eş-Şirketü'l-Mısıriyye li'tbâati ve'n-neşr, 1972), 19-269; Ali-Öğüt, "Çok Evlilik", 8: 365-369; Topaloğlu, *İslâmda Kadın*, 98-124; Semra Ulaş, "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik", *İslâmî Araştırmalar* 6/1 (1992): 52-63; Mehmet Özgü Aras, "İslâm'a Göre Çok Evlilik", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2007): 183-188.

<sup>6</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 93; Ali-Öğüt, "Çok Evlilik", 367-368.

<sup>7</sup> Tanzimat, Osmanlı Padişahı Sultan Abdülmecid'in 1839 yılında Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nu (Tanzimat Fermanı) yayımlaması ile başlayan modernleşme döneminin adıdır. Tanzimat, "düzenlemeler, reformlar" anlamlarına gelmektedir. Tanzimat Dönemi 1876'da II. Abdülhamit'in tahta çıkması ve Meşrutiyet'in ilan edilmesi ile sona ermiş kabul edilmektedir. Tanzimat hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Akyıldız, "Tanzimat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 1-10.

<sup>8</sup> Bu konuda Osmanlı'da Mansurizâde Saîd (1864-1923) ile (Babanzâde) Ahmed Naim (1872-1934), arasındaki tartışmalara örnek olarak bkz. Mansurizâde Saîd, "Teaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", *İslâm Mecmuası* 1/8 (İstanbul 1330): 233-238; Ahmed Naim, "Teaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir mi imiş?: Mansurizâde Saîd Beyefendi'ye", *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]*, 11(12)/298 (15 Mayıs 1329/1330): 216-221.

<sup>9</sup> Tarihçi İlber Ortaylı, tahmin edilenin aksine Osmanlı ailesinde çok eşlilik uygulamasının çok az olduğunu, hatta bu durumun tüm İslâm ülkeleri için de geçerli olduğunu söylemektedir. Nitekim Ortaylı, Osmanlı ailesinin esas itibarıyla çok eşli olmadığını, çok eşlilik (polygamie) uygulamasının ise gayr-i ahlakî ve gayr-i hukukî bir durum olmadığını söylemektedir. Ortaylı'nın verdiği bilgiye göre, 1885-1906 yılları arasında Osmanlı'da çok eşlilik uygulamasının nüfusa dağılımı % 2,51 ile % 2, 61 arasında değişmektedir. (Bkz. İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 123-126. İslâm ülkelerinde de çok eşlilik oranları benzer oranlardadır. Bkz. Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 95-96; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-islâmî*, (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1986), 7: 172-173. Asr-ı saadette de sahabe arasında çok eşliliğin gayet az olduğu ile ilgili bkz. Demircan, "Câhiliye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", 20-21.

<sup>10</sup> Osmanlı'da Tanzimat ile başlayan ve II. Meşrutiyet döneminde de devam eden çok eşlilik tartışmaları ile ilgili yapılan çalışmalar için bkz. İncegül, Sümeyye, *Tanzimat'tan Günümüze Çok Evlilik Tartışmaları*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2008); Akdaş, Hayrunnisa, *II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Akımlarının Teaddüd-i Zevcât Konusundaki Tartışmaları*, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2016).

İslâm hukukunda belirli şartların ve gerekçelerin bulunması halinde meşru kılınan çok eşlilik, bireyin ve toplumun maslahatını korumaya yönelik ahlakî ve hukukî bir kurumdur. Bununla birlikte çok eşlilik, erkekler tarafından kötüye kullanılmaya ve istismar edilmeye de açık bir konudur. Bundan dolayıdır ki İslâm hukukçuları bir ihtiyaç ve/ya zaruret halinde ruhsat hükmü olarak meşru kılınan çok eşlilik hakkının kullanılabilmesi için -ilgili naslardan/ayetlerden hareketle- “eşler arasında adaleti gözetmek” ve “eşlerin nafakasını temin etmeye güç yetirebilmek” gibi bazı şartların bulunması gerektiğini belirtmişlerdir. Diğer taraftan aslen meşru olan çok eşlilik bireysel ve toplumsal bazı özel durumların (şartların/sebeplerin) bulunması halinde farklı hükümler de alabilmektedir.

Makalede İslâm aile hukukunda çok eşliliğin hükmü/meşruiyeti ve doktrinde çok eşliliği sınırlayan ve buna ruhsat veren bazı özel durumlar üzerinde durulacaktır.

### A. İslâm Hukukunda Çok Eşliliğin (Teaddüd-i Zevcât'ın) Meşruiyeti

İlgili nassın hükmünden hareketle İslâm hukukunda çok eşliliğin (teaddüd-i zevcât) meşruiyeti ile ilgili klasik doktrinde farklı bir görüş yoktur. Ancak son dönem İslam hukukçuları arasında bu konuda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bu yüzden İslâm hukukunda çok eşliliğin meşruiyeti ile ilgili görüşleri “klasik yaklaşım” ve “modern yaklaşım” şeklinde farklı başlıklar altında ele almak uygun olacaktır.

#### 1. Çok Eşliliğin Meşruiyeti ile İlgili Klasik Yaklaşım

Kur'an'da yer alan ilgili naslar (en-Nisa, 4/3, 139) ve Hz. Peygamber'in bizzat kendi uygulaması (Bk. el-Ahzab, 33/50, 51, 59; et-Tahrim, 66/3-5)<sup>11</sup>, İslâm hukukunda erkeğin aynı anda birden fazla (en fazla dörde kadar) kadınla evlenmesinin mubah/meşru olduğunu göstermektedir.<sup>12</sup> Nitekim İslâm hukukunda çok eşliliğin cevazı ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de şöyle denilmektedir:

*“Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar<sup>13</sup> (ile evlenip onlar) hakkında*

Ayrıca bkz. Fatma Aliye-Mahmud Esad, *Çok Eşlilik (Teaddüd-i Zevcât)*, Haz: Firdevs Canbaz, (Ankara: Hece Yayınları, 2007), 13-103.

<sup>11</sup> Hz. Peygamber'in dörtten fazla kadınla evli olması sadece ona has (hasâisü'n-Nebî) bir ruhsattır. Ümmet için teşrîf bir dayanak (mekîsün aleyh) olamaz. (Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 6: 34; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 130; Muhammed el-Arûsî Abdülkadir, *Ef'âlü'r-rasûl ve delâletühü ale'l-ahkâm*, (Cidde: Daru'l-müctemâ' li'n-neşr ve't-tevzî', 1991), 166-174.

<sup>12</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, VI, 24, 26, 33; Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1290; Sa'dî Ebû Ceyb, *Mevsûatü'l-icmâ', fî'l-fikhî'l-islâmî*, (Dîmeşk: Dâru'l-fikr, 1984), 2: 1087.

<sup>13</sup> Bu ayetten bir önceki ayet şöyledir: “*Yetimlere mallarını verin. Temizi pis olanla (helâli haramla) değişmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin. Çünkü bu, büyük*



İslâmiyet'i kabul eden Nevfel b. Muâviye'ye bunlardan birisini bırakmasını<sup>19</sup>; sekiz kadınla evli olan<sup>20</sup> Kays b. Hâris ile on kadınla evli olan<sup>21</sup> Gaylân b. Seleme'ye de dörtten fazla olan hanımlarını boşamalarını emretmesi, İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah ve dörtle sınırlı olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili yukarıdaki nasları ve Hz. Peygamber'in bizzat kendi uygulamasını esas alan İslâm hukukçuları da, İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah/caiz olduğu hususunda ittifak/icma etmişlerdir.<sup>22</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İslâm hukukunda çok eşlilik, evlenme ehliyetine sahip olan her erkeğin uygulaması gereken bir emir veya (zorunlu) aslî bir hüküm (azimet) değildir. Aksine belirli şartların ve gerekçelerin bulunması halinde meşru kılınmış istisnâî bir hükümdür.<sup>23</sup> Nitekim İslâm hukukunda çok eşliliğin bir emir değil de ihtiyaç ve zaruret halinde izin verilmiş bir ruhsat hükmü olmasından hareketle Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951) şu tespitite bulunmaktadır:

“Teaddüd-i zevcât islâmiyette emredilmiş (me'mûrun bih) değil, belki izin verilmiştir (me'zûnun fih); Frenklerin, Frenk mukallitlerinin, “din”den habersiz cahillerin, hevâperestlerin anladıkları gibi Kur'ân mutlak olarak teaddüd-i zevcât ile âmir değildir. Kur'ân'da mutlak olarak teaddüd-i zevcât ile emir değil, belki bundan -mutlak birçok evlilikten- açık bir şekilde nehiy vardır.”<sup>24</sup>

Şu halde; İslâm hukukunda çok eşlilik, belirli şartlar çerçevesinde karşılıklı rızaya dayalı olarak mubah/meşru kılınmış ahlakî ve hukukî bir kurum olmaktadır. Dolayısıyla erkekler, mevcut eşlerinin üzerine ikinci bir kadın ile evlenmek zorunda olmadıkları gibi, kadınların da ikinci bir eş olarak

---

meşruiyet gerekçesini değiştirmemektedir. Çünkü her iki yaklaşıma göre de ayet ibaresiyle doğrudan erkeğin aynı anda birden fazla (en fazla dörde kadar) kadınla evlenmesinin mubah olduğuna delalet etmektedir.

<sup>19</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7: 184.

<sup>20</sup> İbn Mâce, “Nikâh”, 40.

<sup>21</sup> Tirmîzî, “Nikâh”, 33.

<sup>22</sup> Ebû Ceyb, *Mevsûatü'l-icmâ'*, 2: 1087.

<sup>23</sup> Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, (Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 1328 h), 4: 348-349; Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru'l-Tûnisîyye, 1984), 4: 226; Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1290; Carullah, *Hatun*, 70, 74; Ahmed Hamdi Akseki, “İslamiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Düşüncesinde Arayışlar*, (İstanbul 1999): 272, 278, 295, 305; Öme Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985), 2: 113; Mustaf Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhî'l-âmm/el-Fıkhü'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedîd*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1968), 1: 36; Hayreddin Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 393-394; Ali-Öğüt, “Çok Evlilik”, 8: 366; Saffet Köse, “Aile Hukuku”, *İslâm Hukuku El Kitabı*, edt. Talip Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012): 472; H. Yunus Apaydın, “Nikâh Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikâhı Uygulaması”, *Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Dergisi* 9 (2000): 379.

<sup>24</sup> Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, 297.



evli bir erkek ile evlenmeye hayır deme hakları vardır.<sup>25</sup> Bu konuda dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus da İslâm hukukunda çok eşlilikte asıl olan *mubahlık* olmakla birlikte, -aşağıda zikredilen- bireysel veya toplumsal ihtiyaç ve zaruretlerin bulunduğu bazı durumlarda *mendup* veya *vacip* de olabilmektedir.<sup>26</sup>

## 2. Çok Eşliliğin Meşruiyeti ile İlgili Modern Yaklaşım

Konuyla ilgili ayetin (Nisa, 4/3), İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah olduğuna sarıh bir şekilde delalet ettiği hususunda klasik fıkıh doktrininde ittifak vardır. Ancak son dönem İslâm hukukçularından bazıları çok eşliliğin meşruiyetine dayanak teşkil eden bu ayetin sevk ediliş amacından hareketle bu konuda farklı görüşler ileri sürmektedirler.

Örneğin Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)<sup>27</sup>, Nisa, 4/2-3. ayetlerde geçen “الْيَتَامَى/ yetimler” kelimesi ile “dul kadınların” kastedildiğini söyleyerek Nisa, 4/3. ayette çok eşliliğin mubah olmasına doğrudan delil olabilecek/delalet eden herhangi bir ibarenin bulunmadığını söylemektedir. Zira ona göre “Ayette ‘الْيَتَامَى / yetimler’ ile kastedilen kocasız/kimsesiz dul kadınlardır. Eğer hatun dul olarak âciz kalır, hukuku, ihtiyaçları ve saygınlığının temin edilememe tehlikesi bulunursa, bunları temin etmek farz-ı kifâye olur. Hitap ümmetin umumuna yöneliktir. Ümmetten birisi bunu yerine getirirse yeterli olur. Ayette belâğat ve mübâlağa yoluyla bunları temin etmek için alınacak nihai tedbirlere misal olarak çok eşliliğe değinilmiştir. Ayetin asıl anlamı: “Dul kalan kadınlardan iki, üç ve dört hatun almak suretiyle de olsa, çaresiz kalmış dul kadınların hak ve ihtiyaçlarını temin ediniz” demektir.”<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fikhiyye Kamusu*, 2: 114.

<sup>26</sup> Carullah, *Hatun*, 74; Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1290; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 95.

<sup>27</sup> Aslen Güney Rusya'da Penza ilinin Çembar ilçesine bağlı Kikino köyünden olup Kazan'a giderek Kül Buyı (Göl Boyu) Medresesi'nde, daha sonra Mâverâünnehir'e geçip Buhara medreselerinde eğitim gören Musa Carullah İslâm coğrafyasının değişik illerine seyahat etmiş ve birçok ilmi toplantılara katılmıştır. 1904 yılında Rusya'da Petersburg Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne misafir öğrenci olarak devam eden Carullah İslâm hukuku çalışmalarına ve İslâm Hukukunda kadının konumuna ayrı bir önem vermiştir. Tatar âlimi olan Musa Carullah Bigiyef'in (1875-1949) hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Kanlıdere, “Musa Carullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 214-216.

<sup>28</sup> Carullah, *Hatun*, 70.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da (ö. 1942) lügat noktai nazarından kocasız kalan dul kadınlara da “yetim” denildiğini, dolayısıyla ayette ale'l-umûm her iki manada, yani babası ölen kız çocukları ve kocasız kalan dul kadınlar hakkında adaletli ve hakkaniyetli davranılması gerektiğini söylemektedir. (Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1280, 1281, 1287.) Elmalılı bu konuyu şöyle bağlamaktadır: “Sebeb-i nüzul gerek münhasıran sığarı eytâm olsun ve gerekse mutlak menkûhalarla da alakadar bulunsun her halde âyetin ale'l-ıtlâk adalet-i nisvân hikmet ve gayesiyle alâkadar bulunduğu dahi aşikârdır. Binaenaleyh sebebin hususi olması, mefhum ve hükmün hususiyetini iktizâ etmeyeceğinden “Şayet yetimler

Musa Carullah (1875-1949), konuyla ilgili delil ve gerekçelerini zikrettikten sonra konuyu şöyle bağlamaktadır: “*Netice itibarıyla, Kur’an-ı Kerim’de çok eşliliğin cevazı hususunda her hangi bir ibare yoktur. Sadece kimsesiz kadınların özel durumları münasebetiyle bir işaret vardır. Kaldı ki bu işaret de mutlak değil, takdiridir. Yani çaresiz dul kadınların ihtiyaçlarını teminat altına almak için nihai bir tedbir takdiriyle işaret edilmiştir.*”<sup>29</sup>

Yukarıdaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere Musa Carullah’a göre Nisa, 4/2-3. ayetler, kocasız dul kadınların haklarını koruma gayesiyle nazil olmuştur. Dolayısıyla Nisa, 4/3. ayetin ibaresinden çok eşliliğin mubah olduğu anlamı çıkartılamaz. Bu ayette dolaylı olarak zaruret halinde çok eşliliğin mubah/caiz olabileceğine işaret edilmiştir. Kısaca Musa Carullah’a göre bu ayet bir azimet hükmü olarak değil, zaruret halinde bir ruhsat hükmü olarak çok eşliliğin mubah olduğuna işaret etmektedir.<sup>30</sup>

Son dönem İslâm hukuku araştırmacılarından Abdünnâsir Tefvik Attâr ise konuyla ilgili Nisa, 4/3. ayetin sevk edilmiş amacının çok eşliliğin mubahlığı hükmünü teşri kılmak olmadığını, nitekim Kur’an’da çok eşliliğin doğrudan mubah olduğunu söyleyen sarîh bir ayetin bulunmadığını söylemektedir. Attâr’a göre çok eşliliği mubah kılan ayette kullanılan üslûb da Kur’an’da yer alan ibaha üslûpları ile tam olarak örtüşmemektedir. Zira Kur’an’da ibaha üslûpları genelde “bunu yapmanızda sakınca yoktur”, “bu size helal kılındı” şeklinde gelirken çok eşlilikte mubah kılma üslubu “emir kipi” ile gelmiştir. Bu da göstermektedir ki, çok eşliliğin mubah olmasına delil olarak gösterilen ayetin asıl amacı çok eşliliği mubah kılmanın dışında başka bir şeydir<sup>31</sup> ki bu da yetim kızlara haksızlık ve zulüm yapılmamasıdır.<sup>32</sup> Dolayısıyla İslâm hukukunda Nisa, 4/3 ayeti, *bi’l-asl değil bi’t-tebea* çok eşliliğin cevazına delil olmaktadır.<sup>33</sup>

Günümüz İslam hukukçularından akademiysen Prof. Dr. Mustafa Yıldırım da, Nisa, 4/3. ayetin çok eşliliğin mubah olduğunu teşri kılmak amacıyla değil, yetimlerin haklarının korunması amacıyla teşri kılındığını,

---

hakkında adaletli davranmaktan endişe ederseniz” cümlesindeki “yetâmâ” lafzı velev delaleten olsun dul kadınlara şamil bir mefhum-ı âmmi ile mülâhaza edilirse ayetin hükmü ve hikmeti daha ziyade bir vuzuh ile mutalaa olunabilecektir.” (Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1287.) Ancak şunu ifade etmekte fayda var; Elmalılı her ne kadar “yetâmâ” lafzının babası ölmüş küçük kızlar ve kocasız kalmış dul kadınlar manasına geldiğini ifade etse de, “âyetin ale’l-ıtlâk adalet-i nisvân hikmet ve gayesiyle alâkadar bulunduğu dahi aşikârdır” demek ve ayetin mutlak olarak İslâm hukukunda çok eşliliğin meşruiyetine delil olduğunu da ifade etmektedir. (Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1290.)

<sup>29</sup> Carullah, *Hatun*, 72-73.

<sup>30</sup> Carullah, *Hatun*, 70, 74-77. Bu konuda ayrıca bkz. Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, 272, 278, 295, 305.

<sup>31</sup> Attâr, *Teaddüdü’z-zevcât*, 119-120.

<sup>32</sup> Attâr, *Teaddüdü’z-zevcât*, 136.

<sup>33</sup> Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, 298, 301.

dolayısıyla bu ayetten İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah/meşru kılındığı ve bunun sayısının dörtle sınırlı olduğu şeklinde bir hükmün çıkarılamayacağını söylemektedir.<sup>34</sup> Ayrıca Yıldırım'a göre Nisa, 4/3. ayet, çok eşliliği dörtle sınırlamamaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in bizzat kendisi, aynı anda dörtten fazla kadınla evlenmiştir. Hz. Peygamber'in bu uygulamasının kendisine mahsus (hasâisü'n-Nebî) bir hüküm olduğuna dair ciddi bir delil de yoktur.<sup>35</sup> Yıldırım'a göre Nisa, 4/3 ayeti çok eşlilik ile ilgili hukuki bir düzenleme de getirmiş değildir. Kur'an bu konuyu gündemine almamıştır. Bu ayetten çok eşlilik ile ilgili hukuki bir düzenleme çıkarmak ayetin sevk edilmiş amacı açısından mümkün değildir.<sup>36</sup> Bununla birlikte Kur'an çok eşliliği yasaklamış da değildir. Zira Nisa, 4/3, 129. ayetlerin zahiri bu anlayışa izin vermemektedir. Diğer taraftan İslâm'da evlilik mubah bir fiildir. Çok eşliliğin sayısını ise toplumsal ihtiyaçlar ve zaruretler belirler. Nitekim kadın nüfusunun erkek nüfusundan çok fazla olduğu Malezya'da erkeğin aynı anda yedi, on kadınla evlenmesine fetva verildiği dönemler olmuştur.<sup>37</sup>

İslâm hukukunda çok eşliliğin (teaddüd-i zevcât) meşruiyeti ve mubah olması ile ilgili modern yaklaşımın ileri sürdüğü gerekçelere ve görüşlere genel olarak katılıyoruz. Ancak lafız, sebep-i nüzul ve hikmet-i teşri bağlamında, Nisa, 4/3. ayetinin doğrudan İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah olduğuna delil olmadığı şeklindeki görüşlere ve Musa Carullah'ın bu ayete vermiş olduğu; "Ayetin asıl anlamı: "Dul kalan kadınlardan iki, üç ve dört hatun almak suretiyle de olsa, çaresiz kalmış dul kadınların hak ve ihtiyaçlarını temin ediniz" demektir"<sup>38</sup> şeklindeki yorumlarını isabetli bulmuyoruz.

Şöyle ki, yukarıda da zikrettiğimiz gibi usulcülere/İslâm hukukçularına göre, Nisa, 4/3. ayeti, İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah olduğu hususunda "nass'tır"<sup>39</sup> ve ibaresiyle/sığasıyla doğrudan çok eşliliğin mubah olduğuna delalet etmektedir.<sup>40</sup> Yine " وَإِنْ حِفْظُهُمْ إِلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا " / *Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip*

<sup>34</sup> Mustafa Yıldırım, "Nisa Suresi 3. Ayet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", *Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İzmir 06-08 Nisan 2012), (İstanbul: 2012): 537-539.

<sup>35</sup> Yıldırım, "Nisa Suresi 3. Ayet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", 539-540.

<sup>36</sup> Yıldırım, "Nisa Suresi 3. Ayet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", 542-543.

<sup>37</sup> Yıldırım, "Nisa Suresi 3. Ayet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", 543-544.

<sup>38</sup> Carullah, *Hatun*, 70.

<sup>39</sup> Fıkıh usulünde ayetin metninin/ibaresinin "nass" ve/ya "zahir" olması ile neyin kastedildiği hakkındaki açıklama yukarıdaki dipnotlarda geçmişti. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 116; Şaban, *Usûlü'l-fıkh*, 369, 371; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 209-210.

<sup>40</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 116; Şaban, *Usûlü'l-fıkh*, 369-370, 393-394; Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 232. Ayrıca bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1290.

onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın” (en-Nisa, 4/3) ayetinde manayı “dul kadınlara” tahsis edecek sarîh bir delil olmadığı gibi her hangi bir karine de yoktur. Ayette geçen “مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ / size helâl olan (başka) kadınlardan” ibaresi mutlak ve umum ifade etmektedir. Dolayısıyla ayetin hükmü içerisinde yetim kızlar, dul kadınlar, daha önce evlilik yapmamış kızlar/kadınlar, kısaca evlenilmesinde şer’an bir mani bulunmayan tüm kadınlar girmektedir.<sup>41</sup>

Buna göre ayetin nüzul sebebinin yetimler veya dul kadınlar olması ya da ayetin yetim ve dul kadınların haklarının korunması ve gözetilmesi gayesi ile nazil olması ayetin umum ifade etmediği anlamına gelmez. Diğer taraftan ayetin hükmünü yetim kızlara veya dul kadınlara hasretmek, ayetin umum anlamın (hüküm) nüzul sebebi veya gayesi ile tahsis edilmesi anlamına gelmektedir. Âmm lafzın (umum ifade eden nassın) nüzul sebebi veya mütekellimin (Şâri’in) garazı/maksadı ile tahsis edilmesi ise Hanefilere göre fasid istidlaldir, Şafiilere göre ise mümkündür.<sup>42</sup> Ancak fıkıh usulü kitaplarında “âmmın nüzul sebebi veya gayesi ile tahsis edilmesi” konusuna verilen tartışmalı örnekler içerisinde Nisa, 4/3. ayetine yer verilmemektedir. Bu da Nisa, 4/3. ayetin ifade ettiği çok eşlilik (teaddüd-i zevcât) hükmünün umum ifade ettiği hususunda bir ihtilafın olmadığını göstermektedir. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz üzere İslâm hukukçuları, -dul, yetim, vs. şeklinde herhangi bir ayırım yapmaksızın- çok eşliliğin tüm kadınlar için mubah olduğu hususunda ittifak/icma etmişlerdir.<sup>43</sup>

Diğer taraftan nasların ibaresinin/lafzının hükme delaleti hususunda; “العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب / Sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir”<sup>44</sup> kuralı fıkıh usulünde temel bir ilke olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla İslâm hukukunda çok eşliliğin meşruiyetine dayanak teşkil eden ayet (en-Nisa, 4/3) umum ifade etmekte olup dul kadınlara tahsis edilmesi isabetli değildir.<sup>45</sup> Dahası -savaş, doğal afet vs. gibi- değişik sebeplerden dolayı toplumda hiç evlilik yapmayan kadınların sayısı, evlenip dul kalan kadınların sayısından daha fazla olabilir. Böyle bir durumda çok eşliliğin cevazını dul kadınlarla sınırlamak, çok eşliliğin teşri kılınmasındaki hikmet ve maslahatı gerçekleştirme hususunda yetersiz kalacaktır.

Sonuç olarak İslâm hukukunda çok eşliliğin meşruiyetine dayanak

<sup>41</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 342; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 29; Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât*, 133, 135.

<sup>42</sup> Bkz. Atar, *Fıkıh Usûlü*, 198-199.

<sup>43</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 342; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 29; Ebû Ceyb, *Mevsûatü'l-icmâ'*, 2: 1087; Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât*, 133, 135.

<sup>44</sup> Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 116; Şaban, *Usûlü'l-fıkıh*, 358.

<sup>45</sup> Bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1281, 1287, 1290.

teşkil eden Nisa, 4/3 ayetinin sevk ediliş amacından hareketle son dönem İslam hukukçuları arasında farklı yorumlar yapılması sonucu etkilememektedir. Nitekim konuyla ilgili tüm yorumlar, Nisa, 4/3. ayetinin doğrudan veya dolaylı olarak İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah olduğu ortak paydasında birleşmektedir.<sup>46</sup>

## **B. Doktrinde Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar**

İslâm hukukunda çok eşlilik mubah/meşru olmakla birlikte bu hakkın kullanılması bazı özel şartların bulunmasına veya buna ruhsat veren bazı özel durumların bulunması şartına bağlanmıştır. Aşağıda kısaca İslam hukukunda çok eşliliği sınırlayan veya buna ruhsat veren/bunu gerektiren bu özel durumlar üzerinde durulacaktır.

### **1. Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar**

İslâm hukukunda çok eşlilik, bir ruhsat hükmü olarak mubah kılınmış olmakla birlikte her erkeğin keyfine göre kullanabileceği mutlak bir hak da değildir. Nitekim ilgili naslar incelendiğinde İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah/meşru olabilmesinin; “eşler arasında adaleti gözetmek” (en-Nisa, 4/3, 129) ve “eşlerin nafakasını temin etmeye güç yetirebilmek” (en-Nisa, 4/3, 34; en-Nur, 24/33)<sup>47</sup> olmak üzere iki temel şarta bağlandığı görülmektedir.<sup>48</sup> Aşağıda kısaca bu şartlar üzerinde durulacaktır.

#### **a. Adalet: Eşler Arasında Maddi Eşitliğin Sağlanması Şartı**

İlgili ayetler (en-Nisa, 4/3, 129) incelendiğinde İslâm hukukunda çok eşlilik hakkının kullanılmasının meşruiyeti ile ilgili Kur’an’da doğrudan ve açık olarak zikredilen tek şartın, “eşler arasında adaletin gözetilmesi şartı” olduğu görülmektedir.<sup>49</sup>

Nitekim ilgili ayette kocanın eşleri arasında maddi adaleti gözetmesi gerektiği ile ilgili şöyle denilmektedir:

<sup>46</sup> Bkz. Yıldırım, “Nisa Suresi 3. Ayet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi”, 543-544

<sup>47</sup> Ayrıca bkz. Buhârî, “Savm”, 10; Nikâh, 2,3; Müslim, “Nikâh”, 1,3; Ebû Dâvûd, “Nikâh”,1; Tirmizî, “Nikâh”, 1; Nesâî, “Nikâh”, 3, “Sıyâm”, 43; İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

<sup>48</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye*, 90-91; Muhammed Ebû Zehra, *el-Muhâdarât fî akdi’z-zevâc ve eserih*, (Kahire: Daru’l-fikri’l-arabî, 1971), 133-134; Muhammed Ebû Zehra, *Tanzîmü’l-üsra ve tanzîmü’n-nesl*, (Kahire: Daru’l-fikri’l-arabî, 1976), 66; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmü’l-üsre fi’l-İslâm*, (Beyrut: Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1977), 235; Sibâî, *el-Mer’ê beyne’l-fikhi ve’l-kânûn*, 80, 92-94; Zeydan, *el-Mufassal fî ahkâmi’l-mer’ê*, 6: 287-289; Zühaylî, *el-Fıkhü’l-islâmî*, 7: 168. Ayrıca bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, 2: 346, 348.

<sup>49</sup> Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîrü’l-Menâr*,4: 348-349; Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, 294, 303-313. Ayrıca bkz. Abdullah Durmuş, “Ahmed Hamdi Akseki’nin Birden Fazla Evlilik (Çok Eşlilik) Konusundaki Yaklaşımı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32, (2015): 268-273.

فَإِنْ جِئْتُمْ إِلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا / *Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur* (en-Nisa, 4/3)

Kocanın eşleri arasında adaleti gözetmesi gerektiği ile ilgili Hz. Peygamber ise şöyle buyurmaktadır:

“Kimin iki hanımı olur da bunlardan birine farklı ilgi gösterirse kıyamet gününde bir tarafı felçli olarak haşredilecektir.”<sup>50</sup>

İslâmî literatürde “adalet” kavramının *ahlak, fıkıh/hukuk ve hadis* ilim dallarına göre farklı tanımları yapılmıştır.<sup>51</sup> Konumuzla ilgili söz konusu edilen adalet ise ahlakî ve hukukî anlamdaki adalettir. Ahlaki anlamda adalet, “ferdi ve sosyal yapıda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik esaslarına uygun şekilde davranmayı sağlayan ahlaki erdem”<sup>52</sup> olarak tanımlanmaktadır. Ahlaki anlamı ile yakın ilişkisi bulunan hukukî anlamda adalet ise “ taraflar veya kişiler arasında dengeyi sağlamak, herkese hakkını vermek”<sup>53</sup> anlamına gelmektedir. Adaletin karşıtı ise, “zulüm”, yani haksızlık ve hakka tecavüzdür.<sup>54</sup>

Koca, eşleri arasında adaletli gözetmekle yükümlüdür.<sup>55</sup> Dolayısıyla erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evlenmesine şer’an cevaz verilmesinde “adalet” şartının bulunup bulunmaması merkezi bir öneme sahiptir. Nitekim İslâm hukukçuları, ilgili ayetin (Nisa, 4/3) doğrudan ve sarıh bir şekilde çok eşliliğin cevazını, “eşler arasında adaleti gözetme” şartına bağladığı konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>56</sup> Ayette “adalet” kelimesi mutlak olarak zikredilmekle birlikte<sup>57</sup> İslâm hukukçularının büyük

<sup>50</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 295, 347, 471; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 38; Tirmîzî, “Nikâh”, 42.

<sup>51</sup> Çağrı, Mustafa (Ahlak), Karaman, Hayreddin (Fıkıh), Aydın, Abdullah (Hadis) “Adalet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 341-344.

<sup>52</sup> Mustafa Çağrı, “Adalet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 341; Mehmet Erdoğan, “Adalet” mad., *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 3.

<sup>53</sup> Hayreddin Karaman, (Fıkıh), “Adalet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 343.

<sup>54</sup> Erdoğan, “Adalet” 3.

<sup>55</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 6: 37. Ayrıca bkz. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, Yay. Haz. Orhan Çeker, (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2012), 39 (md. 74); Ali-Öğüt, “Çok Evlilik”, 8: 366.

<sup>56</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 6: 37; Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1281-1282; Karaman, *İslâm’da Kadın ve Aile*, 393; Zeydan, *el-Mufassal fî ahkâmî’l-mer’e*, 6: 286; Zühaylî, *el-Fikhü’l-islâmî*, 7: 168.

<sup>57</sup> Kocanın eşleri arasında gözetmesi gereken biri “maddi adalet”, diğeri ise “manevi adalet”, olmak üzere iki türlü adaletten söz edilebilir. Maddi adalet ile kastedilen, nafaka, vs. gibi irade ve ihtiyarına bağlı olan durumlarda kocanın eşleri arasında adaleti gözetmesidir. Manevi adalet ile kastedilen ise, sevgi ve kalbin meyletmesi gibi irade ve

çoğunluğuna göre burada “adalet” ile kastedilen; *nafaka, mesken, hüsn-i muâşeret, kasm* <sup>58</sup>, *cima*<sup>59</sup>, *maddi veya manevi zarar vermeme* vs. gibi konularda kocanın karıları arasında eşit davranmasıdır.<sup>60</sup> Çünkü sevgi ve

ihtiyar dışında kendiliğinden oluşan durumlarda kocanın eşleri arasında adaletli davranmasıdır. (Elmalılı, *Hak Dini*, 3: 1487.)

<sup>58</sup> Fıkıh literatüründe kocanın kudreti dâhilinde olan hususlarda, geceleme ve sohbet konusunda ayırım yapmaksızın eşleri arasında adil ve eşit davranmasına “kasm” denilmektedir. (Muhammed Ravvâs Kal’acî-Hamid Sâdık Kuneybî, “Kasm”, *Mu’cemü lüğati’l-fukhâ*, (Beyrut: Daru’n-nefâis, 1985), 363; Erdoğan, “Kasm”, 233.)

Kasm’da eşler arasında adaleti gözetmek vaciptir. Buna göre kocanın, eşleri arasında gece nöbetleri tayin ederek her biri ile geçireceği nöbetin gecesini/veya gündüzünü tayin etmesi ve buna riayet etmesi gerekmektedir. Ancak kocanın gece nöbetini geçireceği karısı ile cimada/cinsel ilişkide bulunması şart değildir. Bununla birlikte koca, eşleri arasında takbil ve takarrüb (öpme/sevişme ve cinsel ilişki) gibi konularda da eşitliği gözetmek zorundadır. Kasm konusunda koca eşleri arasında adaleti gözetmezse, haklarından mahrum olan karının mahkemede dava açma ve hakkını arama hakkı vardır. Açılan davada hâkim eşlerinin maddi ve manevi haklarını gözetmesi hususunda kocaya gerekli uyarıları yapar. Ancak uyarılara rağmen koca gece nöbetinde (kasm) eşleri arasında adaleti gözetmezse, hâkimin erkeği/kocayı hapis dışında her hangi bir şey ile (örneğin para ve kırbaç cezası ile taziren) cezalandırması mümkündür. (Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2: 160-165; Attâr, *Teaddüdü’z-zevcât*, 224-241; Ali-Öğüt, “Çok Evlilik”, 8: 366.

Ahmed Hamdi Akseki, gece nöbetine (kasm) riayet etmekle ilgili fıkıh kitaplarına atfen şöyle bir bilgi nakletmektedir:

“Nafakada olduğu gibi gece nöbetinde eşitliğe riayet etmek erkek üzerine vaciptir... Fıkıh kitaplarında açıkça bildirildiğine göre erkek, nöbeti olan kadının hanesine girmek istediği zaman kadın evin kapısını kapatırsa, erkeğin başka birisinin hücreğine gitmeyerek o kadının hücresinin önünde yatması vaciptir. Meğerki soğuk veyahut diğer bir mani ola...” (Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüdü’z-Zevcât”, 309-310.)

<sup>59</sup> Kadının kocası üzerindeki haklarından biri de cima, yani cinsel ihtiyaçlarının giderilmesidir. (*el-Mevsûâtü’l-fıkhiyye*, “Nikâh”, Vizâratü’l-evkâf ve’s-şuûni’d-dîniyye, (Kuveyt: 2002), 41: 318) Malikilere göre bu koca üzerine vaciptir. (Bu konudaki farklı görüşler için bkz. Zühaylî, *el-Fikhü’l-islâmî*, 7: 329-330.)

İnsanın ruhi ve manevi ihtiyaçları kadar cinsellik gibi bedeni ihtiyaçları da vardır. Bu anlamda cinsellik, fitrî olup insanın doğasında ve evliliğin tabiatından olan bir olgudur. Dolayısıyla eşler arasında uyumun ve sağlıklı geçimin olabilmesi için erkek veya kadın her iki eşin de meşru bir şekilde cinsel ihtiyaçlarını karşılaması gerekir. Aksi halde, cinsel hayatın olmadığı bir evliliğin sağlıklı ve huzurlu bir şekilde yürümesi mümkün değildir. (Ali Rıza Demircan, “Ailede Cinsel Hayat”, *Aile ve Eğitim-Tartışmalı İlmi Toplantı*, (24-25 Nisan 2010) İstanbul: 2010), 133-136.) Dolayısıyla evlilikte cinsellik bir ihtiyaç olduğu kadar, eşlerin birbirlerinin cinsel ihtiyaçlarını gidermeleri karşılıklı haklarından ve vazifelerinden biridir. (Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 2: 97; Ali Bardakoğlu, “Haramlar ve Helaller”, *İlmihal (İslâm ve Toplum)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 2: 126-127.) Nitekim ilgili ayetlerde eşlerin birbirlerinde maddi ve manevi olarak sükûnet/huzur bulduğu (er-Rum, 30/21) ve birbirlerini zina vs. gibi gayr-i meşru ilişkilerden koruyan bir örtü/kalkan (el-Bakara, 2/187) olduğu ifade edilmiştir.

<sup>60</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 6: 37; Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1281; Zeydan, *el-Mufasssal fi ahkâmi’l-mer’e*, 6: 288; Ali-Öğüt, “Çok Evlilik”, 8: 366. Ayrıca bkz. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, md. 73-74.

merhamet gibi konularda kocanın eşleri arasında manevi adaleti gözetmesi kudreti dâhilinde olan bir durum değildir. Nitekim ayette, “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar” (el-Bakara, 2/286) denilmektedir.

61

Diğer taraftan erken dönem müfessirlerden Dahhâk (ö. 105/723)<sup>62</sup> ve bazı İslâm hukuku araştırmacılarına göre maddi adalet ile birlikte manevi adalete riâyet edilmesi, yani eşler arasında sevgide ve muhabbetinde adil/eşit davranılması gerekmektedir. Nitekim ilgili ayette, “Ne kadar uğraşsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz...” (en-Nisa, 4/ 129) buyrulurken bunun asla mümkün olamayacağını belirtmesi ve tek kadınla evliliğin (en-Nisa, 4/3) tavsiye edilmesi ayette maddi adalet ile birlikte manevi adaletin de kastedildiğini göstermektedir.<sup>63</sup>

Elbette maddi adalet ile birlikte manevi adaletin de gözetilmesi önemlidir. Ancak, ayette kişinin iradesi dışında tezahür eden manevi (sevgi) adaletten ziyade, kişinin irade ve takdirinde bulunan maddi adaletin kastedilmiş olması ile ilgili cumhurun görüşünün daha isabetli olduğu izahtan varestedir.<sup>64</sup> Nitekim “... Ne kadar uğraşsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz...” (en-Nisa, 4/129) ayetinin hükmü gereğince, ne kadar gayret etse de kocanın eşleri arasında manevi adaleti tesis etmesi mümkün değildir.

Yine konuyla ilgili; “ وَلَوْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا ”  
وَكَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُضِلُّوهَا وَتَنْتَهُوا فِإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا / Ne kadar uğraşsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz. Öyle ise (birine) büsbütün gönül verip ötekini (kocası hem var, hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve çok merhamet edicidir” (en-Nisa, 4/129) ayetinde eşler arasında sevgiye dayalı manevi adaletin asla gerçekleştirilemeyeceği ifade edilmekle birlikte, dolaylı olarak gece nöbetine (kasm) dayalı maddi adalete riayet edilmesi de istenilmektedir.<sup>65</sup>

Şu halde, ilgili ayetlerden anlaşıldığına üzere İslâm hukukunda çok eşliliğin meşruiyeti, erkeğin eşleri arasında maddi adaleti sağlayabilecek bir irade ve karaktere sahip olması şartına bağlanmıştır.<sup>66</sup> Buna göre maddi

<sup>61</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 3: 1487; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’s-şahsiyye*, 90; Zühaylî, *el-Fıkhü’l-islâmî*, 7: 168.

<sup>62</sup> Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’*, 6: 37.

<sup>63</sup> Carullah, *Hatun*, 73-74; Topaloğlu, *İslâmda Kadın*, 99-100.

<sup>64</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 3: 1487; Şelebî, *Ahkâmü’l-üsre*, 237; Zeydan, *el-Mufasssal fî ahkâmi’l-mer’e*, 6: 288.

<sup>65</sup> Krş. Elmalılı, *Hak Dini*, 3: 1487.

<sup>66</sup> Reşid Rıza, *Tefsîrü’l-Menâr*, 4: 348-349; Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, 303.



adaleti sağlama konusunda yetersiz olan, bir başka ifade ile eşlerine haksızlık ve zülüm yapma potansiyeline sahip olan erkeklerin aynı anda birden fazla kadınla evlenmesi caiz değildir.<sup>67</sup> Burada kocanın eşleri arasında maddi adaleti gerçekleştirip gerçekleştirilemeyeceği konusunda *yakîn*, yani kesin bir bilgi şart olmayıp bu konuda *zann-ı galip* yeterlidir. Dolayısıyla eşleri arasında maddi adaleti sağlayamayacağı konusunda *zann-ı galib* hâsıl olan erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evlenmesi haram olmaktadır.<sup>68</sup>

Buna göre şu veya bu şekilde eşleri arasında maddi adaleti gerçekleştirmekten endişe eden erkeklerin mevcut eşleri üzerine ikinci bir kadınla evlenmemeleri ve “... *Şayet (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın (bir kadınla evlenin)...*” (en-Nisa, 4/3) ayetinin hükmü gereğince tek eş ile yetinmeleri gerekmektedir.<sup>69</sup> Diğer taraftan koca eşleri arasında maddi adaleti gözetse de manevi adaleti gözetme konusunda başarılı olamayacak ve manevi adaletsizliğe bağlı olarak eşleri arasında veya eşleri ile kendisi arasında bazı haksızlıkların (zulüm) ve (kıskançlık gibi) manevi huzursuzlukların yaşanmasına zemin hazırlayacaktır.<sup>70</sup> Kur’an’da tek eşliliğin tavsiye ve teşvik edilmesi (bk. en-Nisa, 4/3) de bunu göstermektedir.<sup>71</sup> Çünkü çok eşlilik, doğası gereği eşler arasında kıskançlığa ve karı-koca arasındaki ülfet ve muhabbetin gitmesine sebep olacaktır.<sup>72</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere; Kur’an’da, “*Ne kadar uğraşsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz*” (en-

<sup>67</sup> Sibâî, *el-Mer’ce beyne’l-fikhi ve’l-kânûn*, 80; Zeydan, *el-Mufasssal fî ahkâmî’l-mer’ce*, 4: 287.

<sup>68</sup> Reşid Rıza, *Hukûku’n-nisâ, fi’l-İslâm*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-islâmî, 1984), 65; Şelebî, *Ahkâmü’l-üsre*, 235; Zeydan, *el-Mufasssal fî ahkâmî’l-mer’ce*, 6: 288. Ayrıca bkz. Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, 306.

<sup>69</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2: 346; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk./tlk., Muhammed Abdülkadir Ata, (Beyrut: Dâru’kütübi’l-ilmîyye, 2003), 1: 408; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 4: 225-226; Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1281-1282; Reşid Rıza, *Hukûku’n-nisâ*, 65-66; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 112; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’s-şahsiyye*, 90; Attâr, *Teaddüdü’z-zevcât*, 159; Zeydan, *el-Mufasssal fî ahkâmî’l-mer’ce*, 6: 287; Zühaylî, *el-Fikhü’l-islâmî*, 7: 168.

<sup>70</sup> Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, 304, 308, 310-311. Bu konuda meşhur ahlak bilimcisi, fakih ve müfessir İslâm âlimi Kınalızâde Ali Efendi, (ö. 979/ 1572) *Ahlâk-ı Alâf* isimli eserinde şöyle demektedir: “Erkek karısı ile yetinip üzerine evlenmemelidir; çünkü iki evlilik kıskançlık ve geçimsizlik doğurur... Evde erkek, tende can gibidir; iki tene bir can olmadığı gibi iki kadına da bir erkek yakışmaz.” Bkz. Mustafa Çağrı, “İslâm Ahlakı”, *İlmihal* (İslâm Ve Toplum), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 2: 527.

<sup>71</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 4: 228. Ayrıca bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 409-410, 2: 348; Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi (*Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh*), 91; M. Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası /Nikâh-ı Mükreh)*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1985), 276.

<sup>72</sup> İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 409-410. Ayrıca bkz. Bkz. Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi (*Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh*), 91; Aydın, *Aile Hukuku (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh)*, 276; Çağrı, “İslâm Ahlakı”, *İlmihal*, 2: 527.

Nisa, 4/129) şeklinde ifade edilen “eşler arasında adaletin gözetilmesi” şartı, Şâri’in maksadına ve maslahata uygun olarak çok eşlilik ruhsatını kullanmak isteyen erkekler için yerine getirilmesi gerçekten zor bir şarttır.<sup>73</sup> Ancak, nefsanî arzularını ve kişisel maslahatını/zevkini düşünen erkelerin uygulamada bu şartı dikkate almadıkları da bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla Ahmed Hamdi Akseki’nin (1887-1951) haklı olarak sorduğu gibi; “eşleri arasında adaleti ifaya kadir olamayacaklarını bildikleri halde sırf şehvetlerini tatmin etmek isteyen erkeklerin, aynı anda birden fazla kadınla evlenmesine İslâm nasıl cevaz verebilir?”<sup>74</sup>

### **b. Nafaka: Eşlerin Geçimini Temin Edebilme (Mali Yeterlilik) Şartı**

Çok eşlilik hakkının kullanılmasının meşru olmasının ikinci temel şartı, önceki ve yeni tüm eşlerinin nafakasını<sup>75</sup> temin etme konusunda ekonomik güç ve imkâna sahip olmaktır. Bu konuda ilgili naslarda doğrudan ileri sürülen bir şart olmamakla birlikte, çok eşliliğin mubah/meşru olmasına dayanak teşkil eden ilgili ayette (Nisa, 4/3) geçen bazı ifadeler ve genel olarak evlilikte kocanın nafaka yükümlülüğünden bahseden ayetler<sup>76</sup>, dolaylı olarak mali yeterliliğin (nafakaya güç yetirebilmenin) şart olduğunu göstermektedir.<sup>77</sup>

Nitekim bazı İslâm hukukçuları ve müfessirler, çok eşliliği mubah kılan ayetin devamında yer alan; “ذَلِكَ أَذَىٰ آلًا تَعُولُوا” / *Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur*” (en-Nisa, 4/3) ifadelerindeki “آلًا تَعُولُوا” fiilinin farklı anlamlarından hareketle Kur’an’ın çok eşliliğin cevazı için getirmiş olduğu “kocanın eşleri arasında maddî adaleti gözetmesi” şartına ilaveten; “eşlerin nafakasını temin edebilecek mali güce sahip olma” şartının da bulunması gerektiğini söylemektedirler.<sup>78</sup>

<sup>73</sup> Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, 304, 312; Attâr, *Teaddüdü’z-zevcât*, 165-166.

<sup>74</sup> Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, 310.

<sup>75</sup> Evlilik nafakasının kapsamına, yiyecek-içecek, giyecek, mesken, tedavi ve ilaçlar ile ihtiyaç olması ve emsali kadınların bulundurması halinde hizmetçi de girmektedir. Evlilik nafakası hakkında bkz. Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 2: 100-102; Celal Erbay, “Nafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 282-283.

<sup>76</sup> Örnek olarak bkz. en-Nisa, 4/3, 34; en-Nur, 24/33.

<sup>77</sup> Attâr, *Teaddüdü’z-zevcât*, 179-180.

<sup>78</sup> İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 408, 409; Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usulü (Giriş)*, Yay. Haz: Hasan Karayığit, (İstanbul: Düşün Yayınları, 2010), 134; Elmalılı, *Hak Dini*, 12: 1282; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 4: 228-229; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’s-Şahsiyye*, 90-91; Zeydan, *el-Mufasssal fî ahkâmü’l-mer’e*, 6: 287-288; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 2: 68. Ayrıca bkz. Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1997), 153; Faruk Beşer, *Güncel Meseleler Dini Çözümler*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008), 190-192; Ali-Öğüt, “Çok Evlilik”, 8: 366; Nihat Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1999), 191.

Bu yorumu yapan İslâm âlimlerine göre ayeti; “Bu sizin çocuklarınızın artıp geçim derdine düşmemeniz için en uygun yoldur” şeklinde anlamak da mümkündür.<sup>79</sup> Nitekim Elmalılı (ö. 1942), ilgili ayetin tefsirinde “أَلَا تَعْلَمُونَ” cümlesi ile ilgili şu açıklamalara yer vermektedir: “Bir kadın nikâhı (bir kadınla evlenmeniz), cevretmemenize (zulmetmemenize) daha elverişlidir. Yalnız bir kadının hakkını gözetmek elbette daha kolaydır. Bunda çevre düşmemek ihtimali daha akrebtir. Bu cümleden “fakr-ü zarurete düşmemenize, yani iktisadınıza daha elverişlidir” manası da anlaşılmalıdır ki... bu mana bir ma'nâi lâzımî olmak üzere gösterilmiştir.”<sup>80</sup>

Buna göre ilgili ayette dolaylı olarak erkeğin birden fazla kadınla evlenmesinin çok çocuk sahibi olmasına, çok çocuk sahibi olmanın da nafaka yükümlülüğünü artıracığına ve dolayısı ile kocanın, eşlerinin ve çocuklarının nafakasını temin etme konusunda acziyete düşeceğine işaret edilmektedir.<sup>81</sup> Bundan dolayıdır ki ayette, “o takdirde bir tane alın/bir kadınla evlenin... Zira bu, adaletten ayrılmamanız (yani nafaka temininden aciz kalarak eşleriniz ve çocuklarınız arasında zulüm/haksızlık yapmamanız) için daha uygundur” (en-Nisa, 4/3) denilmiştir.<sup>82</sup>

İslâm hukukçularının çok eşliliğin mubah olabilmesi için “kocanın nafakaya güç yetirebilmesi” şartı ile ilgili istidlâl ettikleri ayetlerden biri de genel olarak evlilikte kocanın nafaka yükümlülüğünden bahseden şu ayettir:

“Evlenmeye güçleri yetmeyenler de, Allah kendilerini lütfuyla zengin edinceye kadar iffetlerini korusunlar.” (en-Nur, 24/33)

Bu ayete göre, (dolaylı da olsa) ailede nafakayı temin etmekle/aileyi geçindirmekle yükümlü olan kocanın (en-Nisa, 4/34) ilk evliliği için ailenin nafakasını temin etme gücüne ve imkânına sahip olması şart koşulmaktadır. Erkeğin ilk evliliğinde nafakayı temin etme kudretine sahip olması şart olunca, ikinci eş için bu durum evleviyetle şart olmaktadır.<sup>83</sup>

Bu konuda istidlâl edilen naslardan biri de şu hadistir:

“Gençler! Sizden kimin evlenmeye (bedeni ve mali) gücü yeterse hemen evlensin. Zira evlilik, gözü (harama bakmaktan) daha çok sakındıran ve ırzı/namusu daha fazla koruyandır. Kimin de buna (mali) gücü yetmezse o da oruç tutsun; çünkü oruç, onun (shahvetini)

<sup>79</sup> Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât*, 179; .Ali-Öğüt, “Çok Evlilik”, 8: 366.

<sup>80</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1282.

<sup>81</sup> Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât*, 179; Ali-Öğüt, “Çok Evlilik”, 8: 366.

<sup>82</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 91; Zeydan, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e*, 6: 289.

<sup>83</sup> Zeydan, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e*, 4: 288-289; Şelebi, Muhammed Mustafa, *Ahkâmü'l-üsre*, 235.

*teskin) için kalkan gibidir.”<sup>84</sup>*

Bu hadis, -ilk evliliği olmasına rağmen- evlenmek için yeterli maddi imkânı olmayan erkeklerin evlenmesinin caiz olmadığına delalet etmektedir. Dolayısıyla evli olup da birinci eşle birlikte ikinci eşinin nafakası için yeterli maddi imkâna sahip olmayan erkeklerin ikinci evlilik yapmaları evleviyetle mubah/caiz olmamaktadır.<sup>85</sup>

Şu halde ikinci eşin nafakasını temin etmek için yeterli mali/maddi imkâna sahip olmayan bir erkeğin, mevcut karısının üzerine ikinci bir kadınla evlenmek istemesi başkasının yani, hem birinci karısının hem de ikinci karısının hakkına gereken önemi göstermemektir. Bu ise bir nevi zülümdür. Zülüm ve başkasının hakkını çiğnemek ise İslâm’da caiz değildir.<sup>86</sup>

Özetle ifade etmek gerekirse; konuyla ilgili ayetler (en-Nisa, 4/3, 129), İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah olduğunu gösterdiği gibi bunun “eşler arasında adaleti gözetmek” şartına ilaveten “eşlerinin nafakasını temin etme kudretine sahip olmak” gibi bazı şartlarla kayıtlı olduğunu da göstermektedir.<sup>87</sup> Ancak şu ayrıma da dikkat çekmek uygun olacaktır: Burada çok eşliliğin meşruiyetini mubah kılan “nafakaya güç yetirme” şartı ile erkeğin yeterli mal varlığına ve zenginliğe sahip olması değil, sağlığının ve sıhhatinin çalışarak eşlerinin nafakasını temin etmeye elverişli olması kastedilmektedir. Aksi halde çok eşliliği meşru kılan “nafakaya güç yetirme” şartı ile yeterli mali zenginliğe sahip olmanın şart koşulması, çok eşliliği gerekli kılan diğer şartların bulunması halinde zenginlik şartını hali hazırda taşımayan erkeklerin bu ruhsattan yararlanması mümkün olmayacaktır.<sup>88</sup>

<sup>84</sup> Buhârî, “Savm”, 10; “Nikâh”, 2,3; Müslim, “Nikâh”, 1,3; Ebû Dâvûd, “Nikâh”,1; Tirmizî, “Nikâh”, 1; Nesâî, “Nikâh”, 3, “Sıyâm”, 43; İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

<sup>85</sup> Zühaylî, *el-Fikhü'l-islâmî*, 7: 168; Şelebî, *Ahkâmü'l-üsre*, 235; Zeydan, *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e*, 6: 289.

<sup>86</sup> Zeydan, *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e*, 6: 289.

<sup>87</sup> Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 2: 68.

<sup>88</sup> Attâr, *Teaddü'z-zevcât*, 180-182.

Ahmed Hamdi Akseki, evlilikte nafakayı temin etmeye güç yetirme açısından erkekleri; *zengin, orta halli ve fakara* olmak üzere üç sınıfa ayırmakta ve özetle şöyle demektedir:

“(1) İlgili ayet ve hadislerde nafakaya güç yetiremeyen erkeklerin sabretmesi tavsiye edildiğinden fakara olan erkekler evlilik hukukunu hakkıyla yerine getirmekten acizdir. Bu yüzden onların tek bir kadınla da olsa evlenmeleri doğru değildir. Ancak İslâm bu sınıfta yer alan fakir erkeklere zenginlerin yardımında bulunmasını ve evlendirilmesini tavsiye etmektedir. (2) Orta halli olan erkeklerin ise yalnız bir kadınla yetinmeleri vacip kılınmıştır. Bunların birden fazla kadınla evlenmeleri mahzurludur. (3) Zengin erkeklere gelince bundan maksat, aynı anda birden fazla kadının nafakasını temin etmeye güç yetiren erkeklerdir. İşte şer’-i şerifin belirlediği şartlara riayet etmek şartı ile zengin erkeklerin birden fazla kadın ile evlenmesi mubahtır. (Akseki, “İslâmiyet ve Teaddü-i Zevcât”, 306-307.)

## 2. Çok Eşliliğe Ruhsat Veren (Veya Bunu Mendup ve Vacip Kılan) Özel Durumlar

İslâm hukukunda çok eşlilik aslen mubah olmakla birlikte bazı durumlarda çok eşlilik mendup veya vacip de olabilmektedir.<sup>89</sup> Bu yüzden İslam hukukçuları çok eşliliğe ruhsat veren bireysel ve toplumsal bazı özel durumlar (sebepler/şartlar) üzerinde durmuşlardır.<sup>90</sup>

İslâm hukukçuları çok eşliliğe ruhsat veren durumları, toplumsal sebepler ve bireysel sebepler olmak üzere iki grupta ele almışlardır;

Buna göre; savaş, doğal afet gibi bir sebepten veya tabii olarak erkek-kadın nüfusunun dengesiz artmasından dolayı toplumda evlilik çağına gelmiş erkeklerin nüfusunun azalarak kadınların nüfusunun erkeklerin nüfusundan çok fazla olması; savaş veya doğal afet gibi bir sebepten dolayı dul ve kimsesiz kalan bakıma muhtaç kadınların maddi ve manevi ihtiyaçlarının giderilmesi; toplumdaki nüfus oranının tabii olarak azalmasından dolayı neslin artmasına ihtiyaç duyulması gibi sebepler, çok eşliliğe ruhsat veren toplumsal sebeplerdendir.

Buna mukabil, kadının kısır olması veya müzmin hasta olması; fizyolojik/biyolojik olarak kusurlu olması; erkeğin cinselliğe aşırı arzu duyması sebebiyle zinaya düşme tehlikesinin bulunması gibi durumlar ise çok eşliliği ruhsat veren özel sebeplerdendir.

Çok eşliliğe ruhsat veren şartlar/sebepler, elbette yukarıda sayılan durumlarla sınırlı değildir. Nitekim bu sebepler kişilere göre değiştiği gibi, bunu gerekli kılan şartlar da toplumlara göre farklılık gösterebilir. Burada amaç, bireysel ve toplumsal maslahatı gerçekleştirmek ve insanların zina gibi gayr-i meşru yollara başvurmalarını önlemektir. Dolayısıyla zamana ve zemine göre çok eşliliği mubah veya gerekli kılan yeni veya farklı gerekçelerin dikkate alınması da mümkündür.<sup>91</sup>

Burada şu gerçeği ifade etmek gerekir ki çok eşlilik, sadece erkeğin değil aynı zamanda kadının da haklarını ve ihtiyaçlarını gidermek için meşru kılınmış bir ahlaki ve hukuki kurumdur. Yukarıda sayılan gerekçelerin bulunması halinde çok eşliliğe (**teaddüd-i zevcât'a**) izin verilmemesi,

<sup>89</sup> Carullah, *Hatun*, 74; Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1290; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 95.

<sup>90</sup> Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 4: 226-227; Reşid Rıza, *Hukûku'n-nisâ*, 66-68; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, (Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ty.), 207-209; Zerkâ, *el-Medhal*, 1: 36; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2: 113; Carullah, *Hatun*, 74-77; Sibâî, *el-Mer'e beyne'l-fıkhi ve'l-kânûn*, 67-73; Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât*, 21-49; Zeydan, *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e*, 6: 289-291; Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, 393-394; Zühaylî, *el-Fikhü'l-islâmî*, 7: 169-170; Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, 101-102; Ali-Öğüt, "Çok Evlilik", 8: 366; Ali Rıza Demircan, "Çok Eşlilik", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, Yay. Haz. İsmail Lütü Çakan, (İstanbul: İlmî Neşriyat, ty.), 248-251.

<sup>91</sup> Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât*, 22, 47.

“teaddüd-i nisâ” denilen birden fazla kadınla gayr-i meşru ilişki yaşamanın ve toplumda fuhşun yaygınlaşmasının yolunu açacaktır.<sup>92</sup>

### C. Değerlendirme

Kur’an’da yer alan ilgili naslar, İslâm hukukunda erkeğin aynı anda birden fazla (en fazla dörde kadar) kadınla evlenmesinin mubah/meşru olduğunu göstermektedir. Ancak konuyla ilgili naslar incelendiğinde İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah/meşru olabilmesinin; “eşler arasında adaleti gözetmek” (en-Nisa, 4/3, 129) ve “eşlerin nafakasını temin etmeye güç yetirebilmek” (en-Nisa, 4/3, 34; en-Nur, 24/33)<sup>93</sup> olmak üzere iki temel şarta bağlandığı görülmektedir. Diğer taraftan İslâm hukukunda meşruiyeti nass ile sabit olan çok eşlilik, evlenme ehliyetine sahip her erkeğin uygulaması gereken bir emir ve aslî bir hüküm (azimet) değildir. Aksine bazı ihtiyaç ve zaruretlere sebebiyle belirli şartların ve gerekçelerin bulunması halinde başvurulması gereken istisnâ bir ruhsat hükmüdür.<sup>94</sup>

İlgili naslarda şartlar ve doktrinde yer alan gerekçeler birlikte değerlendirildiğinde İslâm hukukunda çok eşliliğin meşru/mubah olabilmesi için şu üç temel şartın bulunması gerektiğini söylemek mümkündür<sup>95</sup>;

1. Eşler arasında adaletle riayet etmek,
2. Eşlerin nafakasını temin edebilecek yeterli mali güce/imbkâna sahip olmak,
3. Ferdi veya toplumsal ihtiyaç veya zaruretin bulunması.

Buna göre yukarıda sayılan bu üç şarttan ilk ikisi, çok eşliliğin meşruiyet şartı, üçüncü maddede sayılan şart ise çok eşliliğin ruhsat şartı olmaktadır.

Şu halde İslâm hukukunda belirli şartlar ve gerekçeler çerçevesinde meşru kılınan çok eşlilik hakkının istismar edilmemesi için yukarıda sayılan şartlara riayet edilmesi gerekmektedir. Aksi halde İslâm’ın belirli şartlar ve gerekçelerden dolayı meşru kıldığı çok eşliliğin, birey, aile ve toplum açısından bazı sıkıntılara, huzursuzluklara ve haksızlıklara sebep olması kaçınılmazdır.<sup>96</sup> Dolayısıyla belirli şartlar ve gerekçeler çerçevesinde İslâm hukukunun meşru kabul ettiği çok eşlilik, bireysel ve toplumsal maslahatın giderilmesine yönelik ahlakî ve hukukî bir kurum olmaktadır. Buna göre

<sup>92</sup> Demircan, “Çok Eşlilik”, 252.

<sup>93</sup> Ayrıca bkz. Buhârî, “Savm”, 10; “Nikâh”, 2,3; Müslim, “Nikâh”, 1,3; Ebû Dâvûd, “Nikâh”,1; Tirmizî, “Nikâh”, 1; Nesâî, “Nikâh”, 3, “Sıyâm”, 43; İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

<sup>94</sup> Kaynakça için bkz. I. *Çok Eşliliğin (Teaddüd-i Zevcât) Meşruiyeti*.

<sup>95</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’s-şahsiyye*, 90-93; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, IV, 226-227; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 36; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 2: 68; Apaydın, “İmam Nikâhı Uygulaması”, 379; Demircan, “Çok Eşlilik”, 248-251.

<sup>96</sup> Carullah, *Hatun*, 74.

yukarıda sayılan şartlara uygun olarak gerçekleşen çok eşlilik, hiçbir haksızlığa sebep olmayacağı gibi, toplumda yaygınlık kazanan pek çok haksızlığın ve zina gibi gayr-i meşru ilişkilerin de yolunu kapayacaktır.<sup>97</sup>

Bu açıklamalardan sonra İslâm hukukunda çok eşliliğin meşru kılınması ile ilgili şunları söylemek mümkündür;<sup>98</sup>

1. Çok eşlilik, belirli şartların ve sebeplerin bulunması halinde meşru kılınmış bir ruhsat hükmüdür.
2. Çok eşlilik, bireysel veya toplumsal maslahatın bulunmasına bağlı bir uygulamadır.
3. Çok eşlilik, “eşler arasında adaletin gözetilmesi” şartına bağlıdır.
4. Çok eşlilik, “eşlerin nafakasını temin etme” şartına bağlıdır.
5. Çok eşlilik, daha büyük zararlardan ve kötülüklerden kurtulmak mülahazası ile (daha önce var olan uygulama tadil edilerek) meşru kılınmıştır.
6. Çok eşlilik, eşler açısından zarar ve haksızlıklara (mefsedetlere) vesile olması halinde meşru değildir.

Yukarıdaki hususlar dikkate alındığında, İslâm hukukunda çok eşliliğin uygulanabilmesi, mevcut eşin rızasına ve iznine tabi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>99</sup> Diğer taraftan bu şartlar içerisinde hiç şüphesiz “kocanın eşleri arasında adaleti gözetmesi” şartı ile bireysel ve toplumsal maslahatın bulunup bulunmaması merkezi bir öneme sahiptir. Nitekim Elmalılı (ö.1942), Nisa, 4/3. ayetin tefsirinde bu gerçeği şöyle ifade etmektedir;

“O halde halinize göre, kadınlardan ikişer, üçer, dörde size helal ve hoş olanları, nikâh ediniz. (Bu durum) hem onları zarar ve tehlikeden sıyânete, hem de kendinizi zulm-ü tecavüzden vikayeye vesile olur. (Böylece) umumiyetle kadınlar, kimsesizlikten ve mebzuliyetten kurtulur. Siz de zina ve saire gibi günahlara, cevrlere düşmezsiniz. Ancak bunda da müteaddid kadınlar beyninde/arasında adaleti muhafaza etmek, birine diğerinden ziyade muamele etmemek lazımdır.”<sup>100</sup>

Bu konuda son dönem İslâm âlimlerinden Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951) şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

<sup>97</sup> Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, 276-277, 312; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2: 114; Carullah, *Hatun*, 77.

<sup>98</sup> Krş. Carullah, *Hatun*, 76.

<sup>99</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fî hedyi hari'i-ibâd*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Abdülkadir el-Arnâvut, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994), 5: 118; *Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesi*, md. 38; Muhammed Hamidullah, “Müslümanlarda Hukuk Felsefesi”, trc. İ. Kâfi Dönmez, *İslâm Medeniyeti* 4/4, (1980): 27-28.

<sup>100</sup> Bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1281.

“Her kim şu iki ayeti (Nisa, 4/2-3) yakînen bilir ki, İslâmiyette teaddüd-i zevcât, kendisinde pek şiddetli tazyîk gösterilen bir şeydir. İhtiyaç hissettikten sonra adâlet edeceğine emin olmak şartıyla mubah olan zaruretlerden bir zarurettir. Kur’an-ı Kerim’de zikredilen bu kadar kayıt ve şart düşünülürse anlaşılır ki, bugün birçok kimselerde görülen teaddüd-i zevcât, katiyen meşru değildir. Çünkü şer’-i şerifin itibar ettiği şartlar bulunmamaktadır.”<sup>101</sup>

İslâm hukukçuları çok eşliliğin meşru olabilmesi için naslarda belirtilen “adaleti gözetme” ve “nafakayı temin etmeye güç yetirebilme” şartının birlikte bulunması gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir. Zira bunlardan biri diğerinin bulunmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla evlendiğinde eşleri arasında adaleti gözetemeyeceğini veya eşlerinin nafakasını temin edemeyeceğini bilen bir erkeğin mevcut karısının üzerine ikinci bir kadınla evlenmesi caiz/meşru olmamaktadır.<sup>102</sup>

Bununla birlikte İslâm hukukçuları naslarda zikredilen “adaleti gözetme” ve “nafakayı temin etmeye güç yetirebilme” şartlarına riayet edilmeden mevcut eşin üzerine ikinci bir kadınla yapılan nikâh akdinin sahih/geçerli olacağını söylemektedirler. Şöyle ki, her ne kadar çok eşliliğin meşruiyeti için adaletin gözetilmesi ve nafakanın temin edilmesi şart koşulmuşsa da bu iki şart, nikâh akdinin sıhhat, yani geçerlilik şartlarından değildir. Dolayısıyla, bu iki şarta riayet edilmeden yapılan ikinci evlilik sahihtir. Ancak koca, eşleri arasında adaleti gözetmediği ve/ya eşlerinin nafakasını temin etmediği için zülüm işlemektedir ve bundan dolayı günahkârdır. Yaptığı bu haksızlığın hesabını Allah’a verecektir.<sup>103</sup>

İslâm hukukçuları “adaleti gözetme” ve “nafakayı temin etmeye güç yetirme” şartlarına riayet etmeyen erkeğin, karısının üzerine ikinci bir kadınla yaptığı evliliğin sahih olmasını, diğer bir ifade ile fasit olmamasını iki şekilde gerekçelendirmektedirler:<sup>104</sup>

**Birincisi:** akdin sıhhat veya fesadı; olması muhtemel şartlara ve durumlara göre değil mevcut şartlara göre değerlendirilir.

**İkincisi:** zülüm, vukuundan önce umûr-i nefsiyyeden, yani insanın

<sup>101</sup> Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, 304. Ayrıca Durmuş, “Ahmed Hamdi Akseki’nin Birden Fazla Evlilik (Çok eşlilik) Konusundaki Yaklaşımı”, 267.

<sup>102</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’s-şahsiyye*, 91; Ebû Zehra, *el-Muhâdarât fî akdi’z-zevâc ve eserih*, 134. Ayrıca bkz. Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, 306; Şelebî, *Ahkâmü’l-üsre*, 235-236; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 2: 69; Karaman, *İslâm’da Kadın ve Aile*, 393. Ayrıca bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, 2: 346, 348.

<sup>103</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’s-şahsiyye*, 91; Ebû Zehra, *el-Muhâdarât fî akdi’z-zevâc ve eseruh*, 133-134; Şelebî, *Ahkâmü’l-üsre*, 236; Attâr, *Teaddüdü’z-zevcât*, 160.

<sup>104</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’s-şahsiyye*, 91-92; Ebû Zehra, *el-Muhâdarât fî akdi’z-zevâc ve eserih*, 135; Şelebî, *Ahkâmü’l-üsre*, 236.



içerinde gizli olan bir durumdur. Akitlerin sıhhat veya fesat şeklindeki hükmü ise gizli olan bir illete/sebebe bina edilemez.<sup>105</sup>

Diğer taraftan infak, rızıkla alakalı bir durumdur. İnsanın rızıkının ne olacağını ise Allah bilir. Bundan dolayıdır ki akit esnasında erkeğin nafakaya muktedir olmaması, onun ileride eşlerinin nafakasını temin edemeyeceği anlamına gelmez. Dolayısıyla nafaka şartına riayet edilmemesi nikâh akdinin fesadını gerektirmez.<sup>106</sup>

Özetle ifade etmek gerekirse; İslâm hukukunda çok eşliliğin teşri kılınmasının amacı, erkeklerin cinsel arzularını tatmin etmek değil, bireysel ve toplumsal şartlarının bulunması halinde, kadınların maddi ve manevi hukukunu korumak, toplumda gayr-ı meşru ilişkilerin vukuu bulmasını önlemektir.<sup>107</sup> Dolayısıyla “Kur’ân’da zikredilen şartlar içerisinde teaddüd-i zevcât gayet meşrudur, ma’kûldür. Âyetin hükmü her zaman ve mekânda bakidir.”<sup>108</sup>

İslâm hukukunda çok eşliliğin meşruiyeti, belirli şartların ve bazı özel durumların bulunmasına bağlı olmakla birlikte uygulamada buna riayet edilmediği de bilinen bir gerçektir. Bu yüzden uygulamada çok eşlilik hakkı istismar edilmeye açık bir konudur. Bundan dolayıdır ki tarihi süreçte çok eşliliğin kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması gündeme gelmiştir. Günümüz İslam hukukçuları arasında da çok eşliliğin kamu otoritesi tarafından denetlenmesi ve/ya sınırlandırılması tartışılmaya devam etmektedir.<sup>109</sup>

Diğer taraftan “zararın giderilmesi” ve “kamu yararının gerekli kılması” halinde İslâm hukukunda kamu otoritesinin mubahı (hukukî

<sup>105</sup> Akitlerde iradeyi beyan teorisi ile ilgili bkz. Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 3: 34-35; H. Yunus Apaydın, “İrade Beyanı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 22: 387-388.

<sup>106</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’s-Şahsiyye*, 91-92.

<sup>107</sup> Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, 276-277, 310, 312.

<sup>108</sup> Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, 313.

<sup>109</sup> İslâm hukukunda çok eşliliğin sınırlandırılması ile ilgili görüşler için bkz. Mansurizâde Saîd, “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir”, *İslâm Mecmuası* 1/8 (İstanbul 1330): 233-238; (Babanzâde) Ahmed Naim, “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet’te Men Olunabilir mi imiş?: Mansurizâde Saîd Beyefendi’ye”, *Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 11/298 (15 Mayıs 1329/1330): 216-221; Kevserî, *Makâlât*, 109-113, 203-214; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’s-Şahsiyye*, 13, 90-91; M. Sellâm Medkûr, *Nazariyyetü’l-ibâha inde’l-usuliyîn ve’l-fukâhâ*, (Kahire: Dâru’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1984), 353-354; Abdüsselam Muhammed eş-Şerif Âlim, *Nazariyyetü’s-siyâseti’s-Şer’iyye*, (Bingazi: Camiatü Karyûnûs, 1996), 172-177; Beşir el-Mekkî Abdüllâvî, *Sultatü veliyyi’l-emr fi takyidi’l-mubâh*, (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Maârif, 2011), 482-501; Halil Cın, *Eski Hukukumuzda Evlenme*, (Ankara: Ankara Üniv. Hukuk Fak. Yayınları, 1974), 300-302; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, 188, 215; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1990), 158.

serbesti alanını) sınırlandırma hak ve yetkisi bulunmaktadır.<sup>110</sup> Nitekim 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin esbâb-ı mûcibesinde (Gerekçeli Kararında): “*Umûr-i câizede veliyyü'l-emr'in selâhiyeti kaidesi müsellemtandır/Mubah (câiz) olan bir konuda devlet başkanının tasarruf yetkisine sahip olması herkesin kabul ettiği bir kaidedir*”<sup>111</sup> denilmektedir.

Buna göre kamu otoritesi çok eşliliğin meşruiyet ve ruhsat şartlarının denetimi ve bu hakkın kullanımını hâkimin iznine bağlanması ile ilgili kanuni bir düzenleme yaptığında bu düzenleme şer'an ve kazaen bağlayıcı olmaktadır.<sup>112</sup> Dolayısıyla böyle bir hukuki düzenlemenin yapılması halinde kamu otoritesinin, gerekli inceleme ve araştırmayı yaptıktan sonra, şartları uygun olan erkeklerin çok eşlilik yapmasına izin vermesi, olmayanlara ise izin vermemesi mümkündür. Nitekim günümüzde birçok İslâm ülkesi Aile Hukuku Kanunu da bu tür düzenlemelere yer vermiştir.<sup>113</sup>

### Sonuç

İslâm hukuku, belirli şartların ve gerekçelerin bulunması halinde bireysel ve toplumsal maslahatların giderilmesi için çok eşlilik kurumunu kabul etmiştir. Dolayısıyla İslâm hukukunda çok eşlilik, bir emir veya zorunluluk değil, istisnâî olarak teşri kılınmış bir ruhsat hükmüdür.

İslâm hukukunda çok eşlilik, hukuken meşru (mubah) olmakla birlikte her erkeğin keyfine göre kullanabileceği mutlak bir hak da değildir. Nitekim ilgili naslar incelendiğinde İslâm hukukunda çok eşliliğin mubah/meşru olabilmesinin; “eşler arasında adaleti gözetmek” ve “eşlerin nafakasını temin etmeye güç yetirebilmek” olmak üzere iki temel şarta bağlandığı

<sup>110</sup> İslâm hukukunda kamu otoritesinin prensip olarak mubahı (hukukî serbest alanı) sınırlandırma hak ve yetkisi ile ilgili bkz. Seyyid Bey, *Fıkıh Usulü*, 104-155; Mansurizâde Saîd “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir”, *İslâm Mecmuası* 1/10, (İstanbul 1330): 295-303; Mansurizâde Saîd, “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir”, s. 233-238; Medkûr, *Nazarîyyetü'l-ibâha*, 317-369; Beşir el-Mekkî Abdüllâvi, *Sultatü veliyyi'l-emr fi takyîdi'l-mubâh*, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Maârif, 2011). Konuyla ilgili ayrıca bkz. *Mecelle*, md. 1192, 1197, 1200, 1254; *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh)*, s. 90-91; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 157-158, 177-198; Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, s. 81-83; Ahmet Akgündüz, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslâm Anayasası*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1995), 21-26; Ahmet Akgündüz-Halil Cin, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990), 1: 191-196.

<sup>111</sup> Bkz. Ansay, *Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar*, (Ankara: İstiklal Matbaacılık ve Gazetecilik Kollektif Ortaklığı, 1952), 27; *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh)*, 90; Aydın, *Aile Hukuku (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh)*, 276.

<sup>112</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 178; *Mecelle*, md. 1801; Apaydın, *Hukuk Usulü*, 321, 323.

<sup>113</sup> Şelebî, *Ahkâmü'l-üsre*, 244-245; Sibâî, *el-Mer'e beyne'l-fikhi ve'l-kânûn*, 88-90; Attâr, *Teaddüdü'z-zevcât*, 271-291; Abdüsselam Muhammed eş-Şerif Âlim, *Nazarîyyetü's-siyâseti's-şer'iyye*, (Bingazi: Camiatü Karyûnûs, 1996), 172-177; Ali-Öğüt, “Çok Evlilik”, 8: 367; İsmail Yalçın, “Günümüz İslâm Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlamalar”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017): 1707-1725.

görülmektedir.

Buna göre İslâm hukukunda çok eşliliğin meşruiyeti, erkeğin eşleri arasında maddi adaleti sağlayabilecek bir irade ve karaktere sahip olması şartına bağlanmıştır. Dolayısıyla maddi adaleti sağlama konusunda yetersiz olan, bir başka ifade ile eşlerine haksızlık ve zulüm yapma potansiyeline sahip olan erkeklerin aynı anda birden fazla kadınla evlenmesi caiz değildir. Kur'an'da, "Ne kadar uğraşsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz" (en-Nisa, 4/129) şeklinde ifade edildiği üzere "eşler arasında adaletin gözetilmesi" şartı, Şâri'in maksadına ve maslahata uygun olarak çok eşlilik ruhsatını kullanmak isteyen erkekler için yerine getirilmesi gerçekten zor bir şarttır.

Çok eşlilik hakkının kullanılmasının meşru olmasının ikinci temel şartı ise, önceki ve yeni tüm eşlerinin nafakasını temin etme konusunda ekonomik güç ve imkâna sahip olmaktır. Dolayısıyla ikinci eşin nafakasını temin etmek için yeterli mali/maddi imkâna sahip olmayan bir erkeğin, mevcut karısının üzerine ikinci bir kadınla evlenmek istemesi başkasının yani, hem birinci karısının hem de ikinci karısının hakkına gereken önemi göstermemektir. Bu ise bir nevi zulümdür. Zulüm ve başkasının hakkını çiğnemek ise İslâm'da caiz değildir.

Diğer taraftan İslâm hukukçuları çok eşliliğin meşruiyeti ile ilgili bu temel şartların dışında, çok eşliliğe ruhsat veren bireysel ve toplumsal bazı gerekçeler üzerinde durmuşlardır. Dolayısıyla İslâm hukukunda belirli şartlar ve gerekçeler çerçevesinde meşru kılınan çok eşlilik hakkının istismar edilmemesi için bu şartlara ve gerekçelere riayet edilmesi gerekmektedir. Aksi halde çok eşlilik hakkı teşri kılınma maksadına aykırı olarak kullanılmış olacaktır ki bu da onun şer'an cevazını tartışmalı hale getirecektir. Böyle bir durumda ise kamu otoritesinin çok eşlilik hakkının kullanılmasını denetlemesi ve bu hakkın kullanılmasını bazı kayıtlara bağlaması söz konusu olabilecektir.



#### KAYNAKÇA

ABDÜLKADİR, Muhammed el-Arûsî. *Ef'âlü'r-rasûl ve delâletühü ale'l-ahkâm*. Cidde: Daru'l-müctemâ' li'n-neşr ve't-tevzî', 1991.

ABDÜLLÂVÎ, Beşir el-Mekkî. *Sultatü veliyyi'l-emr fi takyîdi'l-mubâh*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Maârif, 2011.

AHMED NAİM, (Babanzâde). "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir mi imiş?: Mansurizâde Saîd Beyefendi'ye". *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]*11/298 (15 Mayıs 1329/1330): 216-221.

AKDAŞ, Hayrunnisa. *II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Akımlarının Taaddüd-i Zevcât*

- Konusundaki Tartışmaları*. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, 2016.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet. *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslâm Anayasası*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1995.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet-Cin, Halil. *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*. 1-2. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.
- AKSEKİ, Ahmed Hamdi. "İslamiyet ve Teaddüd-i Zevcât". *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Düşüncesinde Arayışlar*. 271-313. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- AKYILDIZ, Ali. "Tanzimat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 1-10. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- ALİ, Kevser Kâmil-Öğüt, Salim. "Çok Evlilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 365-369. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- ÂLİM, Abdüsselam Muhammed eş-Şerif. *Nazariyyetü's-siyaseti's-şer'iyye: ed-davâbit ve't-tatbîkât*. Bingazi: Camiatü Karyûnûs, 1996.
- ANSAY, Sabri Şakir. *Eski Aile Hukukumuz Bir Nazar*. Ankara: İstiklal Matbaacılık ve Gazetecilik Kollektif Ortaklığı, 1952.
- ANSAY, Sabri Şakir. *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*. İstanbul: Ajans Türk Matbaası, 1958.
- APAYDIN, H. Yunus. "Nikâh Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikâhı Uygulaması". *Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Dergisi* 9 (2000): 371-380.
- APAYDIN, Yunus, "İrade Beyanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22: 387-388. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- APAYDIN, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay, 2017.
- ARAS, Mehmet Özgü. "İslâm'a Göre Çok Evlilik". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2007): 183-188.
- ARSAL, Sadri Maksudi. *Umumi Hukuk Tarihi*. İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 1948.
- ATAR, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1996.
- ATTÂR, Abdünnâsir Tevfik. *Teaddüdü'z-zevcât mine'n -nevâhî'd-dîniyye ve'l-ictimâiyye ve'l-kânûniyye*. Kahire: eş-Şirketü'l-Mısriyye li'tubâati ve'n-neşr, 1972.
- AYDIN, M. Akif. *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1985.
- BARDAKOĞLU, Ali. "Haramlar ve Helaller". *İlmihal (İslâm ve Toplum)*, 1-2. 29-193. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- BEŞER, Faruk. *Güncel Meseleler Dini Çözümler*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. 1-8.

- İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985.
- CARULLAH, Musa. *Kur'an-ı Kerim Âyetlerinin Nurları Huzurunda Hatun*. Yay. Haz: Mehmet Görmez. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 1999.
- CESSÂS, Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 1-4. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1985.
- CİN, Halil. *Eski Hukukumuzda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974.
- ÇAĞRICI, Mustafa. "Adalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1: 341-343. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- ÇAĞRICI, Mustafa. "İslâm Ahlakı". *İlmihal* (İslâm Ve Tolum), 1-2. 493-558. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- DALGIN, Nihat. *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*. Samsun: Etüt Yayınları, 1999.
- DEBÛSÎ, Ebî Zeyd Ubeydullah b. Umer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Şeyh Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- DEMİRCAN, Adnan. "Câhiliye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik". *İstem* 1/2 (2003): 9-32.
- DEMİRCAN, Ali Rıza. "Çok Eşlilik". *Hız. Peygamber ve Aile Hayatı*. Yay. Haz. İsmail Lütfi Çakan. 248-251. İstanbul: İlmi Neşriyat, ty.
- DEMİRCAN, Ali Rıza, "Ailede Cinsel Hayat". *Aile ve Eğitim-Tartışmalı İlmi Toplantı-* (24-25 Nisan 2010). 133-153. İstanbul: 2010.
- DURMUŞ, Abdullah. "Ahmed Hamdi Akseki'nin Birden Fazla Evlilik (Çok eşlilik) Konusundaki Yaklaşımı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015): 251-276.
- Ebû CEYB, Sa'dî. *Mevsûatü'l-icma' fî'l-fikhî'l-islâmî*. 1-2. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1984.
- Ebû ZEHRA, Muhammed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, Kâhire: Dâru'l-fikri'i-Arabî, 1957.
- Ebû ZEHRA, Muhammed. *el-Muhâdarât fî akdi'z-zevâc ve eserih*. Kahire: Daru'l-fikri'l-arabî, 1971.
- Ebû ZEHRA, Muhammed. *Tanzîmü'l-üsra ve tanzîmü'n-nesl*. Kahire: Daru'l-fikri'l-arabî, 1976.
- Ebû ZEHRA, Muhammed. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. "Nikâh". Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûni'd-dîniyye. 41: 205-355. Kuveyt: 2002.
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 1-10. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- ERBAY, Celal. "Nafaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 282-

285. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- ERDOĞAN, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1990.
- ERDOĞAN, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- FATMA ALİYE-Mahmud Esad. *Çok Eşlilik (Teaddüd-i Zevcât)*. Haz: Firdevs Canbaz. Ankara: Hece Yayınları, 2007.
- HAMİDULLAH, Muhammed. "Müslümanlarda Hukuk Felsefesi". trc. İ. Kâfi Dönmez. *İslâm Medeniyeti* 4/4 (1980): 19-34.
- HEYET. *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, Yay. Haz. İsmail Lütfi Çakan. İstanbul: İlmi Neşriyet (İSAV), 1989.
- İbn ÂŞÛR, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 1-30. Tunus: Dâru'l-Tûnisiyye, 1984.
- İbn KAYYİM el-Cevziyye. *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'i-ibâd*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Abdülkadir el-Arnâvut. 1-4. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.
- İbn KUDÂME, Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 1-15. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdulfettah Muhammed el-Hulûv. Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1997.
- İbn RÛŞD. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 1-2. Beyrut/Kahire: Dâru'l-ceyl-Mektebetü'l-külliyeti'l-ezheriyye, 2004.
- İbnü'l-ARABÎ. Kadı Ebu Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 1-4. thk./tlk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru'kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- İNCEGÜL, Sümeyye. *Tanzimat'tan Günümüze Çok Evlilik Tartışmaları*. Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi, 2008.
- KAL'ACÎ, Muhammed Ravvâs-Kuneybî, Hamid Sâdık. *Mu'cemü lüğati'l-fukahâ*. Beyrut: Daru'n-nefâis, 1985.
- KARAMAN, Hayreddin. "Adalet (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 343-344. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- KANLİDERE, Ahmet. "Musa Carullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 214-216. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- KARAMAN, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*. 1-3. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- KARAMAN, Hayreddin. *İslâm'da Kadın ve Aile*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.
- KEVSERÎ, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ty.
- KÖSE, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1997.

- KÖSE, Saffet. "Aile Hukuku". *İslâm Hukuku El Kitabı*. edt. Talip Türcan. 437-533. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. 1-24. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- MANSURİZÂDE, Saîd. "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir". *İslâm Mecmuası* 1/8 (İstanbul 1330): 233-238.
- MANSURİZÂDE, Saîd. "Teaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Efkâr-ı Umûmiyyeye)". *İslâm Mecmuası* 1/11 (İstanbul 1330): 329-330.
- MANSURİZÂDE, Saîd. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir". *İslâm Mecmuası* 1/10 (İstanbul 1330): 295-303.
- MEDKÛR, M. Sellâm. *Nazariyyetu'l-ibâha inde'l-usuliyîn ve'l-fukâhâ*. Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984.
- MERGÎNÂNÎ, Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 1-4. İstanbul: Kahraman Yayınları 1986.
- ORTAYLI, İlber. *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi. Yay. Haz. Orhan Çeker, Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2012.*
- ÖZTÛRK, Mustafa. *Cahiliyeden İslâmiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- REŞİD RIZA, Muhammed. *Tefsîrû'l-Menâr/Tefsîru'l-Kur'ân'il-Hakîm*. 1-12. Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 1328 h.
- REŞİD RIZA, Muhammed. *Hukûku'n-nisâ fi'l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-islâmî, 1984.
- SEYYİD BEY, Muhammed. *Fıkıh Usulü (Giriş)*. Yay. Haz: Hasan Karayığit. İstanbul: Düşün Yayınları, 2010.
- SİBÂÎ, Mustafa. *el-Mer'e beyne'l-fikhi ve'l-kânûn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-islâmî, 1999.
- ŞABAN, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- ŞELEBÎ, Muhammed Mustafa. *Ahkâmü'l-üsre fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1977.
- ŞİRBİNÎ, Şemsüddin b. Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc*. 1-4. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- TOPALOĞLU, Bekir. *İslâm'da Kadın*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1990.
- ULAŞ, Semra. "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik". *İslâmî Araştırmalar* 4/1 (1992): 52-63.

- YALÇIN, İsmail. "Günümüz İslâm Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlamalar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017): 1707-1725.
- YILDIRIM, Mustafa. "Nisa Suresi 3. Ayet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", *Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İzmir 06-08 Nisan 2012), 533-546. İstanbul: 2012.
- ZERKÂ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âmm/el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevbihî'l-cedîd*. 1-3. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1968.
- ZEYDAN, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- ZEYDAN, Abdülkerim. *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi ş-şerâti'l-islâmiyye*. 1-11. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- ZÜHAYLÎ, Vehbe. *el-Fıkhu'l-islâmî ve edilletühü*. 1-8. Dimeşk: Dâru'l-fıkr, 1989.





## **CONDITIONS THAT MAKE POLYGAMY LEGITIMATE AND SPECIAL CONDITIONS THAT ALLOW POLYGAMY IN ISLAMIC LAW**

© İbrahim YILMAZ<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

Polygamy, the marriage of a man with more than one woman at the same time is a known and practiced institution in human history. Islamic law has accepted the institution of polygamy if it fulfills certain conditions and reasons as a substitute provision and limited the number to four. Thus, relevant verses in the Qur'an (al-Nisa, 4/3, 129) and the Prophet's own practice (al-Ahzab, 33/50, 51, 59, al-Tahrim, 66 / 3-5) shows that it is legitimate for a man to marry more than one woman (up to four) at the same time in Islamic law.

Although polygamy is legally legitimate (mubah) in Islamic law it is not an absolute right that every man can arbitrarily use. Thus in Islamic law, the legitimacy of polygamy has been attributed to the presence of two basic conditions: the observance of justice and sustenance.

On the other hand, there may be some exceptional special circumstances permitting polygamy in Islamic law. For example, in the society, when the female population is too much, or because the woman is not always able to fulfill her family duties due to her cureless illness, polygamy is permitted in Islamic law.

As it can be understood from the explanations above, polygamy in Islamic law is not a mandatory provision that should be applied by every man with the capacity to marry. On the contrary, it is an exceptional provision that is justified if there are certain conditions and justifications.

According to this; in Islamic law, polygamy is a moral and legal institution

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş University Theology Faculty, [ibrh.yilmaz@hotmail.com](mailto:ibrh.yilmaz@hotmail.com)

that is made up of mutual consent based on individual and social conditions and needs. Therefore, men do not have to marry a second woman on their current wives, women also have the right to say no to marry a married man as a second wife.

When the conditions and rationales in the relevant verses and doctrine are evaluated together, it can be said that in order to be able to legitimize the polygamy in Islamic law, there must be three basic conditions:

1. Compliance with justice among spouses,
2. To have sufficient financial power to provide the support of spouses,
3. Individual or social need or necessity.

Therefore, in order to prevent the exploitation of polygamy, which is justified under certain conditions and justifications in Islamic law, the above-mentioned conditions must be fulfilled. Otherwise, it is possible that polygamy, which is legitimized by Islam for certain conditions and justifications, can cause some problems, unrest and injustice for the individual, family and society. Therefore, in the framework of certain conditions and justifications, polygamy accepted by Islamic law is a moral and legal institution aimed at the elimination of individual and social arbitration.

After these explanations, it is possible to say about the legitimacy of polygamy in Islamic law;

1. Polygamy is an exceptional provision that is justified if there are certain conditions and reasons.
2. Polygamy is an application depending on the existence of individual or social arbitration.
3. Polygamy depends on the existence of the requirement of justice among spouses.
4. Polygamy depends on the condition of providing sustenance of spouses.
5. Polygamy has been justified in order to get rid of bigger damages and evils.
6. Polygamy is not legitimate in the case of damages and injustices for spouses.

On the other hand, Islamic jurists say that the marriage agreement with a second woman on the current spouse, regardless of the conditions of justice and alimony, is valid. In other words, although the provision of justice and

---

the provision of alimony for the legitimacy of polygamy is stipulated, these two conditions are not the conditions of validity of the marriage contract. Therefore, the second marriage made without fulfilling these two conditions is valid. But the husband is a sinner because he does not provide justice among his wives. He will render an account of this injustice to God.

Although the legitimacy of polygamy in Islamic law depends on the existence of certain conditions and special circumstances, it is a known fact that it is not observed in practice. Hence, in practice, the right to polygamy is a subject of abuse. Therefore, in the historical process, the limitation of polygamy by the public authority has come to the fore. Today, among the Islamic jurists, the case that the public authority control and limitation of polygamy is continued to be discussed.

In summary, the verses on the subject show that polygamy is legitimate (mubah) as a license provision in Islamic law. However, the exercise of this right depends on the existence of conditions such as taking care of the justice of spouses and ensuring the support of spouses. In addition, monogamy is essential in Islamic family law. In case individual or social specific circumstances (conditions) are fulfilled, polygamy is allowed. On the other hand, in Islamic law, it is also possible to limit the polygamy by public authority.

In this article, the legitimacy of polygamy and some special situations that allow the polygamy in Islamic family law will be focused on.

**Keywords:** Islamic Law, Polygamy, Rukhṣa, Special Conditions.





## SAHABE ŞİİRLERİNDE HZ. PEYGAMBER'İN MEDİNE'YE HİCRETİ

© Mehmet YILMAZ<sup>a</sup>

### Öz

İslâm dininin tebliğ edilmesini emreden ayetlerin inmesiyle birlikte Allah Rasûlü ilâhî buyruk gereği insanları açıktan İslâm'a davet etmeye koyulur. Putlar Allah Rasûlü tarafından eleştiri konusu yapılırca Mekke halkı İslâm davetini engellemek adına aralarında söz birliği ederler. Zamanla müşrikler Allah Rasûlü'ne ve Müslümanlara fiilî işkence uygularlar. Allah Rasûlü, sahabeye önce Habeşistan'a hicret etmeleri yolunda tavsiyede bulunur. Zira Habeşistan hükümdarı adildir ve ülkesine sığınanları himayesine almaktadır. Mekke'de kalan Müslümanlara müşrikler tarafından uygulanan baskı politikası ve işkenceler tahammül sınırını aşınca I. ve II. Akabe biatlarının ardından Müslümanlara hicret etmeleri için vahiy yoluyla izin verilir. İlk hicret kafilesini müteakip Allah Rasûlü ve Hz. Ebû Bekir Medine'ye hicret eder. İslâm tarihinde dönüm noktası olan Allah Rasûlü'nün Medine'ye hicreti sırasında yaşanan hadiseler şair sahabiler tarafından etraflıca dizelere aktarılmıştır. Nitekim Ali b. Ebî Tâlib'in geceyi Allah Rasûlü'nün yatağında geçirmesi, hicret yolcularının mağarada gizlenmeleri ve Surâka'ya ait atın sert toprağa saplanması gibi yaşanan olaylar dizelere yansıtılmıştır. Ümmü Ma'bed'e ait sıska koyunun bol miktarda süt verme mucizesi de yine dizelere yansıtılmıştır. Sahabeye ait ilgili dizelerde Medine'ye hicret hadisesine yönelik sahabenin duygularına işaret eden izlere de rastlanmaktadır. Söz konusu şiirler şiir tekniği açısından Cahiliye dönemindeki uzun şiir geleneğinin aksine maktalar halindedir ve hadiseler karşısında anlık duyguları dizelere yansıtmaya ağırlık vermektedir.

**Anahtar kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Şiir, Hicret, Allah Rasûlü, Müşrik.



### THE MIGRATION OF THE PROPHET MOHAMMED TO MEDINA IN THE POETRIES OF PROPHET'S COMPANIONS

When the Prophet Mohammed peace be upon him was forty years old, he was

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, myilmaz93@hotmail.com

tasked to invite people to Islam. The religion of Islam secretly spread among the people of Mecca for three years. When the revelation ordered the invitation of Islam to be declared openly, the Prophet has put Allah's commandment into practice. Although the Dawa invitation to Islam has been accepted among some people in the beginning, many Meccan did not accept the position of the Prophet, when he criticized their beliefs or their idols. So, they agreed on to block the spread of dawa to Islam. After a short while, the polytheists started to oppress the Prophet, and torture his followers. When the persecution of polytheists became unbearable; the Prophet, advised Muslims to migrate to the Habasha to protect themselves from what they have already found in Makkah. He, peace be upon him, knew very well that the Islamic Dawa must be strengthened and that Habasha ruled by a fair king who protect anyone comes to his kingdom asking for his protection. Muslims in need of protection followed the advice of the Prophet and emigrated to Habasha.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Allah Rasûlü (s.a.v.), doğumundan peygamberlikle görevlendirildiği kırk yaşına<sup>1</sup> kadar Mekke halkıyla iç içe yaşamıştır. Bu süre zarfında Mekkeliler, dürüstlük, güvenilirlik, düşkünlere yardım etme<sup>2</sup>, yalandan uzak durma ve ahlâk dışı davranışlar sergilememe gibi Allah Resulü'nde var olan erdemlere yakından tanıklık etmişlerdir.<sup>3</sup> Allah Rasûlü'nü ve yaşadığı ortamı iyi bilen<sup>4</sup> Mekke halkı tarafından, Allah Rasûlü'ne 'güvenilir' anlamına gelen 'el-emîn'<sup>5</sup> lakabının layık görülmesi bu duruma işaret eden göstergelerdendir.

Allah Rasûlü'ne ilk vahiy 10 Ağustos 610 günü (Ramazan ayının 21. gecesi) vahiy meleği Cebrâil (a.s.) aracılığıyla iner.<sup>6</sup> Böylece insanlık tarihinde yeni bir çığıra açılan ilk kapı aralanmış olur. Başlangıçta İslâm dini Mekke halkı arasında üç yıl boyunca tanınır ve gizlice yayılır.<sup>7</sup>

Allah Rasûlü, Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla "Artık emrolunduğun şeyi açıkça

<sup>1</sup> Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, thk. Mecdî Fethi es-Seyyid, (Tanta: Dâru's-Sahabe Li't-Turâs, 1995), 1, 299.

<sup>2</sup> Buhârî, *Bed'u'l-vahy*, 23.

<sup>3</sup> Safiyyurrahmân, el-Mubârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm*, (Katar: Vuzâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007), 64.

<sup>4</sup> Ebu'l-Fidâ' İsmail b. 'Umar b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, (Riyad: Dâru Taybe, 1996), 4, 254.

<sup>5</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1, 254.

<sup>6</sup> el-Mubârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm*, 64.

<sup>7</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1, 327, 328.

bildir ve müşriklerden yüz çevir"<sup>8</sup> ve "(Önce) en yakın akrabaları uyar. Sana uyan mü'minlere (merhamet) kanadını indir"<sup>9</sup> ayetleri inince insanları açıkça İslam'a davet etmeye koyulur.

Yeni dine davet halk arasında kabul görse de Allah Rasûlü ilâhî buyruk gereği putları eleştiri konusu yapınca az sayıdaki Müslüman dışında Mekke halkı bu duruma karşı çıkarlar ve İslâm davetini engellemek için aralarında söz birliği yaparlar.<sup>10</sup> Ne var ki yapılan söz birliği Allah Rasûlü'nü İslâm'ı tebliğ etme görevini yerine getirmekten alıkoymaya yetmez. Hal böyle olunca Mekke halkı arasında bölünmeler baş gösterir. Bir tarafta Müslüman azınlık, diğer yanda ise putperest çoğunluk söz konusudur. Zaman içerisinde İslâm davetine uyan Müslümanların sayısı da artar. Buna mukabil Mekkeliler ve civar kabileler arasında İslâm'a giren Müslümanlara karşı şiddet eğilimi baş gösterir. Sonunda müşrikler Allah Rasûlü'ne ve Müslümanlara fiilî işkence uygulamaya başlarlar.<sup>11</sup> Allah Rasûlü Mekkeli müşrikler tarafından şahsının ve sahabenin maruz bırakıldığı işkenceleri şu ifadelerle dile getirmektedir:<sup>12</sup>

"Allah adına kimsenin korkutulmadığı kadar korkutuldum. Allah adına kimsenin maruz bırakılmadığı kadar eziyete maruz bırakıldım. Otuz gün boyunca Bilâl'in koltuk altında sakladığı yiyecekten başka kayda değer bir şey yemedik."

Bu aşamada Allah Rasûlü, amcası Ebû Tâlib'in (ö. 619/2 h.ö.) himayesinde bulunduğu<sup>13</sup> bir yere kadar güvende olsa bile çoğu Müslüman Hz. Peygamber (s.a.v.) kadar şanslı değildir.

#### A. Medine'ye Hicretin Gerekçesi

Müslümanlara uygulanan baskıların ve işkencelerin had safhada olduğu bu dönemde geçmişte yaşanan benzer hadiselerin anlatıldığı Kehf sûresi iner.<sup>14</sup> Allah Rasûlü'nün Kehf sûresinde anlatılan hadiselerden dersler çıkarması ve İslâm davetinin selâmeti için yol haritası belirlemesi beklenen bir durumdur. Zira İslâm davetinin güçlenmesi ve kabul görmesi için güvenli bir üsse ihtiyaç vardır.<sup>15</sup> Bu amaçla Allah Rasûlü sahabeye mevcut durumlar düzelinceye kadar dinlerini korumak ve maruz kaldıkları fitneden uzak durmak için Habeşistan'a hicret etmeleri yolunda tavsiyede bulunur. Zira

<sup>8</sup> Hicr, 15/94.

<sup>9</sup> Şuara, 26/ 214, 215.

<sup>10</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1, 329.

<sup>11</sup> Buhârî, *Menâkıbu'l-ensâr*, 29.

<sup>12</sup> Tirmizî, *Kiyâme, Rakâik, Vera* ' 66.

<sup>13</sup> Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1, 191.

<sup>14</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, 5, 136.

<sup>15</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1972), 1, 29.

Habeşistan Kralı âdildir ve ülkesine sığınanları himayesine almaktadır.<sup>16</sup>

Peygamberliğin V. yılında<sup>17</sup> başta Osman b. Affân (ö. 35/656) ve eşi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kızı Rukayye (ö. 2/624) olmak üzere Allah Rasûlü'nün tavsiyesine uyan on iki erkek ve dört hanım sahabe Habeşistan'a hicret ederler. Böylece İslâm tarihinde ilk hicret kayıtlara geçer. Daha sonra aralarında ez-Zubeyr b. 'Avvâm (ö. 36/656), Mus'ab b. 'Umeyr (ö. 3/625), Osman b. Maz'ûn (ö. 2/623) ve Cafer b. Ebî Tâlib'in (ö. 8/629) de bulunduğu Habeşistan'a hicret eden sahabe sayısı seksen küsur muhacire ulaşır.<sup>18</sup>

Müşrikler Habeşistan'a sığınan Müslümanların Mekke'ye iadelerini sağlamak amacıyla 'Amr b. 'Âs (ö. 65/684) ve Abdullah b. Rabî'a'yı (ö. 35/656)<sup>19</sup> Necâşî'ye (ö. 9/630) elçi olarak gönderseler de Necâşî buna yanaşmaz.<sup>20</sup>

Sığınmacı Müslümanların iadesini sağlamakta başarısız kalan müşrikler, intikam almak isterler ve Mekke'deki Müslümanlara baskıyı artırırılar.<sup>21</sup> Müşrikler Allah Rasûlü'nü öldürmek için de plan yaparlar. Ne var ki Ebû Tâlib buna izin vermez.<sup>22</sup> Müşrikler, Müslümanları ve Allah Rasûlü'nü himayelerine alan Hâşimoğulları'na karşı üç yıllığına boykot kararı alırlar.<sup>23</sup> Karara göre Hâşimoğulları ile ilişkiler kesilecek, kız alıp verilmeyecek, alışveriş yapılmayacak ve hayatları güvence altına alınmayacaktır.<sup>24</sup> Müslümanlar üç yıllık süre zarfında zor günler geçirirler ve açlık sebebiyle ölüm tehlikesi atlatırlar.<sup>25</sup>

Boykot sona erdikten altı ay sonra nübüvvetin onuncu yılı Recep veya Ramazan ayı içerisinde Ebû Tâlib vefat eder.<sup>26</sup> Ebû Tâlib'in vefatını fırsat bilen müşrikler, Allah Rasûlü'ne hakarete sınır tanımazlar.<sup>27</sup> Allah Rasûlü artık Mekke'de İslâm'ı tebliğ edemeyeceğini anlar ve davasını anlatmak amacıyla Tâif'e gider.<sup>28</sup> Allah Rasûlü Tâif'de sert tepkiyle karşılaşır ve Mekke'ye geri dönmek zorunda kalır.<sup>29</sup>

<sup>16</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1, 408.

<sup>17</sup> Muhammed et-Tayyib en-Neccâr, *el-Kavlu'l-mubîn fî sîreti Seyyidi'l-murselîn*, (Riyad: Dâru'l-Livâ', 1981), 101.

<sup>18</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1, 417.

<sup>19</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1, 420.

<sup>20</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1, 425.

<sup>21</sup> İbn İshâk, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1, 201.

<sup>22</sup> İbn İshâk, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1, 203.

<sup>23</sup> İbn İshâk, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1, 201.

<sup>24</sup> İbn İshâk, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1, 206, 207.

<sup>25</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 1, 470.

<sup>26</sup> el-Mubârefürî, *er-Rahîku'l- mahtûm*, 1 115.

<sup>27</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2, 29.

<sup>28</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2, 33.

<sup>29</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2, 36.



Mekke'de yaşanan gelişmeler sırasında Medine kenti Yüce Allah'ın takdiri ile İslâm davetine üs olma hazırlığı içerisindeydi.<sup>30</sup> Nitekim Medine kenti, yakın geçmişte bölge ekonomisini elde tutmak isteyen Yahudilerle Evs ve Hazrec kabileleri arasında yaşanan rekabet savaşlarına sahne olmuştur. Evs ve Hazrec kabileleri arasında da uzun yıllar süren benzer savaşlar söz konusudur. Bu bakımdan halk yorgun düşmüş ve akıtılan kanı durdurabilecek bir lider arayışı içerisinde girmiştir. Hz. Âişe (ö. 58/678) (r.a.), bu hususta şunları söyler:<sup>31</sup>

"Bu'âs günü Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e (fırsat olarak) sunduğu bir gündür. Zira Allah Rasûlü kalabalıkların darmadağın olduğu, liderlerin öldürüldüğü ve yaralandığı bir zamanda ortaya çıktı. Bu bakımdan Yüce Allah, insanların İslâm'a girmeleri için Bu'âs gününü Allah Rasûlü'ne (s.a.v.) bir fırsat olarak sunmuştur."

Tek tanrıya inanan Medine Yahudileri de geçmişten bu yana putperest Arapları sevmemekte idiler. Allah'ın seçkin halkı olduklarına inanan Yahudiler, yakın gelecekte bir peygamber çıkacağı ve Yahudilerle birlikte putperest Araplara karşı top yekûn savaş açacağı yolunda söylemler geliştirirler. Yahudiler, beklenen peygamberin yanında, İrem ve Âd kavimleri gibi Arapları tarihten sileceklerini öne sürerler.<sup>32</sup>

Tam da bu sırada Tâif'ten dönen Allah Rasûlü Mekke'ye gelen kabîle heyetlerine ilâhî buyruk gereği İslâm davetini arz etmekle meşguldür. Allah Rasûlü Mekke'de karşılaştığı bir grup Hazrecliye de İslâm davetini arz eder. Grup içerisinde bir şahıs Yahudiler tarafından sözü edilen peygamberin Allah Rasûlü olduğunu ve Yahudilerden önce davranarak Allah Rasûlü'ne iman etmeleri gerektiği yolunda Hazrecli grubu uyarır. Allah Rasûlü'nün kabileler arasında akıtılan kanı durdurabilecek vasıfları da haiz olduğunu sezinleyen Hazrecli grup, vakit kaybetmeden davete icabet eder ve bu bağlamda Allah Rasûlü'ne şunları söyler:<sup>33</sup>

"Halkımız arasında birbirlerine düşmanlık beslemeyen ve kötülük düşünmeyen hiçbir topluluk yoktur. Biz halkımızı böyle bıraktık. Şimdi tek ümidimiz sensin. Senin sayende Yüce Allah'ın halkımız arasındaki dağınıklığı gidermesini ümit ediyoruz. Biz halkımıza döneceğiz ve halkımızı istediğin

<sup>30</sup> Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Kesîr, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdu'l-Vâhid, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 2, 176.

<sup>31</sup> Ebû 'Ubeyd Abdullah b. Abdulazîz el-Bekrî, *Mu'cemu me'sta'cem*, thk. Mustafa es-Sakkâ, (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1945), 1, 260.

<sup>32</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Keram Muhammed b. Muhammed b. 'Abdulkerim b. 'Abdu'l-Vâhidî's-Şeybânî el-Cezerî, İbn el-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1, 610; Muhammed Heykel, *Hayâtu Muhammed*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 212.

<sup>33</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2, 46; İbn Kesîr, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 2, 177.

dine davet edeceğiz. Davetini kabul ettiğimiz bu dini halkımıza sunacağız. Yüce Allah halkımızı senin etrafında bir araya getirirse senden daha değerli kimse olmaz.”

Hazrecli grup Medine’ye döner ve yeni din hakkında halkı bilgilendirir. Bu süreçte Medine’de Allah Rasûlü’nün anılmadığı ev kalmaz.<sup>34</sup>

Ertesi yıl hac mevsiminde Evs ve Hazrec kabilelerine mensup on iki kişilik bir grup Es’ad b. Zurâra (ö. 1/623) başkanlığında Mekke’ye gider. Grup, Mekke’de Akabe adıyla bilinen vadide Allah Rasûlü ile gizlice görüşür ve Allah Rasûlü’ne biat eder. İslâm tarihinde ‘I. Akabe Biati’ adıyla kayda düşen biatta şu esaslar yer alır:<sup>35</sup>

Allah’a şirk koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocukları öldürmemek, yalan ve iftiradan sakınmak, Allah Rasûlü’ne karşı gelmemek.

I. Akabe Biati’na katılan Medineliler Allah Rasûlü’nden kendilerine İslâm esaslarını öğretecek bir mürşit göndermesini isterler. Allah Rasûlü, Medine’ye Mus’ab b. ‘Umeyr’i (ö. 3/625) mürşit olarak gönderir. Medine’de İslâmlaşma faaliyetleri Mus’ab b. ‘Umeyr’in çabalarıyla ivme kazanır.

Peygamberliğin XIII. yılı (m. 622) hac mevsiminde ikisi kadın yetmiş beş Medineli Mekke’ye gelirler. Medineliler hac görevlerini yerine getirdikten sonra Akabe’de Allah Rasûlü ile gizlice buluşurlar.<sup>36</sup> Bu sefer Allah Rasûlü’ne amcası Abbas b. Abdulmuttalib (ö. 32/653) de eşlik etmektedir. Abbas b. Abdulmuttalib, Müslüman olmasa da yeğenin geleceğini garanti altına alma arzusundadır.<sup>37</sup> Medineliler Abbâs b. Abdulmuttalib’e, Allah Rasûlü’nü koruyacaklarına dair söz verirler ve Allah Rasûlü’ne biat ederler. Söz konusu biat, İslâm tarihinde ‘II. Akabe Biati’ adıyla bilinir.

II. Akabe Biati’na katılan Medineliler, Allah Rasûlü’ne her durumda itaat etmeye, güvence altına aldıkları kimseleri korudukları gibi Allah Rasûlü’nü de korumaya, yalan söylememeye ve Allah yolunda herhangi bir şeyden korkmamaya söz verirler.<sup>38</sup>

Allah Rasûlü, II. Akabe Biati’na katılanlar arasından Medine’yi kendisi adına idare edecek on iki temsilci (nakîb) seçilmesini ister. Böylece her aşiret kendi temsilcisini seçer.<sup>39</sup>

II. Akabe Biati’na katılan Medineliler Mekke’den ayrılırken Allah

<sup>34</sup> Muhammed b. Sa’d b. Menî’ ez-Zuhrî, *Kitâbu’t-Tabakâti’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed ‘Umeyr, (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 2001), 1, 187.

<sup>35</sup> İbn Hişâm, *Siretu’n-Nebi*, 2, 50.

<sup>36</sup> İbn Hişâm, *Siretu’n-Nebi*, 2, 58.

<sup>37</sup> İbn Hişâm, *Siretu’n-Nebi*, 2, 58.

<sup>38</sup> İbn Hişâm, *Siretu’n-Nebi*, 2, 59.

<sup>39</sup> İbn Hişâm, *Siretu’n-Nebi*, 2, 60.

Rasûlü, İslâm davetini rahatça icra edebileceği bir zemine kavuşmanın verdiği hazla huzurlu ve mutludur. Zira Allah Rasûlü'ne düşman karşısında korunabilmesi için Yüce Allah tarafından savaş becerilerine sahip, güçlü ve yardımsever Medine halkı bahşedilmiştir.<sup>40</sup>

Yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere Medine kenti, muhacirleri kucklamaya ve İslâm davetinin dünyaya yayılabilmesi için üs vazifesi görmeye artık hazırdır.

### **B. Medine'ye Hicret**

Müslümanların hicret edecekleri ve güç kazanacakları bir zemin temin edildiğini haber alan Kureyşliler, Mekke'de Müslümanlara uyguladıkları baskıyı daha da artırır. Müslümanlar bu duruma tahammül edemezler ve Mekke'den ayrılmak için Allah Rasûlü'nden izin isterler. Allah Rasûlü Müslümanlara hicret için izin verildiğini müjdelere ve Medine'ye hicret etmeleri gerektiğini belirterek şöyle buyurur:<sup>42</sup>

"Hicret edeceğiniz yer bana gösterildi. Hicret edeceğiniz yer Yesrib'dir. Kim Mekke'den hicret ederek çıkmak isterse Yesrib'e gitsin."

Mekke'den ayrılmak için gerekli izni alan Müslümanlar hazırlık yaparlar ve gizlice yola koyulurlar. Medine'ye ulaşan ilk muhacir Ebû Seleme b. 'Abdi'l-Esed (ö. 4/625) olur.<sup>43</sup> Ebû Seleme b. 'Abdi'l-Esed'i 'Âmir b. Rabî'a (ö. 35/656) ve eşi Leylâ bint Hasme (ö. ?/? ) takip eder. Müslümanlar gruplar halinde Medine'ye ulaşırlar ve Ensâr'a konuk olurlar.<sup>44</sup>

Allah Rasûlü Yüce Allah tarafından şahsına da hicret izni verilmesini beklediğinden henüz Mekke'dedir. Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) de Allah Rasûlü ile birlikte yola koyulma arzusunda olduğundan Allah Rasûlü'nü beklemektedir.<sup>45</sup>

Bu sırada Kureyşliler, İslâm davetini kökten yok etmek için hala ellerinde fırsat olduğunu düşünürler. Zira Allah Rasûlü henüz Mekke'dedir ve yok edilmesi mümkündür. Kureyşliler bu amaçla 'Dârun-nedve'de bir araya gelirler ve kan davası güdülmemesi için her kabileden bir delikanlının elini kana bulaması üzerine söz birliği ederler.<sup>46</sup>

Cebrâil (a.s.) Allah Rasûlü'nü Kureyşlilerin plânından haberdar eder ve Allah Rasûlü'ne o gece yatağında yatmamasını söyler.<sup>47</sup> Allah Rasûlü Hz. Ebû

<sup>40</sup> İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, 1, 192.

<sup>41</sup> İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, 2, 100.

<sup>42</sup> İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, 1, 192.

<sup>43</sup> İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, 1, 192.

<sup>44</sup> İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, 1, 193.

<sup>45</sup> Buhârî, *Menâkıbu'l-ensâr*, 45.

<sup>46</sup> İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, 2, 102.

<sup>47</sup> İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, 2, 102.

Bekir'in evine gelir ve kendisine hicret için izin verildiğini<sup>48</sup> bildirir. Yola çıkmak için derhal hazırlıklara başlanır.<sup>49</sup>

Müşrikler evin etrafını kuşatırlar ve Allah Rasûlü'nün evden çıkmasını beklemeye koyulurlar. Allah Rasûlü yatağına Hz. Ali'yi (ö. 40/661) yatırarak müşrikleri sabaha kadar oyalar. Allah Rasûlü yanında bulunan emanetleri, sahiplerine teslim etmek üzere Hz. Ali'ye bırakır. Akabinde Allah Rasûlü, Yüce Allah'ın koruması altında düşmanlarına görünmeden gece karanlığında evden çıkar. Allah Rasûlü'ne Hz. Ebû Bekir de eşlik etmektedir. Yolda Hz. Ebû Bekir'in kölesi 'Âmir b. Fuheyre (ö. 4/625) ve rehberleri Abdullah b. Uraykîd (ö. ?/? ) da gizlice hicret kervanına katılırlar.<sup>50</sup>

Allah Rasûlü beraberindekilerle birlikte Sevr Dağı'na gider ve bir mağarada üç gün üç gece gizlenir. Mağarada kaldıkları süre içerisinde Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdullah (ö. 11/632) yiyecek ve içecek ihtiyaçlarını karşılar.<sup>51</sup>

Allah Rasûlü'nü ellerinden kaçırdıklarını anlayan Kureyşliler her yerde Hz. Peygamber'i aramaya koyulurlar. Kureyşliler bir ara Allah Rasûlü ile Hz. Ebû Bekir'in gizlendikleri mağaraya kadar gelirler. Müşriklerin ayak sesleri mağaranın içerisinden duyulmaktadır. Hz. Ebû Bekir endişeye kapılır. Allah Rasûlü, yol arkadaşına Yüce Allah tarafından koruma altında olduklarını hatırlatır ve korkmaması gerektiğini söyler.<sup>52</sup> Müşrikler mağaraya girmeden uzaklaşırlar.

Müşrikler arama işini gevşetince Allah Rasûlü beraberindekilerle birlikte saklandıkları mağaradan çıkar ve Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdullah'ın temin ettiği iki deve sırtında sahil yolunu takip ederek Medine'ye doğru yola koyulur.

Bu sırada müşrikler Allah Rasûlü'nü ve Hz. Ebû Bekir'i ölü veya diri getirenlere ödül vereceklerine dair etrafa haber salarlar. Ödüle tamah eden Surâka b. Mâlik (ö. 24/645) ismindeki bir şahıs Allah Rasûlü ve beraberindekilere yetişse de at beklenmedik bir biçimde toprağa saplanır. Surâka bu durumun normal bir şey olmadığını anlar ve Allah Rasûlü'nden aman diler. Allah Rasûlü Surâka'dan yerlerini müşriklere bildirmeyeceğine dair söz aldıktan sonra Surâka'yı serbest bırakır.<sup>53</sup>

Allah Rasûlü peygamberliğin on dördüncü yılında Rabî'u'l-evvel ayının

<sup>48</sup> Müslim, Ru'ya, 20.

<sup>49</sup> Buhârî, Menâkıbu'l-ensâr, 45.

<sup>50</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2, 110.

<sup>51</sup> Buhârî, Menâkıbu'l-ensâr, 45.

<sup>52</sup> Müslim, Fadâilu's-sahâbe, 1.

<sup>53</sup> Buhârî, Menâkıbu'l-ensâr, 45.

on ikisi pazartesi günü Kuba'ya ulaşır.<sup>54</sup>

Allah Rasûlü Kubâ'da bazı rivayetlerde dört<sup>55</sup> bazılarında ise on dört<sup>56</sup> gün kalır. Allah Rasûlü bu süre zarfında yol yorgunluğu atmak yerine beraberindekilerle birlikte Kubâ Mescidi'ni inşa eder.<sup>57</sup> Allah Rasûlü, aynı yıl Rabîu'l-evvel ayında Medine'ye ulaşır.<sup>58</sup>

Allah Rasûlü peygamberlikle görevlendirilmesinin ardından Mekke'de on, Medine'de de on yıl olmak üzere toplam yirmi yıl hayatta kalır. Peygamberlik görevini hakkıyla yerine getiren Allah Rasûlü altmış üç yaşında rahmet-i Rahmân'a kavuşur.<sup>59</sup>

Allah Rasûlü'nün Mekke'den Medine'ye hicreti sırasında yaşanan olayların şair sahabiler tarafından dizelere yansıtılması beklenecek bir durumdur. Bu bakımdan çalışmanın bundan sonraki aşamasında Allah Rasûlü'nün Medine'ye hicreti sırasında yaşanan olayların sahabe şairlere ait şiir metinlerindeki izleri incelenecektir.

### C. Dizelerde Hz. Peygamber'in Medine'ye Hicreti

Allah Rasûlü'nün Mekke'den Medine'ye hicreti, İslâm tarihinde dönüm noktasıdır. Zira hicret hadisesi, Medine kentinin İslâm davetine üs olması ve İslâm davetinin dünyaya açılması yolunda uygulamaya konulan ilk adımı temsil eder.

Allah Rasûlü'nün Mekke'den Medine'ye hicreti şair sahabiler tarafından yakından izlenmiş ve hicret sırasında yaşanan olaylar dizelere yansıtılmıştır.

Ulaşılabilen kaynaklarda Allah Rasûlü'nün Mekke'den Medine'ye hicreti hakkında ipuçları veren şiir metinleri sırasıyla Ali b. Ebî Tâlib, Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe, Surâka b. Mâlik, kimliği belirsiz bir şair ve Abdullah b. Ravâha'ya ait olmak üzere toplam beş derlemeden ibarettir. Allah Rasûlü'nü karşılamak amacıyla hanımlar ve çocuklar tarafından Medine'de dile getirilen dizelerle birlikte ilgili metinleri altıya çıkarmak mümkündür.

Hicret sırasında yaşanan olaylara yer veren sahabe şiirlerinin az olması, hicret hadisesinin Mekke'den Medine'ye geçiş dönemini temsil etmesi ile yakından ilintilidir. Zira Medine dönemine kıyasla Mekke'de geçirilen sıkıntılı süreci ve ilk heyecanı ortaya dökcek ortam

<sup>54</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2, 114.

<sup>55</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2, 118.

<sup>56</sup> Buhârî, *Menâkıbu'l-ensâr*, 46.

<sup>57</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2, 118.

<sup>58</sup> Ahmed b. Yahya, el-Belazûrî, *Ensâbu'l-eshrâf*, thk. Muhammed Hamîdullah, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 1, 263. 'Abdu's-Sellâm, Hârûn, *Tehzîbu Sîreti İbn Hişâm*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 122.

<sup>59</sup> Buhârî, *Menâkıbu'l-ensâr*, 45.

bulunmadığından hicretten önce Müslüman şairlere ait çalışmalar yok denecek kadar azdır.<sup>60</sup> İbn Hişâm'ın (ö. 213/828) 'Sîretu'r-Rasûl'ü, el-Vâkıdî'nin (ö. 209/823) 'Kitâbu'l-mağâzî'si, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) 'Tabakât'ı ve et-Taberî'nin (ö. 310/923) 'Târih'i gibi detaylı kaynaklarda Medine dönemine ait çok sayıda sahabe şiirine yer verilmiş olması bu duruma işaret eden göstergelerdendir.

Çalışma konusu metinler mümkün olduğunca yaşanan hadiselerle uygun düşecek biçimde kronolojik sıralamaya göre incelenecektir.

Allah Rasûlü'nün Medine'ye hicreti hakkında ipuçları veren ilk şiir metni, Ali b. Ebî Tâlib'e ait dört dizeden oluşan derlemedir. Hz. Ali, derlemede hicret gecesi tanık olduğu olayları dizelere yansıtmaktadır.

Hz. Ali, hicret gecesi Allah Rasûlü'nün Mekke'den sağ salim çıkabilmesini sağlamak amacıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hırkasını giymiş ve geceyi yatağında geçirmiştir. Allah Rasûlü'nü öldürmeyi planlayan müşrikler ise Hz. Ali'yi Allah Rasûlü zannettiklerinden; saldırı için onun evden çıkmasını beklemişlerdir. Araplarda adet olduğu üzere kapıda bekleyen müşrikler, Hz. Ali'ye zaman zaman sözlü sataşmalarda bulunmuşlar ve yabancı cisimler fırlatmışlardır. Kuşkusuz Hz. Ali, canı pahasına ortaya koyduğu bu eylemle İslâm davetini yayma ve Allah Rasûlü'ne itaat etme hususunda fedakârlık örneği sergilemiştir.

Allah Rasûlü'nün Mekke'den sağ salim ayrılmasını temin etmek amacıyla canını tehlikeye atan Hz. Ali, hicret gecesi Hz. Peygamber'i müşriklere karşı koruduğunu ve bu uğurda ölmeyi göze aldığı dile getirdiği dizelerde şunları söyler:<sup>61</sup> (Tavîl)

- 1- وَقَيْتُ بِنَفْسِي خَيْرَ مَنْ وَطِئَ الْحَصَى وَمَنْ طَافَ بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ، وَبِالْحَجْرِ
- 2- رَسُولُ اللَّهِ خَافَ أَنْ يَمْكُرُوا بِهِ فَتَجَاهَ ذُو الطَّوْلِ إِلَاهَهُ مِنَ الْمَكْرِ
- 3- وَبَاتَ رَسُولُ اللَّهِ فِي الْغَارِ آمِنًا مُوقَى وَفِي حِفْظِ الْإِلَهِ وَفِي سِتْرِ
- 4- وَبِتُّ أَرَاغِيهِمْ وَأَمَّ بَيْتَهُمْ وَقَدْ وَطَّئْتُ نَفْسِي عَلَى الْقَتْلِ وَالْأَسْرِ

- 1- Taşa ayak basanların ve Kâbe ile Hicr'i (İsmâil'i) tavaf edenlerin en hayırlısını canımla korudum.
- 2- Allah'ın elçisi şahsına tuzak kuracaklarından endişelendi de azabı ağır olan İlah tuzaktan kurtardı onu.
- 3- (Böylece) Allah'ın elçisi geceyi emin ellerde korunmuş halde, İlah'ın

<sup>60</sup> 'Umar Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1981), 1, 258.

<sup>61</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Mustedrek 'alâ es-Sahîhayn (Kitâbu'l-Hicrah içinde)*, thk. Mustafa 'Abdu'l-Kâdir 'Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2002), 3, 5.

himayesinde ve gözlerden irak mağarada geçirdi.

- 4- (Bana gelince) gece boyunca (müşrikleri) gözetledim de (beni Allah Rasûlü zannettiklerinden ve benden şüphelenmediklerinden) töhmet yöneltmediler şahsıma. (Aslında) her an ölmeye ve de esir düşmeye kendimi hazırlamıştım.

Görüleceği üzere dizelerde Hz. Ali, hicret gecesi Allah Rasûlü'nün Mekke'den sağ salim ayrılmasını sağlamak amacıyla canı pahasına fedakârlık yaptığına, müşriklerin kendisinden şüphelenmediklerine, bu uğurda müşriklerle savaşmayı dahi göze aldığına ve müşrikleri her an gözetim altında tuttuğuna işaret etmektedir.

Allah Rasûlü'nün Medine'ye hicreti hakkında ipuçları veren bir diğer şiir metni de Hz. Ebû Bekir'e ait yirmi dizelik râiyyedir.

Hz. Ebû Bekir, Sevr Dağı'ndaki mağarada yaşananları, Allah Rasûlü'ne savaş açan müşriklerin akıbetlerini ve Medine'ye hicret gerekçesini dile getirdiği dizelerde şunları söyler: <sup>62</sup> (Basît)

- |  |   |
|--|---|
| 1- قَالَ النَّبِيُّ وَلَمْ يَجْزَعْ <sup>63</sup> يُوقِئِي | وَنَحْنُ فِي سُرْفٍ مِنْ ظَلْمَةِ الْعَارِ          |
| 2- لَا نَحْنُ شَيْعًا؛ فَإِنَّ اللَّهَ تَالِقُنَا          | وَقَدْ تَكْفَل <sup>64</sup> لِي مِنْهُ بِإِظْهَارِ |
| 3- وَإِنَّمَا كَيْدُ مَنْ تُحْسِنُ بَوَادِرُهُ             | كَيْدُ الشَّيَاطِينِ كَادَتْهُ لِكُفَّارِ           |
| 4- وَاللَّهُ مُهْلِكُهُمْ طَرًّا بِمَا كَسَبُوا            | وَجَاعِلِ الْمُنتَهَى مِنْهُمْ إِلَى النَّارِ       |
| 5- وَأَنْتَ مُرْتَجِلٌ عَنْهُمْ وَتَارِكُهُمْ              | إِنَّمَا عُدُّوْا وَإِنَّمَا مُدْلِجٌ سَارِي        |
| 6- وَهَاجِرٌ أَرْضَهُمْ حَتَّى يَكُونَ لَنَا               | قَدُومٌ عَلَيْهِمْ دُوُو عَزٍّ وَأَنْصَارِ          |

- 1- Biz mağaranın zifiri karanlığında bulunduğumuz sırada Peygamber endişeye kapılmadan hürmetle şunu dedi bana:

<sup>62</sup> Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şâfi'î, İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbu'd-Dîn Ebû Sa'îd v.dğr., (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 30, 86; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İshâk, el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehri ve hadîsih*, thk. 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Duheys, (Beyrut: Dâru Hıdır, 1994), 4, 84; Abdurrahmân, es-Suheylî, *er-Ravdu'l-unuf fî şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li'bn'i-Hişâm*, thk. Mecdî b. Mansur eş-Şûrâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 2, 323, 324; Ebû Bekr, es-Siddîk, *Dîvân*, thk. Râcî el-Esmer, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), 53.

<sup>63</sup> Dizede yer alan لم يجزع ifadesi bazı kaynaklarda لم أجزع şeklinde. Anlam itibarıyla لم يجزع ifadesi daha uygun düştüğünden dizenin tercümesinde لم يجزع tercih edildi. Bk. 'Alâu'd-dîn 'Ali b. Muhammed b. İbrâhîm, el-Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin el-musemmâ lubâba't-te'vîl fî ma'ânî't-tenzîl*, thk. Abdu's-Sellâm Muhammed b. Şâhîn, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004), 2, 364.

<sup>64</sup> Dizede yer alan تكفل ifadesi bazı kaynaklarda توكل şeklindedir. Ne var ki anlam itibarıyla تكفل ifadesi daha uygun düşmektedir. Bk. el-Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin*, 2, 364.

- 2- “Korkma bir şeyden! Zira Yüce Allah üçüncümüzdür.” (Ardından Hz. Peygamber, Yüce Allah) tarafından (himaye edilmekte olduğumuzun) ortaya çıkarılacağına dair şahsıma teminat vermiştir.
- 3- (Esas tuzak) dilediklerinin her an tecelli etmesinden sakınılması gereken Yüce Allah’ın tuzağıdır. Şeytanların tuzağı(na gelince, şeytanlar) inanmayanlar için kurmuştur (aslında tuzağı.)
- 4- Yüce Allah kazandıkları (kötü eylemler) sebebiyle toptan helak edecektir onları ve varacakları son durağı cehennem ateşi yapacaktır.
- 5- (Şimdi) sen onlardan yüz çevirerek göç ediyorsun ve (küfürleriyle baş başa) bırakıyorsun onları ya sabahın erken vaktinde veya gecenin kalan son kısmında
- 6- Topraklarından ayrılıyorsun. Onur sahiplerinin ve Ensâr’ın başını çektiği (güçlü) bir topluluk bize ait olsun diye.

Dizelerden de anlaşılacağı üzere Hz. Ebû Bekir, Sevr dağında gizlendikleri yerin Allah Rasûlü’nü ve beraberindekileri aramaya koyulan müşrikler tarafından tespit edilebileceği yolunda endişelidir. Allah Rasûlü, bu durum karşısında Hz. Ebû Bekir’i sakinleştirmeye çalışmakta ve Hz. Ebû Bekir’e Yüce Allah’ın koruması altında buldukları yolunda telkinde bulunmaktadır. Dizelerden Hz. Ebû Bekir’in Allah Rasûlü tarafından yapılan telkinle sakinleştiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Ebû Bekir, dizelerde müşrikler tarafından Allah Rasûlü’ne kurulan tuzaktan korkulmaması gerektiğine işaret etmektedir. Buna mukabil Hz. Ebû Bekir, esas korkulması gerekenin, beklenmedik bir anda inanmayanlar üzerinde gazabı tecelli edecek olan Yüce Allah’ın tuzağı olduğunu söylemektedir. Bu bakımdan Hz. Ebû Bekir, dizelerde Allah Rasûlü’ne iman etmek yerine, baskı politikaları uygulamak suretiyle Allah Rasûlü’nü yurdundan eden müşriklerin ölüm ötesi hayatta varacakları son durağın cehennem olacağına gönderme yapmaktadır. Hz. Ebû Bekir, müşriklerin baskıları sonucunda Allah Rasûlü’nü hicret etmeye sevk eden gerekçeye de değinmektedir. Hz. Ebû Bekir’e göre Allah Rasûlü’nü Medine’ye hicret etmeye sevk eden esas neden, Medineli Müslümanlardan ve onur sahibi şahsiyetlerden İslâm davetine güç kazandıracak yeni bir topluluk oluşturma arzusudur.

H. Ebû Bekir, dizelerin devamında mağaradan ayrıldıktan sonra yaşanan gelişmeler hakkında da ipuçları vermektedir. Hz. Ebû Bekir, dizelerde şunları söyler:<sup>65</sup> (Basît)

وَسَدَّ مِنْ دُونِ مَا نَحْشَى بِأَسْتَارِ

-7 حَتَّى إِذَا اللَّيْلُ وَارْتَمَتْ جَوَائِبُهُ

<sup>65</sup> İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 30, 86.



8- سَارَ الْأَرْتِقُطُ يَهْدِينَا وَأَيْتُهُ

يُنْعَبَنَ بِالْقَوْمِ نَعْبًا تَحْتَ أَكْوَارِ

9- يَغْسِفَنَّ عَرَضَ الثَّنَائِيَا بُعْدَ أَطْوَلِهَا

وَكُلَّ سَهْبٍ دَفَاقِ الرَّبِّ مَوَارِ

7- Gece her yönden bizi gözlerden irak tutunca ve önümüze perdelerle korktuklarımızdan set çekince

8- (Rehber) Uraykîd bize yol göstererek yürüdü. Develeri de (hicret eden) topluluğu taşıyarak eyerlerin altında yol aldılar

9- En uzun yolu kat ettikten sonra dağlık yolları gelişi güzel aşarak. Toprağındaki kum taneleri hareketli olan her bir çölü (aşarak.)

Dizelerde hicret yolcuları, müşriklere yakalanmamak için gece karanlığında yol almaktadırlar. Zira Allah Rasûlü, Mekkeli müşriklerin hicret yolcularını ele geçirmek için her yola başvuracaklarını öngördüğünden ihtiyatlı hareket etmekte ve gece vakti yola koyulmaktadır. Deneyimli rehber Uraykîd da Allah Rasûlü'nü ve beraberindekileri kabilelerin uğrak yeri olmayan ıssız bölgelerden yürütmektedir. Hicret yolcularını taşıyan develerin sırtlarına konulan palanlar dahi dizelere yansıtılmıştır.

Uzun mesafeler kat edildikten sonra nihayet Mudlic oğullarına ait topraklara ulaşılmış ve Mekkeli müşriklerin takibinden kurtulmaya ramak kalmıştır. Ne var ki Mekkeli müşrikler, Allah Rasûlü ve Hz. Ebû Bekir'den her birinin başına yüz deve<sup>66</sup> ödül koymuşlardır.<sup>67</sup> Ödüle tamah eden Mudlic oğullarına mensup Sûrâka ismindeki şahıs hicret yolcularının izlerini sürmüş ve buldukları yere ulaşmıştır.

Hz. Ebû Bekir, Mudlic oğullarının yurdunda yaşanan gelişmeleri ve atın toprağa saplanma mucizesini de dizelere taşımaktadır. Hz. Ebû Bekir dizelerde şunları söyler:<sup>68</sup> (Basît)

10- حَتَّىٰ إِذَا قُلْتُ قَدْ أُنْجِدَنَّ عَارِضَنَا

مِنْ مُدْلِجِ قَارِسٍ فِي مَنْصِبٍ وَارِ

11- يُزِدِي بِهِ مُشْرِفُ الْأَقْطَارِ مُعْتَرِضًا

كَالسَّيِّدِ ذِي اللَّبَدَةِ الْمُسْتَأْسِدِ الصَّارِي

12- فَقَالَ كُرُّوا، فَعُلْنَا: إِنَّ كُرَّتَنَا

مِنْ دُوَيْحَا لَكَ نَصْرُ الْحَالِقِ الْبَارِي

13- أَنْ يَخْسِفَ الْأَرْضَ بِالْأَخْوَى وَقَارِسِهِ فَاَنْظُرْ إِلَىٰ أَرْبَعٍ فِي الْأَرْضِ عُوَارِ

14- فَهَيْلٌ لَمَّا رَأَىٰ أَرْسَاعَ مُهْرَتِهِ

قَدْ سَحْنٌ فِي الْأَرْضِ لَمْ تُخْفَرْ بِمِخْفَارِ

15- فَقَالَ: هَلْ لَكُمْ أَنْ تُطْلِقُوا فَرَسِي

وَتَأْخُذُوا مَوْتِقِي فِي نُصْحِ أَشْرَارِ

16- فَأَصْرَفَ الْحَيَّ عَنْكُمْ إِنْ لَقَيْتَهُمْ

وَأَنْ أَعْوَرَ مِنْهُمْ عَيْنَ عُوَارِ

<sup>66</sup> es-Suheyli, *er-Ravdu'l-unuf*, 2, 321.

<sup>67</sup> Buhârî, *Menâkıbu'l-ensâr*, 45.

<sup>68</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimâşk*, 30, 86.

17- فَادْعُوا الَّذِي هُوَ عَنكُمْ كَفَّ عَدْوَتَنَا يُطَلِّقُ جَوَادِي فَأَنْتُمْ خَيْرُ أُنْبَارِ

18- فَقَالَ قَوْلًا رَسُولُ اللَّهِ مُبْتَهَلًا: يَا رَبِّ إِنَّ كَانَ يَنْوِي غَيْرَ إِخْفَارِي

19- فَتَجَّهَ سَالِمًا مِنْ شَرِّ دَعْوَتِنَا وَمَهْرُهُ مُطْلَقًا مِنْ كَلِمِ آثَارِ

20- فَأَظْهَرَ اللَّهُ إِذْ يَدْعُو خَوَافِرُهُ وَفَارَزَ فَارِسُهُ مِنْ هَوْلِ أخطَارِ

- 10- Tam da bizi otlak alana ulaştırdı derken, Mudlic<sup>69</sup> (oğullarından) bir süvari kor gibi<sup>70</sup> (süratli kısrağın üzerinde) karşımıza çıktı
- 11- Avının etini yemeye tutkun yeleli vahşi aslan misali yeri sert adımlarla direnerek tepeleyen<sup>71</sup> (kısrağın üzerinde).
- 12- (Surâka) “Geri durun” dedi hemen. Biz de dedik ki: “Kuşkusuz Yarattıcı Allah’ın (vaat ettiği) zafer senin hatırına geri durmamıza engeldir.”
- 13- Paslanmış demir rengindeki kısrağı süvarisiyle yere saptamak suretiyle (vaat ettiği zaferi gerçekleştiren Allah’ın vaadi engeldir.) Bak işte gör (kısrağının) dört ayağı saplanmış yere!
- 14- (Surâka) kısrağının bileklerini kazma ile kazılmamış sert toprağa saplanmış halde görünce ürktü bir an!
- 15- Akabinde (Surâka) şunu söyledi: “Kısrağımı serbest bırakmanız ve kötülere nasihat edeceğime dair benden söz almanız mümkün mü?”
- 16- “Ta ki kâfir topluluğun dikkatini sizden uzak başka yöne çekeyim. Basireti kapalı olanların amaçlarını da boşa çıkarayım.
- 17- “Size saldırımızı engelleyen (Yüce Allah’a) dua edin de atımı (saplandığı yerden) çıkarsın. Zira siz iyilikseverlerin en hayırlılarısınız.”
- 18- İşte o an Allah Rasûlü (Yüce Allah’a) yakararak şöyle bir söz söyledi: “Ey Rabbim! Eğer ahde vefaya niyet ediyorsa bedduamızın şerrinden onu sağ salim kurtar”
- 19- “Kısrağın da (kurtar) özgürlüğüne kavuşmuş olarak çiziklerin acısından.”
- 20- Allah Rasûlü tam dua ederken, Yüce Allah kısrağın ayaklarını birden (saplandıkları yerden) çıkardı. (Böylece) süvarisi de kurtuldu

<sup>69</sup> Dizede yer alan مدج ifadesi ile Surâka b. Mâlik’in atası Mudlic b. Murra b. ‘Abd-i Menât b. Kinâne kastedilmektedir. Bkz. Ebû Bekr es-Siddîk, *Dîvân*, 55.

<sup>70</sup> Dizede yer alan في منصب وار ifadesi ile Surâka b. Mâlik’in bindiği ‘kor gibi süratli kısrağın’ kastedilmektedir. Bkz. Ebû Bekr, es-Siddîk, *Dîvân*, 55.

<sup>71</sup> Dizede yer alan مشرف الأقطار معترضاً يردى به ifadesiyle Surâka’nın bindiği kısrağın ilerlemem için direnerek yeri tepmesi kastedilmektedir. Bkz. Ebû Bekr, es-Siddîk, *Dîvân*, 55.

tehlikelerin dehşetinden.

Dizelerde Sûrâka, yağız atının sırtında avını parçalamaya hazır yırtıcı aslan misali hicret yolcularına saldırı pozisyonundadır. Zira Sûrâka avını ele geçireceğinden ve başına konulan ödüle sahip olacağından emindir. Sûrâka, özgüvenin verdiği cesaretle "Geri durun!" diye bağırmakta ve hicret yolcularına durmaları için yüksek sesle çağrıda bulunmaktadır. Ne var ki hicret yolcuları çağrıya kulak asmamakta ve Yüce Allah'ın himayesinde menzile doğru yolculuğa devam etmektedirler. Tam da o sırada beklenmedik bir şey meydana gelmiş ve Sûrâka'nın atı aniden bileklerine kadar sert toprağa gömülmüştür. Surâka, alışlagelenin dışında meydana gelen bu durum karşısında paniklemiştir. Nihayet Surâka, Allah Rasûlü'nün Yüce Allah tarafından himaye edildiğini fark etmiş ve çareyi aman dilemekte bulmuştur. Surâka, içine düştüğü zor durumdan kurtulması için Allah Rasûlü'nden Yüce Allah'a dua etmesini de istemiştir. Yine Surâka, hicret yolcularının izlerini sürmeyi bırakmaları yolunda Mekkeli müşriklere telkinde bulunacağına ve dikkatlerini başka yönlere çekeceğine dair Allah Rasûlü'ne söz vermiştir. Allah Rasûlü dua etmeye koyulduğu sırada at saplandığı yerden kurtulmuş ve Surâka karşı karşıya geldiği ölüm tehlikesini savuşturmuştur.

Görüleceği üzere dizelerde Hz. Ebû Bekir, yaşanan gelişmeleri adeta film şeridi gibi bütün yönleriyle gözler önüne sermektedir.

Allah Rasûlü'nün Medine'ye hicretini yansıtan bir diğer şiir metni de Surâka b. Mâlik'e ait dört dizelik derlemedir.

Surâka b. Mâlik, atının topraktan kurtulma mucizesinden sonra Mekke'ye döner. Ebû Cehil (ö. 2/624), Surâka'yı eli boş dönmesi sebebiyle paylar. Surâka, Ebû Cehil'e dizeler yoluyla cevap verir ve yaşadıklarının alışlagelenin dışında olduğuna vurgu yaparak şunları söyler:<sup>72</sup> (Tavîl)

- 1- أبا حَكِّم! وَاللَّهِ لَوْ كُنْتُ شَاهِدًا  
لَأَمُرَ حِوَادِي إِذْ تَسِيحُ قَوَائِمُهُ
- 2- عَجِبْتُ وَمَنْ تَشْكُكَ بِأَنَّ مُحَمَّدًا  
رَسُولٌ وَبِرَّهَانَ فَمَنْ ذَا يُقَاوِمُهُ
- 3- عَلَيْنَا بِكَفِّ الْقَوْمِ عَنْهُ، فَإِنِّي  
أَرَى أَمْرَهُ يَوْمًا سَتَبَدُّو مَعَالِمُهُ
- 4- بِأَمْرِ يَوْمُ النَّاسِ بِأَسْرِهِمْ  
بِأَنَّ جَمِيعَ النَّاسِ طَرًّا يُسَالِمُهُ

- 1- Be Hey Ebu'l-Hakem! Allah'a and olsun ki; şayet atımın ayakları saplandığında durumuna tanık olsaydın
- 2- Şaşırırdın da şüpheye düşmezdin Muhammed'in Peygamber ve hüccet olduğuna. O halde kim ona karşı koyabilir ki?
- 3- Halkı engellemen gerekir (zarar vermemeleri için) ona. Zira ben

<sup>72</sup> es-Suheylî, *er-Ravdu'l-unuf*, 2, 322; el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4, 85.

(insanları davet ettiği) meseleye ait belirtilerin bir gün ortaya çıkacağını görüyorum

- 4- İnsanlar tek bir emirle hep birden o (Peygamber)le barış içerisinde yaşamayı arzulayacaklardır bütün insanlar.

Dizelerden de anlaşılacağı üzere beklenmedik bir anda atının ayakları sert toprağa saplanan Surâka, Allah Rasûlü'nün peygamber olduğunu sezinlemekte ve Yüce Allah'ın himayesinde bulunması sebebiyle karşı konulamayacağını fark etmektedir. Bu bakımdan Surâka, Mekke'nin fethinden sonra Allah Rasûlü'nün huzurunda Müslüman olduğunu açıkça ilan eder.<sup>73</sup>

Allah Rasûlü'nün Medine'ye hicreti hakkında ipuçları veren bir diğer şiir metni de kime ait olduğu belirsiz beş dizelik bir derlemedir.

Allah Rasûlü ve beraberindekiler Mekke'den gizlice ayrıldıklarından Mekke halkı hicret yolcularının hangi istikamete gittikleri hususunda bilgi sahibi değildirler. Mekke'de kalan Müslümanlar üç gün aradan sonra hicret yolcularının akıbetleri hususunda endişe duymaya başlarlar. Bu sırada Mekke ovası cihetinden kimliği belirsiz bir şahıs şarkı formatında bazı dizeler okur. Dizeler, Allah Rasûlü ve beraberindekilerin Yesrib istikametine gittiklerini ve Huzâ'a kabilesinin Ka'b oğulları boyuna mensup Ümmü Ma'bed künyesiyle meşhur 'Âtike bint Hâlid'e<sup>74</sup> (ö. ?/?) ait çadıra uğradıklarını haber vermektedir. Dizelerde meçhul şair şunları söyler:<sup>75</sup> (Tavîl)"

- |   |  |
|---|--|
| 1- جَزَى اللهُ رَبُّ النَّاسِ حَيْرَ جَزَائِهِ  | رَفِيقِينَ حَلًّا حَمِيمِيٍّ أُمَّ مَعْبَدٍ    |
| 2- هُمَا نَزَلَا بِالْهُدَى وَاهْتَدَتْ بِهِ    | فَأَفْلَحَ مَنْ أَمْسَى رَفِيقَ مُحَمَّدٍ      |
| 3- فَبَا لَفَصِيٍّ مَا زَوَى اللهُ عَنْكُمْ     | بِهِ مِنْ فِخَارٍ لَا يُبَارَى وَسُودِدِ       |
| 4- لِيَهْنُ بَنِي كَعْبٍ مَقَامَ فَتَاهِمِ      | وَمَمْعَعُدَهَا لِلْمُؤْمِنِينَ بِمَرْصَدِ     |
| 5- سَلُوا أُخْتَكُمْ عَنْ شَاهِنَا وَإِنَائِنَا | فَإِنَّكُمْ إِنْ تَسْأَلُوا الشَّأَةَ تَشْهَدِ |
| 6- دَعَاهَا بِشَاةٍ حَائِلٍ فَتَحَلَّبَتْ       | لَهُ بِصَرِيحٍ صَرَّةَ الشَّأَةِ مُرِيدِ       |
| 7- فَعَادَرَهَا رَهْنًا لَدَيْهَا لِخَالِبِ     | يُرِدُّهَا فِي مَصَدَرٍ ثُمَّ مَوْرِدِ         |

- 1- İnsanların Rabbi olan Allah, Ümmü Ma'bed'in çadırlarına uğrayan iki

<sup>73</sup> 'İzzu'd-Dîn b. el-Esîr Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed, el-Cezerî, *Usdu'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. eş-Şeyh Ali Muhammed Mu'avvad v.dğr., (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2, 414.

<sup>74</sup> Yûsuf b. Abdullah, b. 'Abdi'l-Azîz el-Kurtubî en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, nşr. 'Âdil Muşid, (Amman: Dâru'l-A'lâm, 2002), 963.

<sup>75</sup> en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 964; İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*, 1, 198. Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, thk. 'Abd Muhanna, (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 59.

yol arkadaşı en hayırlı mükâfatla mükâfatlandırınsın.

- 2- Hidayetle konakladılar da (Ümmü Ma'bed) bu sayede doğru yolu buldu. Zira kim Muhammed'e eşlik eder de akşamlarsa selâmet bulur.
- 3- O halde yetişin Be hey Kusayy (oğulları! Şunu bilin ki:) Allah, o (Peygamber sayesinde) sizden rekabet edilmesi mümkün olmayan bir övünç ve onur kaynağını esirgemedi.
- 4- Ka'b oğullarını kızlarının bu makamı ve inananların yolundaki<sup>76</sup> ikamet yeri sevindirsin.
- 5- Koyun ve kap (mucizesini) kız kardeşinize sorun. Zira (Allah Rasûlü'nün ellerinde meydana gelen mucizeyi) koyuna sorsanız (koyun dahi) tanıklık eder (buna)
- 6- (Allah Rasûlü kız kardeşinizden) sütten kesilmiş koyunu getirmesini istedi de (koyunun) memesi katıksız ve köpüklü bol süt verdi o (Peygamber'e)
- 7- Ardından (Peygamber,) koyunu sağacak kimseye fayda versin diye (Ümmü Ma'bed'in) yanında rehin bıraktı. Sağdıkça gelir ve (rızk) kaynağı olsun diye.

Allah Rasûlü'ne ve yol arkadaşı Ebû Bekir'e dua ederek dizelere başlayan şair hicret yolcularının Ümmü Ma'bed'e ait iki çadıra yöneldiklerine ve çadırlarda konakladıklarına işaret etmektedir. Bu sırada yaşanan süt mucizesine de değinen şair, Kusayy oğullarının Allah Rasûlü'nü konuk etme şerefine nail olan Ümmü Ma'bed'le gurur duymaları gerektiğini öne sürmektedir.

Dizelerden Ümmü Ma'bed'in misafirperver bir hanımefendi olduğu ve yoldan geçenlere ikramda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durumu bilen Allah Rasûlü ve beraberindekiler yiyecek satın almak ümidiyle Ümmü Ma'bed'in çadırlarına uğrarlar. Ne var ki Ümmü Ma'bed'in elinde o an için konuklara sunacak yiyecek kalmamıştır. Allah Rasûlü, avlunun kenarında sütten kesilmiş cılız bir koyun görür ve izin aldıktan sonra besmele çekerek koyunu sağlar. Cılız koyun, umulmadık biçimde fazla miktarda süt verir. Ümmü Ma'bed, gördükleri karşısında şaşkına döner ve konuğunun Allah Rasûlü olduğunu anlar. Ümmü Ma'bed, çok geçmeden Allah Rasûlü'ne biat eder. Akabinde Allah Rasûlü Medine'ye doğru tekrar yola koyulur.<sup>77</sup>

Allah Rasûlü'nün Medine'ye hicreti hakkında ipuçları veren bir diğer şiir metni de Kubâ Mescidi'nin inşası sırasında Abdullah b. Ravâha tarafından

<sup>76</sup> Dizede yer alan مرصد 'yol' anlamındadır. Bkz.: İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 3, 1654.

<sup>77</sup> en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 964.

dile getirilen dizelerdir.

Abdullah b. Ravâha, Kubâ Mescidi'nin inşası sırasında Müslümanların yorgunluklarını hafifletmek amacıyla bazı dizeler okur. Abdullah b. Ravâha, dizelerde şöyle der:<sup>78</sup> (Maşûru'r-recez)

1- أَفْلَحَ مَنْ يُعَالِجُ الْمَسَاجِدَا

2- وَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ قَائِمًا وَقَاعِدَا

3- وَلَا يَبِيتُ اللَّيْلَ عَنْهُ زَاقِدَا

4- وَمَنْ يُرَى عَنِ الْعُبَارِ حَائِدَا

- 1- Kurtuluştadır mescitlerle (insanlara) deva olan
- 2- Hem ayakta hem de oturarak Kur'an okuyan
- 3- Kur'an okumadan bütün geceyi yatarak geçirmeyen
- 4- (Mescidin inşası sırasında toza ve toprağa karışmış halde) tozdan sakınarak görülen.

Allah Rasûlü de Abdullah b. Ravâha'nın söylediği dizelerin sonlarını tekrarlayarak Abdullah b. Ravâha'ya eşlik eder.<sup>79</sup>

Hicret yolculuğu Allah Rasûlü'nün Medine'ye ulaşmasıyla son bulur. Allah Rasûlü Medine'de halk tarafından coşkuyla karşılanır. Zira halk, Allah Rasûlü'nün hicret yurdu olarak Medine'yi seçmiş olması ve aralarında bulunması sebebiyle duygu yoğunluğu yaşamaktadır. Söz gelimi hicret yolcularını karşılayan kadınlar ve çocuklar topluca şu dizeleri terennüm ederler:<sup>80</sup> (Remel)

1- طَلَعَ الْبَدْرُ عَلَيْنَا مِنْ نَيْبَةِ الْوَدَاعِ

2- وَجَبَ الشُّكْرُ عَلَيْنَا مَا دَعَا لِلَّهِ دَاعِ

3- أَهْيَهَا الْمُبْعُوثُ فِينَا جَنَّتْ بِالْأَمْرِ الْمُطَاعِ

- 1- Ay doğdu üzerimize Vedâ' tepelerinden
- 2- Şükür farz oldu bize bir davetçi Allah'a çağırdığında
- 3- Ey bizlere gönderilen Elçi! Bize uyulacak bir emir getirdin sen.

Yapılan izahlardan ve çalışma konusu metinlerden de anlaşılacağı

<sup>78</sup> İbn Şubbe, *Ahbâru'l-Medîneti'l-Munevvera*, thk. 'Abdulazîz b. Ahmed el-Muşeykîh, (Riyad: Dâru'l-'Uleyyân, 1408), 1, 55,56.

<sup>79</sup> İbn Şubbe, *Ahbâru'l-Medîneti'l-Munevvera*, 1, 55,56.

<sup>80</sup> 'İmâdu'd-dîn Ebu'l-fidâ İsmâil b. 'Amr, İbn Kesîr, *el-Bidâyetu ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. 'Abdu'l-Muhsin et-Turkî, (Cîze: Hecr li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1999), 4, 488. Nûru'd-dîn Ali b. 'Abdillâh es-Semhûdî, *Vefâu'l-vefâ bi ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1955), 1, 262.

üzere, şair sahabiler tarafından dile getirilen dizelerde Allah Rasûlü'nün Mekke'den Medine'ye hicreti sırasında yaşanan olaylarla ilgili ipuçlarına etraflıca yer verildiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim dizelerde Ali b. Ebî Tâlib'in geceyi Allah Rasûlü'nün yatağında geçirmesi, hicret yolcularının mağarada gizlenmeleri, Surâka'nın atı ve Ümmü Ma'bed'e ait süttten kesilmiş cılız koyununun bol miktarda süt vermesi gibi hicret sırasında yaşanan olaylara detaylarıyla işaret edilmektedir.

Allah Rasûlü'nün Medine'ye hicretine yönelik sahabe şairlerin duygularını da incelemek konu bütünlüğü açısından yararlı olacaktır.

#### D. Hz. Peygamber'in Hicretine Yönelik Sahabe Şairlerin Duyguları

Kuşkusuz Allah Rasûlü'nün Mekke'den Medine'ye hicret etmesi Medineli Müslümanlar açısından da tarihî öneme haizdir. Zira Medineli Müslümanlar Allah Rasûlü'ne ve muhacirlere kucak açmaları ve sahip oldukları malları muhacirlerle paylaşmaları sebebiyle Yüce Allah tarafından 'Ensâr' ismiyle onurlandırılmışlardır. Bu bakımdan Medineli şairlerin hicret hadisesine yönelik duygularını dizelere yansıtmış olmaları beklenecek bir durumdur.

Günümüze ulaşan metinlerde Medineli şairlerin, Allah Rasûlü'nün aralarında bulunması, Ensâr tarafından muhacirlere kucak açılması ve muhacirlerle mal paylaşımı yapılması gibi Medineli Müslümanların sergilediği onurlu yaklaşımla övündükleri görülmektedir. Yine Medineli şairlerin, Allah Rasûlü'nün Ensâr'a olan özel muhabbeti sebebiyle de dizelerde övündükleri görülmektedirler.

Söz gelimi, şair Hassân b. Sâbit (ö. 60/680), Allah Rasûlü'nün aralarında bulunmasıyla övünmekte ve dizelerde şunları söylemektedir:<sup>81</sup> (Tavîl)

- 1- لَقَدْ خَابَ قَوْمٌ غَابَ عَنْهُمْ نَبِيُّهُمْ      وَفَدَسَ مَنْ يَسْرِي إِلَيْهِمْ وَيَعْتَدِي  
2- تَرَحَّلَ عَنْ قَوْمٍ فَضَلَّتْ عُقُوبُهُمْ      وَحَلَّ عَلَى قَوْمٍ بُنُورٌ مُجَدِّدِ  
3- هَدَاهُمْ بِهٖ بَعْدَ الضَّلَالَةِ رُحْمٌ      وَأَرْشَدَهُمْ - مَنْ يَتَّبِعِ الْحَقَّ يَرْشُدِ

- 1- Aralarında Peygamberleri bulunmayan bir topluluk ziyandadır. (Buna mukabil Hz. Peygamber'in) kendilerine doğru gece yol aldığı ve de sabahın erken vaktinde yola koyulduğu kimseler ise (dalaletten) arındırılmışlardır.

- 2- (Hz. Peygamber) bir topluluğu arkada bırakıp uzaklaştı da sapıttı

<sup>81</sup> en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 964; İbn Kesîr, *el-Bidâyetu ve'n-nihâye*, 4, 479, 480. Hassân, b. Sâbit, *Divân*, 59, 60.

akılları. (Allah Rasûlü) yenilenen bir ışıkla (başka) bir kavimde karar kıldı.

- 3- (Hz. Peygamber) sayesinde (Medine halkını) Rableri sapkınlıklarının ardından doğru yola sevk etti. Hem de irşat etti onları. (Kuşkusuz) kim hakka uyarsa doğru yolu bulur.

Şaire göre Allah Rasûlü'ne kucak açan ve İslâm davetine uyan Medine halkı dalaletten arındırılmıştır. Buna mukabil baskıcı politika uygulamak suretiyle Allah Rasûlü'nü yurdundan eden ve küfürde ısrarcı olan Mekke halkı ise ziyandadır.

Hassân b. Sâbit, dizelerde halkının Allah Rasûlü'ne destek olmalarıyla ve Allah Rasûlü'nü mallarına ortak etmeleriyle de övünmektedir. Şair bu bağlamda şunları söyler:<sup>82</sup> (Basît)

- |  |  |
|--|--|
| 1- قَوْمِي الَّذِينَ هُمُ آوُوا نَبِيَّهُمْ      | وَصَدَّقُوهُ، وَأَهْلُ الْأَرْضِ كَفَّارُ        |
| 2- إِلَّا حَصَائِصَ أَقْوَامٍ هُمْ سَلَفَتْ      | لِلصَّالِحِينَ، مَعَ الْأَنْصَارِ أَنْصَارُ      |
| 3- مُسْتَبْشِرِينَ بِقَسَمِ اللَّهِ، قَوْلُهُمْ  | لَنَا أَنَا هُمْ كَرِيمُ الْأَصْلِ مُخْتَارُ     |
| 4- أَهْلًا وَسَهْلًا فَفِي أَمْنٍ وَبِي سَعَةٍ   | نِعْمَ النَّبِيُّ، وَنِعْمَ الْقَسْمُ وَالْجَارُ |
| 5- فَأَنْزَلُوهُ بِدَارٍ لَا يَخَافُ بِهَا       | مَنْ كَانَ جَارَهُمْ، دَارًا هِيَ الدَّارُ       |
| 6- وَقَاسَمُوهُ بِهَا الْأَمْوَالَ إِذْ قَدِمُوا | مُهَاجِرِينَ، وَقَسَمَ الْجَاحِدِ النَّارُ       |

- 1- Peygamberlerini barındıranlar ve yeryüzünün sakinleri (henüz) inançsız iken (Peygamber'in getirdiklerini) onaylayanlar bizzat halkımdır
- 2- Topluluklarda seçkinler dışındaki (insanlar inançsız iken.) İşte o seçkin kimseler salih kullara seleftirler ve Ensâr'la birlikte (Hz. Peygamber'e) destekçidirler
- 3- Allah'ın kendilerine nasip ettiğini uğurlu sayarak. Asaletin saygını ve seçkin (Peygamber yurtlarına) geldiğinde şudur sözleri:
- 4- "Hoş geldin safalar getirdin! İşte (bak) güvendesin ve ferahtasın! Ne mükemmel Peygamber, ne iyi nasip ve (ne âlâ) komşu (olarak geldin bize Ey Peygamber!)"
- 5- Bak gör (Peygamber'i) içinde kimsenin korkmayacağı bir evde konaklattılar. (Peygamber'in) kendilerine komşu olacağı o evde. Esaslı olan evde.
- 6- (Muhacirler Mekke'den) hicret ederek (Medine'ye) geldiklerinde, (Ensâr) Allah Rasûlü ile (sahip oldukları) malları orada paylaştılar.

<sup>82</sup> İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, 2, 342.



(Peygamber'e) inanmayanların nasibi (ise) sadece (cehennem) ateşi (oldu.)

Şaire göre Medine halkı Allah Rasûlü'ne özde bağlıdır. Zira Kureyşliler Allah Rasûlü'nü yurdundan etmiş iken Medine halkı Allah Rasûlü'ne kucak açmış, yurtlarında barındırmış ve gönül rızasıyla mallarını paylaşmıştır. Şair, halkının bu onurlu davranışıyla haklı olarak övünmektedir.

Medineli şair en-Nu'mân b. el-'Aclân (ö. 37/657) ise sahip oldukları malları muhacirlerle de paylaşan Medine halkıyla övünmektedir. Şair, bu bağlamda şunları söyler:<sup>83</sup> (Tavîl)

1- نَصْرَنَا وَأَوْيْنَا النَّبِيَّ وَمَنْ نَحَفَ  
صُرُوفَ اللَّيَالِي وَالْعَظِيمَ مِنَ الْأَمْرِ  
2- وَقُلْنَا لِقَوْمِ هَاجِرُوا: مَرْحَبًا بِكُمْ  
وَأَهْلًا وَسَهْلًا قَدْ آمَنْتُمْ مِنَ الْفَقْرِ  
3- نُفَاسِكُمْ أَمْوَالَنَا، وَدِيَارَنَا  
كَقِسْمَةِ أَيْسَارِ الْجُورِ عَلَى الشُّطْرِ

- 1- (Peygamber'i destekledik) de gecelerin (beraberinde getirdiği) musibetlerden ve musibetin büyüğünden korkmadık
- 2- Ve hicret eden topluluğa şunu dedik: "Hoş geldiniz. Safalar getirdiniz. (Artık) güvendesiniz fakir düşmekten.
- 3- (Zira) deve (etinin) kura ile yarı yarıya paylaşımında olduğu gibi, mallarımızı ve yurtlarımızı sizinle paylaşıyoruz.

Görülebileceği üzere dizelerde şair, Allah Rasûlü'nün yanı sıra muhacirlere de kucak açan, muhacirleri yurtlarında barındıran ve muhacirlerle mallarını paylaşan Medine halkıyla övünmektedir.

Şair Ka'b b. Mâlik (ö. 50/670) ise, Allah Rasûlü'nün diğer topluluklara kıyasla Medine halkına olan özel muhabbeti sebebiyle ayrıcalıklı bir konumda bulduklarına vurgu yapmakta ve dizelerde şunları söylemektedir:<sup>84</sup> (Kâmil)

1- نَصَرُوا نَبِيَّهُمْ بِنَصْرِ وَلِيِّهِ  
فَاللَّهُ عَزَّ بِنَصْرِهِ سَمَانًا  
2- فَكَفَى بِنَا فَضْلًا عَلَى مَنْ غَيْرَنَا  
حُبُّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ إِيَّانَا

- 1- (Medine halkı) vekili olan (Yüce Allah'ın dinine) arka çıkmak suretiyle Peygamberlerini desteklediler. Şanı Yüce olan Allah (Hz. Peygamber'i desteklememiz) sebebiyle bizi 'Ensâr' diye adlandırdı
- 2- O halde dışımızdakilere kıyasla Peygamber Muhammed'in bize olan

<sup>83</sup> Ahmed b. Ali b. Hâcer el-'Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî, (Kahire: Merkezi Heçr Li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye Ve'l-İslâmiyye, 2008), 11, 87.

<sup>84</sup> Celâlu'd-dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, es-Suyûtî, *Şerhu şevâhidi'l-Muğni*, thk. Ahmed Zâfir Kucân, (Beyrut: Lecnetu't-Turâsi'l-'Arabî, 1966), 2, 337.

muhabbeti üstünlük olarak bize yeter.

Dizelerde şair, Medine halkının Allah Rasûlü'ne ve İslâm davetine destek olmaları sebebiyle Yüce Allah tarafından 'Ensâr' ismi verilmiş olmasıyla da övünmektedir.

Allah Rasûlü, Hassân b. Sâbit'e Hz. Ebû Bekir hakkında dizeler yoluyla bir şey söyleyip söylemediğini sorar. Hassân b. Sâbit, olumlu cevap verince Allah Rasûlü dizeleri dinlemek ister. Hassân b. Sâbit dizelerde şunları söyler:<sup>85</sup> (Basît)

- |   |  |
|---|--|
| فَادُّكُزْ أَحَاكَ أَبَا بَكْرٍ بِمَا فَعَلَا | 1- إِذَا تَذَكَّرْتَ شَجْوًا مِنْ أُخِي ثِقَّةً      |
| وَأَوَّلَ النَّاسِ طُرًّا صَدَقَ الرُّسُلَا   | 2- الْتَالِي النَّبِيِّ الْمُخْمُودُ شِيمَتُهُ       |
| طَافَ الْعَدُوُّ بِهِ إِذْ صَاعَدَ الْجَبَلَا | 3- وَتَابِي اثْنَيْنِ فِي الْعَارِ الْمُنِيفِ وَقَدْ |
| مِنَ الْبَرِيَّةِ لَمْ يُعْدِلْ بِهِ رَجُلَا  | 4- وَكَانَ حَبَّ رَسُولِ اللَّهِ قَدْ عَلِمُوا       |
| بَعْدَ النَّبِيِّ وَأَوْفَاهَا بِمَا حَمَلَا  | 5- خَيْرَ الْبَرِيَّةِ أَتْقَاهَا وَأَرْأَفَهَا      |

- 1- Güvenilir bir kardeşin tasasını hatırla(mak istersen) yaptıklarıyla kardeşin Ebû Bekir'i hatırla
- 2- Övgüye değer huyuyla ikinci sırada gelen ve tüm insanlar arasında peygamberlere ilk iman eden
- 3- Yüksek mağarada iki kişiden ikincisi olan. (Hani) düşman mağaranın etrafını dolaş(mıştı) dağa doğru tırmanırken.
- 4- Ve Allah Rasûlü'nün biricik dostu iken. İnsanlardan kimsenin (Ebû Bekir'e) denk olmadığını biliyorlardı.
- 5- (Zira Ebû Bekir) Peygamber'in ardından insanların Allah'tan en fazla sakınanı, en hayırlısı ve en merhametlisidir. Taşdığı sorumlulukla da (insanların) en vefakârıdır.

Dizelerde şair, Hz. Ebû Bekir'in Allah Rasûlü'nün biricik dostu olduğuna ve hicret esnasında mağarada Allah Rasûlü'ne eşlik ettiğine gönderme yapmaktadır. Yine dizelerde şair, Hz. Ebû Bekir'in ahlâkı, takvası, merhameti ve ahde vefası ile insanlar arasında Allah Rasûlü'nden sonra gelen en hayırlı kimse olduğuna da işaret etmektedir.

Yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere, sahabe şairler, Allah Rasûlü başta olmak üzere muhacirlerin Medine'yi yurt edinmeleri ve Medine halkının maddî ve manevî her tür desteği kendilerinden esirgememeleri karşısında yaşadıkları duygu yoğunluğunu dizelere yansıtmaktadırlar. Sahabe şairlerin bu bağlamda yaşadıkları duygu yoğunluğu daha çok

<sup>85</sup> en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 374. İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimâşk*, 30, 91; Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, 179, 180.

muhacirlere kucak açan Medine halkıyla övünme şeklinde tezahür etmektedir.

Sahabe şairlere ait yukarıdaki dizelerde cahiliye şiirinde alışlagelenin aksine kabilecilikle övünmek yerine Allah Rasûlü'nün aralarında bulunması ve Müslümanların muhacirlere verdikleri maddi ve manevi destekle övünüyor olması dikkate şayandır. Kuşkusuz bu durum, İslâm tarihinde henüz erken dönem sayılabilecek hicret hadisesinden itibaren sahabe arasında ümmet bilincinin yerleşmeye başladığına işaret eden göstergelerdendir.

Son söz olarak şunu söylemek uygun olacaktır: Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretine yönelik sahabe şairlerin duygularını yansıtan dizeler, sonraki dönemlerde müstakil ilim halini alan bed'îyyelere ve methiyelere öncülük etmiştir.<sup>86</sup>

Acaba Allah Rasûlü'nün Mekke'den Medine'ye hicreti hakkında ipuçları veren sahabe şairlere ait çalışmalar şiir tekniği bakımından nasıldır?

Çalışmanın bu aşamasında ilgili şiir metinleri şiir tekniği bakımından incelenecektir.

#### E. Teknik Özellikler

Sözlükte 'his' ve 'duygu'<sup>87</sup> anlamlarına gelen şiir, terim olarak, 'duygu ve düşünceleri tasvir eden vezinli ve kafiyeli söz'<sup>88</sup> şeklinde tanımlanır. Buna göre teknik anlamda şiir sanatı, mana<sup>89</sup> ile birlikte lafız, vezin, kafiye, duygu/infiial ve kurgu/sanat tasviri gibi üslûp<sup>90</sup> unsurlarından oluşur

Çalışma boyunca hicret şiirine mana itibarıyla değinildi. Bu bakımdan hicret şiiri, şiir tekniği bağlamında lafız, vezin, kafiye, duygu/infiial ve sanat

<sup>86</sup> Takıyyu'd-Dîn Ebû Bekr Ali b. Hicce el-Hamevî, *Hızânetu'l-edeb ve ğâyetu'l-ereb*, thk. 'Îsâm Şu'ayto, (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1987), 1, 6; 'Âişe bint Yûsuf b. Ahmed el-Bâ'ûniyye, *el-Bed'îyye ve şerhuhâ el-fethu'l-mubîn fî medhi'l-Emîn*, thk. 'Âdil el-'Azzâvî, 'Abbâs Sâbit, (Dimaşk: Dâru Kenân, 2009), 5; Ali Ebû Zeyd, *el-Bed'îyyât fî'l-Edebi'l-'Arabî*, (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1983), 6; Yûsuf b. İsmail en-Nebhânî, *el-Mecmû'atu'n-Nebhâniyye fî'l-Medâihî'n-Nebeviyye*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1, 4; Zeki Mubârek, *el-Medâihu'n-Nebeviyye fî'l-Edebi'l-'Arabî*, (Kahire: el-Hey'etu'l-'Âmme Li Kusûri's-Sekâfe, 2003), 15; Muhammed Vehbi Dereli, "Dinin Edebiyata Etkisi Bağlamında Osmanlı Dönemi Bediyyât Çalışmaları", *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Muhiddin Okumuşlar (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Ya., 2016), 1, 432.

<sup>87</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed 'Abdu'l-Ġafûr 'Attâr, (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1956), 2, 699.

<sup>88</sup> Ahmed eş-Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, (Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1973), 298.

<sup>89</sup> Ebû 'Ali el-Hasen b. Raşîk, el-Ķayravânî, *el-'Umde fî mahâsini's-şi'ri ve âdâbihi ve nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981), 1, 119.

<sup>90</sup> Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, 209, 301, 302.

tasviri gibi şiire şekil veren<sup>91</sup> özellikler yönüyle incelenecektir.

### 1. Lafız

İslâm dini insanlık tarihinde köklü değişiklikler meydana getirdiği gibi şiir dilinde de değerlerine uygun düşecek yenilikler ihdas etmiştir. Örnek vermek gerekirse Cahiliye devrinde şiir dili çöl hayatının karakteristik özelliklerini taşımakta ve anlaşılması zor lafızlar içermektedir.<sup>92</sup> Buna mukabil Medine'ye hicret izleri taşıyan şiir metinleri ise İslâm dini'nin beraberinde getirdiği değerleri yansıtan Asr-ı saadet Arap şiirindeki sadelik gibi karakteristik özellikleri taşımaktadır.<sup>93</sup>

### 2. Vezin ve Kafiye

Allah Rasûlü'nün Medine'ye hicretini yansıtan şiir metinleri vezin ve kafiye itibarıyla Cahiliye şiirinin devamı niteliğindedir. Nitekim söz konusu şiir metinlerinden üçü 'tavîl', biri 'basît' ve sonuncusu da 'recez' vezni üzerine inşa edilmiştir. Allah Rasûlü'nü karşılamak üzere Medineli kadınlar ve çocuklar tarafından terennüm edilen dizeler ise 'remel' veznindedir. Sahabe şairlerin hicret hadisesine yönelik duygularını dile getiren metinlerden ikisi 'tavîl', diğer ikisi 'basît' ve sonuncusu da 'kâmil' veznindedir. 'Tavîl', 'basît', 'kâmil', 'recez'<sup>94</sup> ve 'remel'<sup>95</sup> şiir vezinleri Cahiliye şiirinde en fazla tercih edilen vezinler arasındadır. Medine'ye hicret esintileri içeren söz konusu metinler İslâm dini'nin erken dönemini temsil ettiğinden Cahiliye şiirinin devamı niteliğinde olması beklenecek bir durumdur.

### 3. Duygu/İnfial

İki tür Eski Arap şiiri vardır. Bunlardan ilki birden fazla deneyim ve tema içeren uzun şiirlerdir. Söz konusu şiirler ana hatlarıyla kadın temalı giriş, asıl tema ve sonuç gibi bölümlerden oluşur. Diğer şiir türü ise, yaşanan duygu yoğunluğunun dışa yansıtıldığı kısa maktalardan ibarettir. İlk şiir türünün aksine maktalarda konu bütünlüğü söz konusudur. Zira şair maktalarda yapmacık olmaktan uzaktır ve anlık duygularla hareket etmektedir. Bir başka ifade ile şair, maktalarda iç dünyasında çalkalanan duygu yoğunluğunu dizelere yansıtmaya ağırlık vermektedir.<sup>96</sup> Maktalar

<sup>91</sup> Abdullah Hâmid el-Hâmid, *Tahlîlu'n-nusûsi'l-edebîyye*, (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, ts.), 18.

<sup>92</sup> Sözelimi bk. İmru'u'l-Kays, *Dîvân*, thk. Mustafa 'Abdu's-Şâfi, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 110.

<sup>93</sup> Nâyif Ma'rûf, *el-Edebu'l-islâmî fî 'ahdi'n-nubuvveti ve hilâfeti'r-râşidîn*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1990), 275.

<sup>94</sup> Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-arabî el-'Asru'l-câhilî*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 186.

<sup>95</sup> el-Hatîb et-Tebrîzî, *Dîvânü 'Antera*, thk. Mecîd Tarrâd, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1992), 135.

<sup>96</sup> Yahya el-Cebbûrî, *eş-Ş'iru'l-câhilî hasâisuhû ve funûnuhû*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986), 241.

halinde gelen hicret şiirlerinde de şairlerin anlık duygularla hareket ettikleri ve yapmacık ifadelerle dizeleri süslemek yerine iç dünyalarında çalkalanan duyguları dizelere yansıtmaya yoğunlaştıkları görülmektedir.

#### 4. Kurgu/ Sanat Tasviri

Yaşanan duygu yoğunluğunun dinleyicide/okuyucuda kalıcı etki bırakabilmesini sağlamak amacıyla zihinlerde canlanacak biçimde somutlaştırılması gerekmektedir.<sup>97</sup> Bu bakımdan şair, iç dünyasında çalkalanan duygu yoğunluğunu, istiare ve kinaye gibi<sup>98</sup> sanat türlerinden yararlanarak aşına olduğu somut kalıplar içerisinde dinleyicinin algısına yaklaştırmaya çalışır.

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretini yansıtan şiir metinlerinde, şairler tarafından yaşanan duygu yoğunluğu Cahiliye döneminde bilinen istiare, teşbih, mecaz ve teşhis gibi sanat türleri kullanılmak suretiyle dinleyicinin algılamasını kolaylaştırmaktadır.

Söz gelimi Hz. Ebû Bekir, müşrikler tarafından fark edilmemek için gece vakti yol alırken yaşadığı duygu yoğunluğunu istiare sanatı kullanmak suretiyle zihinlere yaklaştırmaya çalışmakta ve şunları söylemektedir:<sup>99</sup> (Basît)

حَتَّىٰ إِذَا اللَّيْلُ وَارْتَنَا جَوَائِبُهُ وَسَدَّ مِنْ دُونِ مَا نَحْنُشَىٰ بِأَسْتَارِ

Gece gözlerden irak tutunca her yönden bizi ve önümüze perdelerle set çekince korktuklarımızdan

Dizenin her iki yarısında iki ayrı istiare sanatı kullanıldığı görülmektedir. Nitekim dizenin ilk yarısında 'gece vakti' ifadesi, düşman eline düşmek üzere olan dostu, gizlemeye ve gözlerden irak tutmaya çalışan 'kurtarıcı'ya benzetilmektedir. Ancak dizede müşebbeh 'gece vakti' zikredilmiş iken; müşebbehun bih 'kurtarıcı' hazfedilmiştir. Müşebbehun bih yerine müşebbehun bih'e delalet eden ve müşebbehun bih'in bir özelliği olan '...gözlerden irak tutunca...' ifadesi zikredilmiştir. Bu bakımdan dizenin ilk yarısında istiare-i mekniyye sanatı söz konusudur.

Dizenin diğer yarısında ise 'gece vakti' ifadesi, düşman eline düşmek üzere olan dostu, perde gibi bir örtü arkasında gizlemek suretiyle kurtarmaya çalışan 'kurtarıcı'ya benzetilmektedir. Dizede müşebbeh 'gece vakti' zikredilmiş iken müşebbehun bih 'kurtarıcı' hazfedilmiştir. Müşebbehun bih yerine müşebbehun bihi ima eden ve müşebbehun bih'in bir özelliği olan '...önümüze perdelerle set çekince...' ifadesi zikredilmiştir. Bu bakımdan dizenin diğer yarısında da yine istiare-i mekniyye sanatı söz

<sup>97</sup> eş-Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, 210.

<sup>98</sup> eş-Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, 218.

<sup>99</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimâşk*, 30, 86.

konusudur.

Kuşkusuz dost bir kimsenin düşman eline düşmemesi için kurtarıcı tarafından verilen uğraşların istiare sanatı kullanılmak suretiyle kurgulanması, yaşanan duygu yoğunluğunu algılamayı ve zihinlerde canlandırmayı kolaylaştırmaktadır.

Medine’de Allah Rasûlü’nü karşılamaya gelen hanımlar ve çocuklar tarafından terennüm edilen dizelerde ise yaşanan coşku seli yine istiare sanatı kullanılmak suretiyle zihinlere yaklaştırılmaya çalışılmakta ve şöyle denilmektedir:<sup>100</sup> (Remel)

طَلَعَ الْبَدْرُ عَلَيْنَا مِنْ نَيْبَةِ الْوَدَاعِ

Ay doğdu üzerimize Vedâ’ tepelerinden.

Allah Rasûlü gece karanlığında etrafı aydınlatan dolunaya benzetilmektedir. Zira hem müşebbeh hem de müşebbehun bih insanlara yol gösterme hususunda ortak özelliğe sahiptirler. Ne var ki dizede müşebbehun bih ‘dolunay’ zikredildiği halde müşebbeh ‘Allah Rasûlü’ zikredilmemiştir. Bu bakımdan dizede istiare-i tasrihiye sanatı söz konusudur.

Kuşkusuz ‘Allah Rasûlü bize geldi’ şeklindeki yalın ifade yerine, istiare sanatı kullanmak suretiyle ‘Ay doğdu üzerimize’ ifadesinin tercih edilmesi, yaşanan duygu yoğunluğunu zihinlerde canlandırılması bakımından daha isabetlidir.

Hiz. Ebû Bekir yaşamakta olduğu duygu yoğunluğunu zihinlere yaklaştırmak amacıyla teşbih sanatı da kullanmaktadır. Hiz. Ebû Bekir dizede şunları söyler:<sup>101</sup> (Basît)

يُرْدِي بِهِ مُشْرِفُ الْأَفْطَارِ مُعْتَرِضاً كَالسَّيِّدِ ذِي اللَّبَدَةِ الْمُسْتَأْجِدِ الضَّارِي

Avının etini yemeye tutkun yeleli vahşi aslan misali yeri sert adımlarla direnerek tepeleyen (kısarak üzerinde).

Dizede Surâka, hicret yolcularına saldırı pozisyonundadır. Surâka özgüvenin kendisine verdiği cesaretle adeta avını parçalamaya hazır yırtıcı aslan gibidir. Dolayısıyla dizede saldırı pozisyonundaki Surâka müşebbeh ve avını parçalamaya hazır halde bekleyen yırtıcı aslan müşebbehun bih’tir. Zira hem müşebbeh hem de müşebbehun bih acımasızca avına saldırma pozisyonu alma yönüyle ortak özelliğe sahiptirler. Dizede kullanılan teşbih edatı ise ‘Kâf’ harfidir.

Görüleceği üzere Surâka’nın cesaretli bir kimse olduğunu ‘Sürâka cesurdur’ gibi yalın ifade kalıbı içerisinde ifade etmek yerine ‘Surâka aslan gibidir’ şeklinde teşbih sanatı kullanmak suretiyle dile getirmek daha belîğ

<sup>100</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâyetu ve’n-nihâye*, 4, 488

<sup>101</sup> İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dimâşk*, 30, 86.

bir ifade tarzıdır.

Şair dizede mecaz ve teşhis sanatları kullanmak suretiyle duyguları zihinlere yaklaştırma cihetine de gitmektedir. Söz gelimi şair dizede şunları söyler:<sup>102</sup> (Tavîl)

لِيُهِنَ نَبِيَّ كَعْبٍ مَقَامُ فَتَاهِمٍ وَمَقْعَدُهَا لِلْمُؤْمِنِينَ بِمَرَصِدٍ

Ka'b oğullarını kızlarının bu makamı ve inananların yolundaki ikamet yeri sevindirsin.

Dizenin ilk yarısında cılız koyundan bol miktarda elde dilen süt mucizesine gönderme yapmakta ve Ümmü Ma'bed'in bu makamı sebebiyle Ka'b oğulları sevinmeye davet edilmektedir. Ne var ki dizede 'sevindirme' eylemi direk Ümmü Ma'bed'in makamına nispet edilmektedir. Kuşkusuz kişinin bulunduğu makam cansızdır ve sevindirme imkânına sahip değildir. Esas olan söz konusu makamda yapılan güzel eylemler sevinme ve sevindirme sebebidir. Dolayısıyla dizede Ümmü Ma'bed'in bulunduğu yerde meydana gelen mucize sebebiyle Ka'b oğullarının sevinmeye davet edildiği muhakkaktır. Bu bakımdan dizede sevindirme eyleminin, mucize yerine mucizenin gerçekleştiği yere nispet edilmesi sebebiyle mecaz aklî sanatı söz konusudur.

Dizenin diğer yarısında ise mübalağa amaçlı teşhis sanatı kullanıldığı görülmektedir. Nitekim dizede Ümmü Ma'bed'in ikamet ettiği çadırlar, Medine'ye doğru yol alan Müminlerin yollarını gözetlemektedir. Hal bu ki yol gözetleme becerisi genelde insanoğluna has bir özelliktir. Deve kıllarından elde edilmiş çadırlar ise cansızdırlar ve realitede yol gözetleme becerisine sahip değildirler. Bu bakımdan şair cansız çadırlara canlılara has özellik atfetmek suretiyle anlama güzellik katmış ve mübalağalı biçimde duyguları zihinlere yaklaştırmaya çalışmıştır.

Şair bir diğer dizede de yine mübalağa amaçlı teşhis sanatı kullanmaktadır. Dizede şair şunları söyler:<sup>103</sup> (Tavîl)

سَلُّوا أُحْتَكُمُ عَنْ شَاهِمَا وَإِنَائِهَا فَإِنَّكُمْ إِن تَسْأَلُوا الشَّأَةَ تَشْهَدُ

Koyun ve kap (mucizesini) kız kardeşinize sorun. Zira (Allah Rasûlü'nün ellerinde meydana gelen mucizeyi) koyuna sorsanız (koyun dahi) tanıklık eder (buna)

Görüleceği üzere dizede insanoğluna has 'tanıklık etme' ve 'konuşma' becerileri koyuna hamledilmektedir. Bu bakımdan dizede mübalağa amaçlı teşhis sanatı kullanılmak suretiyle duyguların zihinlere yaklaştırılmaya çalışıldığı aşikârdır.

<sup>102</sup> en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 964

<sup>103</sup> en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 964

Yapılan izahlardan ve verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, günümüze ulaşan şiir metinlerinde Allah Rasûlü'nün Medine'ye hicreti sırasında yaşanan olaylar karşısında hissedilen duygular, istiare, teşbih, mecaz ve teşhis gibi Cahiliye döneminde bilinen klasik sanat tasvirleri kullanılmak suretiyle zihinlere yaklaştırılmaya çalışılmıştır.

### 5. Kalıp

Çalışmanın seyri içerisinde de değinildiği üzere Allah Rasûlü'nün Medine'ye hicreti hakkında ipuçları veren şiir metinleri, Cahiliye dönemi geleneksel şiir kalıplarının aksine kısa maktalardan oluşmaktadır. Zira müşrikler tarafından hicrete zorlanan hicret yolcuları, yolculuk sırasında birçok tehlikeye maruz kalmışlardır. Bu bakımdan ilgili şiir metinlerinde şairler ani duygularla hareket ettiklerinden gazel, betimleme, ana tema ve sonuç bölümlerinden oluşan geleneksel şiir kalıpları yerine anlık duyguları dizelere yansıtmaya yoğunlaşmışlardır.

### Sonuç

Sahabe şairlere ait şiir metinleri incelenmiş ve Allah Rasûlü'nün Medine'ye izlerini taşıyan toplam dört makta tespit edilmiştir. Ulaşılabilen kaynaklarda yer alan ilgili metinler sırasıyla Ali b. Ebî Tâlib, Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe, Surâka b. Mâlik ve kimliği belirsiz bir şaire aittir. Allah Rasûlü'nü karşılamak amacıyla hanımlar ve çocuklar tarafından Medine'de dile getirilen dizelerle birlikte ilgili metinleri beşe çıkarmak mümkündür.

Hicret sırasında yaşanan olaylara yer veren sahabe şiirlerinin az olması, hicret hadisesinin Mekke'den Medine'ye geçiş dönemini temsil etmesiyle yakından ilintilidir. Zira Medine dönemine kıyasla Mekke'de geçirilen süreçle ilgili şiir söylemeyi gerektirecek pek fazla münasebet bulunmadığından hicretten önce Müslüman şairlere ait çalışmalar yok denecek kadar azdır.

İlgili şiir metinleri hicret hadisesinin başladığı anlardan itibaren yaşanan gelişmeleri dizelere yansıtmaktadır. Nitekim Hz. Ali, dizelerde hicret gecesini Allah Rasûlü'nün Mekke'den sağ salim ayrılmasını sağlamak amacıyla canı pahasına fedakârlık yaptığına, müşriklerin kendisinden şüphelenmediklerine, bu uğurda müşriklerle savaşmayı göze aldığına ve müşrikleri her an gözetim altında tuttuğuna işaret etmektedir.

Hz. Ebû Bekir ise, Sevr Dağı'nda yaşananları, Allah Rasûlü'ne savaş açan müşriklerin akıbetlerini ve Medine'ye hicretin gerekçesini dizelere yansıtmaktadır. Hz. Ebû Bekir, Allah Rasûlü'nün müşriklere yakalanmamak için ihtiyatlı hareket ettiğine ve gece karanlığında deneyimli rehber Uraykîd eşliğinde kabilelerin uğrak yeri olmayan dağlık bölgelerden yürüdüklerine de dizelerde yer vermektedir. Hz. Ebû Bekir, hicret yolcularının Mudlic oğullarına ait topraklara ulaştıklarında Surâka b. Mâlik tarafından



durdurulmak istenmelerini ve atın sert toprağa saplanma mucizesini de etraflıca dizelere yansıtmaktadır.

Surâka b. Mâlik ise Ebû Cehil'e cevap niteliğinde dile getirdiği dizelerde atın sert toprağa saplanma mucizesinin meydana geldiği sırada yaşadıklarını ilk ağızdan dizelere yansıtmaktadır.

Meçhul bir şaire nispet edilen şiir metninde ise hicret yolcularının Mudlic oğullarına mensup Ümmü Ma'bed'e ait çadırlara ulaştıkları haberi ve cılız koyunun bol miktarda süt verme mucizesi dizelere yansıtılmaktadır.

Abdullah b. Ravâha ise Kubâ Mescidi'nin inşası sırasında Müslümanların yorgunluğunu atmak için dizeler söylemekte ve Allah Rasûlü de şaire eşlik etmektedir.

Son olarak Allah Rasûlü Medine'ye ulaştığında Medine'li hanımlar ve çocuklar tarafından şarkı formatında dile getirilen dizelerde ise yaşanan coşku seli dizelere yansıtılmaktadır.

Öte yandan sahabe şairler Allah Rasûlü'nün ve muhacirlerin Medine'de bulunmaları, muhacirlerle yapılan mal paylaşımı, Medine'li Müslümanlara Yüce Allah tarafından 'Ensâr' isminin layık görülmesi gibi takdire şayan hususlarla dizelerde övünmekte ve yaşadıkları duygu yoğunluğunu dizelere yansıtmaktadırlar.

Allah Rasûlü'nün Medine'ye hicretine yönelik izler taşıyan şiir metinleri İslâm dininin ruhuna uygun düşecek lafızlar bir kenara bırakıldığında şiir tekniği açısından Cahiliye dönemi şiir maktalarının devamı niteliğindedir. Nitekim şairler yaşadıkları duygu yoğunluğunu uzun soluklu şiirler yerine kısa maktalarda dizelere yansıtmaya çalışmaktadırlar. Yine şairler yaşadıkları duygu yoğunluğunu dinleyicinin algısına yaklaştırmak amacıyla Cahiliye şiirinde sıkça kullanılan istiare, mecaz, teşbih ve teşhis gibi sanat türleri kullanmaktadırlar. Şairler söz konusu maktaları Cahiliye şiirinde sıkça rastlanan basît, tavîl, kâmil ve remel şiir vezinleri üzerine inşa etmektedirler.

Son söz olarak şunu söylemek gerekir ki, sahabe şairlere ait günümüze ulaşan şiir metinleri Allah Rasûlü'nün Mekke'den Medine'ye hicreti sırasında yaşanan olaylara ışık tutması bakımından tarihi birer vesika konumundadır. Yine söz konusu metinler, Cahiliye dönemi'nden İslâm dönemi'ne geçiş aşamasında eski Arap şiirinin durumu hakkında fikir edinme bağlamında da önem arz etmektedir.

Çalışmanın Arap şiiri ve İslâm tarihi alanlarında hicret hadisesiyle ilgili yapılacak çalışmalara katkıda bulunması umulmaktadır.



### KAYNAKÇA

- el-BÂ'ÛNİYYE, Âişe bint Yûsuf b. Ahmed. *el-Bedî'iyye ve şerḥuhâ el-fetḥu'l-mubîn fî medḥi'l-Emîn*. Thk. 'Âdil el- 'Azzâvî - 'Abbâs Sâbit. Dimaşk, Dâru Kenân, 2009).
- el-'ASKALÂNÎ, Ahmed b. Ali b. Hâcer. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî. Kahire, Merkezu Hecr Li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 2008.
- el-BEKRÎ, Ebû 'Ubeyd Abdullah b. Abdulazîz. *Mu'cemu me'sta'cem*. Thk. Mustafa es-Sakkâ. Beyrut, 'Âlemu'l-Kutub, 1945.
- el-BELAZÛRÎ, Ahmed b. Yahya. *Ensâbu'l-eşraf*. Thk. Muhammed Hamîdullah. Kahire, Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-Cu'fi. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhibbu'd-Dîn el-Hatîb. Kahire, el-Mektebetu's-Selefiyye, 1400.
- el-CEBBÛRÎ, Yahya. *eş-Ş'iru'l-câhilî hasâisuhû ve funûnuhû*. Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1986.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. es-Sihâh. Thk. Ahmed 'Abdu'l-Ğafûr 'Attâr. Beyrut, dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn. 1956.
- el-CEZERÎ, 'İzzu'd-Dîn b. el-Esîr Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Usdu'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Thk. eş-Şeyh Ali Muhammed Mu'avvad. Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- DAYF, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'arabî el-'Asru'l-câhilî*. Kahire, Dâru'l-Ma'ârif, 1960.
- DERELİ, Muhammed Vehbi, "Dinin Edebiyata Etkisi Bağlamında Osmanlı Dönemi Bediyyât Çalışmaları", *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu Bildirileri*. Sarajevo: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016). 431-457.
- EBÛ ZEYD, Ali. *el-Bedî'iyât fî'l-Edebi'l-'Arabî*. Beyrut, 'Âlemu'l-Kutub, 1983.
- el-FÂKİHÎ, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İshâk. *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehri ve hadîsih*. Thk. 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Duheş. Beyrut, Dâru Hıdır, 1994.
- FERRÛH, 'Umar. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- el-HAMEVÎ, Takıyyu'd-Dîn Ebû Bekr Ali b. Hicce. *Hızânetu'l-edeb ve ğâyetu'l-ereb*. Thk. 'İsâm Şu'ayto. Beyrut, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1987.
- el-HÂMİD, Abdullah Hâmid. *Tahlîlu'n-nusûsi'l-edebîyye*. Riyad, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, ts.
- HÂRUN, 'Abdu's-Sellâm. *Tehzîbu Sîreti İbn Hişâm*. Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1985.

- el-HÂZİN, 'Alâu'd-dîn 'Ali b. Muhammed b. İbrâhîm. *Tefsîru'l-Hâzin el-musemmâ lubâba't-te'vîl fî ma'ânî't-tenzîl*. Thk. Abdu's-Sellâm Muhammed b. Şâhîn. Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- HEYKEL, Muhammed. *Hayâtu Muhammed*. Kahire, Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İBN 'ASÂKİR, Ebû'l-Kâsım, Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şâfi'î. *Târîhu medîneti Dimaşk*. Thk. Muhibbu'd-Dîn Ebû Sa'îd. Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1995.
- İBNU'L-ESÎR, el-Cezerî, Ebu'l-Hasen Ali b. Eb'l-Keram, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdulkerîm, b. 'Abdu'l-Vâhidi's-Şeybânî. *el-Kâmil fî't-târîh*. Thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed 'Abdumelik. *Sîretu'n-Nebi*. Thk. Mecdî Fethi es-Seyyid, Tanta, Dâru's-Sahabe Li't-Turâs, 1995.
- İBN İSHÂK, Muhammed b. Yesâr. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İBN KESÎR, 'Imâdu'd-dîn Ebu'l-fidâ İsmâil b. 'Umar. *el-Bidâyetu ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. 'Abdu'l-Muhsin et-Turkî. Cîze, Hecr li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1999.
- İBN KESÎR, 'Imâdu'd-dîn Ebu'l-fidâ İsmâil b. 'Umar. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa Abdu'l-Vâhid. Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1982.
- İBN KESÎR, 'Imâdu'd-dîn Ebu'l-fidâ İsmâil b. 'Umar. *Tefsîru'l-Kurâni'l-'Azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Riyad, Dâru Taybe, 1996.
- İBN RAŞÎK, Ebû 'Ali el-Hasen el-Çayravânî. *el-'Umde fî mahâsini's-şî'ri ve âdâbihi ve nakdih*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Beyrut, Dâru'l-Cîl, 1981.
- İBN SÂBÎT, Hassân. *Dîvân*. Thk. 'Abd Muhanna. Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İBN ŞUBBE. *Ahbâru'l-Medîneti'l-Munevvera*. Thk. 'Abdulazîz b. Ahmed el-Muşeykih. Riyad, Dâru'l-Uleyyân, 1408.
- İMRU'U'L-KAYS. *Dîvân*. Thk. Mustafa 'Abdu's-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- KUTUB, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Kahire, Dâru's-Şurûk, 1972.
- MA'RÛF, Nâyif. *el-Edebu'l-islâmî fî 'ahdi'n-nubuvveti ve hilâfeti'r-râşidîn*. Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 1990.
- MUBÂREK, Zeki. *el-Medâihu'n-Nebeviyye fî'l-Edebi'l-'Arabî*. Kahire, el-Hey'etu'l-'Âmme Li Kusûri's-Sekâfe, 2003.
- el-MUBÂREKFÛRÎ, Safiyyurrahmân. *er-Rahîku'l-mahtûm*. Katar, Vuzâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.

- MUSLİM b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-u Muslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- en-NEBHÂNÎ, Yûsuf b. İsmail. *el-Mecmû'atu'n-Nebhâniyye fi'l-Medâihî'n-Nebeviyye*. Beyrut, Dâru'l-Fikr, ts.
- en-NECCÂR, Muhammed et-Tayyib. *el-Kavlu'l-mubîn fi sîreti Seyyidi'l-murselîn*. Riyad, Dâru'l-Livâ', 1981.
- en-NEMERÎ, Yûsuf b. Abdullah, b. 'Abdi'l-Azîz el-Kurtubî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. Nşr. Âdil Murşid. Amman, Dâru'l-A'lâm, 2002.
- en-NEYSÂBÛRÎ, Ebû 'Abdillâh, Muhammed b. 'Abdillâh el-Hâkim, *el-Mustedrek 'alâ es-Sahîhayn*. Thk. Mustafa 'Abdu'l-Kâdir 'Atâ. Beyrut Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- es-SEMHÛDÎ, Nûru'd-dîn Ali b. 'Abdillâh. *Vefâu'l-vefâ bi ahhâri Dâri'l-Mustafâ*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1955.
- es-SIDDÎK, Ebû Bekr, *Dîvân* Tkh. Râcî el-Esmer. Beyrut, Dâru Sâdir, 1997.
- es-SUHEYLÎ, Abdurrahmân. *er-Ravdu'l-unuf fi şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li'bn'i-Hişâm*. Thk.: Mecdî b. Mansur eş-Şûrâ, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- es-SUYÛTÎ, Celâlu'd-dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Şerhu şevâhidi'l-Muğnî*. Thk. Ahmed Zâfir Kucân, Beyrut, Lecnetu't-Turâsi'l-'Arabî, 1966.
- eş-ŞÂYİB, Ahmed, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, Kahire, Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, 1973.
- et-TEBRÎZÎ, el-Hatîb. *Dîvânu 'Antera*. Thk. Mecîd Tarrâd, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1992.
- et-TİRMİZÎ, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. *el-Câmi'u'-kebîr*. Thk. Beşşâr 'Avvâd M'arûf. Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- ez-ZUHRÎ, Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*. Thk. Ali Muhammed 'Umeyr, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 2001.



## THE MIGRATION OF THE PROPHET MOHAMMED TO MEDINA IN THE POETRIES OF PROPHET'S COMPANIONS

✉ Mehmet YILMAZ<sup>a</sup>

### Extended Abstract

When the Prophet Mohammed peace be upon him was forty years old, he was tasked to invite people to Islam. The religion of Islam secretly spread among the people of Mecca for three years. When the revelation ordered the invitation of Islam to be declared openly, the Prophet has put Allah's commandment into practice. Although the Dawa invitation to Islam has been accepted among some people in the beginning, many Meccan did not accept the position of the Prophet, when he criticized their beliefs or their idols. So, they agreed on to block the spread of dawa to Islam. After a short while, the polytheists started to oppress the Prophet, and torture his followers. When the persecution of polytheists became unbearable; the Prophet, advised Muslims to migrate to the Habasha to protect themselves from what they have already found in Makkah. He, peace be upon him, knew very well that the Islamic Dawa must be strengthened and that Habasha ruled by a fair king who protect anyone comes to his kingdom asking for his protection. Muslims in need of protection followed the advice of the Prophet and emigrated to Habasha.

Meanwhile, the Prophet is under the patronage of his uncle Abu Tālib. After the death of Abu Tālib the pressure on the Prophet increased day by day. Moreover, the polytheists even made a plan to eliminate him.

The Prophet, who realized that he will be unable to invite to Islam in Mecca, traveled to the Tāif for the purpose of telling his case but was forced to return to Mecca once he met with a harsh reaction in Tāif.

In the meantime, the people of Madinah, due to the wars with the Jews and the instability occurred from the conflict between themselves, had been in

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University Theology Faculty, [myilmaz93@hotmail.com](mailto:myilmaz93@hotmail.com)

search of a leader to overcome their turmoil for many years.

The Prophet also invited the groups who came to Mecca during the hajj season to Islam. The people of Madinah, who perceived that the Prophet had the qualities to overcome the problems between them, they have pledged allegiance to the Prophet, through the agreements known as Aqaba I and Aqaba II. Thus, the city of Madinah has become ready to meet the migrants, and to become a base area where the Islamic invitation will be strengthened and opened to the World.

When Almighty Allah has first allowed believers then the Prophet to migrate to Medina, a new era was opened in Islamic history with Prophet's emigration to Medina.

In the poetries of Prophet's companions, there are verses that give clues about the migration of the Prophet to Medina. There are five poetry texts belong to, Ali ibn Abi Talib, Abu Bakr ibn Abi Quhafah, Surâka ibn Malik, an unidentified poet and Abdullah Ibn Rawaha. It is possible to increase the texts to six with the addition of the poetry sang by women and children in Medina in order to welcome the Messenger of Allah.

Aforementioned poem texts reflect the developments that have been experienced since the beginning of the period of migration. Indeed, Ali ibn Abi Talib points in the verses out that he was ready to sacrifice his life in order to make sure that the Prophet is safe and sound at all costs, that he spent the night in the Prophet's bed, that the polytheists never suspected him, that he was willing to fight the polytheists and that he keeps the polytheists under surveillance at all times.

Abu Bakr reflects the events of the Sevres, the fate of the pagans who declared war on the Messenger of Allah, and the reasons for the emigration to Medina. He also indicates in the verses that the Prophet was cautious not to be caught by the polytheists, and they walk through the mountainous areas where the night tour is accompanied by an experienced guide, Uraiqid. Also, Abu Bakr narrates the wish of Suraqa Ibn Malik to stop the Hijrah and the miracle of stabbing the horse into hard soil.

On the other hand, Suraqa ibn Malik reflects to the verses his experiences during migration in the lines he expressed with detail when responded to Abu Jahl.

In the anonymous poem it is narrated that the migrants reached the tents of Om Mabad to the tribe of the Mudlij sons and the miracle of rickety sheep that gave plenty of milk.

Abdullah ibn Ravâha, in the construction of the Quba Mosque, says poem to throw away the fatigue of the Muslims, and the Messenger of Allah accompanies him.

---

Finally, when the Prophet reached Medina, the flood of enthusiasm was reflected to express in singing format by the women and children of Medina. On the other hand, the companion poets reflected to the verses their intensity emotions about that the Prophet and his followers were in Medina and that they shared the goods with the migrants. Also, they reflected to the verses their proud that Almighty Allah gave them the name Ansar.

In contrast to the long poems, which were produced in accordance with the traditional technique of Jahiliyya poetry, these new poems were short, and they focused on reflecting the instant feelings in the verses in the face of events.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Migration, The Messenger of Allah, Polytheist.







## FÂRÂBÎ'DE MANTIK BİLİMİNE İLİŞKİN BAZI TEMEL MESELELER

© Muhammet Nasih ECE<sup>a</sup>

### Öz

Bu çalışma, Fârâbî'nin düşüncesinde bir bilim olarak mantığın mahiyeti, konusu, konumu ve yararı gibi mantık bilimine ilişkin temel meseleleri ele almaktadır. Mantık, yanlış yapmanın mümkün olduğu her yerde sahip olduğu ilkelerle doğruya yönlendiren ve akıl ile çıkarsama özelliğine sahip olan her bilgide insanı yanılmaktan koruyan bir yöntemdir. Mantığın bu işlevi onun konusundan gelir. Mantığın temel konusu ise akledilirler ve akledilirlerle ilişen ikinci akledilirlerdir. İnsanın sahip olduğu bilgilerin düzen ve sistem kazanması anlamına gelen mantığın bu hususiyeti, onu tüm bilgi ve bilimlerin ölçüsü haline getirmektedir. Konusundan dolayı da mantık biliminin konumu, yani diğer felsefî disiplin ve bilimlerle ilişkisi şekillenmektedir. Fârâbî'nin nazarında mantık bilimi, kimi yaklaşımların aksine felsefenin bir disiplini değildir. Kendine has konusuyla müstakil bir bilim, müstesna konusundan dolayı da tüm felsefî disiplin ve bilimlerin yöntem bilimi konumundadır. Mantık bilimi, edindiği konu ve sahip olduğu konumdan dolayı felsefî ve bilimsel mevzular dahil tüm konuşma ve yazışmaları yanlıştan koruyarak doğruya yöneltmek gibi üstün yararlar sağlamaktadır. Mantığın bilinmemesi durumunda ise faydaların aksine zararlar meydana gelecektir. Bu nedenle herhangi bir alana ilişkin sistemli bir bilgi kuramı, imkânsız hale gelecektir. Bilimin akledilirlerle başladığı düşünüldüğünde, bütün bilimler içinde akledilirlerin eklentilerini konu edinen mantık, alternatifsiz bir konuma yerleşmekte ve böylelikle onun öğrenilmesi kaçınılmaz olarak öncelikli hale gelmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Mantık, Fârâbî, Akledilirler, Mantığın Mahiyeti, Mantığın Konusu.



### SOME MAIN ISSUES RELATED TO LOGIC SCIENCE IN FÂRÂBÎ

Fârâbî (871-950), is one of the most important philosophers of the Middle Ages of Islamic philosophy, has been one of the areas that he contributed most in

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Van YYÜ İlahiyat Fakültesi, hermesece2009@hotmail.com

philosophical teaching was, undoubtedly, logic science. His philosophy, as a whole, aims to make the individual and the society happiness. The role of the science of logic here is an evident in the competence of both theoretical and practical philosophy. Therefore, without having the knowledge of logic, it is not possible to achieve happiness in the philosophical sense. In other words, it is not possible to realize competence in sciences without knowledge of logic. This feature of logic makes it very important at existential level. For this reason, in the understanding of Fârâbî, logic is an introduction to philosophy as a tool science. On the other hand, it is possible to mention the introduction or preparation of logic in a suitable way. That is why Fârâbî wrote many articles about nature of logic as a preparation for it.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



## Giriş

Mantiğa yetkin ayırt etme (*cevdetü't-temyîz*) işlevini veren Fârâbî (871-950) için mantık biliminin varoluşsal bir öneme sahibi olduğu, onun kaleme aldığı mantığa hazırlık niteliğindeki eserlerinde açıkça görülmektedir.<sup>1</sup> Onun felsefi sistemi, insanın mutlu olmasını hedefleyen bir programa sahiptir. Mantığın bununla ilişkisi ise mutluluğu sağlayacak teorik ve pratik bilgilerin öğrenilmesi ve uygulanması esnasında hedefe varabilmek için mantık kurallarının bilinmesine duyulan ihtiyaçtır. Dolayısıyla alternatifsiz bir konuma sahip olan mantığın öğrenilmesi, felsefenin ve diğer bilimlerin yetkinlik kazanması için zorunluluk arz etmektedir.<sup>2</sup>

Fârâbî'nin nazarında mantık, felsefe için alet veya çağdaş ifadeyle yöntem bilim olduğu için diğer bilimlere göre daha önemli ve bu nedenle öğrenimi öncelikli olmak zorundadır.<sup>3</sup> Öğrenim sırasında öğrenen kişiye

<sup>1</sup> Fârâbî, "et-Tenbîh alâ sebîli's-seâde", *Mantiğa Giriş Risaleleri*, trc. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 136. Bu eser bundan sonra "et-Tenbih" kısaltmasıyla zikredilecektir.

<sup>2</sup> Fârâbî, "et-Tenbîh", 140. Ayrıca bk. Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 35; Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", *Bilimname* 4/1 (2004): 5, 7; Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 54.

<sup>3</sup> Fârâbî, "et-Tavtia evî'r-risâletu'l-leti saddere bihâ'l-mantık", *Mantiğa Giriş Risâleleri*, trc. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 24. Bu eser bundan sonra "et-Tevtia" kısaltmasıyla zikredilecektir. Ayrıca bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-elfâzi'l-müsta'mele fi'l-mantık*, trc. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 81-82. Bu eser bundan sonra "Kitâbu'l-Elfâz" kısaltmasıyla zikredilecektir. Fârâbî, adı geçen eserlerinde felsefe öğreniminin mantıkla başlanması gerektiğini ifade ederken, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular* aldı risalesinde ise farklı bir tutum sergilemektedir. Burada geometri, ahlâk, fizik ve mantık bilimiyle başlanması noktasında farklı yaklaşımlara değinen ve her birini belli sebeplerden ötürü haklı gören Fârâbî'nin önerisi ise öncelikle geometri hemen

göre bazı güçlükler taşıma ihtimalinden dolayı her zaman ve herkes için bu uygulanabilir olmasa da diğer disiplinlerin ilkelerini onda bulması ve onunla yetkinleşmesinden dolayı değer itibarıyla böyledir. Bu hususiyetinden ötürü Fârâbî de dâhil Peripatetiklerce mantık, felsefenin girişi olarak düşünülmüştür. Bununla birlikte felsefe ve bilimlere giriş mahiyetinde düşünülen mantığın da girişinden bahsetmek yanlış olmaz. Başka bir ifadeyle, giriş mahiyetinde olmakla birlikte müstakil bir bilim olarak kendine has konusu, ilkeleri, kavramları ve problemleri olduğu için mantık bilimine başlamadan önce ona ilişkin bazı şeylerin bilinmesi, mantık okumalarını daha anlaşılır kılacaktır. Bunu bir çeşit mantığa hazırlık olarak da düşünmek mümkündür.

Bu meseleyi Fârâbî ile bağlantılı inceleyen İbn Bacce'nin (1085-1138) de tasdikiyle, Fârâbî'nin şu eserlerinin mantığa giriş olarak kaleme alındığını söyleyebiliriz: 1) *et-Tavtia ev risâletü'l-leti saddera bihâ'l-mantık* 2) *el-Fusûlü'l-hamse* 3) *Kitâbu'l-İsâgûcî ey el-medhal* 4) *Kitâbu'l-elfâzi'l-müsta'mele fi'l-mantık*. Bunların dışında mantığın mahiyetine ilişkin 5) *İhsâu'l-ulum*'un ikinci kısmı ve 6) *et-Tenbîh alâ sebîl's-seâde*'nin son bölümü zikredilmelidir.

Fârâbî'nin nazarında mantığa giriş veya mantığa hazırlık ifadelerinden ne anlaşılması gerektiği meselesinin kendisinden önce Porphyrios'un (233-305) *Isagoge*'si ve kendisinden sonra birçok mantıkçı tarafından kaleme alınan *İsâgûcî*lerde ele alınan meselelerden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim onun mantığa giriş maksadıyla kaleme aldığı eserlerinden birisi olan *Kitâbu'l-İsâgûcî ey el-medhal*'in muhteviyatı da söz konusu çalışmalardan farklılık arz eden bir yapıya sahip olduğu görülmektedir.<sup>4</sup> Öz bir ifadeyle onun mantığa girişten amaçladığı, mantık ve felsefeye başlamadan önce bir öğrencinin bilmesi gereken bilgilerdir.

Yukarıda değinilen, mantığa başlamadan önce öğrenilmesi gereken konulara tahsis edilen eserlerinin muhteviyatından hareketle Fârâbî tarafından düşünülen temel konuları şu şekilde tespit etmek mümkündür: Mantığın mahiyeti, konusu, konumu, önemi, amacı, faydası, alternatifsizliği, diğer disiplinlerle ilişkisi, lafız-mana ilişkisi, beş tümel, bilgi elde etme yöntemleri, daha çok mantığın ilgilendiği tasdik türleri, özsellik - ilintisellik, öncelik - sonralık gibi konular.

sonrasında ise mantıkla başlanmasını şeklindedir. Bk. Fârâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 113.

<sup>4</sup> Porphyrios'un *Isagoge*'si, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabına giriş olarak düşünülmüş ve sadece beş tümeli ele almaktadır. İslam mantık tarihinde yazılmış birçok *İsâgûcî* ve bunlardan en meşhuru olan Ebherî'nin eseri ise genel olarak mantık biliminin muhteviyatını özetlemektedir. Bk. Porphyrios, *Isagoge*, trc. Betül Çotuksöken (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986); Ebherî, *İsagoci* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2010).

Burada öğrenilmesi gereken konulardan sadece mantığın mahiyeti, konusu, konumu, faydası ve bu başlıklar altında düşünülebilecek olan önemi, amacı, işlevi, alternatifsizliği ve diğer bilimlerle ilişkisi gibi bazı temel konular incelenecektir. Bu konular doğrudan mantık bilimini ilgilendiren ve eğitimine başlamadan, mahiyetini ortaya koyan meseleler olduğu, ayrıca Fârâbî'nin ele aldığı bütün konuların bu türden bir çalışmayı aşan bir boyuta sahip olduğu için böyle bir sınırlamaya gidilmiştir. Öte yandan *Kitâbu'l-İsağûcî ey el-medhal* adlı eserin muhtevasını oluşturan yüklem, beş tümel, tanım, resm gibi konuların zaten mantığın bir çeşit içerik meseleleri olduğu; *el-Fusûlü'l-hamse*'nin ise teknik lafızlar, tasdik türleri, özsellik-iltisellik, öncelik-sonralık ve delalet eden lafızlar gibi konuları da doğrudan mantık bilimine ilişkin olmadığı için bu meseleler inceleme konusu yapılmamıştır.

Bu çalışma, mantık bilimine başlamadan önce veya öğrenme sürecinde bilinmesi gereken söz konusu temel meseleleri Fârâbî'nin yaklaşımı üzerinden incelemeye çalışmaktadır. Bu inceleme, temelde iki şeyi hedeflemektedir: Birincisi, Fârâbî'nin eserlerinde dağınık olarak yer alan mantığa ilişkin varoluşsal öneme sahip söz konusu meseleleri, onun aracılığıyla düzgün bir forma dönüştürmek; ikincisi ise sistematik bir forma dönüşmüş bu yapı üzerinden, modern mantık okuyucusunun zihninde, adı geçen konulara ilişkin oluşan problemleri çözüme kavuşturacaktır.

### A. Mantığın Mahiyeti

Mantık, “nutk” kelimesinden türetilmiştir.<sup>5</sup> Arapça'da akletmenin kendisine (*zâtu'l-akl*) delalet eden nutk, insanın bilmesini sağlayan kuvvedir. Bunun yanında bu ifade, bazen kuvvenin fiiline bazen de dil ile iletmeye denir. Aklediyor/biliyor (*yentiku*) sözü, gelecekte herhangi bir zamanda insanda bu kuvvenin bulunacağını/bulunabileceğini değil, aksine yapıyor, yiyor ve konuşuyor sözlerimizin gösterdiği şey gibi hali hazırda var olan şeyi gösterir.<sup>6</sup>

Fârâbî, birçok eserinde *nutktan* türetilen mantık isminin kendisinin de onayladığı şekilde, kadim filozoflar nezdinde üç şeye delalet ettiğini yazar: Birincisi, insanların akledilirleri/düşünülürleri kendisiyle aklettiği yetidir. Diğer canlılarda olmayıp insana özgü olan bu yeti sayesinde ilimler ve sanatlar elde edilir. Ayrıca eylemlerin güzeli ve çirkini bunun sayesinde ayırt

<sup>5</sup> Nutk ve mantık ifadeleri Yunanca “logos” a karşılık olarak kullanılmıştır. Logos, konuşma, açıklama, hesap, akıl, akıl yetisi, tanım, oran, idrak, değer vb, anlamlara gelmektedir. Bk. Farancis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*, terc. ve haz. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma, 2004), 208; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Vadi Yayınları, 2009), 17.

<sup>6</sup> Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li kitâbi Aristûtâlis fi'l-ibâre*, nşr. W. Kutsch-S. Marrow (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 34. Bu eser bundan sonra “Şerhu'l-İbâre” kısaltmasıyla zikredilecektir. Ayrıca bk. Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, 42.

edilir.<sup>7</sup> İkincisi, kavrama yoluyla insan zihninde oluşan akledilirlerdir ki, bu *iç konuşma* (*en-nutku'd-dâhil*) olarak ifade edilir. Üçüncüsü ise insan zihninde bulunan akledilirlerin dile getirilmesidir ki, buna da *dış konuşma* (*en-nutku'l-hâric*) denilmiştir.<sup>8</sup>

Birinci anlamdaki yeti, sonradan edinilmeyen, çocuklar dâhil herkeste bulunur. Fakat bu yeti, çocuklarda henüz fiil haline gelmemiş; kuvve düzeyindedir. Fârâbî, insanda bu yetinin kuvve olarak bulunma durumunu, çocuğun ayağının yürümeye dair gücüne, kütüğü yakma derecesine ulaşmamış alevi zayıf ateşe, deli ve sarhoşlarda şaşı göze, uyuyanda kapalı göze ve baygınlık geçirende buhar veya başka sebepler yüzünden perdelenmiş göze benzeterek izah etmeye çalışır.<sup>9</sup>

İnsanda doğuştan bulunan nutk yetisinin anlaşılabilmesi ve akıl ile karıştırılmaması için onun akıl ile olan benzerliğinden dolayı, bu yakınlığa ve farklılığa değinmek faydalı olacaktır. Akıl ve mantık, gerek halk nezdinde gerek ilmi düzeyde birlikte çokça kullanılan ve genellikle bir diğerinin yerine kullanılan iki kavramdır. *et-Tenbîh*'te nutk kavramını akıl kavramıyla ilişkilendirerek izah etmeye çalışan Fârâbî'ye göre akıl ismi bazen insanın zihniyle nesnelere kavranmasını ifade ederken; bazen de insanın kavrayışının kendisiyle gerçekleştiği şeyi ifade eder. O, söz konusu bu anlamlardan ikincisinin, yani kendisiyle insan kavrayışının gerçekleştiği şeyin kadim filozoflar tarafından nutk olarak adlandırıldığını ileri sürer.<sup>10</sup> Burada kadim filozofların yaklaşımını benimseyen Muallim-i Sâni nezdinde de olgusal olanın bilgisi, akıl ile ilişkiliyken; salt kavramsal olan, yani zihinde var olan bilgiler de mantıkla ilgilidir. Akıl için ileri sürülen iki anlamdan biri, nesnelere ilişkin bilgiyi elde etmek için söylenirken; diğer anlam kavramlara ilişkin bilgilerdir ki, bunun için mantık ifadesi kullanılmıştır. Nutkun bu şekilde düşünülmesiyle mantığın konusu ve işlevi de böylelikle belirlenmiş olmaktadır.

Fârâbî'ye göre mantıkla ilgilenen kadim filozoflar nazarında, yukarıda değinilen her üç anlam, geçerli ve doğru olmakla birlikte, daha çok benimsenen ve nutk kavramını karşılayan birinci anlam olmuştur. Çünkü filozoflar, "*O nâtıktır*" dediklerinde o kişinin bilgisini amaçladığı şeyi kavramasını sağlayan bir şeye sahip olduğunu kastederler. Bu bilim de söz

<sup>7</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, trc. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 134. Ayrıca bk. Ali Durusoy, "Fârâbî'de Bilim, Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık", *Uluslararası Fârâbî Sempozyum Bildirileri*, ed. Ferullah Terkan-Şenol Korkut (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 69.

<sup>8</sup> Fârâbî, "et-Tavtia", 24; "et-Tenbîh", 138; "İhsâu'l-ulûm", *Mantığa Giriş Risâleleri*, trc. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 108.

<sup>9</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 110.

<sup>10</sup> Fârâbî, "et-Tenbîh", 138.

konusu nutk yetkinliği sağladığı için mantık olarak adlandırılmıştır. Bu durumda, *nâtık* parçayı/özelliği yetkinliğe kavuşturana şey mantık bilimidir.<sup>11</sup>

Fârâbî, *nutkun* anlamlarından üçüncüsüne, yani zihindeki akledilirlerin dile getirilmesine ilişkin oluşan çeşidine dair bir yanlış anlamaya dikkat çekmektedir. Ona göre nutk ve mantık ismi, dil ile ifade etme anlamında da kullanıldığı için bazı insanlar, bu bilimin amacının insana nesnelere doğru ifade etmeye ilişkin bilgi ve doğru konuşma kazandırmak olduğunu sanmışlar ki, durum böyle değildir. Çünkü doğru konuşma ve ona dair yetinin bilgisini veren gramer ilmidir. O, burada meydana gelen yanılığı her iki ilimde amaçlanan şeyin isim bakımından ortaklığına bağlamaktadır. Çünkü her ikisi de mantık olarak adlandırılır. Oysa mantık biliminde amaçlanan söz konusu iki husustan sadece bir tanesidir.<sup>12</sup> O da insanın şeyleri kavramada sahip olduğu evrensel yetidir.

şimdiye kadar mantığa dair kullanılan en dikkati çekici ifade onun bir yeti olduğuna dair oldu. Bu özel yetinin epistemik olarak insan zihninde neleri sağladığına dair Fârâbî'nin şu ifadeleri dikkate değerdir:

*“şu halde yetkin ayırt etmeyi gerçekleştiren yöntem üzerine konuşmamız gerekir. Derim ki: Felsefe ancak yetkin ayırt etme ile gerçekleştiğine ve yetkin ayırt etme de ancak bilgisi araştırılan her konuda kavramaya ilişkin zihin yetisinde gerçekleştiğine göre, doğru kavramaya ilişkin yetinin bunların hepsinde önce bizde oluşması gerekir. a) zihin yetisi ise bizde, ancak doğrunun, kesin olarak doğru olduğunu fark edip inanmamızı; b) yanlışın kesin olarak yanlış olduğunu fark edip ondan uzak durmamızı; c) doğruya benzeyen yanlışın yanlış olduğunu fark edip onun hakkında yanılığya düşmememizi ve özünde doğru olduğu halde, yanlışa benzeyeni fark edip bu hususta aldanmamamızı sağlayan bir yeti bulunduğunda ortaya çıkar. Bu yeti kendisi ile elde ettiğimiz sanat, “mantık sanatı” olarak adlandırılır.”<sup>13</sup>*

Yukarıda geçen bütün bilgileri özetleyecek tarzda Fârâbî tarafından mantık, *“düşünme yetisini, yanlış yapmanın imkân dâhilinde olduğu her şeyde doğruya yönlendiren ilkeleri kapsayan ve akıl ile çıkarsama özelliğine sahip olan her şeyde insanı yanılmaktan koruyan bir sanat”* şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>14</sup>

Mantığın tanımından ve öncesinde geçen bilgilerden ortaya çıkan dikkat çekici husus şudur ki, insanın temel ayırıcı vasfı durumunda olan bir

<sup>11</sup> Fârâbî, “et-Tenbîh”, 138.

<sup>12</sup> Fârâbî, “et-Tenbîh”, 140. Bu konuda mantıkçılar ile nahivciler arasında yaşanan tartışmaya dair bilgiler, bu çalışmanın “mantık biliminin alternatifsiz oluşu” başlığı altında ele alınmıştır.

<sup>13</sup> Fârâbî, “et-Tenbîh”, 136.

<sup>14</sup> Fârâbî, “et-Tavtia”, 16, 24.

yeti söz konusudur. Doğuştan insanla birlikte var olan bu yeti, aklın çıkarımında bulunduğu günlük konuşmalardan en karmaşık bilimsel ve felsefî bilgilere kadar her alanda doğrunun doğru, yanlışın yanlış, doğruya benzeyen yanlışın yanlış olduğunu fark ettirerek, insanın edindiği teorik ve pratik bilgilerin sıhhatini sağlamaktadır. İnsanın entelektüel süreci, bu yetiyle tamamlanmasa da bu yetiyle başlamakta ve yetkinleşmektedir.

Kavramsal analizinde de değinildiği gibi mantık, insan zihninde oluşan bilgilere dair, belli özelliklere sahip yasalarla doğru düşünmeyi sağlar. Bu durumu farklı eserlerinde, ama özü itibarıyla bir anlam birliği içinde izah etmeye çalışan Fârâbî'ye göre "mantık, aklın doğru çalışmasını sağlama ve insanı akledilirlerle ilgili yanlışın mümkün olduğu her şeyde doğru ve gerçeğe yönlendirme özelliğine sahip olan; aynı zamanda akledilirlerle ilişkili olarak birinin hata edip etmediğinden emin olunmayan şeylerin kendisiyle sınıdığı bütün kanunları verir."<sup>15</sup> Bu ve buna bezer ifadeleri kullanarak mantığın mahiyet ve işlevini ortaya koymaya çalışan Fârâbî'nin düşüncesini anlaşılır kılmak maksadıyla, mantığı akledilirler konusunda insanın doğruyu bulmasını, yanlışın ne olduğunu ve doğru ile yanlışın birbirinden ayrılmasını sağlayan kanunları veren bilim şeklinde ifade etmek isabetli olur.

Mantığın yöneldiği alan veya var olduğu zeminin, akledilirler/düşünülürler olduğunu öncelikle vurgulamamız gerekir. Bu anlamda akledilirlere ilişkin mantığın nerede kullanılacağı veya mantığın esas hangi bilgi türünde işlevsel olduğuna değinen Fârâbî, insan bilgisine dair iki alan veya niteliğe dikkat çekmektedir. Birincisi, "*Bütün parçadan büyüktür*", "*Üç tek sayıdır*" ve "*İnsan attan başkadır*" önermelerinde görüldüğü gibi haklarında yanlışın mümkün olmadığı ve insan zihninde hazır bulunan birtakım şeylerle ilgili bilgilerdir. İnsan bu tür bilgilere ilişkin bir şüphe içinde olamaz ve bunların bilgisini edinmede yanlış da söz konusu değildir. Zihin sağlığı yerinde olmak koşuluyla hiç kimse bu tür bilgilerden yoksun değildir. Bir insan bu türden bilgileri ancak diliyle inkâr edebilir; zihniyle inkâr etmesi imkânsızdır. Bu bilgiler apriori olduğu için zorunludur. İkincisi ise haklarında yanlışın mümkün olduğu şeylere dair bilgilerdir. Bu bilgiler, akıl yürütmelerle bir çıkarımda bulunmak suretiyle idrak edilebilir. Bu türden bilgilere sahip insanlar o bilgileri araştırma ve düşünme gayretiyle edinirler.<sup>16</sup> Bu türden bilgiler ise öncekinden farklı olarak a posteriori olduğu için olumsal bilgilerdir. İşte Fârâbî, doğruyu bulmak, doğruyu yanlıştan ayırmak, yanlışla düşmemek için mantığa ihtiyaç duymasını veya mantığın işlerliğini ikinci nitelikteki bilgiler için geçerli

<sup>15</sup> Fârâbî, "et-Tavtia", 16; "İhsâu'l-ulûm", 92; "et-Tenbîh", 136.

<sup>16</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 92, 94; "et-Tenbîh", 142.

olduğunu ileri sürer.<sup>17</sup> Mantık bilimi, birinci türden bilgileri önemsemiş olsa da bu bilgiler kendiliğinden bilindiği için bir akıl yürütmeye gerek duyulmaz. Fârâbî'nin mantığı ikinci nitelikteki bilgilere hasretmesi mantıklı düşünmenin doğal olmadığını gösterir. Doğal olmaması da onun bir eğitim sürecini gerektiğini gösterir.

Fârâbî, mantık biliminin insan için neler sağladığına ilişkin mahiyetini belirlemek suretiyle birçok yerde gramer sanatının dil ve lafızlarla olan ilişkisi üzerinden onu açıklamaya çalışır.<sup>18</sup> Ona göre, mantık biliminin akledilirlerle ilişkisi, gramer ilminin dil ve lafızlara ilişkisi gibidir. Nasıl ki, gramer lafızlar hakkında belli kanunlar veriyorsa, benzer şekilde mantık bilimi de akledilirler hakkında belli kanunlar vermektedir. Gramer ilmi, dilin o dili konuşan milletler nezdinde doğru kullanılmasını sağlar. Mantık ise yanılmanın mümkün olduğu şeylerde insanın doğru olanı kavraması için aklın doğru çalışmasını sağlar. Benzer şekilde Fârâbî, mantığı şiirde arûza, ölçmede terazi, cetvel ve pergele benzetmektedir.<sup>19</sup>

## B. Mantığın Konusu ve Bölümleri

Fârâbî, mantığın konusunun akledilirler ve akledilirlere delalet etmesi bakımından lafızlar olduğunu söyler.<sup>20</sup> Buna göre akledilirlere ilişkin insan zihninde var olan bilgilerin işleyiş ve gelişim durumuna göre mantığın bölümleri şekillenmektedir.

Burada mantığın bölümlerine geçmeden önce, bölümlerini veya parçalarını (cüz) belirleyen konusuyla yakından alakalı olan, Fârâbî tarafından başlatıldığı ileri sürülen “birinci akledilirler” ve “ikinci akledilirler” şeklindeki ayrıma değinmemiz gerekir.<sup>21</sup> Fârâbî'den sonra başta İbn Sînâ (980-1037) olmak üzere ve onu takip eden filozoflar tarafından mantığın konusunun birinci akledilirlere dayanan ikinci akledilirler olduğu düşünülmüştür.<sup>22</sup> Bu nedenle eğitim aşamasında mantık öğrencisini bekleyen meselelerin kendisinde içerilen bu kavramın Muallim-ı Sâni tarafından nasıl anlaşıldığına ve bunun nasıl izah edildiğine bakmamız gerekir. O, *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde birinci ve ikinci akledilirleri birbirinden ayırarak meseleyi genel çerçevesiyle şöyle ortaya koymaktadır:

<sup>17</sup> Fârâbî, “İhsâu'l-ulûm”, 92, 94.

<sup>18</sup> Fârâbî, “et-Tavtia”, 16; “İhsâu'l-ulûm”, 94; “et-Tenbih”, 140; *Kitâbu'l-Elfâz*, 81.

<sup>19</sup> Fârâbî, “et-Tavtia”, 16; “İhsâu'l-ulûm”, 94.

<sup>20</sup> Fârâbî, “İhsâu'l-ulûm”, 104.

<sup>21</sup> İslam felsefesinde mantığın konusuyla bağlantılı “ikinci akledilirler”e yönelik görüş ve tartışmalar için bk. Ömer Mahir Alper, “Akledileni Akletme: İslam Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”in Yorumu ve Osmanlı'da Alınlanması Üzerine Bir İnceleme”, *Nazariyat* 1/2 (2015): 35-68.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik (el-ilâhiyyât)*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 9.



"Meydana gelen ilk akledilir, duyulur nesnelere elde edilen akledilirlerdir. (...) Nefiste duyulurlardan meydana gelen bu akledilirler, nefiste meydana geldiğinde bunların nefiste olmaları bakımından birtakım eklentiler ilişir. Bu eklentiler bir kısım akledilirlerin cins olmasını, bir kısmının tür olmasını ve bir kısmının diğerleriyle tarif edilmesini sağlar. Kuşkusuz akledilirlerin cins veya tür haline gelmesini -ki bu, akledilirin birden çok şeye yüklem olmasıdır- sağlayan anlam, nefiste olması bakımından akledilire ilişkin anlamlardır. Aynı şekilde bir kısmının diğer kısımla tarif edilmesi de akledilirler nefisteyken ilişilen durumlar ve şeylerdir. Akledilirler hakkında "onlar bilinirler" ve "onlar düşünülürler" sözlerimiz de nefiste olmaları bakımından onlara eklenen şeylerdir. Akledilirler nefiste meydana geldikten sonra onlara eklenen bu şeyler de akledilir şeylerdir, fakat bu şeyler, nefiste duyulurların misalleri olarak meydana gelen veya duyulurlara dayanan veya nefsin dışında bulunan şeylerin akledilirleri olan akledilirler değildir. İşte bunlar ikinci akledilirler (el-ma'kûlâtî's-sevânî) diye isimlendirilir."<sup>23</sup>

Birinci ve ikinci akledilirlerin ayırımından, bunların tanımlama ve örneklendirmelerinden anlaşılmaktadır ki, duyumsamayla zihinde birinci akledilirler var olur; ondan sonra ilk akledilirlerle ilişen yeni bilgiler, ikinci akledilirleri oluşturur. İşte mantığı esas ilgilendiren de bu ikincilerdir. Birinci akledilirlerin dış dünyada bulunmasına ve mantığın esas konusu olarak ikinci akledilirlerin ise dış dünyada bulunmamasına kadar İslam filozofları tarafından tartışılmış bu konunun Fârâbî tarafından açıkça ele alındığı görülmektedir.<sup>24</sup> Fârâbî başta olmak üzere İslâm mantık tarihinde belirleyici metinlerden hareketle ikinci akledilirlerin neliği ve kapsam alanının anlaşılması için şu örnekleri vermek mümkündür: Konu, yüklem, tümellik, tikellik, zatîlik, arızîlik, cins, tür, ayırım, hassa, ilinti, tanım, önerme, öncül, kıyas, zorunluluk, imkân, imkânsız gibidir.<sup>25</sup> Örneklerde de görüldüğü gibi zihinde oluşan ilk akledilirlerle ilişen bilgiler, mantık biliminin konularını, buna bağlı olarak da mantığın tazammun ettiği bölümleri şekillendirmektedir. Başka bir ifadeyle kavramlar, önermeler ve çıkarımlar olarak ifade edilebilecek mantığın formel konuları örneklerde görülen ikinci akledilirler sathında var olur veya mantık bilimi bunları konu edinir.

Fârâbî'den sonra onunla bağlantısını kurmak suretiyle akledilirler hakkında yaşanan tartışmalara ilişkin iki hususa değinmemiz yerinde olur.

<sup>23</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 5.

<sup>24</sup> Fârâbî, *Şerâitu'l-Yakîn*, nşr ve trc. Mübahat Türker-Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 56. Fârâbî, söz konusu ayırımı yaparak cins, tür ve tanım gibi mantığın konularını zikretse de açıkça mantığın konusunun ikinci akledilirler olduğunu söylemez.

<sup>25</sup> Alper, "Akledilene Akletme: İslâm Mantık Geleneğinde "İkinci Akledilirler" in Yorumu ve Osmanlı'da Alınlanması Üzerine Bir İnceleme", 35-68. Söz konusu örnekler içinde Fârâbî tarafından sadece cins, tür ve tanım örnekleri kullanılır.

Birincisi, mantığın esas konusunun sadece ikinci akledilirlerle sınırlı olup olmamasıyla ilgilidir. İkincisi ise ikinci akledilirlerle ilişen üçüncü, dördüncü, beşinci ve devam eden akledilirlerin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgilidir. Fârâbî'den anladığımız kadarıyla, mantığın esas konusu ikinci akledilirler olarak düşünülse de birinci akledilirler mantığın ilgisi dışında olamaz. Çünkü ikinciler, birincilere dayandığı için ondan ayrılması düşünülemez. *İhsâu'l-ulûm*'da birinci ve ikinci akledilirler şeklinde bir ayrıma gidilmeden mantığın konusunun akledilirler olduğu ileri sürülmektedir.<sup>26</sup> Hatta akledilirlerle delalet etmesi bakımından lafızlar da mantığın konusu olarak düşünülmektedir. Fârâbî'ye göre birinci akledilirler de lafızlara delalet ediyor olmaları, tümel olmaları, konu ve yüklem olmaları, birbirlerini tanımlıyor olmaları, kendilerinden sorulması ve kendileri hakkında sorulan sorulara cevap olmaları bakımından mantığın konusudurlar.<sup>27</sup> Bu yönden mantığın konusu olurken başka açılardan da doğa, medenî, matematik ve metafizik ilimlerin konusu olabilirler.<sup>28</sup> Ancak burada birinci akledilirlerle ilişkin sayılan hususların aslında ona ilişen ikinci akledilirler olduğu ileri sürülebilir. Tamamen zihinsel boyutuyla ilgilendiği için mantık biliminin konusu dış dünyada söz konusu değildir. Mantık bilimi birinci akledilirlerin dış dünyadaki varlıklarıyla, yani tikellerle ilgilenmese de zihinde akledilen olduktan sonra tikel varlıktan tamamen koptukları için onlarla ilgilenmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla dış dünyada bizzat bulunmayan birinci akledilirlerin de akledilir olmaları nedeniyle mantığın konusu olduklarını söylemek yanlış olmaz.

İkincisi ise birinci akledilirlerle ilişen ikinci akledilirler gibi ikinci akledilirlerle de başka akledilirlerin ilişmesiyle ilgilidir. Fârâbî'ye göre ikinciler de akledilen olduğu için bunlara yeni akledilenlerin ilişmesi ve bu şekilde sürüp gitmesi mümkündür.<sup>29</sup> Aslında her bir eklentide onlara ilişen aynı şeydir. Fârâbî'nin bunları farklı değerlendirmemesi, ayrıca üçüncü, dördüncü ve beşinci akledilirler şeklinde bir ayrıma da gitmemesi onun tarafından birinci akledilirlerle ilişenlerin tamamının ikinci akledilirler olarak düşünüldüğünü gösterir.<sup>30</sup> Şimdi de mantığın konusu veya konuları üzerinde temellenen mantığın bölümlerine geçebiliriz.

Aristoteles'in (M.Ö.384-322) mantığa dair eserleri, aynı zamanda mantığın konularının ayrı ayrı içerildiği eserler olarak kabul edile gelmiştir. *Kategoriler, Yorum Üzerine, I. Analitikler, II. Analitikler, Topikler ve Sofistik*

<sup>26</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 104.

<sup>27</sup> Fârâbî, "Kitâbu'l-Makûlât", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî I*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986), 116-117; *Kitâbu'l-Hurûf*, 8.

<sup>28</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 8.

<sup>29</sup> Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, 45-46.

<sup>30</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 6.

Çürütmeler adıyla onun kaleme aldığı altı eser, daha sonra şarihler tarafından *Organon* diye anılmıştır.<sup>31</sup> Onun şarihlerinden Ammonios Saccas (175-242), söz konusu mantık eserlerine *Retorika* ve *Poetika*'yı da ekleyerek bunların sayısını sekize çıkarmıştır.<sup>32</sup> Hatta Porphyrios tarafından *Kategoriler*'e giriş olarak yazılmış *Isagoge* adlı eser de eklenerek bunların sayısı dokuza çıkarılmıştır.<sup>33</sup> Böylelikle klasik mantığın bölümleri/parçaları genelde bu şekilde kabul edilerek günümüze kadar gelmiştir.

Kendisi de bir *Isagoji*<sup>34</sup> yazan Fârâbî, bunu mantığa dâhil etmeyerek, mantığı her bir parçası bir kitapta olmak üzere sekiz bölüm olarak inceler.<sup>35</sup> Bunların ilk üçü *Kategoriler*, *Önermeler* ve *Birinci Analitikler*'dir. Bunlarla akledilirlere ilişkin yetkinleşme sağlanır ve yetkinleşmenin son merhalesi olan kıyasın kendilerinde kullanıldığı sanatlar gelir. Bunlar da *Apodeiktik*, *Diyalektik*, *Sofistik*, *Retorik* ve *Poetik* olmak üzere beş kısımdır. İlk üçü, geri kalan beş kısmı kurallarıyla kapsar ve onlara uygulanır. Son beş kısım ise bir anlamda ilk üç kısımla yetkinleşen insan zihninin uygulama sahası olarak düşünülebilir.<sup>36</sup> Şimdi de her bir kitaba karşılık gelen mantığın sekiz bölümü hakkında Fârâbî'nin görüşlerine kısaca bakabiliriz.

1. Kategoriler (*Makûlât*): Kategoriler, basit (müfret) lafızların delalet ettiği basit yüklemeleri (makûlât) ve basit yüklemelere delalet eden lafızları konu edinir. Bunlar, kıyasları ve konuşmayı oluşturan sözleri meydana getiren en küçük parçalardır.<sup>37</sup> Bu nedenle kategoriler,

<sup>31</sup> William Kneale-Marta Kneale, *The Development of Logic* (London: Oxford at the Clarendon Press, 1962), 23.

<sup>32</sup> Bochensky, söz konusu sekiz kitabı zikrettikten sonra mantığın ilkeleriyle ilişkili olduğu için *Metafizik*'in dördüncü kitabını da mantık metinlerine dahil etmektedir. Bk. I. M. Bochensky, *A History of Formal Logic*, trans. and ed. by Ivo Thomas (Freiburg/München: University of Notre Dame Press, 1956), 40.

<sup>33</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık* (Anakara: Vadi Yayınları, 2009), 21; Nihat Keklik, "Fârâbî Mantığının Kökleri", *Şarkiyat Mecmuası* 4 (1962): 151.

<sup>34</sup> Fârâbî, "Kitâbu'l-İsagûcî ey el-Medhal", *Mantığa Giriş Risaleleri*, trc. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 60-89. Bu eser bundan sonra "Kitâbu'l-İsagûcî" kısaltmasıyla zikredilecektir.

<sup>35</sup> Fârâbî, "et-Tavtia", 22; "İhsâu'l-ulûm", 120. Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi* adlı eserinde Fârâbî'nin mantığı dokuz bölüm olarak inceleyen ilk Müslüman filozof olduğunu söyleyerek, dolaylı olarak Fârâbî'nin mantığı dokuz bölüm olarak düşünmüş olabileceği izlenimi vermektedir. Bk. Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı 1* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969), 48-49. *Fârâbî Mantığının Kökleri* adlı makalesinde ise açıkça İbn Sînâ ile birlikte Fârâbî'nin mantık sisteminin dokuz bölümden oluştuğunu ileri sürer. Bk. Keklik, "Fârâbî Mantığının Kökleri", 152. Ancak esas metinde de belirttiğimiz gibi bunun böyle olmadığı, ilk bölüm olarak kabul edilen *Isajoci*'nin mantığa dahil edilmediği, ona bir hazırlık olduğu açıkça belirtilmektedir. Bunun için bk. Fârâbî, "et-Tavtia", 22; "İhsâu'l-ulûm", 120.

<sup>36</sup> Fârâbî, "et-Tavtia", 22; "İhsâu'l-ulûm", 110. Ayrıca bk. Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı* (İstanbul: Divan Kitap, 2012), 22-23.

<sup>37</sup> Fârâbî, "et-Tavtia", 22; "İhsâu'l-ulûm", 120.

mantığın ilk bölümünü oluşturur.<sup>38</sup> Varlıkların en genel yüklemelerini oluşturan kategorilerin sayısı Aristoteles'e göre ondur.<sup>39</sup> Bunlar cevher, nicelik, nitelik, görelilik, zaman, mekân, durum, sahip olma, etki ve edilgidir. Herhangi bir nesneyi var eden temel öz, cevher ve bu cevhere dokuz araz ilişir.

2. Önergeler (*Peri Hermeneias/İbâre*): Önergeler, en az iki kavramdan ve ikişer lafızdan oluşturulan birleşik akledilirleri konu edinir. Öncül olarak kıyasın maddesini oluştururlar.<sup>40</sup> Başka bir ifadeyle konu, yüklem ve bağdan oluşan yargısal bildiri olan cümlelerin nitelik, nicelik, modalite, döndürme ve karşı-olum durumunu inceleyen mantık bölümüne denk düşer.
3. Birinci Analitikler (*Kıyâs*): Birinci Analitikler, en az iki önermenin bir araya gelmesiyle oluşan şekil, mod, modalite vb. birçok açıdan çıkarım yapılarını inceleme konusu yapar.<sup>41</sup> Klasik mantık tarafından en çok önemsenen kıyas, kavram ve önermenin yetkinleştiği aşamadır.

Bu üç kitaba denk gelen üç bölüm, daha sonra ele alacağımız beş sanat için ortak olan kuralları kapsar.<sup>42</sup> Bu üç bölümde yetkinlik kıyaslarda gerçekleşir.

4. Apodeiktik (*Burhânî*): Araştırılan şeyler hakkında kesin bilgi verme özelliğine sahip olan sözleri içerir. Burhâna ilişkin Fârâbî'nin en dikkat çektiği ifade "kesinlik" (yakîn) tir. Ona göre kesin bilgi, olduğundan farklı olması kesinlikle imkânsız olandır. İnsanın ondan vazgeçmesi mümkün olmadığı gibi, ondan vazgeçilebilir olduğunu düşünmesi de mümkün değildir. İnsanda hiçbir açıdan ve hiçbir sebeple onun hakkında ne kendisini yanlışa sevk edecek bir kuşku ve onu ondan uzaklaştıracak bir mugalata ne de bir kuşku ve doğruluğu konusunda bir tereddüt oluşur.<sup>43</sup>
5. Diyalektik (*Cedelî*): Diyalektik, yaygın (meşhur) olarak kabul edilen öncüllerden hareketle konuşmacının üstün gelmesinin amaçlandığı konuşmalardır. Fârâbî, diyalektik sözlerin özelliğini onların iki yerde kullanılmasıyla ilişkilendirir. Birincisi, soru soran kişinin bütün

<sup>38</sup> Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, 22.

<sup>39</sup> Aristoteles kategorilerin sayıları konusunda tutarlı değildir. *Kategoriler* kitabından on kategori sayılırken, *İkinci Analitikler*'de sekiz kategorinin ismi sayılır. Bk. Aristoteles, *Kategoriler*, 1b, 25-27, trc. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 11; *İkinci Çözümlemeler*, 83a, 22, trc. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 37.

<sup>40</sup> Fârâbî, "et-Tavtia", 22; "İhsâu'l-ulûm", 120.

<sup>41</sup> Fârâbî, "et-Tavtia", 22; "İhsâu'l-ulûm", 120.

<sup>42</sup> Fârâbî, "et-Tavtia", 22.

<sup>43</sup> Fârâbî, "et-Tavtia", 18; "İhsâu'l-ulûm", 110-112, 120.

insanların kabul ettiği yaygın bilgiler üzerinden, cevap verenin de aynı şekilde yaygın bilgiler üzerinden üstün gelmeyi amaçladığında olur. Burada konuşmayı diyalektik kılan yaygın bilgilerin kanıt olarak sunulmasıdır. İkincisi ise insanın kendi zihninde veya bir başkasının nazarında tashihini amaçladığı bir görüş hakkında kesin olmadığı halde kesin olduğunu vehmettirerek, güçlü bir zan oluşturmak istediğinde diyalektik sözler kullanılır.<sup>44</sup>

6. Sofistik (*Sûfestaî*): Fârâbî, *sûfestaî*'nin Yunancada bilgelik anlamına gelen "sofya" ile aldatıcı anlamına gelen "istes" sözcüklerin birleşimi olup aldatıcı hikmet anlamına geldiğini söyler. Safsata olarak meşhur olmuş sofistik sözler, yanıltma, saptırma, zihin karışıklığına yol açma, gerçek olmayan şeylerin gerçek, gerçek olanın da gerçek olmadığı zannını vermeye çalışan sözlerdir. Bu tür sözlerin en yaygın amacı, bilge olmayanların bilge olduğu, bilge olanların ise bilge olmadığı zannını oluşturmalarıdır. Safsata ismi hakikatin tersyüz edilmesinde kullanılan beceriye verilen bir isimdir. Fârâbî, bu sanatı kullanan kişi için sofist (*Sûfestaî*), bu sanat becerisi için sofizm (*sûfestaîyye*) ve bu sanatın kullanılmasından kaynaklanan fiile de sofistik (*sûfestaî*) ifadelerini kullanır.<sup>45</sup>
7. Retorik (*Hatâbî*): Retorik sözler, kendileriyle insanların herhangi bir görüş hakkında ikna edilmesi, kendilerine söylenenlere güvenmeye ve onları doğrulamaya meylettirmeyi amaçlayan sözlerdir. Retoriğin ikna etmeye dayalı olduğunu söyleyen Fârâbî, retorikçi güçlü zannın altında düşünür ve iknanın da yeterlilik, etkililik ve sağlamlık açısından farklı dereceleri olduğunu ileri sürer. Üstünlük açısından farklı olsalar da iknâî sözler, güçlü bir zannı oluşturacak bir mahiyette değildirler. Bu nedenle de Fârâbî retorikçi diyalektikten aşağı bir derece verir.<sup>46</sup>
8. Poetik (*Şî'rî*): Poetika, şeyler hakkında bir durumu veya şeyi güzellik-çirkinlik ve yücelik-düşüklük bakımından hayal ettirerek onun daha üstün ve daha düşük olarak kabul edilmesini sağlayan söz veya sanattır.<sup>47</sup> Heykel yapmak böyledir. Fârâbî, poetikanın kıyasa dayalı diğer sanatlara nispetini, heykel yapmanın diğer pratik sanatlara nispeti gibi düşünür. Şairin şeylere dair sözle hayal ettirmeye çalıştığı şey, insan heykeli yapan sanatçının insan hakkında hayal ettirdiği şeye ve satranç oynayanın savaş işlerinde hayal ettirdiği

<sup>44</sup> Fârâbî, "et-Tavtia", 20; "İhsâu'l-ulûm", 112,120.

<sup>45</sup> Fârâbî, "et-Tavtia", 20; "İhsâu'l-ulûm", 112-114, 122.

<sup>46</sup> Fârâbî, "et-Tavtia", 20; "İhsâu'l-ulûm", 114,116, 122.

<sup>47</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 116.

şeye benzer.<sup>48</sup> Diğer kıyasa dayanan sanatlara nispetle bir çeşit hayalî temsiliyet atfederek poetikaya daha düşük bir derece veren Fârâbî, bununla birlikte insan fiillerinin çoğu zaman zan ve bilgilerinden daha çok hayallerine tabii olduğuna da değinerek bir anlamda önemli olduğunu vurgular.<sup>49</sup> Ancak bu önemin içeriksel veya kendinden olmadığını, insanların buna ilişkin konumundan veya bu düzeyde oluşlarından geldiğini belirtmemiz gerekir. Maddesini tamamen hayallerden almakla birlikte Aristoteles'in düşündüğü şekilde, Fârâbî poetikayı edebiyatın bir türü olarak görmez. Aksine poetika da diğerleri gibi mantığın bir alanı veya bölümüdür.<sup>50</sup>

Fârâbî, mantığın bölümlerini saydıktan sonra bu bölümlerin mantık açısından epistemik değerlendirmesini yapar. Bunlardan mantık için üstünlük bakımından en önde gelen dördüncü sırada zikredilen burhândır. Geri kalan kısımlar burhân sebebiyle çalışma konusu yapılır. Öğretim tertibinde ondan önce gelen üç kısım (kategoriler, önermeler ve kıyas) ona hazırlık durumunda; ondan sonra gelen dört kısım (diyalektik, sofistik, retorik ve poetik) ise ya burhâna destek ve yardım için ya da sakındırma açılarından. Sakındırmaktan amaç, söylenen her bir sözün burhânî olup olmadığını ayırtılmasına dönüktür. İster kişinin kendi zihninde ister dış konuşma itibarıyla olsun ileri sürülen görüşlerin epistemolojik değeri kesin bir şekilde birbirinden ayırtılmazsa kesin, zorunlu ve doğru bilgiyi hedefleyen burhana ulaşılmış olmaz. Bu nedenle, insanlarda güçlü bir zan oluşturan diyalektik sözlerin, doğru olmadığı halde doğruymuş gibi sunulan sofistik becerilerin, sadece bir ikna yeteneği olan retorik ve hayalî olan poetik burhanın önüne geçirilme ihtimali söz konusu olabilir.<sup>51</sup>

İlk planda amaç bakımından mantığı burhana hasreden ve burhandan sonra gelen sanatları da ona destek, yardım ve sakındırma olarak düşünen Fârâbî, ikinci planda ise burhanın dışındaki her bir sanatı kendi içinde değerlendirerek bir anlamda onların kendi içinde bir değer taşıdığını ima etmektedir. Buna göre bir kişi diyalektikçi/cedelci olmak istediğinde neler öğrenmesi gerektiğini, bu sanatın kurallarının neler olduğunu bilmeye çalışır. Benzer şekilde birisi usta bir retorikçi/hatip olmak istediğinde veya usta bir poetikçi/şair olmak istediğinde neler bilmesi gerektiğini ve bu

<sup>48</sup> Fârâbî, "et-Tavtia", 20.

<sup>49</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 116.

<sup>50</sup> Mehmet Bayrakdar, "Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997): 61.

<sup>51</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 122-124. Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, 49; "Fârâbî Mantığının Kökleri", 162-164.

sanatının hassasiyetlerinin neler olduğunu öğrenmeye çalışır.<sup>52</sup>

Şüphesiz Fârâbî'nin düşündüğü gibi burhânî düzeyde bilgiler elde etmek ideal olandır. Felsefe ve mantığın esas amacı da bu düzeydeki bilgilerdir. Böyle olmakla birlikte Fârâbî, geri kalan diğer sanatların kendi düzeyinde geçerliliklerini de iç işleyişlerinde değerlendirmeye çalışarak, bunları tamamen ilgi dışı bırakarak değersiz görmez. Filozoflar değer bakımından bilgiyi sınıfladıkları gibi, insanları da sahip oldukları bilgiler bakımından bir dereceye tabi tutmuşlardır. Safsatayı dışarda tutmak suretiyle insanların bilgi derecelerine göre konumları şekillenmektedir. Böylelikle insanların konuşma düzeyleri de epistemolojik konumları gibi olacaktır ve bu bilgi düzeyleri gibi söz konusu bilgi düzeylerinde yer alan insanlar da mantıkçının dikkatinden uzak olamaz.

### C. Mantığın Konumu

Mantığın mahiyeti ve konusuna dair ileri sürülen görüşler, dolaylı olarak mantığın konumunu belirlemektedir. Burada mantığın konumundan kastımız, onun klasik dönem içinde felsefeyle olan ilişkisidir. Mantık felsefenin bir disiplini veya parçası mıdır? Yoksa onun öğretimi için sadece aracı bir yöntem bilim midir? Yoksa hem parçası hem de bir aleti midir?

Bu soruların cevabını bulması noktasında, Fârâbî'nin yaklaşımını tamamen belirlemese de onun yaklaşımının şekillenmesinde etkisi olan, mantığın kurucusu Aristoteles'in tutumunu öncelikle tespit etmemiz yararlı olacaktır. Aristoteles, mantığın konumuna dair doğrudan bir şey söylememiştir. O, mantık için felsefenin bir parçası veya bir aracı/enstürümanı olma noktasında açık bir ifade kullanmadığı gibi bugün ki anlamda kullanılan mantık deyimini yerine de "analitik" ifadesini kullanmıştır.<sup>53</sup> Ayrıca bu konuya ilişkin onun zihninde böyle bir problemin de söz konusu olmadığı kanaatindeyiz. Aristoteles, *Metafizik*'te bilimleri teorik, pratik ve üretken şeklinde sınıflamaya tabi tutar.<sup>54</sup> Bu sınıflamaya dahil edildiği takdirde mantığın teorik bilimler sınıflamasında yer alması beklenirken, teorik bilimler içinde sadece matematik, fizik ve metafizik sayılır ve bunların içinde mantık yer almaz.<sup>55</sup> Ross'un da belirttiği gibi, Aristoteles'e göre mantık aslında adı geçenler gibi bir bilim değildir. Mantık, herhangi bir kimsenin felsefeyle uğraşmaya başlamadan önce kazanması gereken, ihtiva ettiği kurullarla genel kültürün bir parçası olarak düşünülmelidir. Aristoteles'e göre mantık, haklarında kanıt istenmesi

<sup>52</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 124-126.

<sup>53</sup> Bochensky, *A History of Formal Logic*, 44. Ayrıca bk. Günther Patzig, "Mantık Nedir?", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, trc. Doğan Özlem (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990), 63.

<sup>54</sup> Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1025b 25, 294.

<sup>55</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1026a 18, 296.

durumunda gerçek ve doğru önermelerin hangileri olduğu ve onunla ilgili hangi kanıtların getirilmesi gerektiğini öğretir.<sup>56</sup> Aristoteles'in mantığı bu şekilde düşünmesi, daha sonra takipçileri tarafından onu felsefenin aleti olarak değerlendirilmesinde isabetli bir gerekçe oluşturacaktır.<sup>57</sup>

Bu konunun Aristoteles'ten sonra tartışıldığını ve Aristoteles'in de dâhil edildiği üç yaklaşım biçiminin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bunlardan birincisi, bir alet olması nedeniyle mantığın felsefeye giriş olduğunu savunan yaklaşımdır ki, burada mantık, felsefeye dâhil edilmez. Bu yaklaşım, Fârâbî de dâhil Aristoteles'in takipçileri olan peripatetiklerce benimsenmiş ve Aristoteles de buna dâhil edilmiştir.<sup>58</sup> İkincisi, mantığı fizik ve ahlak ile birlikte felsefenin üç temel disiplininden bir olarak kabul eden Stoacıların yaklaşımıdır.<sup>59</sup> Ayrıca bu tasnif Platon'a da atfedilmektedir.<sup>60</sup> Geriye mantığın hem felsefenin bir disiplini/parçası hem de yöntembilimi, yani onun aleti olarak kabul edilecek şekilde ilk iki görüşü içerecek uzlaştırıcı tarzda bir üçüncü görüş kalmaktadır.<sup>61</sup> Buna göre mantık, kimi durumda

<sup>56</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1005b 3-5, 200-201. Ayrıca bk. David Ross, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), 46.

<sup>57</sup> Keklik, "Fârâbî Mantığının Kökleri", 152.

<sup>58</sup> Patzig, "Mantık Nedir?", 63. Kneale-Kneale, Platonik kökene sahip Peripatetik geleneğin mantığı hiçbir zaman felsefenin bir parçası olarak görmediklerini belirtirler. Bunun aksine onlar için mantık, bir yetenek olarak sanattır. Bk. Kneale-Kneale, *The Development of Logic*, 14-15.

<sup>59</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, trc. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 313; Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, trc. Medar Atıcı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 35-36; Patzig, "Mantık Nedir?", 63.

<sup>60</sup> Abdülhamid I. Sabra, "İbn Sînâ'da Mantığın Konusu", trc. Yusuf Daşdemir, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015): 221. Ahmet Arslan'ın da belirttiği gibi Platon'un eserlerinde felsefenin böylesi bir bölünme şekli söz konusu değildir. Bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 192.

<sup>61</sup> İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı benimsediğini söylemek mümkündür. O, mantığın diğer bilimlerle paylaşmadığı, kendine has bir konusu olduğunu ileri sürer. Ancak ona göre bu konunun doğası nedeniyle mantığın amacının diğer alanlara yardımcı olmak olduğunu da savunur. Bu haliyle mantık bir yöntembilimdir. Ancak felsefe kavramı teorik alanların bütün şekillerine uygulandığı takdirde felsefenin bir parçası ve diğer parçaların da bir aleti konumundadır. Neticede İbn Sînâ'nın nazarında mantık bilimin hem felsefenin bir disiplini hem de diğer disiplinler için bir alet olarak düşündüğünü söyleyebiliriz. Ancak İbn Sînâ'ya göre mantığın felsefenin bir parçası mı, yoksa bir aleti mi olduğu sorusu, hem yanlış hem de gereksizdir. Yanlış olması, söz konusu mantığa düşünülen iki rol arasında bir çelişki var sayılması açısından. Oysa böyle bir çelişki yoktur. Gereksiz olması ise böylesi bir tartışmanın herhangi bir fayda sağlamadığı noktasındadır. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 8-9; *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 1. Ayrıca bk. Durusoy, "İbn Sînâ'nın Klasik Mantığa Katkıları", *İslam Felsefesinin Sorunları*, ed. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 190.



felsefeye bir giriş kimi durumda da felsefenin bir disiplindir.<sup>62</sup>

Bu konuyu mantığın nisbesi altında tartışan Fârâbî, öncelikle mantığı felsefeye dahil eden yaklaşımın doğruluğunu mümkün kılacak sebebi zikreder: Mantığın kapsadığı şeyler, var olan şeyler olmasından hareketle mantık, felsefenin bir parçası olarak düşünülebilir. Nitekim felsefenin konusu da var olan şeylerdir. Ancak burada önemli olan veya mantığın konusunu belirleyecek özelliğin ne olduğunun iyi bilinmesi gerekir; yani mantık varlığı ne bakımdan ve ne sebeple inceleme konusu yapar. Fârâbî'ye göre mantığın konu edindiği şeyler, her ne kadar var olanlar olsa da, o şeyleri var olmaları hasebiyle incelemeyiz; onları insanların kendileriyle var olan şeylerin bilgisini elde edebileceği bir alet/araç olmaları bakımından inceleme konusu yapar.<sup>63</sup> Felsefe varlığı salt varlık olması açısından inceleme konusu yaparken mantık, varlığın bilgisini elde etmek için bir aracı olarak inceler.<sup>64</sup>

Mantığın bu durumunu gramere benzeten Fârâbî'ye göre gramer, lafızları konu edinir ve lafızlar da akledilmesi mümkün olan mevcutlardandır. Ancak gramer bunları akledilir şeylerden biri olarak incelemeyiz; onları akledilir anlamlara delalet etmeleri bakımından inceler. Benzer şekilde mantığın kapsadığı şeyler, her ne kadar var olanlardan olsa da, mantık onları var olanlardan olmaları bakımından değil, kendisiyle var olanların bilgisine ulaşılan bir alet olarak inceler. Fârâbî, mantığa dair bu düşüncelerden sonra onun felsefenin bir parçası olduğuna dair görüşün doğru olmadığı sonucuna varır. Ona göre mantık, kendi başına bir bilimdir ve felsefenin bir parçası değildir.<sup>65</sup> Mantığın felsefenin bir disiplini olduğuna dair görüş çürütülünce onun hem felsefenin aleti hem de bir bölümü olduğuna dair yaklaşım da dışarda bırakılmış olur.<sup>66</sup> Geriye mantığın felsefenin bir aleti olduğu görüşü kalmaktadır ki, Fârâbî'nin nazarında doğru olan görüş de budur. Ancak mantık sadece bir alet değil, aynı zamanda müstakil bir bilimdir. Sonuç olarak mantık ayrı bir bilim (onun ifadesiyle ayrı bir sanat) olmakla birlikte, sahip olduğu özel hususiyetlerden dolayı bilimlerin ve felsefenin bir aracı olarak düşünülmelidir.

Mantığın konumunu belirleyecek en önemli hususlardan birisi de

<sup>62</sup> İbn Sînâ sonrası İslam dünyasında mantığın konumunun netleştiğini söylemek mümkündür. Buna göre mantık kendisi bakımından müstakil bir bilim iken diğer bilimlere nazaran o, bir alet konumundadır. Bk. Kamil Kömürcü, *Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010), 23.

<sup>63</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâz*, 81. Ayrıca bk. Macit Fahri, "Fârâbî'nin Aristoteles Mantığının Gelişimine Katkısı", trc. Ahmet Kayacık, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003): 420.

<sup>64</sup> Fârâbî, "Kitâbu'l-Cedel", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî III*, neş. Refik el-Acem (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986), 20, 69.

<sup>65</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâz*, 81-82.

<sup>66</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâz*, 82.

şüphesiz onun diğer disiplinler içerisinde mertebesinin bilinmesidir. Fârâbî'ye göre mantığın mertebesi, felsefenin kapsadığı disiplinlerin ve diğer bilimlerin tamamından önce gelir. Mantığın mertebesinin veya değer sıralamasının diğer disiplinler ve öğrencilerle olan ilişkisi bakımından iki şekilde düşünülebilir. Mantığın diğer disiplinlerin tamamı için bir başlangıç olarak düşünülmesi gerektiğinin şüphesiz olduğunu ifade eden Fârâbî, mantığın mertebesinin, öğrencilere göre durumunun ise belirsiz olduğuna dikkat çeker. Bilimlerin birbiriyle olan ilişkilerinden onların ele aldıkları konuların belirleyici olduğu açık iken bu durum, öğrenmeye veya öğrenciye göre değişebilir. Çünkü öğrenciye göre mantıktan sonra gelen felsefenin diğer disiplinleri mantıktan daha kolay gelebilir ve bu nedenle öğretim sıralaması değişebilir. Nitekim Fârâbî, bu gerekçelerle adını vermediği bir kesimin mantığın sırasını felsefenin birçok disiplininden sonraya koyduklarını söyler.<sup>67</sup> Bu problemi Aristoteles'e atfen de değerlendiren Fârâbî'ye göre Aristoteles bilimleri mantık, doğa ve iradeli olmak üzere üçe ayırmış ve mantığı en öne geçirmiştir. Aristoteles, söz konusu iki bilimde vaki olan bilgileri denetlemek ve onlara dair hüküm verme yetisini mantığa vermiştir.<sup>68</sup>

Bu bilgiler sonucunda mantık biliminin hem konumu hem de diğer disiplinlerle ilişkisine dair Fârâbî'nin düşüncelerini üç maddede toplamak mümkündür: 1) Mantık varlık, bilgi ve değer gibi felsefenin disiplinlerinden biri değildir. 2) Mantık duyular aracılığıyla oluşan birinci akledilirlere ilişkin ikinci akledilirlere ilişkin kendine has konusu, kavramları, problemleri ve ilkeleri olan bir bilimdir. Burada özel bir ilgi sahası/konusu mevcuttur. 3) Mantık, hem felsefi disiplinlerin hem de bugünkü anlamda bilimlerin aracı, yani yöntem bilim konumundadır. Bu sonucunu mantığı diğer bilimlerden ayıran özel bir konuma taşımaktadır. Bunun sebebi ise mantığın kendine has konusundan gelmektedir. Mantığın konu edindiği, zihinde gerçekleşen akledilirlere ilişkin kurallar, yanlışın önüne geçerek doğru düşüncenin ve doğru bilgilerin oluşmasını sağlar.

#### D. Mantığın Amacı ve Faydası

Bu başlık altında ele alınacak görüşler, konuşma ve tartışmalarda mantığın sağladığı yararlar olacaktır. Ancak söz konusu mantık bilimi olunca bunu serimlemek o kadar da kolay olmayacaktır. Bunu bu şekilde düşünmemizin sebebi, mantığın burada dile getirileceklerden daha öte bir anlam taşımasıdır ki, bu insanın düşünen varlık olarak, mantıkla kaim olmasıdır. Dolayısıyla insanı kaim kılan mantığa ilişkin düşünceler, onu izah etmede yeterli olmayacaktır.

<sup>67</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâz*, 82.

<sup>68</sup> Fârâbî, *Aristoteles Felsefesi*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Atay Yayınları, 2018), 117-118.

Fârâbî'nin ifadesiyle, bir şeyin yararının büyüklüğü amacından gelir;<sup>69</sup> bir şey hangi amaca hizmet ediyorsa onun yararı da hizmet ettiği şeyin büyüklüğü derecesindedir. Amaç ve yararın bu şekilde birbirine sıkı bağlılıkları nedeniyle burada bu iki husustan biri için ileri sürülecek düşünceler, diğeri için de geçerlidir.

Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*'da mantığın yararlarını, üç değişik açıdan hareket ederek açıklamaya çalışır: Birincisi, düşünme ve öğrenme faaliyetlerimizde kendi kendimize dönük doğruluğunu sağlamaya çalıştığımız bilgilerde kendini gösterir. İkincisi, dışımızdaki insanların düşünce ve sözlerine dönük doğrulama veya yanlışlamaya yöneldiğimiz bilgilerde olur. Üçüncüsü ise ileri sürdüğümüz iddialara yönelik dışımızdaki insanların bizden kanıtlamalarını istedikleri bilgilere ilişkindir.<sup>70</sup>

Bunlardan öncelikli öneme sahip olan, kendi düşünsel faaliyetimize dönük olan boyuttur. Fârâbî'ye göre mantığın kanunlarına sahip olduğumuz zaman, düşünsel işlemlerimizde bir sonuca ulaşmaya çalıştığımızda zihinlerimizi, belirlenmemiş şeyler arasında bizi yanılgıya düşürecek şekilde başıboş bırakamayız. Aksi takdirde farkında olmadan doğru olanı yanlış, yanlış olanı da doğru kabul edebilir, bu nedenle de yanlış çıkarımlarda bulunabiliriz.<sup>71</sup> Fârâbî'ye göre doğru çıkarımlarda bulunmak için mantık, hangi yöntemi izlememizi, nelere gideceğimizi ve nereden veya neyle başlamamızı, zihinlerimizin kesinliğe ermesi durumunu nasıl anlayacağımızı, zihinlerimizin karışmasına sebep olan şeyleri tanımamızı ve onlardan sakınmanın gerekliliğini bize öğretir. Aynı şekilde mantığın kanunlarını uyguladığımız takdirde çıkarımda bulunduğumuz bilgilere dönük bir şüphe meydana gelirse hemen o düşüncelerimizi bir sınamaya tabi tutar, eğer bir yanlış varsa o yanlış düzeltme yoluna gideriz.<sup>72</sup>

Mantığın faydasını göreceğimiz bir başka yer ise dışımızdaki insanların düşünce ve sözlerine dönük bizim tutumumuz hakkındadır. Fârâbî'ye göre bu, ilkece ilkinden farklı değildir. Dışımızdaki insanlar tarafından ileri sürülen görüşlerin epistemik değerlendirmesini kendimize dönük kısmında, hangi kural üzere ve hangi yöntemle yapıyorsak, aynı kural ve yöntemle yapmamız gerekir.<sup>73</sup>

Mantık kurallarına riayet edildiği takdirde faydasının görüleceği bir diğer yer ise dışımızdaki insanların, sözlü veya yazılı olsun ileri sürdüğümüz görüşlere yönelik sorgulamaları esnasında bizim tutumumuza ilişkindir. Fârâbî'ye göre, bize sorular veya eleştiriler yönelten kişilerin görüşleri,

<sup>69</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 96.

<sup>70</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 96.

<sup>71</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 96, "et-Tenbîh", 136; *Kitâbu'l-Elfâz*, 78.

<sup>72</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 96.

<sup>73</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 96, 98.

doğrulayıcı nitelikte ise bu gerçeklik ortaya çıkar biz de basiretle bunu kabul ederiz. Bunun aksi de olabilir, yani bize itirazda bulunan kişiler bizi yanıltmaya da çalışabilirler; bu durumda mantık kuralları sayesinde o kişinin yanılttığı ve hangi yönden yanılttığı ortaya çıkar ve bizde böylelikle sahte itirazları bertaraf etmiş oluruz.<sup>74</sup>

Mantığın yararlarından bahsedileceği yerlerden birisi de son iki mevzuyu bir anlamda kapsayacak tarzda toplumsal niteliğe sahip olan eğitim-öğretim faaliyetlerine ilişkindir. Eğitim ve öğretim, bireyin zihnini geliştirmek, bilgilerin doğru, zorunlu ve kesin olanını vermek için yapılır veya bu türden bilgileri bu nitelikte olmayan bilgilerden ayırttırmaya çalışır. Eğitim sürecinde verilen bilgiler neye ilişkin olursa olsun bu, mantık biliminin kanunlarından bağımsız olamaz. İşte Fârâbî'ye göre nefsin düşünen kısmını geliştiren, kişiyi faydalı, kesin ve doğru tutumlara yönelten, öğretim ve öğrenimde kesinlikten saptıran şeyleri doğru olanlardan ayırttırmayı öğreten bilim mantıktır.<sup>75</sup>

#### E. Mantık Bilmemenin Zararları

Mantık bilgisine sahip olmakla elde edilen faydaların neler olduğu ve onun nerelerde işlevsel olduğunu gördük. Mantığın bilinmesiyle hâsıl olacak faydalarına karşın onun bilgisizliği durumunda nelerin eksik olacağına da değinmemiz gerekir. Mantık veya mantık kuralları bilinmese ne olur? Öncelikle bu sorunun cevabına dair kullanacağımız mantık ifadesinin hem insanda doğuştan bulunan mantık olgusuna hem de mantık bilimine karşılık geldiğini belirtmemiz gerekir. Mantık bilinmese mantıksal olarak, şimdiye kadar anlatılan faydaların tam tersi olan faydaların yokluğuyla zararlar meydana gelecektir. Doğruya ulaşmayı hedefleyen ve yanlıştan sakınmayı sağlayan mantığın ihmal edilmesi durumunda yanlıştan sakınılmadığı için doğruya da ulaşılmamış olacaktır.

Fârâbî'ye göre mantığın ihmal edilmesinden dolayı meydana gelecek zararların en küçümsenmeyecek olanı, zıt görüşlere muhatap olmak suretiyle bizde oluşacak tavra ilişkindir. Bir konu hakkında tartışan iki kişiye yönelik onlardan her birinin kendi görüşünü doğrulamak veya karşıt görüşte olanın görüşünü çürütmek için ileri sürmüş oldukları kanıtlar hakkında bir hükme varırken takınacağımız tavır önemlidir. Eğer mantığı bilmezsek onlardan doğruya isabet edenin doğruluğunu, doğruya nasıl ve hangi yöntemle ulaştığını bilemeyiz. Öte tarafta yanılan kişinin yanıldığını, nasıl ve hangi yönden yanıldığını veya yanılttığını bilmemiz mümkün olmayacaktır.<sup>76</sup>

Fârâbî, böyle bir durumda mantık bilmemekten dolayı meydana gelen

<sup>74</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 98.

<sup>75</sup> Fârâbî, *Aristoteles Felsefesi*, 116-118.

<sup>76</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 98.

söz konusu sonuçlardan dolayı, bizde oluşacak muhtemel dört olumsuz tutuma değinmektedir. Birincisi, ileri sürülen bütün görüşler karşısında zihnimiz karışır ve onlardan hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu anlayamayız. İkincisi, söz konusu ileri sürülen görüşler çelişkili olabilir; bunların doğru olduğunu zannederek ve bunları kabul ederek biz de çelişkiye düşeriz. Üçüncüsü, ikincisinin tam tersi, hiçbirisinin doğru olmadığı zannına kapılabiliriz. Oysa çelişik iki düşünmeden biri mutlak doğru, diğeri yanlıştır. Dördüncüsü ise bu görüşlerden birini doğrulamaya diğeri yanlıslamaya girişerek, doğrulamak istediğimizi doğrular, yanlıslamak istediğimizi de yanlıslar, ancak bunun hangi yönden yapılması gerektiğini bilmeksizin yaparız. Dolayısıyla doğruladığımız veya çürüttüğümüz görüş hakkında bize yöneltilen itirazları boşa çıkaracak şekilde görüşlerimizi temellendirmemiz mümkün olmayacaktır. İleri sürülen görüşlerden tercih ettiğimize doğruluk isabet etmiş olsa da bunun hakkında kesin bir kanaate sahip olamayız. Böylelikle tercih ettiğimiz görüşe ilişkin bizde kesin bir bilgi oluşmadığı takdirde fikrimizden vazgeçebiliriz. Yani doğruladığımızı yanlıslayabilir, yanlısladığımızı da doğrulamak suretiyle görüş değişikliğine gidebiliriz. Fârâbî, böyle belirsizlik içinde olan kişiyi geceleyin odun toplayan kimseye benzetir.<sup>77</sup> Söz konusu durum, sadece iki tartışmacı karşısında duran kişi için değil, aynı zamanda bir konuşmacı karşısındaki her bir dinleyici ve bir metin karşısındaki her bir metin okuyucusu için de geçerlidir.

Fârâbî, günlük düşünsel tutumlarımızda mantığı bilmenin veya bilmemenin doğurduğu sonuçların bilimlerde yetkinlik iddiasında bulunanlar için de geçerli olduğuna değinerek, burada da arız olacak muhtemel durumlardan bahseder. Buna göre, eğer mantığı bilmezsek dolayısıyla elimizde bir sınama aleti olmayınca, ya karşıt görüşlülerin tamamı hakkında iyi niyet besleriz ya hepsini itham eder hiçbirini kabul etmeyiz ya da doğru olanı bulmak maksadıyla bunlar arasında bir ayrıştırmaya girişsek de bunu tamamen dayanaksız ve nedensiz yaparız. Burada kendisi hakkında iyi niyet beslemiş olduğumuz kişinin aldatıcı olup olmamasından emin olamadığımız için biz de aynı konuma düşebiliriz. Bu kişi bizden ötürü itibar kazanır ve biz de farkında olmadan bizi ve başkalarını aldatan kişiye destek olmuş oluruz. Öte yandan kötü niyet beslediğimiz kişi doğru olabilir ve bu mantıksız tutumumuzdan dolayı haksız yere bu kişiyi mahkûm etmiş oluruz.<sup>78</sup>

Muallim-i Sâni, burada hem düşünsel hem de duygusal meselelere, mantık bilmek suretiyle oldukça gerçekçi olan bir çözüm üretmektedir. Bu vesileyle gerek bilimsel gerek siyasî gerekse dinî açıdan hak edilmeyen her

<sup>77</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 100.

<sup>78</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 100-102.

itibar, konum ve makamın yolu kapanmış olmaktadır. Tarih boyunca haksız kazanç ve itibar elde edenler, öncelikle insanlarda olması gereken mantık bilgisini engellemeye girişmiş ve bu vesileyle toplumsal itibar sahibi olmaya çalışmışlardır. Haksız itibarlarını ellerinde tutmak için de başta mantık olmak üzere sorgulamayı merkeze alan felsefenin her türüne karşı çıkararak, bunları toplum nezdinde yokluğa mahkûm etmişlerdir. İnsanların sosyal, siyasal, ekonomik, ideolojik, dinî vb. açılardan sömürülebilmeleri düşünsel açıdan onların akıl ve mantıklarını kullanamaz hale getirilmelerinden geçer. Tarih bunların sayısız örnekleriyle doludur. Bu nedenle mantığın öğrenilmesi ve öğretilmesine karşı duran her bir yaklaşımı, insanı insan yapan öz değerlerinden koparmakla eş değer sayılabilir.

#### F. Mantık Biliminin Alternatifsiz Oluşu

Mantığın bilinmesi durumunda gerçekleşecek faydalar ve bilinmemesinden dolayı oluşacak zararlardan da açıkça görülmektedir ki, Fârâbî nazarında mantık, teorik ve pratik olarak kesin bilgiye ulaştıran bir yöntem bilim olarak alternatifsiz bir konuma sahiptir.<sup>79</sup> O, bu durumu, “*Mantık olmadan kesinliğe ulaşmanın yolu yoktur*”<sup>80</sup> şeklinde net bir ifadeyle dile getirmektedir.

Fârâbî'nin meseleyi bu kesinlikte değerlendirmesi bu hususa ilişkin bazı soruları akla getirmektedir: Gerçekten de mantık bilimi alternatifsiz midir? Onun yerini alacak başka bir bilim yok mudur? Doğru düşünmek için mantık bilimi tek yol mudur? Süreç içinde bu sorulara mantık çevrelerince kabul edilmeyecek türden evetleyici cevaplar olmuştur. Kimileri dilin mantığa ihtiyaç bırakmadığı;<sup>81</sup> kimileri kelamın mantığı zaten içerdiği;<sup>82</sup> kimileri aritmetik ve geometrinin doğru düşünme ihtiyacını karşıladığını ve kimileri de zaten insanda hazır bulunan bu yetinin ayrıca onun bilimini yapmayı gerektirmediğini ileri sürmüşlerdir.<sup>83</sup>

Bu çerçevede mantığa alternatif görülen diyalektik konuşma ile aritmetik ve geometri gibi matematik ilimlere dikkat çeken Fârâbî'ye göre

<sup>79</sup> Fârâbî, “et-Tavtia”, 24.

<sup>80</sup> Fârâbî, “İhsâu'l-ulûm”, 102; ayrıca bk. Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 58.

<sup>81</sup> Fârâbî'den kısa bir zaman önce Sîrâfî ile Mattâ ekseninde nahivcilerle mantıkçılar arasında yoğun bir tartışma yaşanmış ve Sîrâfî'de temsiliyetini bulan düşünce, nahiv ilminin ayrıca bir mantık ilmine gerek bırakmadığı noktasında yoğunlaşmıştır. Bunun için bk. Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009). Sîrâfî ile Mattâ arasında geçen tartışmanın tahkik ve tercümesi için bk. Osman Bilen, “Ebû Bîşr Mattâ ile Ebû Said es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma”, *İslâmiyat Dergisi* 7/2 (2004): 155-172.

<sup>82</sup> Kelamcıların mantık eleştirileri için bk. İbn Haldun, *Mukaddime II*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 1166-1167.

<sup>83</sup> Fârâbî, “İhsâu'l-ulûm”, 102.

söz konusu alanlara ilişkin bilgiler, mantık kanunlarına dair bilgileri gereksiz kılmaz, onlar mantık bilgisinin gördüğü işi görmez ve onun yerini dolduramazlar. Mantığın bu durumu da gramer benzerliği üzerinden izah etmeye çalışan Fârâbî, söz konusu ilimlerin mantığa ihtiyaç bırakmadığını düşünen insanların bu görüşlerini, şiir ve nutuk ezberlemenin ve bunları çokça rivayet ederek alışkanlık elde etmenin, dili doğru kullanmada ve insanın hatasız konuşmasında gramer kanunlarını gereksiz kıldığını düşünen kişilerin görüşlerine benzetir.<sup>84</sup>

Fârâbî'nin dil benzetmesini biraz daha açmakta yarar vardır. Şüphesiz insanlar, gramer kurallarını bilmeden de düzgün konuşabilirler. Ancak düzgün konuşabiliyor olmak, bir metnin yazımında veya sistemli bir konuşmada kişiye yetmeyecek, bunun için gramer bilgisine ihtiyaç duyulacaktır.<sup>85</sup> Benzer şekilde insan, doğuştan kendisiyle var olan mantık olgusuna/yetisine sahiptir ve günlük, sıradan işlerini yürütürken mantıklı düşünmeye çalışır. Ancak sadece bu yetiye sahip olması karmaşık felsefî, teolojik ve bilimsel meselelere ilişkin bir faaliyet içinde olduğu zaman mantık bilgisine ihtiyaç duymayacağı anlamına gelmez. Düşünmek doğuştan bir yeti olarak insanla var olabilir, ancak doğru düşünmenin doğuştan olduğunu söyleyemeyiz, yani mantığın kurallarıyla gerçekleşecek doğru düşünme doğal değildir.<sup>86</sup> Eğer doğru düşünme doğuştan olsaydı her insan doğru düşünürdü, ancak gerçekliğin böyle olmadığı açıktır.

Konuşmasını bilen herkesten gramer kurallarının bilgisine sahip olması beklenemez, ancak kişi yazar olmak gibi bir arzuya sahipse bu durumda gramer kurallarını bir kenara bırakamaz ve kişinin gramer kurallarını öğrenmesi zorunludur.<sup>87</sup> Burada yanlış anlamının önüne geçmek için başka bir noktaya dikkat çekmemiz gerekir. Gramer kurallarını bilen herkesin nasıl yazar olmasının beklenmesi doğru değilse mantık kurallarını bilen kişilerin de her probleme çözüm getirmesinin beklenmesi doğru değildir. Ayrıca her iki alana dair teknik bilgiler edinildiği halde hataların yapılması da muhtemeldir. İbn Sînâ'ya göre tam hakkını vermeme, bazı konuların ihmal edilmesi ve mantık kurallarını kullanamama gibi nedenlerden dolayı bazı kimseler, mantığı öğrendiği halde hatalar yapabilirler. Burada hata ve eksikliği mantık biliminde değil, değinilen muhtemel sebeplerden ötürü kişinin kendisinde görmek gerekir.<sup>88</sup> Bir antrenör sporcularına nasıl oynanması gerektiğini öğretebilir, fakat ders

<sup>84</sup> Fârâbî, "İhsâu'l-ulûm", 102.

<sup>85</sup> Bu konu için bk. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 32-33.

<sup>86</sup> Ahmet Arsalan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi III (Aristoteles)* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 52.

<sup>87</sup> Şafak Ural, *Temel Mantık* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995), 6-7.

<sup>88</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş*, 13.

alan sporcular kendi yetenekleri ölçüsünde ilerleyebilirler.<sup>89</sup>

Mantığın yerine getirdiği görevi başka disiplinler yapıyor şeklinde ona alternatif alanlar düşünüldüğü gibi, aslında bir bilim olarak mantığın faydasız, bu nedenle gereksiz olduğunu söyleyenler de olmuştur.<sup>90</sup> Fârâbî, mantığın fazlalık olduğu görüşüne karşı da onu gramere benzetmek suretiyle açıklama getirmektedir. Ona göre “mantığı bilmediği halde, gerçek hakkında yanılmayan bir insanın bulunmasının mümkün olmasından hareketle mantığın gereksiz olduğunu” iddia eden kimse, “gramer kanunlarından bir şey bilmediği halde, konuşmasında hata yapmayan kimselerin bulunabileceğinden hareketle gramerin bir fazlalık olduğunu” iddia eden gibidir. Fârâbî'nin gerek mantığa alternatif ilimlerin bulunması gerek mantığın fazlalık görülmesi hususunda akledilirler-mantık ilişkisini izah etmek için dil-gramer ilişkisini bir aksiyom şeklinde kabul ederek öne sürdüğü görülmektedir. Söz konusu benzetme üzerinden bunun izah edilmesi, bu benzetmenin herkes tarafından çok iyi bilinmesi ve gramer bilgisi olmadan dilin iyi kullanılamayacağı yargısının peşin kabulünden dolayı olmalıdır. Bu hususta İbn Sînâ açıkça araştırmaya, incelemeye ve akıl yürütmeye muhtaç bırakmayan bir özellikle Allah tarafından desteklenmiş her insanın yetkinleşmesinde mantık öğrenimini zorunlu görür.<sup>91</sup>

Mantığın alternatifsiz oluşundan hareketle Fârâbî, bu bilime gösterilecek ilginin, diğer disiplinlere gösterilecek ilgiden önce gelmesinin zorunlu olduğunu belirtir.<sup>92</sup> Ona göre insana dair iyiliklerin en önemlisi akıl olduğuna ve mantığın sağladığı iyilik insan aklının kesin bilgilerle yetkinleşmesi olduğuna göre, bu bilim insana dair iyiliklerin en özelini vermektedir. Dolayısıyla böylesi bir bilim, ilgi ve değer itibarıyla öncelikli olmalıdır.<sup>93</sup> Fârâbî ayrıca mantık bilimin önemini ve alternatifsizliğini insanın en temel gayesi olan mutluluğu elde etmekle de ilişkilendirir. Mantık, mutluluğa götüren yolun ilk aşaması olduğu için ilimlere ilişkin disiplinler arasında ilk başlanması gereken mantığa ilişkin bilgiler olmalıdır.<sup>94</sup>

Mantığın kanunları, herkeste tabii olarak bulunmasına rağmen kimi insanlar, zihinlerinde var olan bilgilerin farkında olmayabilirler. Bu sebepten bu durumun arız olduğu insanlar tarafından mantık önemsiz, faydasız,

<sup>89</sup> Ural, *Temel Mantık*, 6-7.

<sup>90</sup> Bk. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesine Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 16; Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 20-21.

<sup>91</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 14. Ayrıca bk. Durusoy, “İbn Sînâ'nın Klasik Mantığa Katkıları”, 184.

<sup>92</sup> Aydın, *Fârâbî*, 57.

<sup>93</sup> Fârâbî, “et-Tenbîh”, 138.

<sup>94</sup> Fârâbî, “et-Tenbîh”, 140,142.



boşuna uğraşılan bir alan olarak görülebilir. Böylesi bir yaklaşıma karşı ileri sürülecek görüşler, alana ilişkin teknik içerikli bilgiler ihtiva etmelidir. Nitekim Fârâbî'nin yaklaşımı da bu şekilde gelişmiş ve bu çalışma da aynı anlayışla şekillenmiştir.

### **Sonuç**

Fârâbî nazarından mantık bilimi, teorik ve pratik bilimlerin yetkinlik kazanması için, var oluşsal bir öneme sahiptir. Mantık, sadece bilimlerde değil, yanlış yapmanın mümkün olduğu her yerde, sahip olduğu kanunlarla kişiyi yanlışa düşmekten koruyarak, doğruya yönelmesini sağlar. Bu öneminden dolayı Fârâbî, mantığın mahiyetini izah etmek gayesiyle hazırlık niteliğinde bazı risaleler kaleme almış; ayrıca birçok eserinde de bu konuya yer vermiştir.

Fârâbî'ye göre temel işlevi doğru ile yanlışı birbirinden ayırmak olan mantık bilimin konusu akledilirlerdir. Akledilirler ve onlara ilişkin yeni akledilirler olarak kendine has konusuyla mantık, müstakil bir bilim olurken öte tarafta bu konusundan ötürü diğer bilimlerin yöntem bilimi haline gelmektedir. Mantığı müstesna kılan bu yönüyle düşündüğümüzde mantığın felsefeyle ilişkisi açıklık kazanmaktadır. Buna göre Fârâbî'nin düşüncesinde mantık bilimi varlık, bilgi ve değer gibi felsefenin bir disiplini değildir. Her ne kadar mantık varlığı konu edinse de o varlığın bilgisine ulaşmak münasebetiyle varlıkla ilgilenir. Bu özelliğinden dolayı mantık bilimi bilgilerin kendisiyle sınındığı bir konuma yerleşmektedir. Mantık biliminin konumu böylelikle netlik kazanmaktadır. Buna göre mantık, felsefenin bir disiplini olmamakla birlikte, müstakil bir bilim olarak felsefe veya tüm felsefî disiplinler ve bilimler için bir yöntem bilimdir. Bu hususiyetten dolayı da mantık bilimi öncelikli ve hayati bir mahiyet kazanmaktadır.

Mantığın konusu, konumu ve bunlardan hareketle mahiyetinin belirginleşmesinde, bilgilerin doğruluk değerlerinde bu biliminin ne derece yararlı olduğunu göstermektedir. Fârâbî'nin mantık bilimine verdiği öneme bakılırsa, aslında detaylı bir tarzda faydasını konuşmak onun anlayışıyla çok da bağdaşmaz. Çünkü konusu ve konumu çözümlendikten sonra faydasının kendiliğinden anlaşılacağı açıktır. Aslında Fârâbî'nin bu çerçevede yapmaya çalıştığı, bu bilimin müptedilerine dönük bir gayrettir. Buna göre mantık, hem kendi zihnimizde hem başkalarının görüşlerinde hem de başkalarının bizim görüşlerimize dönük itirazlarında varlık bulan görüşlerin kritiğini yaparak doğruya yönlendirmektedir. Burada işaret edilen husus ilmî, siyasî ve sosyal uzantıları bakımından ayrıca dikkate değerdir. Mantık biliminin inceliklerine vakıf olmadan okunan metinler ve dinlenen konuşmaların doğru olup olmadıkları anlaşılacaktır. Bundan ötürü de aldanmaların meydana gelme ihtimali yüksektir. Yanılma ve yanılmaların yaşanmaması için de mantık biliminin kurallarının bilinmesi ve uyulması gerekir. Bu

nedenlerden dolayı Fârâbî'nin nazarında mantık tahsili zorunluluk arz etmektedir. Mantık öğrenilmediği takdirde doğrunun doğru, yanlışın yanlış olduğu bilmek mümkün olmayacaktır. Bu da, tüm teorik söylem ve pratik eylemlerde mantık bilmemenin zararları olarak kendisini gösterecektir.

Böylelikle mantığın bilgiye ilişkin zihinsel işleyişi konu edinmesinden ve bu münasebetle diğer bilim ve disiplinler karşısında edindiği konumdan ötürü kimi iddiaların aksine, hiçbir bilim dalının yerine getirmediği önemli bir işleve sahiptir. Bu nedenlerden dolayı da mantık alternatifsiz bir bilimdir.

Fârâbî'nin anlayışında ortaya konulan mantığın mahiyeti, konusu ve konumundan dolayı elde edilen faydaların ve bilinmemesinden oluşacak zararlarına dair bütün bu açıklamalar, esas olarak insanın mutluluğunu hedeflemektedir. Onun felsefî sisteminde teorik ve pratik bilgilerin, nihâî olarak insanın mutluluğunu sağlamaya dönük olduğu ve mantığın da teorik ve pratik bilgilerin yanlışlardan arındırılması anlamına geldiği düşünüldüğünde mantığın bilinmesi, insanın mutlu olması için önemli ve önceliklidir. İşte bütün bunlar mantık biliminin vazgeçilmez olduğunu ortaya koymaktadır.



#### KAYNAKÇA

- ALPER, Ömer Mahir. "Akledileni Akletme: İslam Mantık Geleneğinde "İkinci Akledilirler" in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme". *Nazariyat* 1/2 (2015): 35-68.
- ARİSTOTELES. *Kategoriler*. Trc. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2014.
- ARİSTOTELES. *İkinci Çözümlemeler*. Trc. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- ARİSTOTELES. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- ARSLAN, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi II*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- ARSLAN, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi III (Aristoteles)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- AYDINLI, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- AYDINLI, Yaşar. "Fârâbî'nin Bilgi anlayışına Genel Bir Bakış". *Bilimname* 4/1 (2004): 5-16.
- BAYRAKDAR, Mehmet. "Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risalesi". *Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997): 45-65.
- BİLEN, Osman. "Ebû Bîşr Mattâ ile Ebû Said es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma". *İslâmîyât Dergisi* 7/2 (2004): 155-172.
- BOCHENSKY, I. M. *A History of Formal Logic*. Trans. and d. by Ivo Thomas.
-

- Freiburg/München: University of Notre Dame Press, 1956.
- BRUN, Jean. *Stoa Felsefesi*. Trc. Medar Atıcı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- ÇIKAR, Şirin Mehmet. *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- DURUSOY, Ali. *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- DURUSOY, Ali. "Fârâbî'de Bilim, Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık". *Uluslararası Fârâbî Sempozyum Bildirileri*. Ed. Ferullah Terkan-Şenol Korkut. 65-76. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- DURUSOY, Ali. "İbn Sînâ'nın Klasik Mantığa Katkıları". *İslam Felsefesinin Sorunları*. Haz. Mehmet Vural. 181-194. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- EBHERÎ. *İsagoci*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2010.
- EMİROĞLU, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- FAHRÎ, Macit. "Fârâbî'nin Aristoteles Mantığının Gelişimine Katkısı". Trc. Ahmet Kayacık, *İslamî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003): 416-421.
- FÂRÂBÎ. "Kitâbu'l-Cedel". *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî III*. Nşr. Refik el-Acem. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- FÂRÂBÎ. "Kitâbu'l-Makûlât". *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî I*. Nşr. Refik el-Acem. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- FÂRÂBÎ. *Şerhu'l-Fârâbî li kitâbi Aristûtâlîs fi'l-ibâre*. Nşr. W. Kutsch- S. Marrow. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- FÂRÂBÎ. *Şerâitu'l-Yakîn*. Nşr ve Trc. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- FÂRÂBÎ. "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular". *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Trc. Mahmut Kaya. 109-117. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- FÂRÂBÎ. *Kitâbu'l-elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-mantık*. Trc. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- FÂRÂBÎ. "İhsâu'l-ulûm". *Mantığa Giriş Risâleleri*. Trc. Yaşar Aydın. 92-127. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- FÂRÂBÎ. "et-Tenbîh alâ sebîli's-seâde". *Mantığa Giriş Risâleleri*. Trc. Yaşar Aydın. 130-147. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- FÂRÂBÎ. "et-Tavtia evi'r-Risâletu'l-leti Saddere bihâ'l-Mantık". *Mantığa Giriş Risâleleri*. Trc. Yaşar Aydın. 16-31. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- FÂRÂBÎ. "Kitâbu'l-İsagûcî ey el-Medhal". *Mantığa Giriş Risâleleri*. Trc. Yaşar Aydın. 60-89. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- FÂRÂBÎ. *Kitâbu'l-Hurûf*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

- FÂRÂBÎ. *Aristoteles Felsefesi*. Trc. Hüseyin Atay. Ankara: Atay Yayınları, 2018.
- FÂRÂBÎ. *el-Medînetü'l-fazıla*. Trc. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- HASIRCI, Nazım. *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- İbn HALDUN. *Mukaddime II*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- İbn SÎNÂ. *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn SÎNÂ. *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn SÎNÂ. *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik (el-ilâhiyyât)*. Trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- KEKLİK, Nihat. *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969.
- KEKLİK, Nihat. "Fârâbî Mantığının Kökleri". *Şarkiyat Mecmuası* 4 (1962):147-169.
- KNEALE, William-KNEALE, Marta. *The Development of Logic*. London: Oxford at the Clarendon Press, 1962.
- KÖMÜRÇÜ, Kamil. *Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.
- LAERTIOS, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Trc. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- ÖNER, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Vadi Yayınları, 2009.
- ÖNER, Necati. *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*. İstanbul: Divan Kitap, 2012.
- ÖZPİLAVCI, Ferruh. *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- PATZİG, Günther. "Mantık Nedir?". *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. Trc. Doğan Özlem. 55-73. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.
- PETERS, Farancis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*. Trc. ve Haz. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma, 2004.
- PORPHYRIOS. *Isagoge*. Trc. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- ROSS, David. *Aristoteles*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
-

- SABRA, Abdülhamid I. "İbn Sînâ'da Mantığın Konusu". Trc. Yusuf Daşdemir. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015): 221-239.
- TOKTAŞ, Fatih. *İslam Düşüncesine Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2004.
- URAL, Şafak. *Temel Mantık*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995.



## **SOME MAIN ISSUES RELATED TO LOGIC SCIENCE IN FĀRĀBĪ**

© Muhammet Nasih ECE<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

Fārābī (871-950), is one of the most important philosophers of the Middle Ages of Islamic philosophy, has been one of the areas that he contributed most in philosophical teaching was, undoubtedly, logic science. His philosophy, as a whole, aims to make the individual and the society happiness. The role of the science of logic here is an evident in the competence of both theoretical and practical philosophy. Therefore, without having the knowledge of logic, it is not possible to achieve happiness in the philosophical sense. In other words, it is not possible to realize competence in sciences without knowledge of logic. This feature of logic makes it very important at existential level. For this reason, in the understanding of Fārābī, logic is an introduction to philosophy as a tool science. On the other hand, it is possible to mention the introduction or preparation of logic in a suitable way. That is why Fārābī wrote many articles about nature of logic as a preparation for it.

Considering the content of the work written by Fārābī, it is possible to identify the basic issues before starting the logic that need to be learned as follows: The nature, subject, location, importance, aim, utility, non-alternativity of the logic, its relationship with other disciplines, five universals, methods of obtaining information, more interested in of logic, such as essence-accident and priority-posteriority. Some of these issues are not only for logic, but also for the preparation of philosophy. For this reason, among all these things only nature, subject, location, importance, purpose, utility, non-alternative issues of the logic were discussed in this study.

According to Fārābī's conception, logic is a science that directs people to the right wherever it is possible to do wrong and protects people from being

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Van YU Theology Faculty, hermesce2009@hotmail.com

mistaken in every knowledge. Protecting and correcting people from doing wrong comes from its own subject. The main subject of logic is reasonable things and the second reasonable things which are related to reasonable things. The second reasonable things in the human mind becomes apparent as parts of the science of logic. After Fārābī, the logic is considered as nine chapters. However, Fārābī considered logic as eight chapters: Categories, Propositions, First Analytics, Second Analytics, Topics, Rhetoric, Poetics and Sophistical Refutation. He does not include Isagoge into the chapters of the logic. The most important of these chapters is the Second Analytics. The three sections before this chapter are in preparation for learning it; the four parts that come after it are either in terms of support or restraint.

The special structure of the logic, which means that the acquired information is the order, makes it a measure of all knowledge and sciences. Due to its subject, the position of the science of logic, namely its relation to other philosophical disciplines and sciences, is shaped. The logic becomes an independent science with its own subject matter, on the other hand, it becomes the methodology of other sciences due to its this subject matter. In Fārābī's thought, although the science of logic is directed towards being, it is directed as a means to reach the knowledge of that being. Because of this feature, logic is placed in a position where the information is tested with logic itself. The logic of the position, thus, becomes a methodology for all philosophical disciplines and sciences as an independent science. And this makes the science of logic a priority and vital.

The use of logic, in testing the information in terms of formal shows how useful it is. In this context, Fārābī examines the benefits of logic intensively for beginners in the science of logic. According to this, logic allows us to distinguish right from wrong, both in our own views and in the opinions of others and in the objections of others against our views as well. The matter pointed out here is remarkable in terms of scientific, political and social extensions. The texts read and the spoken speeches without knowing the rules of logic science will not be understood in terms of true or false. The rules of the science of logic must be known and followed in order to avoid mistakes and illusions. For these reasons, according to Fārābī, logic education must be necessary. If logic not, it will not be possible to know that the right is right and the wrong is wrong. This will manifest itself as the damages of not knowing the logic.

For all these reasons, logic science has no alternative. Unlike some claims, logic has a function that no discipline has fulfilled it. For this reason, offering

alternatives to logic or seeing it unnecessary not only reduces the adequacy in the sciences but also the quality of daily conversations.

**Keywords:** Logic, Al-Fārābī, Reasonable, The Nature of Logic, The Subject of Logic.





## “BOŞLUKLARIN TANRI’SI” İFADESİ VE KELÂMÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

© Murat AKIN<sup>a</sup>

### Öz

İlk önce teistik teolojide, insanların bilim yoluyla açıklayamadıkları olaylar için “Allah’ın işi” anlamında kullanılan “boşlukların Tanrı’sı” ifadesi, daha sonra farklı anlamlar yüklenerek ateist ve deist düşünce tarafından kullanılmıştır. Kavramı ilk defa kullanan Henry Drummond, bununla evrende açıklanamayan ontolojik veya epistemolojik bilinmezliklerin Tanrı tarafından bilinebileceğini ve doldurulabileceğini varsayıyordu. Ancak ateizm, bu ifadenin teizm tarafından Tanrı’nın varlığına dair bir argüman olarak kullanıldığını iddia ederek, bilimin ilerlemesiyle bilinmeyen boşlukların artık bilinebilir duruma geleceğini ve böylelikle zamanla Tanrı’ya ihtiyacın kalmayacağını savunmuştur. Deizmde ise bu ifade Tanrı’nın evreni yaratmasından sonra ona müdahale etmemesi şeklinde resmedilmektedir. Ancak, teistlerin “boşlukların Tanrı’sı” ifadesini Tanrı’nın ispatında kullandıkları bir argüman olarak görülmemektedir. Diğer bir ifade ile inananlar “biz şu meseleyi anlayamadık o halde Tanrı vardır” dememektedirler. Fakat bunun böyle kullanıldığı iddiası, ateistlerin antitez olarak sundukları argümanlarda ve bir Tanrı’nın varlığını kabul edip ancak hayata müdahalesinin olmadığını söyleyen deistlerin katı determinizm düşüncelerinde bulunmaktadır. Teistler bu kavramı Tanrı’nın varlığını ispatta bir argüman olarak kullandılar mı veya kullanıyorlar mı? Ayrıca bilim bazı hususları izah edince Tanrı’ya ihtiyaç kalmaz mı? Deistlerin Tanrı tasavvurunda “boşlukların Tanrı’sı” kavramı kendini nasıl yansıtmaktadır? Tanrı, âlemi yarattıktan sonra ona müdahalede bulunamaz mı? Bu ve benzeri sorulara cevap bulmayı hedeflediğimiz çalışmamızda öncelikle “boşlukların Tanrı’sı” ifadesini ve tarihçesini açıklayacağız. Daha sonra farklı Tanrı tasavvurlarının bu kavrama yükledikleri anlamları ve kelâmî açıdan değerlendirilmesini yapmaya çalışacağız.

**Anahtar kelimeler:** Kelâm, Boşlukların Tanrı’sı, Teizm, Ateizm, Deizm.



---

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [murat.akin@beun.edu.tr](mailto:murat.akin@beun.edu.tr)

## “GOD OF THE GAPS” EXPRESSION AND EVALUATION OF KALAMIC PERSPECTIVE

Firstly in the theistic theology, the expression of “God of the gaps” which used in the meaning of ‘God’s work’, used for events that people cannot explain through science then it have been used in the different meanings by the atheist and deist thinking. Henry Drummond who used the term for the first time, assumed by this way that there was an area where the human mind could not be defined in nature, but that God know it and can be filled by Him again. In other words, it was assumed that ontological or epistemological unknowns could be known and filled by God. But Atheism claiming that this expression is used by theism as an argument about God’s existence, defended that with the development of science unknown gaps can no longer be known and so that by the time there will not be need for God. It comes to deism this expression is represented as not interfering with God’s creation after He created the universe.

But it doesn’t seem that the teists used really this term as an argument for proving the existence of God. In an other word the believers were not saying that we didn’t understand this problem then there is God. But the claime that this term was used like this, exist in the argumants which the aitheists presented as an antithesis and in the hard deteminist thinks that say God doesn’t intervene to the life. Did the theists used this term as an argumant to prove the existance of God or they still using it? And when the science explains some things, does it not remaine need to God? How the concept of “God of gaps” reflects himself in the deist’s the imagination of God? Can’t God intervene to the universe after he created it? In this study we aim to find answers to these and similar questions, firstly we will explain the concept of “the God of gaps” and its history. Later, we will evaluate the meanings which the different god imaginations imposed on this concept and their kalamic perspective.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Ortaçağ’da kiliseyle temsil edilen dini hayat, bilim dâhil hemen her alanın belirleyicisi konumundaydı. Ancak daha sonra Rönesans, Reform ve Erken Modern dönemle beraber meydana gelen bazı gelişmeler, radikal söylemler geliştirerek önceki dönemde her şeyin belirleyicisi olan dinin varlığının sorgulandığı bir ortam oluşturmaktaydı. Böylelikle Ortaçağ’daki “kurumsal dine” karşı gelişen bir protesto hareketi diyebileceğimiz paradigmlar gelişti. Bu paradigmlar ilk başta bir dinsizlik hareketi olarak değil, bilimi din dışı kabul eden zihinsel düşünceye bir tepki olarak ortaya çıkmaktaydı. Bunlar özellikle kilisenin bilim ve bilim adamlarına yönelik uyguladığı tutuma karşı tepkisel bir hareket olarak gelişmekteydiler. Tabi bu tepki, tevhid inancının prensiplerine karşı olmaktan ziyade engizisyon ortamlarında akıl dışı anlatılan dinsel fanatizme karşıydı. 17. ve 18. yüzyıllar ve sonrasına denk gelen bu dönemde din-bilim/akıl-nakil ilişkisi bağlamında

birçok görüş beyan edildi. Bu görüşler genelde aklın ve bilimin önünü açarken Tanrı’yı ve dini yeryüzünden uzaklaştırmaktaydı. Artık Ortaçağ’da kiliseyle temsil edilen dini hayat akılla temsil edilmekteydi. Bu dönemde bilim bir ön kabul olarak Tanrı’ya ihtiyaç duymamaktaydı. Bununla beraber birçok bilim adamı Tanrı’ya inanıyor fakat yeryüzünde Tanrı ve diğer manevi unsurları yok sayan entelektüel normları kabul ederek fizik âlemi ile metafiziği tamamen birbirinden ayrı kabul ediyordu.<sup>1</sup> Bir yönüyle dinin alanının sınırlandırılması, mekanik bir dünya tasarımında geçmekteydi. Nihayetinde din, deistik tanrı anlayışının da katkısıyla önceki dönemlerde bulunduğu “tahttan indiriliyordu.”

Böyle bir dönemde ilk defa Evanjelist araştırmacı Henry Drummond (ö. 1897) tarafından kullanılan “God of the gaps / Boşlukların Tanrı’sı”<sup>2</sup> ifadesi, daha sonra farklı Tanrı tasavvurları argümanları içerisinde sıkça kullanıldı ve tartışıldı. Drummond, bu ifade ile tabiatın insan zihninin tanımlayamadığı ancak Tanrı’nın bildiği ve yine O’nun tarafından doldurulacak olan bir alanın olduğunu savunuyordu. Bilimin mevcut gelişmişlik seviyesiyle açıklanamayan kapalı durumları açıklamada Tanrı’yı devreye koyma olarak da ifade edilebilir. Diğer bir ifade ile bu kavramla evrende açıklanamayan ontolojik veya epistemolojik bilinmezliklerin Tanrı tarafından bilineceği ve doldurulabileceği varsayılmaktaydı.

Tarihi sürece bakıldığında “mekan” ve “boşluk” ilkçağ felsefesinde, İslâm felsefesinde ve kelâm ilminde ilk dönemden itibaren teknik anlamda tartışılan konular arasında görülmektedir. Âlemde boşlukların olup olmadığı tartışılmakla beraber<sup>3</sup> genel anlamda atomcular evrenin “atomlar” ve “boşluklar” olmak üzere iki temel unsurdan müteşekkil olduğunu söylemişlerdir. Atomcu âlem tasavvuruna sahip olan filozoflar mutlak bir

<sup>1</sup> Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, trc. Işık Yanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 238; Mahsum Aytepe, “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/3 (2017): 125.

<sup>2</sup> Henry Drummond, *The Ascent of Man* (New York: James Pott & Co. Pub., 1908), 333; Hasan Özalp, “Boşlukların Tanrı’sı Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Felsefe Dünyası* 2/58 (2013): 109.

<sup>3</sup> Mesela Mu’tezile’nin Basra ekolünden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) âlemde boşluk olabileceğini kabul ederken Bağdat ekolünden Ebü’l-Kâsım el-Ka’bî (ö. 319/931) âlemde boşluk olmadığını kabul etmiştir. Bu mesele iki ekol arasında tartışılırken, Basra ekolü fikirlerinin doğruluğuna delil olarak; eğer boşluk yoksa o zaman hareket imkânı olmazdı. Ayrıca derin suların diplerinde hava olmadığından buralarda hayvanlar yaşayamaz dolayısıyla bu durumlar âlemde boşluğun olduğunu gösteriyor diyorlar. Bunlara karşı olan Bağdat ekolü ise tam tersine eğer hayvanlar oralarda ölüyorsa bu orada havanın olmadığını değil aksine orada havanın olduğunu fakat kirli hava olmasından canlıların yaşayamadığını söylemektedirler. Bk. Ebû Reşid en-Nisâbûrî, *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdadiyyîn*, thk. Rıdvan Seyyid (Beyrut: Ma’hadu’l-enmâi’l-Arabî, 1979), 15-56.

boşluğun varlığını kabul etmişlerdir.<sup>4</sup> Atomculuğu kabul etmeyen yaklaşımlar ise âlemde boşluğun olamayacağını iddia etmişlerdir.<sup>5</sup> Genel anlamda kelâm alimleri atom, cisim, boşluk ve hareket gibi konuları incelerken evren hakkında bir görüş elde ederek oradan Tanrı hakkında fikir sahibi olmayı amaçlamaktadırlar.<sup>6</sup> Dolayısıyla klasik İslâm düşüncesinde “boşluk” kavramı etrafında yapılan tartışmalarda meselenin doğrudan Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ilerlediğini ve böylelikle kozmolojik tasavvurların yansıtıldığı bir boyut olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Çalışmamızda bu ilimlerin ilgili kavramlara yükledikleri anlamları teknik manada incelememiz, asıl odaklanacağımız noktayı devre dışı bırakacağından bu hususlara değinmeyeceğiz. Diğer taraftan bu ilimlerde kullanılan “boşluk” kavramı ile modern çağda kullanılan “boşlukların Tanrı’sı” ifadesindeki “boşluk” kavramı arasında farklar bulunduğunu da belirtmek isteriz. Teknik anlamda “halâ/boşluk”, “doluluk/melâ”nın zıddı olup “cismin işgal etmediği alan”<sup>7</sup> veya “kendisinde hiçbir şeyin bulunmadığı boyut (bu’d)”<sup>8</sup> anlamında kullanılırken, “boşlukların Tanrı’sı” ifadesinde ise daha çok anlaşılamayan alanları ifade etmekte kullanılmaktadır.

“Boşlukların Tanrı’sı” ifadesine yüklenen anlam doğrultusunda; insanlar bilimsel olarak izah edemedikleri durumları bazen Tanrı’ya havale ederek “bunu ancak O, bilir” derlerdi. Fakat zamanla bilimin bazı hususları açıklaması ve keşfi neticesinde, önceki aşamada “Tanrı ile doldurulan” alanlar artık bilim ile doldurulmaya başlandı. Ateistler de buradan hareketle şöyle dediler: “Bilim bir gün her şeyi açıklayacak ve daha sonra herhangi bir boşluk kalmayacaktır. Artık boşluklara Tanrı değil bilim hâkim olacaktır.”<sup>9</sup> Hatta dünyanın başlangıç noktası olarak iddia edilen “Tanrı parçacığı”nın bulunmasıyla; “4 Temmuz 2012 tarihi itibarıyla, Tanrı tamamen gereksiz olmuştur.” cümlesinin paylaşılmaya başlandığını bu konuda araştırma yapanlardan öğrenmekteyiz.<sup>10</sup> Tabiat olaylarından yağmurun nasıl oluştuğu, depremin nasıl meydana geldiği veya gece ile gündüzün nasıl oluştuğu eskiden bilinemediğinden, bu tür olaylar direkt Tanrı ile irtibatlandırılarak açıklanırdı. Ancak günümüzde bu ve benzeri tabiat olayları sebep ve

<sup>4</sup> Kelamcılarını Atom anlayışları ve bu teoride yaptıkları değişim için bk. Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 34-40.

<sup>5</sup> İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 182.

<sup>6</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969), 140.

<sup>7</sup> Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 183.

<sup>8</sup> Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 42.

<sup>9</sup> Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, trc. Kalisto Tunç Tuncay Bilgin (İstanbul: Kuzey yayınları, 2007), 122.

<sup>10</sup> Bk. Caner Taslaman, *Tanrı Parçacığı Felsefi ve Teolojik Değerlendirmeler* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), 27-29.

sonuçları itibarıyla açıklanabiliyor. Dolayısıyla “Tanrı’ya ihtiyaç kalmamıştır” iddiası dillendirildi.<sup>11</sup> Özellikle 19. yüzyılın sonlarından itibaren atomlar, atomların çekirdekleri ve çekirdeği oluşturan bileşenler hakkında büyük mesafeler elde edildi. Aynı şekilde evrenin ilk dönemlerine ait incelemeler yapılabildi. Evreni tek bir objeymiş gibi inceleyen bilim dalı “evrenbilim” (kozmoji) doğmuş oldu. Bunun neticesinde iddiası “artık bilim evreni tek başına izah edebilir; felsefe öldü, teoloji lüzumsuz!” olan kitaplar yazıldı.<sup>12</sup> Kısaca bir takım gelişim ve ilerlemelerle, metafizikle her türlü bağın koptuğu, dinin bireysel ve toplumsal alanda hareketinin giderek sınırlandırıldığı hatta “Tanrı’nın öldüğü” kehanetinin ileri sürülebildiği bir aşamaya gidilmişti.<sup>13</sup> Böylelikle Tanrı inancıyla, bilim arasında bir çelişkinin olduğu iddia edilmekteydi.

“Boşlukların Tanrı’sı” ifadesiyle, Tanrı’nın keşif alanı olarak tabiat içerisindeki boşluklar temelinde yerleştiren teistik teoloji, keşif alanındaki boşlukların bilimsel izahlarla doldurulmasıyla beraber yerini yavaş yavaş deizme bırakmıştır. Alman ilahiyatçı Dietrich Bonhoeffer (ö. 1945), bu kavramın Tanrı ile ilgili epistemolojik sapmalara sebep olacağına dikkat çekerek, Tanrı’nın yaşamın dışında değil yaşamın özünde aranması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>14</sup> Bonhoeffer, bu öngörüsünde haklı çıkmıştır. Zira Tanrı’nın mekanik evrenle ilgili olduğu düşünülen bu algılama tarzı daha sonra “deistik tabii teoloji” tarzında ifade edilmektedir. Tabiatın teolojik kontekste işlendiği bu zeminde Tanrı, “boşlukların Tanrı’sı” olarak resmedilmektedir.<sup>15</sup> Bir taraftan kâinatı yaratan Yüce bir Tanrı’dan bahsedilirken diğer taraftan ona müdahale edemeyen, insanların yaptıklarından haberi olmayan ve onlara karşı ilgisiz pasif bir Tanrı algısı görülmektedir.<sup>16</sup>

Karşımıza “Allah’ı aşkınlaştırmada bir aşırılık”<sup>17</sup> olarak çıkan deizm, evrenin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmekle beraber şu an evrenle bir ilişkisi bulunmadığını savunmaktadır. Tanrı, evreni kusursuz bir şekilde

<sup>11</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 122.

<sup>12</sup> Mehmet Bulgen, “Fizik Tanrı’yı Gereksiz mi Kıldı? The Grand Design (Büyük Tasarım) Kitabı Üzerinden Bir Değerlendirme”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2 (2011): 147.

<sup>13</sup> Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 28.

<sup>14</sup> Özalp, “Boşlukların Tanrı’sı Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, 109.

<sup>15</sup> Şaban Ali Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2005), 170.

<sup>16</sup> Hamdi Gündoğar, “Deizm; Akıl Tanrılaştırılması ya da Sorumsuz Özgürlük”, *İlahiyat Fakülteleri XXII Kelâm Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu (Van 12-14 Mayıs 2017)*, ed. Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı, Metin Yıldız (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 30.

<sup>17</sup> Recep Ardoğan, “Âdetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm”, *İlahiyat Fakülteleri XXII Kelâm Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu (Van 12-14 Mayıs 2017)*, ed. Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı, Metin Yıldız (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 157.

çalışan saat gibi ayarlayıp sonra da kendi haline bırakmıştır. Bu mekanik işleyiş sağlandığından ona tekrar müdahale etmek, onun mükemmel şekilde yaratılmadığını kabul etmek anlamına gelmektedir.<sup>18</sup> Burada Tanrı, gerçek bilgi kaynağı olan eşyanın güvenilirliğini sağlayan bir konuma indirgenmektedir. Deizmin bu bakışı ile elde edilen Tanrı, “boşlukların Tanrı’sı” olarak aksetmekte olup ilerde ona ihtiyaç kalmayacak hale getirilmektedir. Burada deizmin bir yönüyle modern ateizmin oluşum süreci çalışmalarına içerik kazandırması açısından, ateizmin bir habercisi konumunda olduğunu ifade edebiliriz. Bu bağlamda modern ateizm hakkında yapılan çalışmalarda deistlerin etkisi göz ardı edilmemiştir.<sup>19</sup> Deistik söylemde her ne kadar Tanrı’nın varlığı inkâr edilmese de “evrenin Tanrı’ya ihtiyaç duyulmadan izah edilebileceği iddiası” ateistik imalar içermektedir.<sup>20</sup> Buradan hareketle hem deizmin hem de ateizmin “boşlukların Tanrı’sı” ifadesine yükledikleri anlamlara bakınca bunların birbirlerini beslediklerini söylemek mümkündür.

Diğer taraftan Tanrı’yı boşlukların Tanrı’sı olarak ifade etme fikri ile Tanrı’nın âleme müdahalesinin olmadığını savunma fikri arasında bir paralellik bulunmaktadır. Her ikisi de Tanrı-âlem-insan ilişkisi bağlamında tanrısal müdahaleyi geçersiz kılmaktadır. Çünkü “tasarımcı” ve “boşlukların Tanrı’sı” gibi ifadeler, insanların yalvarma, yakarma, sevme, dua ve ibadet gibi ihtiyaçlarına duyarsız kalan bir boyuta hitap etmektedir. Nihayetinde deizmin soyut Tanrı’sı ile “boşlukların Tanrı’sı” ifadeleri birbirleriyle örtüşmektedir.

Drummond’un kullandığı “boşlukların Tanrı’sı” ifadesi, zamanla bir anti tez olarak ateizmin ve tez olarak da deizmin bir argümanı haline geldiğinden, bu kavram kendisinden sonra bazı teologlar tarafından eleştirildi.<sup>21</sup> Özellikle Tanrı’nın epistemolojik ve eylemleri açısından sınırlandırılmasından hareketle “boşlukların Tanrı’sı” ifadesi irdelenmeye başlandı. Daha sonra bu kavram Tanrı ile tabiat arasındaki ilişkiyi inceleme konusunda da gündeme gelerek evrendeki fiziksel gerçeklere dinî yönden mi yoksa bilim yönünde mi bakılmalı tartışmalarını ortaya çıkardı.

Kısaca “Boşlukların Tanrı’sı” ifadesi hakkında giriş mahiyetinde verdiğimiz bu bilgilerden sonra, Tanrı tasavvurları içerisinde özellikle ateizm ve deizmin bu kavrama yaklaşımlarına ve kelâmî açıdan değerlendirilmesine geçebiliriz.

<sup>18</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2009), 274.

<sup>19</sup> M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 23.

<sup>20</sup> Bulgen, “Fizik Tanrı’yı Gereksiz mi Kıldı?”, 149.

<sup>21</sup> Özalp, “Boşlukların Tanrı’sı Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, 108-124.

### A. Ateizmin “Boşlukların Tanrı’sı” İfadesine Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi

Ateizm<sup>22</sup>, insanların bazı hususları bilememelerini onların dindarlıkları üzerinde müessir bir etken olarak görmektedir. Bu düşünce tarafından din ile cehalet arasında bir ilişkinin kurulmak istenildiğini, onların “boşlukların Tanrı’sı” ifadesine yaklaşımlarında da görmekteyiz. Zira onlara göre bilimsel her yeni adımla Tanrı’nın varlığı fikri gerilemektedir. Bu bakış açısı Auguste Comte’un (ö. 1857) “Bilim, doğa ve evrenin babasına (Tanrı) iş bıraktırdı ve onu inzivaya gönderdi. Geçici hizmetlerini takdir ederken görkeminin son sınırına kadar ona kılavuzluk yaptı.”<sup>23</sup> sözünde rahatlıkla görülmektedir. Ayrıca bu sözün içerdiği anlamı, daha önce yaşamış Epikür’ün (ö. m. ö. 270) “Bilim, hurafelere tapanların Tanrı’ların kudretine atfettiği fenomenleri doğal yollarla izah edebilir.”<sup>24</sup> ifadesinde de görmekteyiz. Burada her iki sözde de dinin akılcılıktan uzak olduğu fikrinin izlerini görmek mümkündür. Ancak vakıya bakıldığında nice bilim adamı var ki bunlar aynı zamanda bir dine mensupturlar. Onların bilime yakın olmaları, dinden uzak olmalarını gerektirmemiştir.

Ateistlerin “Teistler, bilimsel olarak açığa çıkaramadıkları hususları Tanrı ile açıklıyorlar. Halbuki Tanrı’ya ihtiyaç duymadan doğa olayları açıklanmaktadır. O halde Tanrı’ya ihtiyaç yoktur.” ifadelerine farklı şekilde cevap vermek mümkündür. Öncelikle ateistler, teistlerin “boşlukların Tanrı’sı” argümanına inandıklarını ve bunu Tanrı’nın varlığında bir delil olarak kullandıklarını iddia etmektedirler. Ancak şu görülmektedir ki teistlerin Tanrı’nın varlığına dair sundukları deliller içerisinde böyle bir argüman bulunmamaktadır.<sup>25</sup> Hatta Kur’an’da, sünnette veya İslâm düşünce tarihinde “evidence for God of the gaps / boşlukların Tanrı’sı delili” diye bir delil görülmemektedir. Aksine insanın gördüğü ve varlığını kabul ettiği şeylerden hareketle ontolojik, kozmolojik ve teleolojik gibi delillerle Allah’ın varlığına ulaşılmaktadır. Bu delillerin hiçbiri, evrende anlaşılmayan

<sup>22</sup> Burada ifade edilmek istenen Tanrı’nın varlığından ziyade insanda O’nun varlığına ilişkin inancın kabul edilmemesidir. Zira ateizm, bazen “Tanrı’nın olmadığına iman etmek” bazen de “Tanrı’nın varlığına inancın yokluğu anlamında” kullanılmaktadır. İnsanları doğuştan inançsız kabul eden bu düşünceye mutlak ateizm denilmektedir. Bunlar Tanrı gerçeğini yok kabul ederek maddeyi maddeyle açıklarlar. Bk. İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 19.

<sup>23</sup> Hasan Yusufiyan, “Dinin Menşei”, *Misbah* 3/9 (2014): 16.

<sup>24</sup> Yusufiyan, “Dinin Menşei”, 16.

<sup>25</sup> Bk. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)* (Ankara: DİB Yayınları, 2001), 68-107; Adnan Aslan, *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 21-110; Caner Taslaman, *Allah’ın varlığının 12 Delili* (İstanbul: Destek Yayınları, 2016), 23-189; Ahmed Nurî, *İsbât-ı Vacib Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûfilere Göre Allah’ın Varlığı*, trc. Süleyman Akkuş - Hülya Terzioğlu (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018).

durumlardan veya cevapsız sorulardan kaçış yolları olarak değerlendirilmemiştir. Çünkü bu delillerde evren ve canlılar hakkında bilinen hususlardan hareketle bir sonuca ulaşma çabası bulunmaktadır. Dolayısıyla teizm, bilimin açıklamada çaresiz duruma düştüğü konular üzerinden değil aksine bilimin açığa çıkardığı hususlar üzerinden Tanrı'nın varlığına delil getirmektedir.

Kur'an'a ve Hz. Peygamberin hayatına bakıldığında öncelikli hedefin insanlar arasında tevhid inancının yerleştirilmesi olduğu görülecektir. Fakat bunu dayatma ve zorlama şeklinde değil ikna edici bir yöntemle yapmak tercih edilmiştir. Çünkü iman, özü itibarıyla zorlama kabul etmemektedir. Bunun için de boşluklar ve bilinmeyenlerden ziyade, kâinat ve insanın bilinen yönleri üzerinden hareket edilmiştir. Zira duyu organlarımızın ve aklımızın görüp kabul etmesi ve ikna olması daha kolay olmaktadır. Bunun içindir ki tevhid prensibi, âlemi Yaratıcıya mahsus sıfatlardan arındırarak araştırılabilir ve incelenebilir bir alan olarak kabul etmemizi gerektirmektedir. Bu da bize evrende bilinmeyen boşluklardan hareketle Tanrı'ya ulaşmaktan ziyade bilimi kullanıp evreni araştırarak Tanrı'ya ulaşma çabasının tevhide daha çok uyduğunu göstermektedir.

Bundan olmalıdır ki kelâm alimleri tarihi süreçte varlığı ve bilgiyi inkar eden kuşkucu anlayışlarla karşılaşmış ve onları bu fikirlerinden dolayı eleştirmişlerdir. Eşyanın varlığını ve bilinebilirliğini felsefî ve mantıkî kurallar içerisinde izah etmeye çalışmışlardır. Öyleki Allah'ın dışındaki tüm varlıkların yaratılmaları bakımından O'na muhtaç olmalarıyla beraber O'ndan ayrı, kendinde var olma ve bilgiye konu olma bakımından bir gerçekliğe sahip oldukları savunulmuştur. Bundan dolayı "eşyanın hakikati sabittir" ilkesi birçok kelâm kitabında kabul edilen temel bir ilke<sup>26</sup> olmanın yanı sıra bazı akâid metinlerinin de ilk cümlesi olmuştur.<sup>27</sup> Zira kelimciler, varlığını kabul ettikleri âlemi ve içindekileri anlamlandırarak metafiziksel bilgiye ulaşabileceğini ve böylelikle dini hakikatleri açıklayabilmek için varlığa dayalı bilgi kuramı geliştirilebileceğini savunmuşlardır. Çünkü insanoğlu kendisini ve içinde bulunduğu âlemi düşünerek Allah'ın varlığı hakkında akıl yürütebilmektedir. Bundan dolayı kelamda bilgi ve varlık konuları incelenerek kozmik âlem merkeze alınıp ulûhiyet ve tevhid anlayışı temellendirilmeye çalışılmaktadır. Diğer taraftan Kur'an, Allah'ın tüm yönleriyle idrak edilemeyeceğini (el-Bakara 2/55; en-Nisâ 4/153) bildirirken, evrenin ise bilinebilirliğine ve ona hükümlerliliğinin

<sup>26</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Dârü sader, 2010), 77; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: 2003-2004), 1: 23.

<sup>27</sup> Bk. Ömer en-Nesefî, *Metnü'l-Akâid li Ömer en-Nesefî* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 1.



kurulabileceğine işaret etmektedir (el-Bakara 2/30; Fâtır 35/39). Zira Allah’ın dışındaki tüm mahlukat için “âlem” kavramının kullanılması da mahlukatın Allah’ın varlığına işaret etmesinden olmalıdır.

Ancak Drummond gibi bazı teistler, “Gözün nasıl gördüğünü bilmiyoruz, demek ki gözü Allah yaratmış” veya “kurbağaların nasıl oluştuğunu bilmiyoruz, demek ki kurbağaları Allah yaratmış” gibi yaklaşımlar göstermişlerdir. Fakat bu, Allah’ın varlığıyla ilgili ileri sürülen bir delil bağlamında söylenmiş bir ifade olarak görülmemektedir. Zira günümüz teist felsefecileri ve teologları “boşlukların Tanrı’sı” ifadesini Tanrı’nın varlığında bir argüman olarak benimsememektedirler.<sup>28</sup> Bunlar “şunu bilemiyoruz o halde Tanrı vardır” dememektedirler. Aksine bilinmeyenini izini sürerek onu anlamaya çalışmaktadırlar. Araştırmalarının neticesinde doğada keşfettikleri hakikatler olunca da bunu Tanrı’nın yarattığı doğal bir sebep-sonuç ilkesinin neticesi olarak görürler. Zira bu bağlamda “Onlar ayakta iken, otururken, yan yatarken Allah’ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler: “Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın, Sen münezzehsin. Bizi ateşin azabından koru.” (Âli İmrân 3/191) ayeti müminin tavrının nasıl oluşunu göstermesi bakımından önemlidir.

Tüm bunlarla beraber doğada işleyen ve şimdilik yasalarla açıklanamayan bir boyutun/sürecin olması da mümkündür. Bu bilinmeyen aşamanın da Tanrı tarafından bilinmesi ve yönlendirilmesi ise imkan dahilinde olup muhal bir husus değildir. Mesela Hz. İbrahim’i yakması gereken ateşin yakmaması (el-Enbiyâ 21/69, el-Ankebût 29/24) veya Hz. İsa tarafından ölülerin diriltilmesi olayı (el-Mâide 5/110), bilimsel olarak açıklanamıyorsa bu alana doğaüstü bir müdahalenin olduğunu ve bunun da Tanrı tarafından yapıldığını söylemek mümkün olup akla aykırı olmamalıdır. Dolayısıyla bilimsel olmayana mantıklı da değildir denilmemelidir. Bir şeyin bilimsel olmaması ancak bununla beraber mantıklı olması mümkün olarak değerlendirilmelidir.

Burada bilimin ilerlemesiyle Tanrı’ya yer kalmayacağını iddia edenlerin unutmaması gereken önemli bir husus, imanın bir bilgi eksikliği olmadığı aksine bilginin insanı tasdiğe yönelttiği gerçeğidir. Her ne kadar iman sadece bilgiden ibaret değilse de bilgisizlik ve tezkib insanı inkara sevk etmektedir.<sup>29</sup> Kelamın en temel kavramlarından biri olan iman incelenirken, nazar ve istidlalin önemi hep dile getirilmiştir. Mesela Matürîdî, Firavun’un imanının geçerli olup olmadığı konusunda, Allah’a iman etmenin görünen âlemden hareketle gayb âlemine delil getirmekle yani nazar ve istidlalle yapılması gerektiğini ancak Firavun’un boğulması esnasında bunu

<sup>28</sup> Taslaman, *Allah’ın Varlığının 12 Delili*, 101.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 478.

yapamadığına işaret etmesi son derece dikkat çekicidir.<sup>30</sup> Çünkü Firavun, tefekkür ve onun neticesinde istidlalde bulunmaya fırsat yakalayamamıştır. Evet, bilgi yalnız başına iman olmadığı gibi bilgi olmadan imanın olması da bazı sıkıntılara yol açabilmektedir. Bundan dolayı kelimacılar, marifetullaha ulaşmada akıl yürütmenin ve istidlalde bulunmanın gerekliliği üzerinde durmuşlardır.<sup>31</sup> Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre tasdik, kalpteki bilgiye dayanan bir söz olmakla beraber bilgi ve kelâm-ı nefsiden oluşan bir bütün olmaktadır.<sup>32</sup> Böylelikle beşeri bilginin imkanından hareketle asıl maksat olan Allah'ı bilmeye ulaşılacağı düşünülmüştür. Dolayısıyla neye inanılacağı bilinmeden imanın gerçekleşmesinin zorluğuna işaret edilerek, iman ile bilgi arasındaki sağlam ilişkiye vurgu yapılmaktadır. Neticede bilgi arttıkça imana ve Tanrı'ya gerek kalmayacağını söylemek İslam geleneği açısından kabul edilebilir bir argüman olarak görülmemektedir.

Bilim adamları yeni icatlar yaptıklarında "Tanrı'yı dışarı atmaktan" ziyade O'nun gerekliliğine daha çok inanıyorlardı. Mesela Galileo (ö. 1642) ve Newton (ö. 1727) gibi bilim adamları, Tanrı'ya inanmayı bilim için bir engel kabul etmiyorlardı.<sup>33</sup> Aksine onlar, Tanrı inancını, bilimsel gelişmeyi teşvik eden bir husus olarak değerlendiriyorlardı. Newton, yer çekimini keşfettiğinde "şimdi gezegenlerin nasıl hareket ettiklerini anlıyorum bu sebeple Tanrı'ya ihtiyacım yoktur." demedi. Aksine evreni bu şekilde yaratan Yaratıcıya inancı kuvvetlendi.<sup>34</sup> Diğer bir ifadeyle Newton, bir şeyler açıklayamadığı için Tanrı'nın var olduğunu söylemedi, bir şeyleri açıkladığı için Tanrı'nın varlığına inancı arttı. Birçok bilimsel gelişmenin olduğu dönemde yaşayan Newton ve benzeri bilim adamları dini reddetmiyorlardı. Ancak yaşadıkları dönemde anlatılan ve yaşanan Hristiyanlığın Katolik ve Anglikan kilisesi tarafından uydurulduğunu söylüyorlardı.<sup>35</sup> Dolayısıyla Newton'un bazı görüşleri, dini kabul etmeyen ancak Tanrı'yı kabul eden deistler tarafından malzeme yapıldığına dair görüşler bulunmaktadır.<sup>36</sup> Nihayetinde insanlar, Yaratıcıya karşı hayranlıkları evrende bir şeyleri anlamadıkları zaman değil, anladıkları zaman daha çok olmuştur. Bu da bilimde anlaşılmayan hususların değil, anlaşılıp izah edilenlerin Tanrı'nın

<sup>30</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslûm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005), 5: 105.

<sup>31</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, trc. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 29.

<sup>32</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 321.

<sup>33</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, 274.

<sup>34</sup> John Lennox, *Aramızda Kalsın Tanrı Var*, trc. Reşit Şahin-S. Levin Atalay (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013), 12.

<sup>35</sup> Enis Doko, *Dâhi ve Dindar: İsaac Newton (Din ve Bilim İlişkisinde Konuşma Sırası Newton'da)* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011), 11-12.

<sup>36</sup> Vezir Harman, "Kelâm İminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017): 21.

varlığına delil olarak kullanıldığını göstermektedir. Zira doğada müthiş bir tasarımın olması Tanrı’yı yok saymayı gerektirmemektedir. Aksine bir eser ne kadar mükemmelse onu yapanın da o kadar mükemmel olduğuna işaret etmektedir.

Ayrıca bilimin ilerlemesiyle Tanrı’nın varlığının gereksiz olduğunu veya Tanrı’ya ihtiyacın azaldığını söyleyenler, mantık literatüründeki “korkuluk hatası” (straw man fallacy) olarak anılan mantıksal hatayı işlemektedirler. Bunlar, karşıt görüşün gerçek fikrini göz ardı ederek, onun yerine karşıt görüşün eksik veya kötü bir örneğine karşı eleştiride bulunmaktadırlar.<sup>37</sup> Şöyleki ateistler, “boşlukların Tanrı’sı” argümanının teistlik tasavvurun asıl delillerinden birisiymiş gibi gösterilmesi üzerine fikirlerini inşa etmektedirler. Bu ise gerçeği yansıtmamaktadır. Zira teistler Tanrı’nın varlığını delillendirirken “boşlukların Tanrı’sı” ifadesini kullanmazlar. Diğer taraftan diyelim ki ateistlerin dediği gibi bu kavramı teistler Tanrı’nın varlığına dair bir delil olarak sunsalar bile inananın ortaya koyduğu delilin yetersiz kalması, o delilin ortaya koymaya çalıştığı argümanın da yetersiz olduğu anlamına gelmemelidir. Bu durum ortaya konulmaya çalışılan entelektüel çabanın yetersizliğine işaret eder, yoksa ispat etmeye çalıştığı hakikatin var olmaması anlamına gelmez.

Diğer taraftan, tabiat olaylarının nasıl gerçekleştiğinin izahını yapmak/öğrenmek onun, Tanrı’nın bilgisinin dışında olduğu anlamına gelmemelidir. Mesela yağmurun nasıl oluştuğunu veya nasıl yağdığını izah etmek, onu yaratanın Tanrı olmadığı anlamına gelmez. Çünkü yağmurun nasıl oluştuğunun veya yağdığının izahını yapmak ayrı, onun varlık sahasına çıkması ise ayrı bir husustur. Mesela okul kantininde demir parayla çalışan, içeceklerin satıldığı bir makine düşünelim. Makinenin üzerindeki 1, 2, 3 numaralı düğmelere basıldığında sırasıyla su, meyve suyu ve süt alınmaktadır. Bu yüzlerce defa denenmekte ve hep aynı netice alınmaktadır. Eğer burada “bu şekilde bir hizmet almamızdaki temel sebep düğmelere basılmasıdır” dersek, eksik izahta bulunmuş oluruz. Zira böyle bir makinenin nerden geldiği? Neden var olduğu? Buraya kimler tarafından yerleştirildiği? İçine yerleştirilen mekanizmanın nasıl çalıştığı? ve benzeri soruların cevabını yok saymış oluruz. Eğer bu sorular sorulursa âlem ve âlemin yapısı hakkında bazı bilgiler elde edilir. Bu bilgiler üzerindeki tefekkür de Yaratıcı’nın varlığına ulaştırır. Çünkü tabiat kanunları kendi başlarına bir şeyi yaratmaya muktedir değildir. Dolayısıyla bilimin keşfettiği her bir yenilik, aslında beraberinde birçok soruyu da getirmektedir. İşte insanlar akıllarıyla bunları düşündüğünde, keşfedilen yeniliklerin irade sahibi birisi tarafından olacağına yöneleceklerdir.

<sup>37</sup> Taslaman, *Allah’ın varlığının 12 Delili*, 102.

Richard Dawkins, “boşlukların Tanrı’sı” ifadesini eleştirerek şöyle der: “yaratılışçılar günümüz bilim ya da bilgi birikiminde boşluklar bulmak için can atarlar. Eğer açık bir boşluk bulunursa bu boşluğa hükmen Tanrı’nın doldurma zorunluluğu addedilir.”<sup>38</sup> Dawkins devamında, bilimin ilerlemesiyle “Tanrı, görevsiz ve sığınaksız kalma tehdidiyle karşı karşıya kalacaktır.” şeklinde ifadeler kullanmaktadır.<sup>39</sup> Dawkins, bilim adamının boşlukları hükmen Tanrı tarafından doldurulmasını doğru bulmayıp bunu hayal gücünün başarısızlığı olarak ifade etmektedir. Ancak çalışmasının farklı yerlerinde evrende “kendiliğinden olan” bir canlılığın olduğunu anlatırken yeryüzünde yaşamın başlangıcı hakkında bir açıklama yapmamaktadır. Yine bilinç sahibi olmayan evrende nasıl bilinçli varlıklar ortaya çıkıyor konusunu açıklayamamaktadır. Hatta bunun kendi işi olmadığını bunu kimyacıların yapması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>40</sup> Öyle görülmektedir ki eleştirdiği insanlar değil de aslında kendisi Tanrı’yı boşluklarda görmek istemektedir. Dolayısıyla Dawkins de savunduğu fikirleri –gerçekte olmamasına rağmen- teistlerin temel argümanıymış gibi göstermekle yukarıda belirttiğimiz “korkuluk hatası”nı işlemektedir.

Antony Flew’in (ö. 2010) Tanrı hakkındaki fikirlerinde değişikliğin olmasında katkısı olan Richard Swinburne, Dawkins’e karşı bazı izahlar yapmaktadır. Ona göre Dawkins’in bilimsel tutumun açıklama yapamadığı yerlerde sessizliği tercih etme ve daha sonra da inkâr etme gibi önemli bir hatasının olduğunu söyler. Diğer taraftan bir Tanrı inancına sahip olanda ise bilimin sustuğu yer, durulması gereken yer olarak kabul edilmez. Zira inanan kişi, var olan düzenin ve ahengin izini sürer. Swinburne, bu açıklamalarda bir boşluklar Tanrı’sı çıkarılmaması gerektiğini şu ifadeleriyle vurgular: “Ben, bilimin açıkladıklarını açıklayan bir Tanrı kabul ediyorum. Bilimin açıklamalarını inkâr etmiyorum. Ancak, bilimin açıklama nedenini açıklamak için Tanrı’yı var sayıyorum. Bilimin, doğal dünyanın ne kadar derinden ve düzenli olduğunu göstermedeki başarısı, bize bu düzenin daha da derin bir nedeninin olduğuna inanmak için güçlü gerekçeler verir.”<sup>41</sup> Tüm bunlar bir Tanrı’nın olmadığı veya evrende olan bitenden varestede olan bir Tanrı’dan ziyade tam aksine onlarla irtibat halinde olan bir Tanrı inancının olması gerektiğini göstermektedir.

Şimdi tekrar “ilmin ilerlemesiyle bazı meseleler çözüldüğünde veya yeni keşifler yapıldığında artık Tanrı’ya gerek kalmamıştır denilebilir mi?” sorusunu düşündüğümüzde, kanatimizce tam da Tanrı’nın varlığına imanın

<sup>38</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 122.

<sup>39</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 122.

<sup>40</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 133.

<sup>41</sup> Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, trc. Muhsin Akbaş (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 61.

olması gerektiği aşama burası olmaktadır. Zira bu aşamadan sonraki kısmın Tanrı’nın varlığıyla daha çok ilgisi bulunmaktadır. Bilimin bir şeyler keşfetmesiyle Tanrı’ya ihtiyacın kalmayacağı düşüncesi, materyalist anlayışın evrim teorisi üzerinden hareketle yaşam kökeninin açıklandığı ve böylelikle Tanrı’nın dışlanıldığı algısına<sup>42</sup> benzemektedir. Halbuki bilimsel veriler Tanrı düşüncesini dışlamak yerine, âlemin irade ve kudret sahibi Bir’i tarafından tasarlandığını desteklemektedir.<sup>43</sup>

Nihayetinde “Boşluklar neden vardır?” sorusu ile “boşluklar nereden kaynaklanıyor?” sorusu birbirinden farklıdır. Bunlardan ikinci soruyu sormak ve izini sürmek iradeli varlık olan insanın çözmesi gereken sorudur. Bu soru insana gücünün ve kudretinin olduğunu hissettirmektedir. Dolayısıyla irade sahibi insan burada iradesini kullanmalıdır.

### **B. Deizmin “Boşlukların Tanrı’sı” İfadesine Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi**

Deizmi savunanlar arasında bir homojenliğin olmadığı öncelikle bilinmesi gereken bir husustur.<sup>44</sup> Bununla beraber deizmde ezeli ve sonsuz olan, evreni yaratan ancak dünya ile irtibatı olmayan bir Tanrı’ya inanılmaktadır. Deizm, âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmekle beraber O’nun âlemle sürekli ilişki halinde olmadığını ileri süren bir inanç olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifade ile deizmde Tanrı’nın kendisini gösterdiği alan evren olup insanın yaşam alanı değildir. Hâlbuki insanlar, Tanrı’nın kendileri ile ilgilenmesine evrenden daha fazla ihtiyaç duymaktadırlar.<sup>45</sup>

Deizm, bir yönüyle de tamamen akla teslim olup vahye ve peygambere ihtiyaç duymamaktadır. Kelâmî açıdan bakıldığında akla verilen bu yeterlilik ve mükemmellik eleştirilmektedir. Kelâmda akla son derece önem verilmekle beraber, onun her konuda yeterli olamayacağı ve bundan dolayı da peygamberliğin gerekli olduğu savunulmuştur. Bu konu o kadar önemsenmiştir ki, Allah’ın Peygamber göndermesinin hükmü bağlamında Eş’arîler aklen mümkün ve naklen vacip olarak ifade ederken<sup>46</sup> Matürîdîler peygamber gönderilmesini hikmetin gereği olarak akli bir zorunluluk olarak ifade etmişlerdir.<sup>47</sup> Mu’tezile ise peygamber gönderilmesini ilahi adaletin bir

<sup>42</sup> Fatma Aygün, “Allah’ın Varlığı’nı Aklen Bilmeye İlişkin Güncel Tartışmaların Temel Ekseni”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/2 (2017): 110.

<sup>43</sup> Mehmet Sait Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 172.

<sup>44</sup> Geniş bilgi için bk. Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, 10 vd.

<sup>45</sup> Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, 13.

<sup>46</sup> Seyfeddîn Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr fi Usulî’l-din*, thk. Ahmed Mecîd (Kahire: Daru’l-kütüb vel-vesaiki’l-kavmiyye, 1424/2004), 4: 27.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 225.

gereği olarak aklen vacip kabul etmiştir.<sup>48</sup> Kelamda peygamberlere duyulan ihtiyaç hastanın doktora duyduğu ihtiyaca benzetilmiştir. Hangi ilacın hangi hastalığa deva olduğu ancak sözüne güvenilir bir doktorun verdiği haberle öğrenilir. Bu bağlamda peygamberler, toplumda düzeni sağlayan liderler, öğretmenler ve anne babalara benzetilmiştir.<sup>49</sup> Bunun içindir ki peygamberler filozoflardan farklı olarak dünyayı hem yorumlamış hem de değişime uğratmışlardır. Zira Allah, insanları yeryüzünü imar etmeleri için yaratmış (Hûd 11/61) ve onlara rehberlik yapmaları için de aralarından seçtiği peygamberler göndermiştir (Âli İmrân 3/164).

Peygamber göndermek gibi diğer sıfatlar da Allah'ın kâinat ve içindekilerle olan ilişkisinin hangi düzlem ve boyutta olduğuna dair bize bilgiler vermektedir. Deizmin görüşlerinde yer alan "boşluklara indirgenmiş Tanrı" inancı O'nun sadece kudret sıfatına odaklanan bir tasavvur geliştirirken, Tanrı'yı, bilme, irade etme ve konuşma gibi bazı sıfatlar bakımından sınırlandırmış olmaktadır. Çünkü eylemsel açıdan yarattığı sistemin işleyişine müdahale edememe durumu bulunmaktadır. Deizmin içerisinde bulunduğu durum böyle yansımaktadır. Halbuki her şeyi hakkıyla bilen (el-Enfâl 8/75), her şeye gücü yeten (en-Nahl 16/77) ve mutlak iyi niteliğine sahip Allah'ın, yarattığı ve ilişkili olduğu evrendeki ve içerisindeki insanlardan haberinin olmaması düşünülemez. Zira Allah tarafından bazı şeylerin bilindiği bazılarının da bilinemediği gibi bir ifade paradoks içermektedir. Çünkü Tanrı'yı herşeyin yaratıcısı ve herşeye gücü yeten biri olarak tanıtmak ve ardından da bazı şeyleri bilemediğini veya istese de âleme müdahalesinin olamayacağını iddia etmek, içerisinde çelişki barındırmaktadır. Ayrıca istediğinde istediği şeye müdahalede bulunamayan Tanrı, özgür bir iradeye sahip olmaktan ziyade alanı ve yetkisi sınırlandırılmış bir Tanrı konumundadır. Hâlbuki eksiklikler, istediğinde müdahalede bulunamama, alanının sınırlandırılması ve bilememe durumu Tanrı'nın değil insanın vasıflarındandır. Nihayetinde Kur'an bize Allah'ı tanıtırken O'nu sıfatlarıyla tanıtmakta ve O'nun âleme ve insana istediği anda müdahalesinin olduğunu net bir şekilde açıklamaktadır (el-Burûc 85/16).

Tanrı'yı boşluklarla meşgul edenler/fizik âlemine karşı sessiz olduğunu söyleyenler, bir yandan Tanrı'dan bağımsız bir evren tasavvuru geliştirirken, diğer yandan da bireyi sadece fizik âlemi ile irtibatlandırmak isterler. Hâlbuki din, bireyin fizikle de metafizik boyutla da irtibat kurmasını ister. Zira Kur'an'ın akıl anlayışı sadece istidlâlî kategori düzeyinde fiziksel

<sup>48</sup> Ebü'l-Hasan Abdülcebâr b. Ahmed Kâdî Abdulcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbiyye, 2009), 563.

<sup>49</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004), 105.

alandaki işleme; aksine metafizik boyutla da bağ kurmayı içerir.<sup>50</sup> Aynı şekilde İslâm kelamındaki “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gayb” önemli akıl yürütme yöntemlerinden birisidir ki onunla metafizik boyut hakkında yorumlar yapılır. Kelâm alimleri bu yöntemle olgular dünyasındaki bir şeyin illetinden dolayı aldığı hükmü, görülmeyen/duyu ötesindeki başka bir husus için de geçerli kılmışlardır.<sup>51</sup> Yine bu yöntemle âlemin sonradan yaratıldığı sonucuna oradan da Allah’ın varlığına dair bilgiye ulaşmaya çalışmışlardır.<sup>52</sup> Bu da dinin, müntesiplerinden eşyanın yalnız bir boyutuyla değil görünmeyen boyutuyla da ilgilenmesi gerektiğini istediğini göstermektedir. Zira Tanrı da yalnız boşluklarla veya evrenle değil aynı zamanda fizik alemindeki insanlarla da irtibat halindedir. Dolayısıyla fizik aleminde gerçekleşen olaylar karşısında Tanrı’nın sessiz olduğunu söylemek ne kadar eksik bir ifade<sup>53</sup> ise O’nun boşlukların Tanrı’sı olduğunu ifade etmekte o kadar eksik olacaktır.

İster kutsal kitaplar genelinde ister Kur’ân özelinde meseleye bakılsın, Tanrı’nın yalnız boşluklarla ilgilendiği fikrinin aksine her an bir işle meşgul olduğu (er-Rahmân 55/29) açıklıkla görülecektir. Buna rağmen Tanrı’nın bireyin hayatına müdahale etmemesini yani “sessiz kalması” veya bir şey istendiğinde anında o isteğe karşılık vermemesini, tekrar sorulan bir soruya, buna daha önce cevap verilmişti anlamında bir sessizlik olarak düşünmek mümkündür. Diğer taraftan Tanrı’nın sessizliği onun yeryüzünde meydana gelen şeylerden haberdar olmadığı anlamına gelmez. Bu durum bazı işlerin, çocukları tarafından yapılmasını isteyen anne ve babalarının durumuna benzer.<sup>54</sup> Tanrı da kulların kendi başlarına karar vermelerini ve nihayetinde sonuçlarını kendilerinin oluşturduğu bir akibet hazırlamalarını istemektedir.

Tanrı, yalnız insanlar açısından ulaşılması/keşf edilmesi zor alanlarla yani boşluklarla ilgilenmiyor. Eğer böyle bir izlenim varsa aslında bu durum bize böyle görülmektedir veya insanın bulunduğu açıdan böyle hissedilmektedir. İnsanoğlunun durduğu açıdan/bu dünyadan Tanrı’nın görülmediği gibi O’nun boşluklar Tanrısı olduğu algısı da olabilir. Fakat bu, tıpkı dünyanın düz görülmesi gibi aceleci ve anlamsız bir yargıdır.<sup>55</sup> Hâlbuki Tanrı’ya iman/güven Tanrı’nın hayatımıza müdahale ettiğinin başlangıç anıdır. Bu müdahalenin hissedilmesi için insanda bulunan iradede bir hareketlilik olmalıdır. Zira “Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirenceye kadar Allah, onlarda bulunanı değiştirmez.” (er-Ra’d 13/11)

<sup>50</sup> Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 16.

<sup>51</sup> Ebû Bekr el-Bakillânî, *et-Temhîd*, thk. Mahmud Muhammed Hudayri-Muhammed Abdülhadi Ebû Ride (Kahire: Darü’l-Fikri’l-Arabi, 1947), 12.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 77.

<sup>53</sup> Şaban Ali Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 13.

<sup>54</sup> Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, 13.

<sup>55</sup> Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, 14.

ayeti sessizliklerin sebebinin insanın bizzat kendisi olduğunu göstermektedir.

Önceleri bir ateist iken sonra Tanrı'ya inanan Flew, neden Tanrı'ya inandığını açıklarken şöyle demektedir: "Bilim doğanın Tanrı'ya işaret eden üç boyutuna ışık tutuyor. Bunlardan biri doğanın kanunlara uyduğu gerçeği. Zira kanun varsa kanun koyucu da vardır. İkincisi hayat boyu maddeden kaynaklanan ve zekice organize edilip amaca yönelik hareket eden varlık boyutu. Üçüncüsü ise doğanın bizzat varlığı."<sup>56</sup> Flew, burada evrende devam etmekte olan müthiş bir düzenin olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bu âlemin kendisi bizzat Tanrı'nın varlığına işarettir. Durum böyle iken "Tanrı evrene/boşluklara/metafiziğe tanrılık yapmaktadır" düşüncesi eksik görülmektedir. Çünkü evreni fiziksel olarak açıklayan teoriler, Tanrı'nın evrene müdahalesinin yokluğundan ziyade Tanrı'nın evrene ve içerisindekilere müdahalesine kanıtlar sunmaktadır. Nihayetinde evrende bir düzenin ve ahengin olduğunu gözlemleyen her insan bu düzenin, evrenin bir parçası olan insanda da olduğunu görecektir. Böylelikle evrene ve insana müdahale etmeyen değil, istediğinde müdahale edebilen bir Tanrı'nın olduğu fikrine ulaşır.

Ünlü matematikçi John Lennox, fizik yasalarının kâinatta gözlemlenen düzenin ve ahengin sebebi olamayacağını ancak bu yasaların mevcut durumu açıklamaya yaradığını ifade etmektedir. Lennox, evrendeki düzenin fizik kanunlarından dolayı olmadığını şu sözleriyle açıklar: "Newton kanunları, bir bilyardo topunun hareketini tarif edebilir, fakat o topu hareket ettiren şey kanunlar değil, ona ıstakayı vuran bilyardo oyuncusudur. Kanunlar bize (harici bir müdahale olmadığı durumda) topun sonraki hareketinin doğrultusunu belirtir, fakat onların, topu var etmek şöyle dursun topu hareket ettirmeye bile güçleri yoktur."<sup>57</sup> Dolayısıyla kâinatta birtakım yasaların olması Tanrı'nın insanlık için varlığını yitirdiği anlamına gelmemelidir. Zira Allah her daim kâinattaki tüm mahlûkat için önemini devam ettirmektedir.

Tanrı'nın bu evrene müdahale etmediğini temellendirmeye çalışanların bir argümanı da kötülük problemidir. Buna göre; Tanrı'nın yeryüzünde gerçekleşen kötülükleri engellemeye gücü yetmiyor mu? Yoksa bunlardan haberi mi yok? Gücü yetiyor da bunları engelleyecek kadar iyi mi değil? gibi argümanlar ileri sürülmektedir. Kısaca iyi bir tabiattan kötü bir fiilin çıkamayacağı iddia edilmektedir.<sup>58</sup> Bu fikirlere teistler tarafından farklı

<sup>56</sup> Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, trc. Hasan Kaya - Zeynep Ertan (İstanbul: Profil kitap, 2017), 96.

<sup>57</sup> Lennox, *Aramızda Kalsın Tanrı Var*, 88.

<sup>58</sup> Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 35 vd.



cevaplar verilmiştir. Mesela İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi bazı bilginler, kötülüğün ontolojik olarak var olduğunu kabul etmeyerek onun arazî bir durum olduğunu söylemiştir. Kötülük arazî olarak bulunuyorsa gerçekliği olmayan bir şeyin, Tanrı’nın olmadığına veya insanlara müdahale etmediğine delil olarak kullanılması doğru değildir. Diğer taraftan Richard Swinburne gibi çağdaş bazı teistler de kötülüğün ontolojik olarak varlığını kabul etmekle birlikte, “insan özgürlüğü” açısından bunun gerekli olduğunu ileri sürerek “özgür irâde savunması” (the free will defence) kanıtıyla kötülük problemini çözmeye çalışmışlardır.<sup>59</sup> Bu bilginler, daha fazla güzelliklerin ve iyiliklerin elde edilebilmesi için bu dünyada bazı çirkinliklerin ve kötülüklerin bulunmasının gerekli olduğunu savunmuşlar ve kötülüğün varlığından Tanrı’nın yokluğu veya fizik alemine müdahale etmediği fikrine gitmeyi doğru bulmamışlardır.

Allah’ın âlemi mükemmel bir şekilde yaratması, kötülüğün yok olmasını ve O’nun âleme müdahalesinin olmamasını gerektirmez. Ayrıca Allah, elbette hiçbir kötülüğün olmadığı meleklerin dünyası gibi bir dünya da tasarlayabilirdi. Ancak bunu murad etmemiştir.<sup>60</sup> Ayrıca evrende kötülük olarak kabul edilen hususların var olması insanın özgür irade sahibi olduğunun en önemli kanıtlarından birisidir. “Tanrı’dan iradelerini iyiliklerden yana kullanan insanlar yaratmasını isteme” fikri ise Tanrı’nın irade ve kudretini sorgulama ve sınırlandırmayı beraberinde getireceğinden kabul edilemez. Diğer taraftan kötülükler, içerisinde birçok hikmetler barındırması yönleriyle insanın gelişimini/terakkisini sağlayan birer aşama olarak da değerlendirilebilir. Ayrıca insanların kendi yaptıkları kötülüklerin varlığından hareketle Tanrı’nın olmadığına ulaşma fikri Tanrı’ya yabancılaşmanın bir sonucu olarak görülebilir.

Nihayetinde Kur’an’a bakıldığında Allah’ın, evreni yarattıktan sonra onu kendi başına bırakıp bir kenara çekildiği görülmemektedir. Aksine onu hakimiyeti ve gözetimi altına aldığı şu ayetlerde açıkça görmekteyiz: “Rabbimiz, gökleri ve yeri altı günde yaratan ve sonra arşa hükmeden, gündüzü durmadan kovalayan gece ile bürüyen; güneşi, ayı, yıldızları, hepsini buyruğuna baş eğdirerek var eden Allah'tır. Bilin ki yaratma da emir de O'nun hakkıdır. Alemlerin Rabbi olan Allah Yüce'dir.” (el-Â’raf 7/54). “Gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa hükmeden, yere gireni ve ondan çıkanı, gökten ineni ve oraya yükseleni bilen O'dur. Nerede olursanız olun, O, sizinle beraberdir. Allah yaptıklarınızı görür.” (el-Hadîd 57/4).

<sup>59</sup> Şaban Haklı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002): 210.

<sup>60</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 185 vd.

### Sonuç

Teistler, eğer “boşlukların Tanrı’sı” ifadesiyle bilinmeyen bazı şeylerin varlığından hareketle bir Tanrı’nın varlığına ulaşmaya çalışıyor olsalardı bu eleştirilebilirdi. Çünkü böyle anlaşıldığında insanın kendi cehaletini Tanrı’nın varlığına delil olarak sunması gibi bir durum ortaya çıkardı ki bu kabul edilemezdi. Diğer taraftan bu düşünce bilimsel araştırma isteğini kırar ve bu alandaki ilerlemeyi engellemesi bile mümkün olurdu. Ancak çalışmamızda teistlerin “boşlukların Tanrı’sı” ifadesini Tanrı’nın ispatında kullandıkları bir argüman olarak göremedik. Diğer bir ifade ile inananlar “biz şu meseleyi anlayamadık o halde Tanrı vardır” dememektedirler. Tam aksine bunun böyle kullanıldığı iddiasını ateistlerin antitez olarak sundukları argümanlarda ve bir Tanrı’nın varlığını kabul edip ancak hayata müdahalesinin olmadığını söyleyen deistlerin katı determinizm düşüncelerinde bulduk. Neticede bu ifadenin teistik düşüncede kullanıldığı alanla, ateist ve deist düşüncede kullanılan alanın birbirine karıştırıldığını düşünmekteyiz.

Bilim ilerledikçe boşlukların dolacağı ve Tanrı’ya ihtiyacın kalmayacağını söyleyenlerin en önemli çıkmazları ise imanı bilginin dışına itmeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Halbuki Allah’ı bilmenin en önemli yolu dış dünyanın bizzat varlığı ve onun hakkındaki bilgilerdir. Zira dış dünya hakkında bir görüş belirtmeden Allah hakkında fikir beyan etmek zordur. Dolayısıyla bilgi arttıkça imana gerek kalmayacağı iddiasının aksine, bilgi arttıkça imanı tasdîke ve tahkîke yönlendirdiğini söylemek daha gerçekçi olmaktadır. Diğer taraftan kelâmî açıdan bakıldığında eşyanın hakikati ilkesi ile bilgi bahsi birlikte ele alınarak insanın zihnindeki bilgi ile harîçteki gerçekliğin uygunluğundan marifetullahı ulaşma amaç edinmektedir. Bundan dolayı kelâmîde eşyanın varlığı mutlak surette kabul edilmiştir ve onunla metafizik boyuta kıyaslar yapılmaktadır. Bu da boşluklardan değil bizzat var olanlardan hareket edildiğini göstermektedir. Eğer Tanrı’nın varlığına delil aranacaksa boşluklar değil doluluklar üzerinden aranması gerektiği kelâmın ilk uyguladığı istidlallerdendir.

Tanrı yalnız “boşlukların Tanrı’sı” değil, boşlukların, dolulukların, yaratılmışların ve yaratılacakların tamamının Tanrı’sıdır. Boşluklar hakkında bilmediklerimizle değil, var olan/yaratılan hakkındaki bildiklerimizle Tanrı’nın varlığına, iradesine ve kudretine şahitlik ederiz. Zira günümüzde “boşlukların Tanrı’sı” ifadesini teistler benimsememekte, aksine “Yeryüzünde dolaşın; Allah’ın yaratmaya nasıl başladığını bir görün...” (el-Ankebût 29/20) ayetinin gereği olarak evreni ve içindekileri anlamaya/anlamlandırmaya çalışmaktadırlar veya çalışmalıdırlar. Nihayetinde ateizmin ve deizmin “boşlukların Tanrı’sı” ifadesine yükledikleri anlamlar, İslam inancındaki “her an bir işte olan”, “dilediğini

yapan”, “evreni ve insanı yöneten” Tanrı inancına uygun düşmemektedir.

Son tahlilde hayata müdahale etmeyen bir Tanrı inancı, gerçek manada bir Tanrı inancını ifade etmez. Zira dış evrende Tanrı’nın varlığını bilmek ve kanıtlamak bunun için yeterli değildir. Bu bağlamda söylenen şu söz son derece önemlidir: “Tanrı, kendisine inananın evrenine girmedikçe onun Tanrı’lı bir evrende yaşadığına inanılmaz.”<sup>61</sup>.



### KAYNAKÇA

- ALTINTAŞ, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- ÂMİDÎ, Seyfeddîn. *Ebkâru’l-efkâr fi Usuli’-d-din*. Thk. Ahmed Mecîd. Kahire: Darü’l-kütüb vel-vesaiki’l-kavmiyye, 1424/2004.
- ARDOĞAN, Recep. “Âdetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm”. *İlahiyat Fakülteleri XXII Kelâm Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu (Van 12-14 Mayıs 2017)*. Ed. Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı, Metin Yıldız. 157-172. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- ARSLAN, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2009.
- ASLAN, Adnan. *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- AYGÜN, Fatma. “Allah’ın Varlığı’nı Aklen Bilmeye İlişkin Güncel Tartışmaların Temel Ekseni”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/2 (2017): 91-118.
- AYTEPE, Mahsum. “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/3 (2017): 113-136.
- BAKAR, Osman. *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*. Trc. Işık Yanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- BAKILLÂNÎ, Ebû Bekr. *et-Temhîd*. Thk. Mahmud Muhammed Hudayri - Muhammed Abdülhadi Ebû Ride. Kahire: Darü’l-Fikri’l-Arabi, 1947.
- BULĞEN, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- BULĞEN, Mehmet. “Fizik Tanrı’yı Gereksiz mi Kıldı? The Grand Design (Büyük Tasarım) Kitabı Üzerinden Bir Değerlendirme”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2 (2011): 143-166.
- COŞKUN, İbrahim. *Ateizm ve İslam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

<sup>61</sup> Abdülkerim Sürüş, *Biz Hangi Dünyada Yaşıyoruz*, trc. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Seçkin Yayınları, 1986), 24.

- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil*. Thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-irşâd*. Trc. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- DAWKİNS, Richard. *Tanrı Yanılgısı*. Trc. Kalisto Tunç Tuncay Bilgin. İstanbul: Kuzey yayınları, 2007.
- DOKO, Enis. *Dâhi ve Dindar: İsaac Newton (Din ve Bilim İlişkisinde Konuşma Sırası Newton'da)*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.
- DORMAN, M. Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- DRUMMOND, Henry. *The Ascent of Man*. New York: James Pott& Co. Pub., 1908.
- DÜZGÜN, Şaban Ali. *Allah Tabiat ve Tarih*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2005.
- DÜZGÜN, Şaban Ali. *Dini Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- EVKURAN, Mehmet. *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- FLEW, Antony. *Yanılgım Tanrı Varmış*. Trc. Hasan Kaya - Zeynep Ertan. İstanbul: Profil kitap, 2017.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2004.
- GÜNDÖĞAR, Hamdi. "Deizm; Aklın Tanrılaştırılması ya da Sorumsuz Özgürlük". *İlahiyat Fakülteleri XXII Kelâm Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu (Van 12-14 Mayıs 2017)*. Ed. Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı, Metin Yıldız. 29-40. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- HAKLI, Şaban. "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 2* (2002): 195-211.
- HARMAN, Vezir. "Kelâm İminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/1* (2017): 13-51.
- KÂDÎ ABDULCEBBÂR, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbiyye, 2009.
- KUTLUER, İlhan. *Akıl ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- LENNOX, John. *Aramızda Kalsın Tanrı Var*. Trc. Reşit Şahin-S. Levin Atalay. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru sader,

2010.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtu Ehli's-sünne*. Thk. Mecdi Baslûm. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005.

NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Nşr. Hüseyin Atay. Ankara: 2003-2004.

NESEFÎ, Ömer. *Metnü'l-Akâid li Ömer en-Neseфі*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.

NİSÂBÜRÎ, Ebû Reşid. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*. Thk. Rıdvan Seyyid. Beyrut: Ma'hadu'l-enmâi'l-Arabî, 1979.

NURÎ, Ahmed. *İsbat-ı Vacib Filozoflar, Kelamcılar ve Sûfilere Göre Allah'ın Varlığı*. Trc. Süleyman Akkuş – Hülya Terzioğlu. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

ÖZALP, Hasan. “Boşlukların Tanrısı’ Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Felsefe Dünyası* 2/58 (2013): 108-124.

ÖZDEMİR, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.

REÇBER, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.

SÜRÜŞ, Abdülkerim. *Biz Hangi Dünyada Yaşıyoruz*. Trc. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Seçkin Yayınları, 1986.

SWİNBURNE, Richard. *Tanrı Var mı?*. Trc. Muhsin Akbaş. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.

TASLAMAN, Caner. *Tanrı Parçacığı Felsefi ve Teolojik Değerlendirmeler*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.

TASLAMAN, Caner. *Allah'ın varlığının 12 Delili*. İstanbul: Destek Yayınları, 2016.

TOPALOĞLU, Bekir. *İslâm Kelâmçılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*. Ankara: DİB Yayınları, 2001.

YEŞİLYURT, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

YUSUFİYAN, Hasan. “Dinin Menşei”. *Misbah* 3/9 (2014): 7-38.



## **“GOD OF THE GAPS” EXPRESSION AND EVALUATION OF KALAMIC PERSPECTIVE**

© Murat AKIN<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

For the first time, the expression “God of the gaps”, was used by the Evenjalist researcher Henry Drummond (1851-1897). And it was frequently used and discussed in the arguments of different God imagination. Drummond, defended with this expression that there was an area where the human mind could not be defined in nature, but that God know it and can be filled by Him again. In other words, it was assumed that ontological or epistemological unknowns could be known and filled by God.

With the meaning that was attribute for the concept that the people couldn't explain academically and because of that they said “Refer to God and He will know only”. But with the time some of the points of the science with the result of description and discovery is filled now with science what was “Filled with God” in the first step. From this point atheist they said: “One day science will explain everything and after that there won't be any gaps. So as no more gaps will be controlled by God but will be by the science”.

In the past, how the nature events consist was unknowable like how the rain occurs, how an earthquake occurrence and how the night and day occurs. These kind of events explained directly with God. But nowadays these and other nature events can be explained in expression of their causes and results. Accordingly, what is alleged about “there is no need for God” has been express in words.

This theistic theology, which was placed in basis of gaps in the nature as a field of God's discovery, it has gradually replaced to Deizm with scientific explanations. German theologian Dietrich Bonhoeffer (D.1945), he stand out from this concept that it will lead to epistemological deviations about God and he emphasized that God should be sought in the essentially of life, not

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Zonguldak Bülent Ecevit University Theology Faculty, [murat.akin@beun.edu.tr](mailto:murat.akin@beun.edu.tr)

out of life. Bonhoeffer justified with this prevision. With this, (On this way) of the mechanical universe that is related of God's thoughts this detection style became later in to "deistic natural theology" and is being expressed like this. On the ground of the theological context of nature is God be portrayed as "God of the gaps". In one sense, when it is mentioned about Almighty God who created the universe, and on the other side who cannot response to him and it seems that there is a passive perception about God who is uncared about the people and unaware about what they are doing.

If the Theist are trying to achieve some of unknowingly presence things about the existence of a God with the expression of "God of the gaps" it could be criticized. Because, if it will be understood like this it comes out to an situation that humans own ignorance is presenting like an evidence for the God's existence which is unacceptable. Beside, this idea will break the will of scientific research and it will be even possible that it prevents the progress in this field. But in our work we didn't see from the Theist of the expression "God of the gaps" as an argument for the proof of God. Believers with other words they do not say that "Whe didn't understand this situation so there is a God". On the contrary, we have found in the argument of the atheists what was used like an antithesis for the thoughts of solid determinism of the deists who accepted the existence of a God but said that he did not interfere with the life.

Eventually, we think that this expression used in the field of the theistic thoughts is mixed with the field what is used in the atheist and deist thoughts. Those who says, as science progresses the gaps will filled in and there will not be need for God. It comes in front of us that their important dilemmas is that they are putting the faith out of the knowledge. While the most important way to know God is the existence of the outside world and information about him. Thereby, contrary to the claim that there will be no need for faith as the knowledge increases. It will be more realistic to say that as knowledge increases it will direct to confirm the faith and enquiry it. On the other side when viewed from the Kalam perspective, the principle of the truth of the objects and the knowledge bet is taken together and it aspire to knowledge in the mind of the human and to the outside reality with availability to arriving for ma'rifatullah.

Hereby, the object's existence is absolutely accepted in the Kalam and is making with it analogize of metaphysical dimension. This is not from the gaps but it seems that it's being moved from the existence. If there is going to be searched for an evidence of God's existence it has to be from the Kalam's first application of the inference of the fullness and not from the gaps.

God is not only the "God of the gaps" but he is also the God of "the gaps and the fullness, creator and the creates of all". We attest to knowing about

existing/creating of God's existence, the absolute will and the might and not about the gaps that we don't know. Today the expression "God of the gaps" it's not being accepted by the theists. But contrary they try to understand/make sense about the universe and the contents. Eventually, in the Islamic faith, for the universe and for the God's existence who rules the human, is "at any moment in a work" or "doing how he wants" not inappropriate for the expression "God of the gaps" that has been attributed for the meaning by the atheism and deism.

On the last analysis about the expression "God of the gaps" the word "God" doesn't seem like the God of the religion. The belief of the God for the non-intervention of the life it's not in the real meaning that there is an believe for the God. Because it is not enough to know and to prove God's existence outside of the universe. He/It must bring the God he believe in, in his own universe.

**Keywords:** Kalam, God of the gaps, Theism, Atheism, Deism.





## ŞARKILARLA DİNÎ VE AHLAKÎ DEĞER AKTARIMI: BARIŞ MANÇO ÖRNEĞİ\*

© Muhammed Fatih TURANALP<sup>a</sup>

### Öz

Müzik, evrensel bir dil olarak muhataplarına işitsel planda ve duyguları harekete geçirecek birtakım iletiler gönderir. Farklı lisanları anlamak için onları öğrenmek gerekir ancak müziğin dili, tüm insanlar tarafından kolayca algılanabilecek ve kavranabilecek bir yapıya sahiptir. Doğadaki seslerden, planlı dizgeler hâlinde kulaklara ulaşan notalara kadar müziğin izlediği yol, basit bir işitsel iletişimden çok daha fazlasıdır. Notaların ahenkli akışı ve edebiyatın sanatlı söyleyişinin bütünleşmesi ile müzik, bilişsel ve duyuşsal zeminde etkileri görülebilen bir araç hâline gelmektedir.

Müziğin bu etkisi, onun eğitim alanında kullanımını da gündeme getirmiş ve kadim zamanlardan günümüze dek müziğin eğitsel gücü hep ilgi odağı olmuştur. Gerek Antik Çağ'daki eğitim düşüncesinde müziğin bir bileşen olarak kullanımı, gerekse yakın tarihli müzik ve eğitim bağlamındaki araştırmalara bakıldığında müziğin, eğitimin eskimez bir aracı ve iletilerin duyuşsal boyuta ulaştırılabilmesinin bir yolu olduğu görülmektedir. Türk müzik tarihi içerisinde halk müziği eserleri dışarıda bırakıldığında, müziği ve şarkıları eğitsel bir bakışla kullanan sanatçılar arasında Barış Manço ismi ön plana çıkmaktadır. Barış Manço'nun müziği içerik düzleminde bir mesaj iletme aracı olarak görmesi, onun kullandığı bu tarzı incelenmeye değer kılmaktadır.

Bu çalışmada, öncelikle değer, dinî değer ve ahlakî değer kavramları üzerinden değerler eğitiminde edebiyatın kullanımına değinilmiş; sonra da müziğin eğitimde kullanımı, Barış Manço'nun müzik hayatı ve felsefesi üzerinden Barış Manço şarkılarında dinî ve ahlakî değer aktarımları tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Din Eğitimi, Ahlâk, Değerler, Müzik, Barış Manço.



\* 9-11 Kasım 2018 tarihleri arasında Antalya'da gerçekleştirilen "2. Uluslararası Din Eğitimi Kongresi"nde sözlü olarak sunulmuş "Dinî ve Ahlakî Değerlerin Şarkılarla Aktarımı: Barış Manço Örneği" başlıklı sözlü bildirinin genişletilmiş ve makaleye dönüştürülmüş hâlidir.

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, [fturanalp@erbakan.edu.tr](mailto:fturanalp@erbakan.edu.tr)

## RELIGIOUS AND MORAL VALUE TRANSFER WITH SONGS: THE BARIŞ MANÇO EXAMPLE

Music is a universal language, which stimulates emotions via an auditory way. We may need to learn to understand different languages, but the language of music can be easily perceived by all people. From the sounds of nature to planned notes, the path of music path is much more than a simple audio communication. Some methods of the past have become obsolete or forgotten. However, some methods, that are compatible with the ontological structure of mankind, have a power of influence and can be used especially in the field of education. The appeal of music to the affective field of man and its use in education as a value transfer method or supported by the cognitive dimension make it important to focus on as a tool. This tool has been on the agenda of humanity for centuries.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Toplumsal ve kültürel değişim, zamanın akışı içerisinde insanlığı bir gerçeklik olarak etkilemekte, insanoğlu da hem bu değişimin muhatabı hem de bir aktörü olarak değişime yön vermektedir. Makinenin icadı, teknolojinin yaygınlaşması, internetin keşfi, akıllı telefon ve sosyal medya kullanımı gibi gelişmeler, çoğunlukla hayatı kolaylaştırmış olsa da keşfedicisi insan olmasına rağmen oluşan yeni durumların sorgulanmasına yol açmaktadır.

Tarihsel süreç içinde topluma yön veren geleneksel dinamikler ve değerler bütünü, değişimin karşı durulmaz etkisinden ister istemez nasibini almış, kuşaklar arası karakteristiğinin hızlı bir değişime uğraması ile değerlerin toplumsal yansımaları ve dönüşümü de üzerinde düşünülmesi gereken bir konuma gelmiştir. İnsanın içinde bulunduğu bu yeni durum, modern zamanlardaki eğitim ve din eğitimi yaklaşımlarını da gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır.

Geçmişten gelen kimi geleneksel yöntemler günümüzde artık demode olmuş ya da unutulmaya yüz tutmuş olsa da insanoğlunun ontolojik yapısı ile uyumlu ve hâlihazırda etki gösterebilecek bazı yöntemlerin özellikle eğitim alanında mümkün olabileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Bu çerçevede müziğin insan zihninin duyuşsal alanına hitap etmesi ve bilişsel boyutla desteklenerek ya da bir değer aktarım yöntemi olarak eğitimde kullanımı, yüzyıllardır insanlığın gündeminde olan bu eskimez aracın yeniden ele alınmasını önemli kılmaktadır.

### A. Dinî ve Ahlakî Değer Kavramı

Değer kavramının ne olduğu konusunda pek çok tanımlama yapılmış ve tutum ile değer farkı, değer öznel ve nesnel boyutları hakkında birçok düşünce ortaya konulmuştur. Özellikle psikoloji ve ahlak felsefesi

alanlarında ortaya çıkan tartışmalar, genel geçer bir değer tanımı ve sınıflandırması üretmeyi zorlaştırmaktadır. Değerlerle ilgili yoğun araştırmalara imza atmış olan Rokeach'e göre değer, özel bir davranış tarzına ya da zıtlık içindeki bir duruma karşı kişisel veya toplumsal tercihleri gösteren inançtır (Rokeach, 1973, s. 5). Erol Güngör'e göre ise değer, bir şeyin arzu edilebilir veya arzu edilemez olduğu hakkındaki inançtır (Güngör, 2010, s. 27). Tanımlardaki inanç vurgusu, değerlerin sübjektif mi objektif mi olduğuna dair bir tartışmayı gündeme getirmektedir.

Değerin bizzat uyarıcı objenin içinde olduğunu savunan bakış açısına göre uyarıcı obje kendisini insana değerli olarak sunmakta; uyarıcı objelerin içsel bir değere sahip olmadığını ifade eden diğer bir yaklaşım ise bir objenin değerinin insanların onu algılamaları ile anlam kazanacağını ifade etmektedir (Yapıcı & Zengin, 2003, s. 178-179). Buna benzer olarak Brunner da "biri, hakikat olarak yaşanan ve hayatta kesin olarak tanınan, hayatı yüce veya tali bir prensip doğrultusunda düzenleyen; diğeri, teorik olarak formüle edilebilen, muhtemelen teorik olarak da reddedilebilen" olmak üzere iki bakış açısından bahsederken (Schmid & çev. Bahadır, 2003, s. 182) benzer bir ayrımı gündeme getirmektedir. Değer sınıflandırmasına ilişkin yaklaşımlara bakıldığında ise sosyolojik anlamda toplumsal ve bireysel değerler, ahlakî açıdan etik olan ve olmayan değerler, genel veya özel, sürekli veya geçici, zorlayıcılık derecelerine ve işlevlerine göre değerler, kaynağı ve muhtevası dikkate alınarak bazen aşkın (kutsal) ve profan (dünyevî), bazen de modern ve geleneksel değerler biçiminde ikili bir sınıflamaya başvurulduğu görülmektedir (Yapıcı & Zengin, 2003, s. 181). Bu çalışmada, yukarıda bahsi geçen nesnel ve öznel ayrım doğrultusunda dinî ve ahlakî değer kavramları üzerinde durulmaktadır.

Dinî değerler kaynağını dinden aldığı için dinî değerlerin belirleyicisi tanrıdır. Yani iyi ya da kötünün ne olduğunu belirleyen tanrı, insanları ilahi mesajlar yoluyla iyiliğe çağırmaktadır. Tanrının insana gönderdiği iyiliğe dair mesajlar da dinî değerleri ortaya çıkarmaktadır. Zira hakikat ve adaletten, iyiden ve güzelden, kutsaldan ve tanrısalardan kaynaklanan tüm tasavvurlar, hayata anlam katan motiflerdir (Schmid & çev. Bahadır, 2003, s. 183). Ayrıca bu yüce değerler ile insanın ruhi yanı arasında kuvvetli bağlar mevcuttur ve dinin özündeki değerler ile insanın içindeki insan olma potansiyeli ortaktır (Çelik A. , 2004, s. 28-29). Fıtrat olarak da nitelendirilen bu potansiyel, insanın varlık yapısının orijinalliği ve bu orijinalliğin iyiye ve temiz olan şeylere daha yatkın olmasıdır (Okumuşlar, 2002, s. 35). Bu değerler, hayatı besleyen, onu yaşanılır kılan varoluş ilkesidir (Taşdelen, 2013, s. 19). Nitekim bu orijinal varlık yapısı zamanla bozulabilmekte ve insan iyiye olduğu kadar kötüye de yönelebilmektedir.

Tanrısal mesajların insanda karşılık bulup bulmadığı ya da ne ölçüde

karşılık bulduğu veyahut insanın fitratındaki yatkınlıktan uzaklaşıp uzaklaşmadığı ise ahlakî değerleri gündeme getirmektedir. Ahlakî değerlerin genellenip genellenemeyeceğine dair tartışmalar, kadim bir ahlak felsefesi problemi olarak ortaya çıkmakta, ahlakî değeri objektif bir zemine oturtmak için bazı tanımlamalar yapılmaktadır. Bu bağlamda ahlakî olan şeyin herkes için ahenkli bir mutluluğa yol açtığı (Güngör, 2010, s. 32), yine gerek insanda gerek tabiatta birçok seçici sistemin bulunduğu hareketle iyi, güzel, doğru diye tanımlanan şeylerin bir seçici sistem tarafından kabul edildiği, kötü ve çirkin şeylerin ise reddedildiği (Güngör, 2010, s. 33) belirtilmektedir. Ahlâkî değerlerin tüm insanlar için geçerli olabilmesi için tüm insanlarda ortak olan usa dayanması gerektiği (Soykan, 2007, s. 46) de ifade edilmektedir.

Sonuç olarak denilebilir ki; dinî değerler, tanrının insana fitratı ile bahsettiği, özünde iyiye yatkın olma hâli, normatif olarak da gönderdiği din ile ilettiği iyiliğe dair öğretilerdir. Ahlakî değerler ise, tabiattaki seçici sistemler tarafından kabul edilen, herkes için ahenkli mutluluğa yol açan ve tüm insanlarda ortak olan usa dayanan şeylerdir.

### **B. Değerlerin Eğitimle İlişkisi**

Değer kavramının eğitimle kesiştiği noktada “değerler eğitimi” diye bir eğitim biçimi ortaya çıkmaktadır. Örgün ve yaygın eğitim alanları içerisinde değerler eğitimi müfredatları oluşturulmakta ve isimleri belirlenmiş değerler, çeşitli eğitim araçları ile öğrencilere öğretilmeye çalışılmaktadır. Değerler eğitimi yaklaşımları temel olarak, genel doğru kabul edilen değerleri öğrenciye aktarmayı hedefleyen değer aktarma yaklaşımları ve öğrencilerin kendi değerlerini oluşturmalarına yardım eden, bu yolla onların genel doğrulara ulaşmalarını sağlamaya çalışan değer geliştirme yaklaşımları olarak iki grupta değerlendirilmektedir (Meydan, 2014, s. 98). Değerler eğitimi yaklaşımları incelendiğinde değer aktarımında eğitimin doğrudan bir fonksiyonu olduğu ve değer kazandırmanın, eğitsel bir sürecin parçası olarak sonuç odaklı bir yaklaşıma konu edildiğinden söz edilebilir.

Arslan’a göre ailenin rolünün gitgide azaldığı bir ortamda okullar konuları gerçek hayatla ilişkilendirmede zorluklar yaşamaktadır ve yapı itibarıyla değerler alanına daha yakın olan edebiyat ürünleri; temsil ettiği bilgi türünün faydaları, hayatla doğrudan irtibatlı oluşu, tarihi, kimliği, geleneği, medeniyeti, güncel olanı taşıyıcı ve estetik boyutu ile bizzat değer yüklü oluşu bakımından değerler eğitiminde öncelikli olarak faydalanılabilecek ürünlerdir (Arslan, 2012, s. 48-49). Ancak bu noktada edebiyatın eğitimde kullanımı, bir başka tartışmayı gündeme getirmekte ve edebiyatın eğitici olup olmaması sorusu ortaya çıkmaktadır. Eğitsel bir edebiyat olamayacağını savunan pek çok edebiyatçıdan biri olan Erdoğan, eğitici olmanın edebiyata ek misyon yüklemek olduğunu, edebiyatçının sanatını değerlendirirken bu ek misyonlarla ilgilenmemesi gerektiğini

söylemektedir (Erdoğan F. , 1999, s. 50). Sever ise, eğitim-öğretimin belletmeye dayalı süreçlerinden sıkılan çocuklar için edebiyat düzleminde duyumsatıcı ve sezinletici bir anlatım kullanılması gerektiğini ifade ederek bir ara formül önermektedir (Sever, 2008, s. 22). Edebiyatın sadece metinlerden ibaret olmadığı; sinemanın, tiyatronun, müziğin, kısacası pek çok sanat dalının zemininde edebiyatın yer aldığı bilinciyle değerler eğitimine konu edilecek araçların edebiyatın estetik çerçevesi içinde ele alınması büyük önem taşımaktadır. Ortaya konabilecek edebiyat eksenli değerler eğitimi yorumu, formal ya da informal hangi eğitim alanında uygulanırsa uygulanırsa, bilişsel alandan daha çok duyuşsal alana hitap edebilecek ve farklı duyuların devreye girmesiyle eğitimin etki gücü yükselbilecektir.

Öte yandan değerler eğitiminin algılanması ve uygulanması ile ilgili birtakım eleştirilerin gündeme getirilmesi, ortaya konacak çalışmalar açısından yol gösterici olacaktır. Bu noktada getirilebilecek bir eleştiri, değerlerin din olgusundan soyutlanarak çok kültürlülük ve çoğulculuk üzerinden evrensel ve kültürel bir zemine taşınmak istenmesi ile ilgilidir. Buna Ziebertz'in din ile kültür ve din ile bir toplumun değer sistemi arasındaki klasik bağlantının koptuğu ve bir değer sağlayıcı olsa da dinin tek değer sağlayıcı olmadığı yönündeki görüşleri örnek olarak verilebilir (Ziebertz, 2007, s. 445). Yine temelde Piaget'nin bilişsel gelişim kuramını temel alan pek çok dinî gelişim kuramının somut işlemler dönemi içerisinde soyut kavramların aktarımını uygun bulmamasından yola çıkarak değerler eğitimi uygulamalarında dinî referanslardan uzak durulması da benzer bir bakışın ürünüdür. Oysa zihninin yeterli olgunlukta olmaması, yine de çocuğun metafizik konu ve yaşantılardan uzak kalacağı, bu konulara ilişkin sorular sormayacağı anlamına gelmez (Taşdelen, 2013, s. 16). Özellikle Z kuşağının eğitimi bağlamında gündeme gelen kaygılar çerçevesinde ve bilişsel boyutlu eğitimin imkânlarının sınırlı olduğunun tartışıldığı günümüzde değerler eğitiminin dinden bağımsız olarak ele alınması doğru bir tutum olarak görülmemelidir. Bu noktada, herhangi bir değerün müstakil ve tekil aktarımı yerine değerlerin birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğu bilinciyle, değerlerin kaynağının değil, insani faydalarının gözetilmesi çok daha yerinde olacaktır.

### **C. Eğitimde Müziğin Kullanımı**

Eğitimde müziğin kullanımı, insanlığın tarihi kadar eski bir gündem olup ucu Antik Çağ'daki metinlere kadar uzanmaktadır. Antik Yunan'da müziğin hayatın vazgeçilmez bir parçası (Akan, 2009, s. 51) ve kelime kökenine varıncaya kadar Antik Yunan kültürü ile içli dışlı bir kavram olduğu (Akan, 2009, s. 39) düşünüldüğünde, bu bağlantıyı anlamlandırmak zor olmayacaktır. Konuyla ilgili olarak Sokrates'in öğrencisi olan Platon'un

kaleme aldığı ve Sokrates'e ait düşüncelerin yer aldığı *Devlet* isimli eserde eğitimde müzik kullanımına dair cümleler yer almaktadır. Eserde müzik, eğitimde diğerlerinden daha etkili bir araç olarak nitelendirilmekte, ritim ve ahengin ruhun en ücra köşelerine kadar sızarak ona bütünlük kazandıracığı, bu eğitim doğru verildiği takdirde kişiyi zarif kılacağı, doğru müzik eğitimi almış kişinin sanattaki ve doğadaki eksiklikleri, kusurları anında fark edeceği, güzel şeyleri öveceği, güzel şeylerden keyif alacağı, ruhunu onlarla doldurup en sonunda soylu ve iyi biri hâline geleceği ifade edilmektedir (Platon, 2016, s. 139). İlk müzik kuramcısı ve Platon'un düşüncelerine etki eden bir filozof olan Pythagoras da tarihte ilk kez sözü, müziğin tamamlayıcı bir unsuru olarak görmüş (İsababayeva Apaydın & Arslan, 2015, s. 326) ve müzik pratiğini eğitim ilkelerinden biri olarak kabul etmiştir (İsababayeva Apaydın & Arslan, 2015, s. 329). Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'e göre de müziğin ahlaki gücü ve etkili bir eğitim aracı olarak kullanılması gereği her çağda kabul edilmiş, yadsınamaz bir gerçektir ve bu nedenle çocukların eğitiminde müzikten mutlaka yararlanılmalıdır (Topcu, 2016, s. 32).

İslam medeniyetinde ise müziğin terapi ve motivasyon aracı olarak kullanıldığı görülmektedir. Özellikle sufiler müzikle uğraşmış, müziği kullanmış ve müziğin psikolojik etkisinin olduğunu savunmuşlardır (Sezer, 2011, s. 1474). Musiki ilminin nazariyat ve tatbikat alanında zirveye ulaşmış bir âlim olan Farabi de müzik makamlarının insan psikolojisine farklı etkileri olduğunu düşünmektedir (Kalender, 1987, s. 362). Onun görüşlerinden etkilenerek müziği bir terapi aracı olarak kullanan İbn Sina ise ses tonu değişikliklerinin insanın ruh hâllerini belirlediği ve müzik bestelerini insana hoş gösterenin işitme gücü değil, o besteden çeşitli telkinler çıkaran idrak yeteneği olduğunu savunmuştur (Somakçı, 2003, s. 135). Hun'lardan beri Türk savaş tekniğinin vazgeçilmez unsuru olan askeri müzik ise, özellikle Osmanlılar'da mehter musikisi olarak ortaya çıkmış ve müziğin dinamik ve coşkulu tesirinin verdiği şevk ile düşmanın üzerine daha fazla bir motivasyon ve özgüven ile gidilmiştir (Pirgon, 2014, s. 108).

Eski zamanlardan günümüze doğru gelindiğinde müziğin eğitimde kullanımına dair yoğun ve müstakil çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu çerçevede 1960'lı yıllardan sonra Piaget'nin "Bilişsel Gelişim Kuramı" üzerinden müzik merkezli araştırmalar yapılmış, 1980'lerde "bilişsel müzik psikolojisi" adında müstakil bir disiplin ortaya çıkmıştır (Topcu, 2016, s. 30). Bu araştırmalar, müziğin öğrenme üzerinde pozitif etkileri olduğunu ortaya çıkarmış ve müziğin eğitimdeki doğrudan etkisini kanıtlamıştır.

Howard Gardner ise 1967 yılında Project Zero (Sıfır Projesi) isimli bir proje üzerinde çalışırken beyinlerinde tahribat olan çocukların yeteneklerinin beyin tahribat olmayan alanlarınca tamamlandığını tespit etmiş (Çınar, 2016, s. 196) ve bu araştırmalarının sonucunda 1983 yılında

yayımladığı *Zihin Çerçevesi: Çoklu Zekâ Kuramı* isimli eserinde altı çeşit zekâ türünden bahisle “Çoklu Zekâ Kuramı”nı geliştirmiştir. Gardner, görsel/uzamsal, bedensel/devinimsel, mantıksal/matematiksels, sözel/dilbilimsel, müzikal/ritmik, kişilerarası/sosyal zekâ olarak adlandırdığı bu zekâ türlerine daha sonra 1995 yılında içsel/özedönük zekâ ve 1999 yılında da doğacı zekâ ve varoluşçu zekâyı ekleyerek çoklu zekâ türlerini dokuza çıkarmıştır.

Bu zekâ türleri içerisinde yer alan müzikal/ritmik zekâ, müziğin eğitim boyutuyla ilgilidir. Müzikal zekâ, müzik formlarının algılanması, ayırt edilmesi ve ifade edilmesi yeteneğidir. Bu zekâ türünde beynin sağ şakak lobu aktiftir (Gürel & Tat, 2010, s. 351). Müzikal/ritmik zekâyâ sahip insanlar notasını görmediği müziği ve melodileri tanır, şarkı söyleme, şarkı mırıldanma ve dinlemeyi sever, insan sesine ve çevreden gelen diğer çok farklı seslere karşı duyarlıdır, dinler ve tepkide bulunurlar ve müziği yaşamında kullanmak için fırsatlar oluştururlar (Çınar, 2016, s. 227-228).

Gardner, *Zihin Çerçevesi: Çoklu Zekâ Kuramı* isimli eserinde müzikal zekâyı iki yönlü olarak; müzikle bir sanatsal uğraş ve müzikal bir üretim boyutu yanında müziğin muhatabı olan dinleyicinin içinde olduğu bir çerçevede de ele almaktadır. Gardner’a göre başka hiçbir yetenek, müzik yeteneğinden daha önce ortaya çıkmamaktadır (Gardner, 2004, s. 138). Bu sebeple, müzik özellikle erken yaşlarda eğitimde daha etkili bir araç olarak kullanılabilir. Ancak Gardner bu konuda, erken yaş çocuklarda kendi özgün müzikal yetenekleri gözlenebilirken zamanla (üç ya da dört yaşlarında) çocukların, baskın kültürün melodilerine teslim olduklarını söylemektedir (Gardner, 2004, s. 152-153). Bu durum, eğitim kanalı ile oluşturulabilecek bir değişimin yanında doğuştan gelen müzikal eğilimlerin de özellikle kültürünün etkisiyle değişime uğrayabildiğini göstermektedir. Buna ek olarak, erken yaşların yanı sıra, zekânın hayatiyetini sürdüren bir yapısı olması sebebiyle ilerleyen yaşlarda da müziğin insanın dünyasında dikkate değer bir etki gücünü bünyesinde barındırdığı üzerinde de durulabilir. Zira bu alanda yapılan araştırmalar, işitsel engelliler hariç hemen tüm insanların müzikle bir şekilde bir bağ kurabildiklerini göstermiştir (Gardner, 2004, s. 150).

Gardner, müziğin de bir matematiği olduğunu (Gardner, 2004, s. 176) ve bu formal izleğin müzisyenin yardımcısı olabileceğini (Gardner, 2004, s. 178) söylemekle birlikte müzikal zekâyı matematiksels zekâdan kesin olarak ayırır ve matematikçilerle müzisyenlerin yaptığı işin temelde farklı olduğunu savunur (Gardner, 2004, s. 179). Gardner, dil ve müzik ayrımıyla ilgili olarak da; aralarındaki kısmi benzerlikler yanında semantik yönün müzikte gelişmemiş olduğunu ve dilbilgisels kurallar düşünülduğünde müzikte kural dışına çıkmanın dildekinin aksine olumlu bir boyut olduğunu ifade

etmektedir (Gardner, 2004, s. 175). Bu durum, eğitim bağlamında bilişsel alan ile duyuşsal alan arasındaki ayırım gibi değeriendirilebilir. Nitekim bu noktada Gardner, müzikle kurulan bağım sezgisel olduğunu, kuramsal olmadığını ifade etmektedir (Gardner, 2004, s. 155). Zira o, müziğı duyguları yakalamanın bir yolu olarak görmektedir (Gardner, 2004, s. 174). Dinî duyguları coşturma, millî sevinç uyandırma, sevgi ve acıları ifade edebilme gibi etkiler (Başaran, 2004, s. 11) için müzik bir araç olarak ele alınabilecektir.

Gerek Antik Çağ'daki eğitim düşüncesinde müziğın bir bileşen olarak kullanımı, gerekse yakın tarihli müzik ve eğitim bağlamındaki araştırmalara bakıldığında müziğın, eğitimin eskimez bir aracı ve iletilerin duyuşsal boyuta ulaştırılabilmesinin bir yolu olduğu görülmektedir. Bilişsel müzik araştırmaları ve çoklu zekâ uygulamaları çerçevesinde insanın bilişsel, duyuşsal ve devinişsel yanlarıyla çözülmesi zor ancak eğitimin ulaşabileceğı gizli pencerelere sahip bir varlık olduğu düşünöldüğünde teknolojinin ve zaman çizelgesinin hangi evresinde olunursa olunsun müziğın, eğitimin etkili bir enstrümanı olarak kalmaya devam edeceği bir gerçek olarak ortada durmaktadır.

#### **D. Araştırmanın Problemi**

İnsanoğlunun ontolojik yapısıyla uyumlu ve eskimez bir yöntem olan müziğın din eğitiminde uygulanabilirliği mümkün müdür? Müziğın duyuşsal etkileri yanında bilişsel boyutla desteklenerek değeri içeriğı olan bir metinle birlikte kullanımı dinî ve ahlakî değerielerin aktarılmasında etkili bir yol mudur? Bu alandaki örneklerden biri olan Barış Manço'nun şarkılarında dinî ve ahlakî değerieler ne kadar yer almıştır? gibi sorulara bu çalışmada cevap aranmıştır.

#### **E. Araştırmanın Amacı**

Çalışmada amaç, şarkılarıyla 7'den 77'ye geniş bir kitleye seslenen Barış Manço'nun, müzikal bakış açısının yanında şarkılarının, sözlerinde bulunan dinî ve ahlakî değerieler açısından incelenmesidir. Eğitimde müziğın kullanımı ve duyuşsal öğrenme alanları çerçevesinde informal bir eğitim aracı olarak da değeriendirilebilecek bu şarkılar, eğitim boyutuyla ele alınmaktadır. Bir söyleşisinde şarkılarının özellikle Japonlar tarafından didik didik incelendiğini, şarkıları hakkında konferanslar ve televizyon programları hazırlandığını dile getiren Manço, Türkiye'de bunun onda birinin bile yapılmadığından yakınmaktadır (Şahin, 2005, s. 190). Barış Manço şarkıları hakkında akademik planda bu kapsamda bir çalışmanın bulunmadığından hareketle Manço'nun yakınmasına sebep olan eksikliğın giderilmesine dönük bir katkı da bu çalışmanın amaçları arasındadır.



## F. Yöntem

Barış Manço şarkılarındaki dinî ve ahlakî değerlerin ele alındığı bu çalışmada *içerik analizi* yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizi, nitel bir malzeme hâline getirilmek üzere bir nitel verideki temel tutarlılıkları ve anlamları tanımlamaya yönelik indirgeme ve anlamlandırma çabalarını ifade etmektedir (Patton, 2002, s. 453). İçerik analizinde dokümanın içeriği uygun kategorilere yerleştirilerek sınıflandırılmaktadır (Yıldırım & Şimşek, 2013, s. 122). İçerik analizinde temelde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenlemek ve yorumlamaktır (Baş & Akturan, 2013, s. 259). Çalışmanın nitel boyutunda öncelikle şarkılardaki nitel veri, tümevarımsal bir yaklaşımla elde edilmiş, daha sonra bu veri seti ana ve alt kategorilere ayrılarak dinî ve ahlakî değer içeriği ortaya konulmuştur. Son olarak bu kez şarkılarda geçen tüm kelimeler, kullanım sıklığı açısından nicel bir içerik analizine tabi tutularak ortaya çıkan rakamlar üzerinden çalışma kapsamındaki Barış Manço şarkılarının söz varlığı yorumlayıcı bir analizle ele alınmıştır.

## G. Araştırmanın Kapsamı

Çalışmanın evrenini Barış Manço'nun yabancı ve Türkçe sözlü şarkıları ile albümlerinde yer alan enstrümantal eserler oluşturmaktadır.

Çalışmanın örnekleme tespit edilirken *ölçüt örnekleme* türü kullanılmıştır. Ölçüt örnekleme, araştırmacı tarafından oluşturulmuş ya da önceden belirlenmiş ölçütler doğrultusunda örneklem biriminin seçilmesidir (Baş & Akturan, 2013, s. 201). Ölçüt örnekleme yapılırken yabancı ve enstrümantal şarkılar dışarıda tutulmak üzere Barış Manço albümlerinde Türkçe sözlü toplam 116 adet şarkıya ulaşılmıştır. Bunların 23 tanesinin başkası tarafından ya da anonim olarak üretildiği tespit edilerek bu şarkılar kapsam dışında bırakılmıştır. Elde kalan 93 şarkı taranarak dinî ve ahlakî değer içeriği tespit edilen 40 şarkı, çalışma kapsamında ele alınmıştır.

## H. Barış Manço: Müzik Hayatı ve Felsefesi

Müziyen bir aileden gelen Barış Manço, annesinin de bir Türk müziği sanatçısı olması dolayısıyla müzikle hep iç içe olmuş ve 56 yıllık hayatının çok büyük bölümünü müziğe adanmıştır. Annesi, Manço'nun gençliğinde; evini çok seven, düzenli bir yaşantıya sahip, gazino, pavyon gibi yerlere gitmeyen, gayet sessiz ve evde hiç sıklımayan, gece yarısından sabahın 5'ine kadar kitap okuyan ve bir yandan da kulaklığını takıp müzik dinleyen biri olduğundan bahsetmektedir (Tunca, 2005, s. 13). Manço, İstanbul'da büyümüş ve uzun yıllar Avrupa'da yaşamış olduğu hâlde ayakları Anadolu kültürüne basan biridir (Yatağanbaba, 2008, s. 135).

Barış Manço, hayatının merkezine müziği yerleştirmesine rağmen bir

müzik eğitimi almamış, yani bir nevi alaylı olup bunu bir kompleks hâline getirmemiş ve bu konuda mütevazılığı da hiç elden bırakmamıştır. Kendisini “kurallara bağlı kalmayanlar arasında yer alan bestecilerden biri” olarak tanımlayan Manço, konuyla ilgili kendisiyle yapılan bir söyleşide “*Müzik konusunda benim çok fazla söyleyecek sözüm yok.*” demiş ve eklemiştir: “*Akademik bir müzik eğitimim, bir müzik tahsilim yok. Ben sadece doğal olarak, Allah ne veriyse, onun verdiği hislerle beynimden geçenleri elime vurup sonra da onu kâğıda dökerek müzik yaptığım için daha çok algularıyla, hislerimle hareket ediyorum bestelerimi yaparken.*” (Tunca, 2005, s. 128)

Sözler müzik yoluyla iletildiğinde, bazen müziğin fiziksel ve duygusal çekiciliğinden de baskın çıkarak, çoğu zaman dinleyicilerin odak noktası hâline gelebilecektir (Erdoğan G. , 2015, s. 118). Barış Manço, müziğini yaparken onun alt metni için de en az müziği kadar uğraşmış ve salt bir dinletiden ibaret olmayan, bir hikâyesi ve felsefesi olan müzik eserleri üretmiştir. “*Ben doğru bildiğini yapan bir insanım. Doğruluk; ister istemez ürettiğin şeylerde kendini gösterir.*” (Tunca, 2005, s. 264) sözleri, Barış Manço’nun felsefesinin bir özetidir. Kendisini salt bir müzisyen olarak görmeyen Manço, sahnede meddahlık geleneğini sürdürdüğünü ve yaptığı müzikte Hitler’den, Erzurum Baş Barı’na kadar Anadolu müziği evriminin titiz bir araştırmasının bulunduğunu dile getirmektedir (Tunca, 2005, s. 252). Bu minvalde, bir müzik kutusu gibi arka arkaya şarkılar sunan birisi olmadığını (Tunca, 2005, s. 44), dünyaya şarkıcı olarak gelmediğini, düşüncelerini aktarmak için bu dünyaya geldiğine inandığını (Tunca, 2005, s. 82; Yatağanbaba, 2006, s. 23) ve insanın boşa konuşmaması gerektiğini (Şahin, 2005, s. 29) ifade etmektedir. “*Her yazdığım besteyi önden bir hikâye, bir kurgu olarak kafamda toparlarım.*” diyen Manço (Tunca, 2005, s. 128), şarkılarını, gündelik bilgiler yerine uzun uğraşlar sonucu elde edilen konsantre bir bilgelikle yoğurmuş ve ürünlerini dinleyiciye sunmuştur. Geleneksel halk edebiyatında da görülen bu bilgiğe benzer şekilde, geleneksel üsluptaki şarkılarını çağın diliyle söylemiştir. Nitekim Manço, halk edebiyatının bir uzantısı olarak kimi şarkılarının son kısımlarında “Barış der”, “Barış’a sorar isen”, “Barış’tır adım” gibi ifadelerle halk şiirindeki eski bir geleneği sürdürmüş (Gedikli, 1997, s. 154), güftelerinde ismini taşıyarak şarkılarında Türk milletinin kabul ve değerlerini aktaran atasözü, deyim ve halk deyişlerini kullanmıştır (Günay, 1992, s. 3). Zira o, âşık edebiyatının sanatla icra etmeye çalıştığı ve müzikle de desteklediği bir kültür unsurunun geniş kitleleri daha kolay etkileyeceği (Özdemir, 2016, s. 236) gerçeğinin farkındadır. Günay’a göre Manço, millî kültür birikimimizin önemli bir kısmını teşkil eden edebiyat geleneğinin de bir devamı olan âşık tarzının çağın ihtiyaç, zevk, kabul ve beklentileri çerçevesindeki yeni bir oluşumun temsilcisi ve kurucusudur (Günay, 1992, s. 3). Düzgün’e göre ise

Manço, kendi sanatını âşık tarzının belli biçim, içerik ve ezgi özellikleriyle donatarak oluşturmuş ve kendine özgü müzik türünü yaratmıştır (Düzgün, 2002, s. 50). Sanatçının kendisi de konuyla ilgili olarak *“Olayın hepsi bizim halkımızda, toplumumuzda var, tarihimizde, geçmişimizde, kültürümüzde. İnanılmaz zengin bir Türk kültürü var, bunu benim söylemem abes, herkes bunu biliyor. Çok canlı, yaşayan bir halk kültürümüz var bizim. Ben oradan elimi daldırıp daldırıp çıkartıyorum. Benim kafam devamlı bunlarla meşgul zaten. Bir gün Sarı Çizmeli Mehmet Ağa oluyor, bir gün Halil İbrahim Sofrası oluyor.”* (TRT, 1988) demektedir.

Şarkılarında, vermek istediği mesajı görüntüsüyle de destekleyen Manço, kıyafetleri ve takılarıyla Osmanlı padişahlarının ihtişamını, uzun saçlarıyla da dervişlerin sufi yanını bütünleştirmiştir (Yangın, 2002, s. 31). Kendisini 20. yüzyılda yaşamış ve o yüzyıla damgasını vurmaya çalışan bir Türk ve müzik yoluyla Türk kültürünü dünya ülkelerine taşıyan ve 20. yüzyılın müziğini yapmaya çalışan birisi olarak tanımlayan Manço, kendisi için yapılan *“çağdaş halk ozanı”, “çağdaş Dede Korkut”, “günümüzün Nasreddin Hoca’sı”* gibi tanımlamaları reddetmektedir (Şahin, 2005, s. 189). Barış Manço, yıllarca yurt dışında müzik çalışmaları yapmış ve albümlerinde kimi zaman yabancı dilde ürünler vermiş olsa da dünyanın en iyi anlatım dilinin muazzam bir esnekliğe sahip olan Türkçe olduğunu düşünmektedir (Tunca, 2005, s. 82). *“Türk ve Türkçeden nasibini almış kaç milyon kişi varsa dünyada bunların hepsi benim dinleyicilerimdir.”* (Tunca, 2005, s. 128) diyen Manço, müziğinin düşünsel temelini Türklük olduğunu ifade etmekte ve bunun basite indirgenecek düzeyde ideolojik bir milliyetçilik olmadığını özellikle vurgulamaktadır (Şahin, 2005, s. 189). Müziğini doktrinler ve ideolojiler üstü tutmaya çalıştığını ifade eden Manço (Tunca, 2005, s. 111), herhangi bir gücün yanında yer almaktansa müziğinde birleştirici bir unsur bulmaya, sevgi ve bağlılık tohumları serpmeye çalıştığını söylemektedir (Tunca, 2005, s. 145). Manço, kökü Dede Korkut’a, Pir Sultan Abdal’a, Nasrettin Hoca’ya ve Hacı Bektaş-ı Veli’ye dayanan müziğinin ismini ise *“ağır Türk müziği”* olarak belirlemiştir (Tunca, 2005, s. 226-227). Bu çerçevede Manço’nun yaptığı müziğe yakıştırılan *“Anadolu Rock”* tarzı tanımlamaların Barış Manço tarafından uygun bulunmadığı da görülmektedir.

Söz ve müziği ayrılmaz bir bütün olarak gören sanatçı, geleneksel halk müziğini ve halk şiirini iyi etüt ederek geliştirdiği yolla içinde bulunduğu topluma yabancılaşmadan, müziğiyle onlara seslenerek çocuklara kadar uzanan geniş bir taban bulmuştur (Gedikli, 1997, s. 154; Çelik S., 2013, s. 38; Emre, 2012, s. 641). Manço, şarkılarını kimi zaman 2,5 yaşındaki çocukların bile anlayabileceği bir sadelikte ve kimi zaman da anlaşılması kolay olmayan bir içerikte hazırladığını ifade etmektedir (Tunca, 2005, s. 82). Şarkılarıyla her yaşta insana hitap edebilme becerisi olan Barış Manço, bunun müzik

yaşamında değişmez bir prensip olduğunu söylemekte ve “3 yaş ile 93 yaş arasındaki insanların dinleyebileceği bir müzik yolu aradım ve bunu da buldum.” diyerek bu durumu dile getirmektedir (Tunca, 2005, s. 150). Barış Manço’nun amacı, aralarında uçurumlar bulunan genç ve yaşlı kuşakları birbirine yakınlaştırmak ve geleneksel mirası genç kuşaklara aktarmaya çalışmaktır (Tunca, 2005, s. 151). Nitekim bahsi geçen bu felsefe, Barış Manço’nun Ekim 1988’den (Tunca, 2005, s. 261) 1997 yılına kadar 333 bölüm yayınlanarak Türk televizyon tarihinde yaptığı aralıksız yayın süresi ile bir rekora imza atan (Tunca, 2005, s. 282) “7’den 77’ye” programında isim olarak karşılığını bulmuştur. Programda dünyanın dört bir köşesine yaptığı seyahatlerle birbirinden ilginç insan ve tabiat manzaralarını izleyicilerle paylaşan sanatçı, “İkinci Kahvaltı” köşesiyle yaşlıların gündemini ekranlara taşıırken, “Adam Olacak Çocuk” bölümüyle de küçük çocukların dünyasını usta bir biçimde gözler önüne sermiştir. Bütün amacının, kendisine verilmiş ömrün hakkını vermek, kendinden sonraki insanlar tarafından anlaşılacak ve gelecek kuşaklar için bir “yad-ı cemil” olmak olduğunu söyleyen Manço (Tunca, 2005, s. 27; Şahin, 2005, s. 190) “Hiçbir Allah’ın kulu, hiçbir şeyi laf olsun diye yapmıyor. Bunun karşılığı bazen maddeyle, bazen madde dışı manevi şeylerle, bazen ikisiyle ölçülür.” (Şahin, 2005, s. 189) diyerek sanat yaşantısının manevi dinamiklerine dikkat çekmektedir. Nitekim Manço, yaş ve ideolojiden bağımsız, oldukça geniş bir kesim tarafından sevilen ve müziği, şarkılarından mesajları ve hayata bakışı geniş bir çerçevede algılanan az sayıdaki isim arasında yerini almış, eserleriyle müzik tarihine ve belleklere kalıcı bir iz bırakmıştır.

## I. Barış Manço Şarkılarında Dinî ve Ahlakî Değerler

Araştırmaya konu Barış Manço şarkılarını nitel bakımdan iki farklı kategori altında incelemek mümkündür. Tematik olarak dinî ve ahlakî değerlerle örülü bu şarkılar, sosyolojik olarak “toplumun geneline hitap eden şarkılar” ve “çocuklara ve gençlere yönelik şarkılar” olarak iki ana kategoriye ayrılmaktadır.

### 1. Toplumun Geneline Hitap Eden Şarkılar

Barış Manço şarkılarının bir kısmında herhangi bir yaş ayrımı olmaksızın ve herhangi bir toplum kesimi net bir biçimde hedef alınmadan, bütüncül bir değer aktarımına rastlanmaktadır. Toplumun her kesimi tarafından ilgiyle dinlenebilecek bir müzikal sunum ve içeriğe sahip olan bu şarkılar, tematik olarak ise “dinî referanslara sahip şarkılar” ve “geleneksel göndermeler içeren şarkılar” olarak iki alt başlıkta incelenecektir.

#### a. Dinî Referanslara Sahip Şarkılar

Barış Manço şarkılarında yoğun bir biçimde dinî literatürde geçen kavramlara, peygamber hayatlarına dair göndermelere ve hayat, ölüm, var

oluş, âhiret, nasip-kısmet gibi temalara yer verilmektedir. Bu başlık altındaki şarkılar, “erdemli hayat temalı şarkılar”, “dünyanın geçiciliğine dair şarkılar” ve “ölüm, âhiret ve dua içerikli şarkılar” başlıkları altında ele alınacaktır.

**I. Erdemli Hayat Temalı Şarkılar:** *Halil İbrahim Sofrası* isimli şarkısında Manço, “insanoğlu haddin bilir kem söz söylemez iken, el âlemin namusuna yan gözle bakmaz iken” Halil İbrahim adına bir sofraya kurulduğundan bahseder. Oysaki bir söyleşisinde “Halil İbrahim Sofrası” diye bir deyim olmadığını, “Halil İbrahim Bereketi” ve “Zekeriya Sofrası” deyişlerini birleştirerek kullandığını söylemekte ve içeriği folklorlardan olduğu gibi almak yerine kendi absürd anlayışı içerisinde yeniden yazdığını ifade etmektedir (Tunca, 2005, s. 131). Manço burada kötü söz söylememeyi ve el âlemin namusuna ilişmemeyi bir ahlakî değer olarak zikretmektedir. Şarkıda devamla sofranın, “daha çatal, bıçak, kaşık icat edilmemişken, İsmail’e inen koç kurban edilmemişken” kurulduğu ifade edilmekte “nasip kısmet uğruna bir kavga”nın başladığı belirtilmektedir. Buradaki “İsmail’e inen koç” göndermesi ve “nasip-kısmet” vurgusu, dinî referansları olan ifadelerdir. Hz. İsmail’in babası Hz. İbrahim’in lakabı “Allah dostu” anlamına gelen “Halilullah”tır ve “Halil İbrahim” ismi zaten buradan gelmektedir. Misafir ağırlayanların ve onlara sofrasında tirit ikram edenlerin ilki olan ve bu yüzden “misafirlerin babası” lakabını alan (Muhammed b. Sa’d b. Meni’ ez-Zührî, 2001, s. 30) Hz. İbrahim’in sofrası, şarkıda dünya hayatına karşılık gelen bir metafor olarak kurgulanmaktadır. Yukarıda bahsi geçtiği üzere geleneğe dayanarak yeniden inşa edilen şarkının alt metni, halkın diline de pelesenk olmuş “nasip” ve “kısmet” kelimelerinde karşılığını bulan içkin bir kader anlayışına yaslanmaktadır. Sanatçı, “yıllardır sürüp giden pay alma çabası, bir dilim kuru ekmek kavgası” içerisinde insanların kurbanı hiç sormadıklarını ifade etmekte ve “Bazen durur bakarım bu ibret tablosuna, kimi tatlı peşinde kimininse tuzu yok.” diyerek verilen bu hayat mücadelesi içerisinde insanların boş vermişliğinden yakınmaktadır. Şarkının nakarat kısmında “Buyurun dostlar buyurun Halil İbrahim Sofrasına!” diye edilen davetle birlikte “Ağzı açık, gözü toklar buyursunlar başköşeye, kula kulluk edenlerse ömür boyu taş döşeye!” sözleri ile artık açıktan bir mesaj verilmekte, “Nefsine hâkim olursan kurulursun tahtına, çalakaşık saldırırsan ne çıkarsa bahtına!” denilerek sofraya ne kadar geniş olursa olsun “gözü tok” ve “nefsine hâkim olan” kişilerin hayat sofrasından kazançlı olarak ayrılacağı belirtilmektedir. Sofraya edilen davetin devamında sanatçı, “Halat gibi bileğiyle yayla gibi yüreğiyle, çoluk çocuk geçindirip haram nedir bilmeyenler”i de sofraya övgüyle davet etmektedir. Şarkının son kısmında ise alışıldık bir biçimde ismini zikrederek “Barış der her bir yanın altın gümüş taş olsa, dalkavuklar etrafında el pençe divan dursa, sapa kulpa kapağa itibar etme dostum, içi boş tencerenin bu sofrada yeri yok. Para pula ihtişama aldanıp

*kanma dostum, içi boş insanların bu dünyada yeri yok.”* diyerek mesajını gayet net bir biçimde ve metaforik zeminden somut düzleme taşıyarak, yani şarkıda geçen sofranın aslında dünya hayatı olduğunu vurgulayarak şarkıyı noktalamaktadır. Gözü tok olmak, kula kulluk etmemek, nefesine hâkim olmak, haram nedir bilmemek, para pula ve ihtişama aldanmamak gibi ahlakî değerler sitayişle şarkıya konu edilmekte ve böylesi insanlardan övgü ile söz edilmektedir.

*Dıral Dedenin Düdüğü* şarkısında girizgâh niteliğinde bir ünlem duyulur: *“Hele destur!”* Bu da Barış Manço’nun sık kullandığı bir yöntemdir. Dinleyicinin bütün dikkatini kendisine vermesini ister ve şöyle devam eder: *“Maşallah bu ne bolluk böyle! Helalinden kazandıysan söyle. Gözümüz yok Allah daha çok versin ama paylaş, gel beni dinle, paylaşırsan sevaba girersin. Maşallah bu ne iştah böyle! Yetim hakkı yemedin mi söyle. Gözümüz yok afiyet seker olsun ama paylaş, gel beni dinle, gariplerin de karnı doysun. Maşallah bu ne kudret böyle! Zayıfları ezmedin mi söyle. Gözümüz yok Allah daha iyi etsin ama paylaş, gel beni dinle, ardından herkes dua etsin.”* Bu mısralarda geçen “maşallah”, “helal”, “sevap”, “yetim hakkı”, “dua” kavramları da yine dinî referansları olan terimlerdir. Paylaşmanın sevap olarak nitelendirilmesi, zekât ve sadaka vermek suretiyle manevi anlamda kazanç elde edileceğinin bir ifadesidir. Yetim hakkı yeme konusunda söylenenler *“Yetimlere mallarını verin. Temizi pis olanla (helâli haramla) değişmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin. Çünkü bu, büyük bir günahdır.”* (Nisa Suresi, 2. ayet) ve *“Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını dolduraya ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çılgın bir ateşe (cehenneme) gireceklerdir.”* (Nisa Suresi, 10. ayet) ayetlerinin nasihat niteliğinde bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Şarkının nakaratındaki *“Aç gözünü daha vakit erken, gör şeytanın gör dediğini, bir kulak ver de dinle sağır sultanın duyduğunu. Sen öyle devekuşu gibi şaşkın şaşkın bakırırsan, bir gün duyarsın elbet Dıral Dede’nin düdüğünü.”* sözleriyle de hayat devam ediyorken zararın neresinden dönülürse kâr olacağı ifade edilmekte ve her şey bu kadar net olduğu hâlde olumsuz yaşantıda devam edilmesi hâlinde âhirette Dıral Dede’nin düdüğünü, yani İsrail isimli meleğin suru üflemesiyle geç bir uyanışın söz konusu olacağı belirtilmektedir.

*Eğri Büğrü* isimli şarkısında Manço, pek çok şarkısında örneği olan soru kalıplarını kullanmaktadır: *“Bana yolun seç diyorlar. Bozuk yolu seçer miyim? Seçemezsen geç diyorlar. Ben yolumdan geçer miyim? Kimi batı, kimi doğu. Kuzey güney hepsi doğru. Kim seçer ki bozuk yolu? Benim yolum bana doğru. Hiç yolumdan döner miyim?”* Bu kısımda Manço, yol metaforunu hayattaki tercihler yerine kullanmakta ve yanlış yolu seçmeyeceğini, yolundan dönmeyeceğini, bunu yaparken de insanların farklılıklarına da saygı duyduğunu ifade etmekte ve herkesin kendi tercihlerinin kendisine

doğru olarak görüldüğünü söylemektedir. Sanatçının kendisini özne edinerek söyledikleri, aslında toplumsal birliktelik açısından bir mesaj niteliğindedir. Şarkının devamında *“Bana yarın seç diyorlar. Vefasız yar seçer miyim? Seçemezsen geç diyorlar. Geç desen de geçer miyim? Kimi tatlı buğday tenli. Kimi mahmur dudu dilli. Kimi esmer nokta benli. Ben bulmuşum nazlı yarı. Geç desen de geçer miyim?”* sözleriyle de insan ilişkilerinde vefanın önemine değinmekte, beğenilerdeki farklılıklara rağmen herkesin gönlünde yatanın farklı ve bundan vazgeçmesinin zor olduğunu ifade etmektedir. Şarkının son kısmında ise *“Sevdiğini al diyorlar. Alsan bile yar yeter mi? Var yoluna git diyorlar. Bir yol ile iş biter mi? Bir karış da toprak gerek, üstüne ev kurulmalı. Yar içinde oturmalı. Barış demek toprak demek. Ben kendimi verir miyim?”* sözleriyle insanın topraktan yaratıldığını ve dönüşünün toprağa olduğunu örtülü bir biçimde ifade etmekte ve insan dünyada sevdiğine kavuşsa bile bunun yetmeyeceğini, asıl sevgilinin Allah olduğunu sezinletmektedir. *“Ben kendimi verir miyim?”* sözüyle de dünyalığa olan sevgide aşırılığa gitmeyeceğini ve kendini dünyalık olana kaptırmayacağını hissettirmektedir.

**II. Dünyanın Geçiciliğine Dair Şarkılar:** Ahmet Bey'in *Ceketi* şarkısında Barış Manço, Halil İbrahim Sofrası şarkısındaki gibi anlatısını zaman ve mekânı kurarak başlatmaktadır: *“Tanrı bütün kullara rızkını dağıtırken, kimi sırtüstü yatar kimi boşa gezerken, Kul Ahmet erken kalkar ‘Haydi ya nasip!’ derdi. Kimseler anlamazdı ‘Ya nasip!’ ne demekti. Mahalleli kahvede muhabbet peşindeyken, leylekler lak lak edip peynir gemisi yüklerken, Kul Ahmet erken yatar ‘Sabaha ya kısmet!’ derdi. Kimseler anlamazdı ‘Ya kısmet!’ ne demekti.”* “Kul Ahmet” terkinindeki “kul” ifadesi, Ahmet karakterinin dünyalık bir imtiyaza sahip olmayıp tanrı nezdinde herhangi bir insan, yani bir tanrı kulu olduğunu belirtmektedir. “Kul Ahmet” karakteri de nasibinin peşinde koşan, insanlar tarafından nasıl görüldüğüne aldırış etmeyen, yaptığı iyilikleri de sadece Allah için yapan biri olarak kurgulanmaktadır. Şarkıda ayrıca Kul Ahmet'in, herkes gömlek giyerken ceket giymesinin konu komşuya dert olduğu ve bu durumun mahalleli tarafından bir sû-i zan hâline dönüştürüldüğü ifade edilmektedir. İşin sırrı mahallede bir yoksul öldüğünde ortaya çıkacaktır. Mahalleli bir kefen parası bulamayınca Kul Ahmet, “Yalan dünya!” diyerek ceketini garibin üstüne örtmüş ve cenazeyi kaldırmıştır. Olaydan sonra “Kul Ahmet” artık “Ahmet Bey” olmuş ve “Ahmet Bey'in ceketi” sayesinde herkes “nasip” ve “kısmet”in ne demek olduğunu anlamıştır. Bu şarkıda da tıpkı Halil İbrahim Sofrası şarkısında olduğu gibi “nasip” ve “kısmet” kavramlarına vurgu yapılarak günlük hayatta yaşanan olayların görünür tarafları yanında bir de görünmeyen ve metafizik bir boyutu olduğu vurgulanmakta ve şarkı, dinleyicinin kendi payına alabileceği bir hisse ile sonlanmaktadır.

Barış Manço *Yol* şarkısında, en çok kullandığı metaforlardan birini bu kez şarkının ismi olarak seçmiştir. *“Uçsuz bucaksız bir yolda yürüyorum tek başıma. Herkes hakkını helal etsin, kalmasın tek bir lokma. Bazen buz gibi bir pınardan içiyorum kana kana. Bazen kızgın kumlar üstünde yürüyorum yana yana. Bu dünya hancı, biz garip yolcu, haydi bastır be oğlum. Allah’a bir can borcumuz var. Bir tek ona güven, yolun açık olsun. Baki kalan bu kubbede hoş bir seda, biliyorsun. Binin yarısı beş yüz, daha ne düşünüyorsun?”* şeklinde sözleri olan bu şarkıda sanatçı, insanın hayat yolunda bir başına yürüdüğünü, kimsenin kimseye faydasının olmayacağı sonsuz bir hayata doğru adım adım ilerlediğini ifade etmekte ve herkesten helallik istemektedir. Zira ölümün yakınlığını hatırlatarak bir tek lokma bile kul hakkı ile göçmenin insan için ciddi bir yük olduğundan söz etmektedir. Dünya hayatında kimi zaman buz gibi bir pınardan su içer gibi kolaylıkların bulunduğunu, kimi zaman da kızgın kumların üstünde yürür gibi zorlukların olduğunu hatırlatmaktadır. Canımızın Allah’ın bir emaneti olduğunu ve borç edasıyla geri ödeneceğini, yalnızca Allah’a dayanıp güvenerek bu hayatı sürdürmek gerektiğini ifade etmektedir. Kubbede baki kalanın hoş bir seda olduğunu söyleyerek dünya hayatından *“geriye kalanın yalnızca iyilikler”* (Kehf suresi 46. ayet) olduğunu hissettirmektedir. Şarkının nakaratında yer alan *“Bu yolda ölmek var, belki de dönmek... Ömür bitse bile yol bitmeyecek. Topraktan geldi insan, yine toprağa dönecek. İki lokma ekmek için, ömür boyu dövüşecek.”* sözleri ile de sanatçı; insan öldüğünde, “han” metaforuyla ifade edilen “dünya” geride kalırken dünyadan geçip gidenin ise “yolcu” olan insan olduğunu belirtmekte ve topraktan yaratılmış olan insanın ölümüyle yine toprak olacağı gerçeğini hatırlatmaktadır. Bu duruma rağmen insanların paylaşma konusunda hayat boyu gereksiz bir kavga içinde olduğunu söyleyerek, *“Binin yarısı beş yüz, daha ne düşünüyorsun?”* demekte ve paylaşmanın aslında çok kolay olduğunu ifade etmektedir.

*Hemşerim Memleket Nire?* isimli şarkısına Barış Manço, *“kendini bildi bileli koca bir ömrü yollarda tükettiğini, bir uçtan bir uca şu fani dünyayı gezdiğini”* söyleyerek başlamaktadır. Belki de pek çok şarkıda “yol” metaforunun kullanılmasında bunun da bir etkisi olduğundan söz edilebilir. *“Okumuşu, cahili, yoksulu, zengini hiç farkı yok, hepsi aynı. Sonunda ben de anladım hanyayı Konya’yı.”* diyen Manço, *“Sanki insanlık pazara çıkmış, ekmek aslanın ağzında. ‘Bir sıcak çorba içer misin?’ diyen yok. Dört duvarı ören çatısını kapatıp içten kilitlemiş kapıyı, ‘Bir döşek de sana serelim, buyur’ diyen yok.”* sözleriyle insanların içinde bulunduğu bencil, diğerkâmlıktan uzak ve içe dönük yaşantıdan duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir. *“Kardeşlik ve eşitlik üzerine uzun uzun nutuklar çekip ‘Niye senin derin benden koyu?’ diye soran çok. ‘Kaşının altında gözün var’ diye silahlanıp ölüme koşarken ‘Kalan dul ve yetim ne yer, ne içer?’ diye soran yok.”* diyerek şarkıya devam eden



Manço, sözlerini hiç eğip bükmeden söylemekte, ırkçılık yapanları ve insanlığı düşünmeden dünyayı savaş alanına çevirenleri kötülemektedir. Şarkının burasında, biraz da halk ağzıyla “tek bir soru” soran Manço, sorduğu “*Hemşerim memleket nire?*” sorusuna “*Bu dünya benim memleket*” diye cevap verenlere “*Hayır anlamadın, hemşerim esas memleket nire?*” diye tekrar sormakta ve bu toprağın üstü kadar bir de altı olduğunu hatırlatmaktadır. Çözümü bir türlü bulamayan Manço kendi hâlini “*Barış garibim bulamadı çözümü, oturdu etti bunca sözü.*” diyerek dile getirmekte ve “*Gelin hep beraber anlaşalım’ diyen yok. Zaten paramparça bölünmüş ve yaşanmaz olmuş dünyamız. Daha fazla kesip bölmeye hiç gerek yok.*” sözleriyle çok net bir mesaj vererek şarkısını noktalamaktadır.

*Benden Öte Benden Ziyade* şarkısında ise sanatçı, “*Sabret gönül, sabret, sakın isyan etme. Bir gün elbet bitecek bu çile, isyan etme.*” sözleriyle hayatın geçiciliğine vurgu yapmakta ve yaşama çilesinin bir gün biteceğini ve Allah’a isyan etmemeyi öğütlemektedir. Sonrasında ise “*Dört kitaptan başlayalım istersen gel söze.*” diyerek dört kutsal kitaba atıf yapmakta ve “*Orda öyle bir isim var ki, kuldan öte, kuldan ziyade. Onu düşün, ona sığın, o senden öte, benden ziyade. Bir ben var ki benim içimde, benden öte, benden ziyade. Bir sen var ki senin içinde, senden öte senden ziyade.*” sözleriyle de yine Yunus Emre’nin “*Bir ben vardır bende, benden içeru.*” mısrasına gönderme yaparak insanın içinde “*ona şah damarından daha yakın*” (Kaf suresi 16. ayet) bir güç olduğunu hissettirmekte ve onu düşünüp ona sığınmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

*Gönül Ferman Dinlemiyor* şarkısında yer alan şu sözlerle Manço ölümün yakınlığına vurgu yaparak zengin de olsa fakir de olsa insanın sonuçta öleceğini ve bu yüzden dünya malına meyletmemek gerektiğini güçlü bir biçimde ifade etmektedir: “*Yaza yaza bitti kalem. Bir gün elbet dolar çilem. Ben bu yola kurban olam. Kara toprak ver yârimi. Bir gün olur, devran döner. Vade gelir, yollar biter. Zengin fakir burdan geçer. Kara toprak ver yârimi. Bak şu dünyanın hâline. Meyletme dünya malına. Rızı oldum hayaline. Kara toprak ver yârimi. Kimi alır, kimi satar. Hepsî de yan yana yatar. Barış derdine dert katar. Kara toprak ver yârimi.*” Sanatçı “*Vade gelir yollar biter.*” sözünde dünya hayatını başka şarkılarında olduğu gibi yine yol metaforuyla anlatmaktadır. Dizelerdeki “*Bir gün elbet dolar çilem.*” cümlesi ise bir önceki şarkıda geçen “*Bir gün elbet bitecek bu çile, isyan etme.*” sözü gibi hayat çilesinin bir gün biteceğine dairdir. “*Ben bu yola kurban olam.*” cümlesi ise sanatçının şikâyet eder görünmesine rağmen Allah’ın kaderine olan teslimiyetinin bir ifadesidir.

*Abbas Yolcu* şarkısındaki “*Bu koşuşma niye? Abbas yolcu, soran yok. Yolculuk nereye? Kim kaldı geriye? Taş üstüne taş koya koya yarattığımız dünyanın çöktüğünü görmek, bir yana bir de altında kalmak var ya...*”

sözlerinde dünyadaki yozlaşmadan şikâyet ve hayatın geçiciliği hatırlatması yer almaktadır.

*Ömrümün Sonbaharında* şarkısında geçen “Barış isyan eyleme, yıllar akıp gidiyor. Fazla vaktim kalmadı, giden geri gelmiyor, ömrümün sonbaharında.” sözleri de yine dünyanın geçiciliği ve geçen zamanın geri gelmeyeceği vurgusu üzerinden Allah’a isyan etmeme mesajı vermektedir.

**III. Ölüm, Âhiret ve Dua İçerikli Şarkılar:** *Can Bedenden Çıkmayınca* şarkısında sanatçı, “Unutma ki dünya fani, veren Allah alır canı.” diyerek ölümü hatırlatmakta, “Böyle yazmışsa yaratan, kara toprak yeter bana.” sözleriyle de yine Allah’ın takdirine olan teslimiyetini dile getirmektedir.

*Ölüm Allah’ın Emri* şarkısında ise “Ölüm Allah’ın emri, ayrılık olmasaydı.” diyerek ayrılık acısı çekse de ölümün Allah’ın emri olduğunu ve bu emre boyun eğdiğini ifade etmektedir.

*Binboğa’nın Kızı* şarkısında geçen “Kozan yaylasından geldim, Barış’tır adım. Bugün varsak yarın yoğuz, doğrudur sözüm. Bir gün elbet biter vadem, çağırır tanrım. Artık mahşer gününde ararım seni. İnan mahşer gününde ararım seni. Artık mahşer gününde bulurum seni.” sözleri de ölüm ve âhirete ilişkin hatırlatmalar ve insanın ölünce Allah’a döneceğine dair mesajlar içermektedir.

*Gülme Ha Gülme* şarkısındaki “Yıllar geçer güz, yaz olur. Barış bir gün toprak olur.” sözleri yine ölümü hatırlatır niteliktedir.

*Yeni Bir Gün* şarkısı ise “Gözlerim kurşun gibi ağır ağır açıldı bu sabah, merhaba dünya!” diye başlamakta ve “Gözlerim kurşun gibi ağır ağır kapandı bu gece, elveda!” sözleriyle âdeta hayatın doğumdan ölüme kısacık bir özeti yapılmaktadır.

Barış Manço, *Allah’ım Güç Ver Bana* şarkısında “Allah’ım güç ver bana, sığındım sana. Bu ne dayanılmaz bir acı sabır ver bana.” sözleriyle acısını Allah’a şikâyet etmekte, ona sığınmakta ve ondan sabır dilemektedir.

*Domates Biber Patlıcan* şarkısında ise sanatçı, “Belki bir gün dönersin diye dualar ediyorum.” sözlerine yer vererek yine çözüm yolu olarak duaya yönelmektedir.

### **b. Geleneksel Göndermeler İçeren Şarkılar**

Barış Manço, dinî referanslar yanında şarkılarında geleneksel göndermelere de yer vererek toplumu ayakta tutan dinamikler içerisinde bulunan geleneği hem biçimsel hem de içerik yönüyle şarkılarında kullanmıştır. Geleneksel göndermelere sahip bu şarkılar, “birlikteliğe ve toplumsal değerlere vurgu yapan şarkılar”, “doğru sözlülüğe dair şarkılar”, “sağlıklı yaşam temalı şarkılar” ve “şahıs isimleriyle toplumsal mesajlar veren şarkılar” başlıkları altında ele alınacaktır.

---

**I. Birlikteliğe ve Toplumsal Değerlere Vurgu Yapan Şarkılar:** *Bir Selam Sana* isimli şarkıda Manço, birliktelik, paylaşma ve dostlukla ilgili yoğun mesajlarını şu sözlerle vermektedir: “Bir dilim ekmeği bölüşürüm seninle. Suyu aynı tasta yudumlarım seninle. Eğer kalbin kırıkta dost yüzünden, bir selam sana gönül dağlarından. Gel sen de katıl bizlere. Dolaş bahçemizde gönlünce. Uzat, korkma elini. Bak beş parmağım var benim de. Eğer kalbin kırıkta dost yüzünden, bir selam sana gönül dağlarından. Al selamımı gönül dağlarından.” Bu sözlerle hoşgörü ve bir olma temaları vurgulanmakta (Gürses, 2017, s. 347), ayrıca “Selam sana”, “al selamımı” ifadeleri, Hz. Peygamber’in “*Selamı aranızda yayınız.*” şeklindeki tavsiyesine (Ebu Davud, Edeb, 130, 131) uygun bir içeriği barındırmaktadır. “*Beş parmağım var benim de.*” ifadesi de “birbirimizden farklı değiliz” manasında birlikteliğe bir vurgu niteliğindedir. Şarkıda pek çok yerde geçen “gönül dağları” söz öbeği ise, Manço tarafından da 1977 yılında okunmuş olan (Yılmaz, 2014, s. 27) ve Neşet Ertaş’a ait, bu parça ile de kontekst olarak aynı mesaja sahip “Gönül Dağı” isimli parçaya bir gönderme gibidir.

*Sarı Çizmeli Mehmet Ağa* şarkısında Barış Manço, “*Yaz dostum*” diye ünleyerek dinleyiciyle diyaloga geçmenin altyapısını hazırlamakta ve art arda sorular sormaktadır: “*Güzel sevmeyene adam denir mi? Selam almayana yiğit denir mi? Altı üstü beş metrelik bez için, boşa geçmiş ömre yaşam denir mi?*” Bu kısımda hece sayısı olarak olmasa da geleneksel halk şiirindeki manilerde bulunan, asıl mesajın son mısralarda verildiği bir özellik gözlenmektedir. “Beş metrelik bez” sözüyle “kefen bezi” kast edilerek ölüm hatırlanmakta ve insanın hayatı boşa geçirdiğinde gerçek manada yaşamış olup olmayacağı sorusu zihinlerde oluşturulmaktadır. Şarkının nakaratında ise “*Yaz tahtaya bir daha, tut defteri kitabı. Sarı Çizmeli Mehmet Ağa, bir gün öder hesabı.*” sözleri yer almaktadır. Burada da yine Barış Manço, geleneksel formlarda uyguladığı yapıbozuma devam etmektedir. Konuyla ilgili, bir söyleşisinde “*Sarı Çizmeli Mehmet Ağa’nın da ‘Gel senin borcunu ödeyeyim’ dediği vaki değildir. Sarı Çizmeli Mehmet Ağa, kim olduğu bilinmeyen bir insandır. Benim şarkımda onun bunun borcunu ödeyen, aslında ödemeyen, dümenden birisi gibi geçiyor.*” (Tunca, 2005, s. 131) diyerek bu durumu teyit etmektedir. Şarkının devamında mesajların yoğunluğu artmakta ve her biri ayrı ayrı tavsiye ve nasihat niteliğinde olan, toplumsal değerlere ilişkin net cümleler duyulmaktadır: “*Yoksul görse besle kaymak bal ile, garipleri giydir ipek şal ile, öksüz görse sar kanadın kolunu, kimse geçmez bu dünyadan mal ile.*” Şarkının sonunda ise Barış Manço bir halk ozanı gibi adını zikretmekte ve “*Barış söyler kendi bir ders alır mı? Su üstüne yazı yazsan kalır mı? Bir dünya ki haklı haksız karışmış, boşa koysan dolmaz dolusu alır mı?*” diyerek dünyadaki yozlaşmadan şikâyet etmekte ve mesajlarını dinleyiciyle dertleşerek ve içeriden bir bakışla yumuşatmaktadır. Manço, şarkılarında

kullandığı bu nasihat dilini, muhatabını rahatsız etmeyecek bir biçimde ve kendisini de işin içine katarak oluşturmaktadır.

*Dört Kapı* isimli şarkısında Manço, “Tuz-ekmek hakkı bilene, sofraya kurmasan da olur. İlık bir tas çorba yeter, ‘Rızıkım buymuş’ der, içerim. Kadir kıymet anlayana, sandık açmasan da olur. Kırk yamalı hırka yeter, ‘İdris biçmiş’ der, giyerim.” diye başlamaktadır şarkısına ve birlikte yaşama kültürüne ve kanaatin önemine değinmektedir. Destanlardan dinî hikâyelere, halk şiirinden klasik şiirimize, modern şiirden hikâye ve romana kadar edebiyatımızda yer edinerek mazimizin hemen her döneminde önemini koruyan ve zengin kültürümüzün önemli bir yapıtaşı olan “tuz-ekmek hakkı”ndan (Samsakçı, 2007, s. 197) söz eden sanatçı, “İdris biçmiş” diyerek İdris Peygamber’in mesleği olan terziliğe gönderme yapmaktadır. Sanatçı devamla: “Bir çorbayla karnım doydu, hırka bana yorgan oldu. Bir de kalem tutmayı öğret, kırk yıl sana hizmet ederim. Bana bir harf öğret yeter, kırk yıl sana hizmet ederim.” demekte ve fizyolojik ihtiyaçların dışında insanın ilim öğrenmek gibi başka ihtiyaçlarının da olduğundan söz ederek Hz. Ali’ye atfedilen “Bana bir harf öğretenin kırk yıl kölesi olurum.” sözüne değinmektedir. Şarkının sonunda ise “Barış’ım uzaktan geldim, dört kapı önünde durdum. Dört kapıdan geçemezsem, geldiğim gibi giderim.” sözleriyle tasavvuf literatüründeki “şariat, tarikat, hakikat ve marifet”i “dört kapı” olarak nitelendirmekte ve Yunus Emre’nin “Şariat, tarikat yoldur varana, hakikat, marifet andan içeru.” sözlerinde de karşılığını bulan bu dört kapıdan geçmenin önemine vurgu yapmaktadır.

*Yine Yol Göründü Gurbete* şarkısında Manço, “anadan, babadan, yuvadan uzakta” olan birinin diliyle duygularını dile getirmekte ve şarkının nakaratında “Acı keder hep bana. Kardeş, bacı, ana, baba... Benim olsa bütün dünya yetmez ki...” sözleriyle gurbet teması üzerinden geleneksel aile bağlarına vurgu yapmakta ve bütün dünyaya sahip olmanın bile insanın ailesiyle olan birlikteliğinin yerini tutmadığını ifade etmektedir.

*Kalk Gidelim Küheylan* şarkısı da, “Kalk gidelim küheylan, uçalım gayri oy! Kendimize varalım gayri, evimize dönelim gayri.” sözleriyle insanın özüne; yani kendine, kendi geleneğine ve değerlerine dönmesine dair bir ileti içermektedir.

**II. Doğru Sözlülüğe Dair Şarkılar:** *Ali Yazar Veli Bozar* isimli şarkıda Barış Manço, soru cümlelerini ve “dostlar” ifadesini kullanarak dinleyici ile yakınlık kurmakta, dertleşir bir üslupta sözlerini söylemektedir: “Gözümde yaş görseler, ‘Erkek ağlar mı?’ derler. Gökler ağlıyor dostlar, ben ağlamışım çok mu? Rahmet yağarken dostlar ben ıslanmışım çok mu?” Bu kısımda Manço, göklerin ağlamasını rahmet olarak nitelemekte ve halk arasında yağmurun rahmet olarak bilinirliğine bir atıf yapmaktadır. Aynı zamanda Manço, insanın ağlamasının da rahmet olduğunu vurgulamakta ve ağlayan bir

insanın bağışlanacağını, yani rahmete mazhar olacağını hissettirmektedir. Şarkıda devamla Manço, *“Bir gün dönsem sözümden, düşerim dost gözünden. Dünya dönüyor dostlar, bir sözden dönsem çok mu? Devran dönüyor dostlar, ben dönmüşüm çok mu? Barış yolun sonunda, yürü demek boşuna. Hayat duruyor dostlar, ben durmuşum çok mu? Yaşam bitiyor dostlar, ben bitmişim çok mu?”* sözleriyle aslında tersten bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Sözden dönmeyi ve hayat karşısında donup kalmayı bunca hayat galesi içinde insana çok görmemeli, diyor gibi görünse de Manço, en başta söylediği *“Bir gün dönsem sözümden, düşerim dost gözünden.”* sözüyle, sözden dönmenin insanı sevdiklerinin gözünden düşüreceği söylemi ile asıl düşüncesini belli etmektedir. *“Yolun sonuna gelmek”, “hayatın durması”* gibi ifadelerle de ölümün yakın olduğuna ve hayata o kadar da bağlanmamak gerektiğine vurgu yapmaktadır. Şarkının nakarat kısmında da, deyimleri zincirleme bir biçimde kullanıp *“Ali yazar, Veli bozar, küp suyunu çeker azar azar, üzülüşüm neye yarar, keskin sirke küpüne zarar.”* diyerek olumlu şeylerin birileri tarafından bozulmasına kafa yormanın durumu düzeltmeyeceği, aksine insanın kendisine zarar vereceğini hatırlatmaktadır.

*Delikanlı Gibi* şarkısında sanatçı, *“Beni kovsalar dokuz köyden, doğruyu hep söylerim ben. Ölürüm de dönmem sözümden, delikanlı gibi.”* demektedir. *“Doğru söyleyeni dokuz köyden kovarlar.”* atasözüne bir atıf yapan sanatçı, doğru sözlülüğün önemini vurgulamaktadır.

**III. Sağlıklı Yaşam Temalı Şarkılar:** *Olmaya Devlet Cihanda* isimli şarkıda Barış Manço, *“Usta terzi dar kumaştan bol gömlek diker. Doğru tartan esnaf rahat, huzurlu gezer. Eğrinin ve doğrunun hesabı mahşerde. Dünyada biraz huzur her şeye bedel.”* diye söze başlamaktadır. Dünya hayatında doğru yaşayan insanın huzurlu olacağı ve doğruların ve yanlışlarının hesabının mahşerde verileceğinden söz ederek ölümden sonraki hayata ve hesap gününe dikkat çekmektedir. Sonrasında *“Sağlığın nasıl gülüm sen ondan haber ver. İlaç neye yarar vade gelmişse eğer.”* diyerek şarkının ana teması olan sağlığın önemine ilişkin bir girizgâh yapmaktadır. Nitekim şarkının nakaratı da, Kanuni Sultan Süleyman’a atfedilen şu sözleri içermektedir: *“Halk içinde muteber bir nesne yok devlet gibi. Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi.”* Barış Manço, şarkılarında genellikle yaptığı gibi yine gelenekteki bir metin üzerine şarkısını kurmaktadır. Şarkının devamında *“Han senin, hamam senin, konaklar senin. Tarla senin, çiftlik senin, bağ bostan senin. Diyelim ki dünya malı tümünden senin. Ağız tadıyla yersen bir şeye benzer.”* sözlerine yer vererek dünyada neye sahip olursak olalım sağlığımız yerinde olmadığında bütün bunların bir anlamı olmayacağını söylemektedir. Şarkının sonunda ise her zamanki gibi adını zikrederek net ve etkileyici bir biçimde mesajını aktarmaktadır: *“Barış der, biraz tuzum ekmeğim olsa... Buz gibi pınar suyundan bir testim olsa... Bir de şöyle püfür püfür bir çınar gölgesi...”*

*Kaç kula nasip olur ki keyfin böylesi? Bir lokma ye, bir yudum iç, bir oh çekiver. İlaç neye yarar vade gelmişse eğer."*

*Nane Limon Kabuğu* şarkısında ise Manço, yine sağlık teması üzerinde durmakta ve "Eski adamlar doğruyu söylemiş: 'Bir çiçekle bahar olmaz.'" diyerek söze başlamaktadır. Burada geçen "eski adamlar" ifadesi geleneksel bir aktarımın göstergesi ve sonrasında sıralanacak olan atasözlerinin bir habercisi gibidir. "Kişi kendini bilip sağa sola sormalı, can pazarı bu oyun olmaz." dedikten sonra "Zürefanın düşkünü, beyaz giyer kış günü." atasözünü şarkısında kullanan Manço, devamla "Bana gel, beni dinle, iyi yaz. Defteri kalemi al, iyi yaz." diyerek soğuk algınlığına şifa "nane limon kabuğu" tarifini vermektedir. Tarifin yanında öğütlerine devam eden Manço "Sen tedbirini al önünü kış tut, bırak yine de yaz gelsin. Çoğu zaman hesap çarşıya uymaz, sonra dizini döversin." diyerek sağlık konusunun hafife alınmaması gerektiğini "Evdeki hesap çarşıya uymaz." atasözünü kullanarak üstüne basa basa ifade etmektedir. Şarkının sonunda ise "Barış iğneyi kendine batırır çuvaldızı başkasına. Bol keseden akli ona buna dağıtır, darısı kendi başına..." sözleriyle yine bir atasözü üzerinden kendisini dışarıda tutmadığını söylemekte ve bu öğütlere asıl kendinin ihtiyacı olduğu vurgusuyla samimi bir biçimde şarkısını noktalamaktadır.

**IV. Şahıs İsimleriyle Toplumsal Mesajlar Veren Şarkılar:** Barış Manço, şarkılarında hem şarkılarının isminde hem de başrolünde insan isimlerine de yer vermiş ve diğer pek çok şarkısında olduğu gibi bu şarkılarda da çeşitli geleneksel referanslar kullanmıştır. Örneğin *Kezban* isimli şarkıda "Ateş sadece düştüğü yeri yakar. Nedir bu dünyanın hâli? Bir sana, bir bana, al gülüm, ver gülüm, sev beni, seveyim ki seni, dünyanın hâli böyle. Babası yıllarca didinip çabalamış, oğluna bir bağ bırakmış. Hayırsız evlat, üzümünü yemiş ama merak edip de sormamış. Kitabına uyduran kervanı yükleyip yüksek dağlardan aşırır. Beceriksiz kişi sağa sola bakıp da düz ovada yolunu şaşırır." sözleriyle çeşitli atasözü ve deyimleri ardı ardına aynen ya da yapıbozuma uğratarak kullanmış ve bu atasözü ve deyimlerdeki iletileri şarkılarına taşımıştır.

Manço, *Düriye* isimli şarkısında ise "Meyve veren ağaç dallarını eğer mi? Yere düşen meyveyi hiç toplamaya değer mi? Altın çöpe düşse değerini kaybeder mi? Tenekeyi parlatsan hiç çeyrek altın eder mi? Dama çıkmak isteyen merdivenden iner mi? İnsan attan inip hiç eşeğe biner mi?" sorularını sormaktadır. Bu sözler de çeşitli atasözlerine ve deyimlere göndermeler içermekte ve içerisinde çeşitli mesajlar barındırmaktadır.

*Süleyman* isimli şarkısında Barış Manço, yıllar önce köyden gurbete giden Süleyman isimli bir oğlanı hikâye etmekte ve Süleyman'ın yıllar sonra köye döneceği haberini alan köylülerin bir düğün havasında sofraya kurarak onu karşılamasını anlatmaktadır. Şarkının devamında "Biz görmeyeli çok

*değişmiş, selam sabahı unutmuşsun Süleyman. Sofraya hemen yerleşiverdin, belli ki gurbet sana yaramamış Süleyman.*” sözleriyle insanın nereye giderse gitsin aslını unutmaması gerektiğine dair bir mesaj vermekte ve şarkının sonunu şu sözlerle bağlamaktadır: *“Kendini yoksa sultan mı sandın? Seninki sade isim benzerliği Süleyman. Bu dünya kimseye kalmamış, hele bir düşün, sana niye kalsın Süleyman?”* Burada geçen isim benzerliği ve dünyanın kimseye kalmaması vurgusu ise halk arasında yaygın olarak bilinen ve bir Karacaoğlan şiirinde de geçen *“Sultan Süleyman’a kalmayan dünya”* ifadesine bir gönderme niteliğindedir.

*Osman* isimli şarkısında ise Manço, toplumsal sorunlara değinmekte, bir ağa kızı olan Şerife’yi seven Osman’ın aşkını konu etmektedir. Garip ve fakir diye horlanan Osman’ın bir gece vakti silaha davrandığını anlatan Manço *“Bırak o silahı yerine Osman. Silahla mertlik olmaz Osman. Allah’ın verdiği canı almak sana mı kaldı Osman? Destur be, tövbe de Osman, yüz bin kere tövbe de Osman.”* sözleriyle silahla oyun olmayacağını, Allah’ın verdiği canı yine Allah’ın alacağını ifade ederek toplumsal mesajlar vermektedir.

## 2. Çocuklara ve Gençlere Yönelik Şarkılar

Barış Manço, yetişkinler kadar çocuklar ve gençler tarafından da dikkate alınan ve şarkılarındaki mesajları 7’den 77’ye geniş bir kitlede karşılık bulan bir sanatçı olmuştur. Hatta Manço’nun, ilk sahne deneyiminden sonra net bir tonda *“Bundan böyle şarkılarımı çocuklar için söyleyeceğim.”* anlamında bir cümle söylediği de aktarılmaktadır (Tunca, 2005, s. 14; Şahin, 2005, s. 176). Bir söyleşisinde ise çocukların kendisini Tarzan, Red Kit gibi bir resimli roman, bir masal kahramanı gibi gördüklerini ifade etmiş; dış görünüşü, kıyafet ve takılarının yanı sıra onların anlayacağı bir dille şarkılarını söylemesinin çocuklara cazip geldiğini belirtmiştir (Tunca, 2005, s. 131). Bu durumdan rahatsız olmadığı gibi duyduğu hoşnutluğu ve gösterdiği hassasiyeti *“Çocukları çok seviyorum. Onlarla birlikte olmak, onlara bir şeyler verebilmek öylesine sevindiriyor ki beni...”* (Tunca, 2005, s. 256) sözleriyle dile getirmiştir. Manço, “7’den 77’ye” adlı programında yer alan “Adam Olacak Çocuk” bölümünde süt içme, ıspanak yeme, yemek seçmeme, beslenme alışkanlıkları, toplum karşısında konuşma, paylaşma gibi sosyal davranış kalıpları üzerinde durmuştur (Çobanoğlu, 2000, s. 46). Yine 1993-1995 yılları arasında, Milliyet gazetesindeki “Oku Bakiiim” isimli köşesinde çocuklarla ilgili yazılar da yazmıştır (Adıgüzel, 2009, s. 90). Manço, çocuklarla ilgili bu duyarlılığını sadece şarkılarıyla sınırlı tutmamış, onlar tarafından örnek alındığının bilinciyle kendisine yapılan şeker ve çikolata reklamı tekliflerini çocukların sağlığını olumsuz etkileyebileceğini düşünerek reddetmiştir (Şahin, 2005, s. 75). Kıbrıs Türk Tütün Endüstrisinin Kıbrıs Barış Harekâtından esinlenerek çıkardığı Barış isimli sigara için Barış Manço’ya yaptığı reklam teklifi de yine benzer bir

düşünce ile geri çevrilmiştir (Tunca, 2005, s. 162). Manço, çocuklar kadar gençleri de önemseydiğini ve onlar için de çalışmalar yapma isteğini “Çocuklara her şeyi verdim, gençliğe bir şey vermek istiyorum ne pahasına olursa olsun; bu benim isteğim.” sözleriyle ifade etmiştir (Kırca, 1999, s. 90). Gençlere karşı da oldukça titiz olduğu bilinen Manço, gençlerin kötü alışkanlıklar edinmemelerini, yetenekleri doğrultusunda yönlendirilmeleri gerektiğini ve onları engellemektense onlara yol göstermeyi önemsemiştir (Şahin, 2005, s. 91).

Barış Manço'nun çocuklara ve yetişkinlere yönelik olan şarkılarını, “çocuklara hitap eden şarkılar”, “çocuklara ve büyüklere birlikte seslenen şarkılar” ve “gençlere gelenek üzerinden ulaşan şarkılar” olarak alt başlıklara ayırmak mümkündür.

#### a. Çocuklara Hitap Eden Şarkılar

Barış Manço'nun her ne kadar yalnızca çocuklar için yazılmış olmasa da muhatap olarak en çok çocukların dikkatini çeken bazı şarkıları mevcuttur. Bu şarkılarda ortak bir nokta olarak hayvanlarla ilgili temaların işlendiği görülmektedir. Nitekim çocukların hayvanlara olan bu ilgisinin bir uzantısı Barış Manço'nun hazırladığı televizyon programında da kendini göstermiştir. Programda yer alan “Adam Olacak Çocuk” bölümünde bir zaman sonra tek düzelik olduğu fark edilince stüdyoya çeşitli hayvanlar getirilerek çocukların ilgisi sağlanmaya çalışılmıştır (Şahin, 2005, s. 102).

Çocuklar tarafından en çok sevilen şarkılarından biri olan *Arkadaşım Eşek* şarkısında Manço, bir eşeği arkadaş olarak gören bir insanın diliyle özlem, arkadaşlık ve dostluğa dair vurguları melodilere dökmektedir. Manço'nun, bu şarkısında şehir çocuklarına köy hayatını anlattığını savunan bir yoruma da literatürde rastlamak mümkündür (Yatağanbaba, 2006, s. 76). Çocukların hayvanlara olan ilgilerini çok iyi bilen ve bu yöntemi şarkılarında kullanan Manço, her ne kadar *Arkadaşım Eşek* şarkısını çocuklar için yazmadığını söylese de onların bu ilgisinden duyduğu memnuniyeti de gizlememektedir (Tunca, 2005, s. 131).

Manço'nun şarkılarında kullandığı bir diğer hayvan figürü de “ayı”dır. *Ayı* ismini taşıyan şarkısında Manço, sorumlu ve evcimen bir aile babasının diliyle şarkıyı kurgulamakta ve piknik yapmaya giderken bir anda karar değiştirip hayvanat bahçesine yönelen bir babanın hayvanat bahçesinde bir ayının başrolde olduğu olaylar üzerinden yaşananları, adliyede bir hâkime anlatmasını konu edinmektedir. Sanatçı şarkıda, babanın kullandığı “*Bugün hava güzel dedim ki hanıma*”, “*Bir baba olarak verdim kararı*” gibi vurgularla kahramanın aile babası kimliğini pekiştirmektedir. Çocukların, babalarıyla olan diyaloglarına da yer veren sanatçı, “*Aslan baba sen çok yaşa!*”, “*Evet, babacım*” gibi ifadelerle de aile bağına gözler önüne sermektedir. Şarkıda



geçen “yalnız kızlar”, “hadi erkekler”, “cümbür cemaat” ve “bütün mahalle” ifadeleri de yine birlikteliğin coşkusuna bir vurgu niteliğindedir. Şarkıda “Maksat çoluk çocuk öğrensın hayatın çetin yollarını. Kaptırmasınlar kimseye kafalarını ve de kollarını.” cümlelerini kullanan Manço, bir babanın çocukları için duyduğu kaygıyı ifade ederken, “Ben seni seveyim, sen beni say ki bozulmasın ağızımızın tadı.” sözüyle büyükler ve küçükler, dahası tüm insanlar arasındaki sağlıklı bir iletişim biçimini doğrudan bir mesaj olarak şarkısına iliştiirmektedir.

### b. Çocuklara ve Büyüklere Birlikte Seslenen Şarkılar

Barış Manço, şarkılarında çocuklara seslenmeyi sürdürürken aynı anda büyüklere de mesajlar iliştiirmeyi ihmal etmemiştir. Televizyon programına seçtiği “7’den 77’ye” ismi ve 3 yaş ile 93 yaş arasına hitap eden bir müzik yolu izlediğini söylemesi (Tunca, 2005, s. 150) bu iki yönlü seslenişin bariz bir tercih olduğunu ifadesidir.

*Kazma* isimli şarkıda Manço, “Selam büyükler, merhaba çocuklar!” diye söze başlayarak hem büyüklere hem çocuklara seslendiğini göstermektedir. “Bu akşam size yeni bir öyküm var.” şeklinde sözlerine devam eden Manço, başka şarkılarında da pek çok örneği olan müzikte tahkiye yönteminin örneklerinden birini vermektedir. Sanatçı “Dilim sürçerse kusura bakmayın; bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı var.” diyerek dinleyici ile samimi bir diyalog kurma üslubunun bir uzantısını sergilemektedir. “Diyeyeğim o ki kişi yetinmeli, yaşam dediğin kısacık bir çizgi. Namus, şeref, onur, hepsi güzel ama en önemlisi helal alın teri.” cümleleriyle devam eden şarkı, hayatın kısalığına vurgu yaparak helal yoldan kazanmanın önemine değinmektedir. Buradaki “helalinden kazanma” vurgusu, daha önce *Dıral Dedenin Düdüğü* isimli şarkıda da geçtiği üzere dinî referanslı bir tema olarak şarkının başından sonuna kadar işlenmektedir. “En güzel pilav Dimyat’ta pişer. Yanında hoşaf pek güzel gider. Sen yan gelip yatar, karnın guruldarken evdeki bulgur herkese yeter.” sözlerinde deyimlerden bir yapıbozum karşımıza çıkmakta ve “Dimyat’a pirince giderken evdeki bulgurdan olmak” deyimine atfen söylenen “evdeki bulgurun herkese yetmesi” ifadesi, kanaat odaklı bir mesaj olarak algılanmaktadır. Devamında “Şam ipeğinden urba giysen bile, zezem suyuyla yıkansın bile, dünya-âhiret bir keyif sürmek için mutlak dökmeli helal alın teri.” diyen sanatçı Müslümanların mübarek suyu olan zezeme ve “dünya-âhiret” dengesine şarkıda değinerek dinî bir içerik kullanmaya devam etmekte, helal kazanmadıktan sonra iki dünyada mutlu olmak için zezemle yıkanmanın bile yeterli olmayacağını belirtmektedir. Şarkının nakaratında ise tamamen deyim ve atasözlerinden oluşan bir kurguya yer veren Manço, “Komşunun tavuğu komşuya kaz görünür dersen, kaz gelen yerden tavuğu esirgemezsen, bu kafayla bir baltaya sap olamazsın ama gün gelir sapın ucuna olursun kazma.” cümlelerinde iki atasözü ve bir deyim beraber

kullanmaktadır. Şarkının sonunda “İnsanın bir kez ters gitmesin işi, muhallebi yerken kırılır dişi.” cümlesiyle “Allah isterse bir kulun işini, mermere geçirir dişini; istemezse işini, muhallebi yerken kırar dişini.” atasözünü hatırlatmakta ve “Kazma olmaya özenmeyin dostlar, alın teriyle kazanan en mutlu kişi.” sözüyle “dostlar” diye seslendiği dinleyicilerine mesajını samimi bir dille iletmektedir.

*Günaydın Çocuklar* isimli şarkısına Manço, “Hey hey! Günaydın çocuklar! Hep güler yüzle karşılırsınız beni. Hey hey! Günaydın çocuklar! Sabah akşam bıkmadan dinlersiniz beni.” sözleriyle başlamakta ve muhatabının öncelikle çocuklar olduğunu göstermektedir. Aslında Manço, büyüklerle ilgili “büyük” bir problemi çocuklara şikâyet ederek aslında bir taraftan da büyüklerle seslenmektedir. Bu iletişim biçimi, Manço’nun şarkılarında sık rastlanan, karşıdaki ile dertleşme üslubudur. Nitekim devamında Manço “Dün gece düşündüm de, renkler olmasaydı yaşanmazdı bu dünyada. Korktuğum odur ki kapkara bir dünyayı isteyenler var aramızda.” sözleriyle çocukların renklerle olan bağından yola çıkarak sözü savaşımlara getirmektedir. Çocuklara “Siz hiç kırmızı bir ağaç gördünüz mü? Gökyüzü neden mavi düşündünüz mü?” diye soran Manço, “Başak sarı, çim yeşil. Her şeyin bir rengi var. Değişmez doğanın dengesi. Mor, turuncu, sarı, eflatun, pembe, haki. Çamur bile kahverengi.” sözleriyle her şeyin yerli yerince olması ve doğanın dengesinin bozulmaması gerektiğini hatırlatmaktadır. Bunları ifade ettikten sonra Manço asıl hikâyeye gelmektedir: “Uzakta bir ülkede insanlar anlaşmış, tam silahları bırakırken içlerinden ikisi hemen karşı çıkmış. Sonuçta onlar kazanmış. İkisinin de önünde birer düğme varmış; biri yeşil, diğeri kırmızı. ‘Bir, iki, üç!’ demişler, basıvermişler ve sonunda dünya kapkaranlık olmuş. Tam istedikleri gibi...” Bu kısımda geçen yeşil ve kırmızı düğme, iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın, barış ve savaşın bir temsili olarak anlaşılmaktadır. Şarkının nakarat kısmında “Oyun ister bazen büyükler. Tabancalar, kılıçlar, tüfekler...” diyerek savaşları çocuk diliyle ve bir oyun gibi anlatan Manço, devamında “Zevk meselesi bu, karışılmaz. Tartışılmaz zevkler ve renkler.” demekte ve “Sizin olsun bütün bu zevkler. Bırakın renkleri çocuklara.” sözleriyle bu sefer büyüklerle dönerek çocuksu saflığı ve hayatın renklerini hatırlatmakta, aynı anda çocuklara da savaşların gereksizliğini anlatmaktadır.

Barış Manço, *Bugün Bayram* şarkısında yine hem küçüklere hem büyüklerle aynı anda seslenme becerisini göstermektedir. Çocuklara “Bugün bayram, erken kalkın çocuklar. Giyelim en güzel giysileri. Elimizde taze kır çiçekleri, üzmeylem bugün annemizi. Bugün bayram, çabuk olun çocuklar. Annemiz bugün bizi bekler. Bayramda hüzünlenir melekler. Gönül alır bu güzel çiçekler.” sözleriyle seslenen Manço, yaşarken değeri bilinmeyen güzellikleri hatırlatarak çocuklara acele etmelerini salık vermektedir. Buradaki

çocukluk, aslında anne ve babaların çocuğu olmaktır. Yani büyükler de ne kadar büyürse büyüsünler, bir anne ve babanın çocuklarıdır. Şarkıdaki mesaj, aslında anne ve babası yaşayan tüm “çocuk”laradır. “Elimizde taze kır çiçekleri, üzmeylim bugün annemizi” sözleri ile anne babaya iyi davranmanın öğütlenmesi, dinî literatürde karşılığı olan “anne babaya öf bile dememe” (İsra suresi 23. ayet) anlayışını hatırlatır niteliktedir. Diğer taraftan anne babasını kaybetmiş olanlar, geleneksel olarak bayramlarda kabir ziyareti yapmayı ihmal etmezler. Şarkıda Manço, her ne kadar neşeli bir melodi ile sunsa da, büyük ya da küçük fark etmez, annesini kaybetmiş bir çocuğun bayramdaki üzüntüsünü dile getirmektedir: “Sen gittin gideli içimde öyle bir sızı var ki, yalnız sen anlarsın. Sen şimdi uzakta, cennette, meleklerle bizi düşler, ağlarsın. Sen yaz geceleri, yıldızlar içinde ara sıra bize göz kırparsın. Sen soğuk günlerde kalbimi ısıtan en sıcak anısın.”

### c. Gençlere Gelenek Üzerinden Ulaşan Şarkılar

“Geçmişini tanımayan bugününü anlamaz ve yarınını kuramaz.” (Kırca, 1999, s. 13) diyen Barış Manço kimi şarkılarında da çeşitli geleneksel referanslara yer vererek geçmişle şimdi arasında bir köprü kurmaya çalışmakta ve bunları gençlere anlatarak değerlerin günümüzde de yaşayabilmesi için bir gayret göstermektedir.

Müsaadenizle Çocuklar şarkısı Barış Manço'nun çocuklardan gençlere doğru yüzünü çevirdiği parçalarından biridir. Çocuklarla daima yoğun vakit geçiren ve onlar için bir televizyon programı da hazırlayan Manço, bu şarkısının ismini taşıyan albümü için çocuklardan müsaade istediğini belirtmekte ve parçanın günümüzdeki nöbet devir-teslimini anlattığını ifade etmektedir (Tunca, 2005, s. 275). Parçanın girişinde “Büyükler kös kös otururken, adam oluvermiş çocuklar.” diyen Manço, bir yanıyla büyüklerin tembelliğini vurgularken, zamanın hızlı bir biçimde geçtiğine ve dünün çocuklarının artık günümüzün büyükleri olduklarına dikkat çekmektedir. Şarkıda “Leyleğin ömrü iki lak lak, değerler oldu tepetaklak.” sözleriyle Manço, insanlar boş boş konuşurken toplumu ayakta tutan değerlerin alt üst olduğundan yakınmaktadır. “Müsaadenizle çocuklar, sıra bana geldi çocuklar, iş başa düştü çocuklar!” sözleriyle bu bozulmaya dair iki çift laf etme sırasının kendisine geldiğini belirten sanatçı, “Kınalar yakalım elimize, sahip olalım dilimize, aman dikkat belimize!” sözleriyle gençleri uyarmaktadır. Bu sözler, Hacı Bektaş Veli'ye ait “Eline, beline, diline sahip ol.” sözüne bir gönderme niteliği de taşımaktadır.

Aman Yavaş Aheste şarkısında ise sanatçı, bu kez Türk edebiyatındaki çeşitli metinlere ve yine atasözlerine göndermeler yaparak “Yavaş ol!” mesajı vermektedir. “Sabırlı derviş, murada ermiş. Acelesi olana ‘Ağır ol!’ demiş. ‘Aman’ demiş, ‘aheste!’ Aman yavaş, aheste!” sözleriyle başlayan şarkı, “Sabreden derviş, muradına ermiş.” atasözünü hatırlatmaktadır ilk olarak.

Devamında sanatçı, Ziya Paşa'ya ait olan "*Tîz-i refât olanın pâyine dâmen dolaşır / Erişir menzil-i maksûda aheste giden*" (Acele edenin eteği ayağına dolaşır. Yavaş giden istediği amaca ulaşır.) mısralarını aynen şarkısında kullanmaktadır. Ardından "*Aheste çek kürekleri, aheste!*" diyerek Yahya Kemal'in "*Aheste çek kürekleri mehtâp uyanmasın.*" mısrasına bir gönderme yapan sanatçı, Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethettikten sonra İmparator Konstantin'in sarayını incelerken okuduğu rivayet edilen (Elfira, 2017), Sadi Şirazi'ye ait rubainin bir kısmını Farsça aslıyla okur şarkıda: "*Perdedâri mîküned ber kasr-ı kayser ankebût / Bûm nevbet mîzined der târumu efrasyâb*". İlgili rubainin tümünün manası ise şu şekildedir: "*Mucize arayan gözlerini aç da gör sultanların hâlini / Çark-ı felek döndükçe nasıl yıkılıp gittiklerini / Örumcek perdedar olmuş kayserin sarayında / Baykuş nöbet marşı çalıyor Afrasyâb'ın kubbesinde*" Sonrasında "*Söz gümüşse sükût altınmış. Demek ki susmak daha kıymetli. Sessiz sakın durmak varken, konuşup yorulana bilmem ne demeli. Aman yavaş, aheste!*" diyen Manço, bu kez "*Söz gümüş ise sükût altındır.*" atasözüne bir gönderme yaparak mesajını verir. Barış Manço, bir söyleşisinde "*İran'da bütün yol kavşaklarında 'Aheste' (Yavaş) diye yazar. İşte bizim BMW'li tosuncuklarımız da otomobillerinde bu parçayı dinlesinler ama kilometre saatinde en son 180 yazıyor diye gaza gelmesinler. Aheste aheste gitsinler.*" sözleriyle de verdiği "Yavaş ol!" mesajının adresini kesin bir biçimde ifade etmektedir (Tunca, 2005, s. 255). Aynı söyleşide "Parçanın sözlerini kimse anlamaz." diye yapılan eleştirilere "*Gençlerimiz bu parçayı dinlerken hiç olmazsa ne dinlediklerini bilerek, anlayarak dans edecekler.*" diye cevap vermiş (Tunca, 2005, s. 255) olmasına rağmen sanatçı, iki farklı versiyonu olan şarkının sonraki yorumunda Ziya Paşa'ya ve Sadi Şirazi'ye ait olan mısraları şarkıdan çıkarmıştır.

*Süper Babaanne* şarkısında Manço, babaannesiyile dedesi arasındaki "ölümsüz aşk"ı anlatarak günübirlik değil, uzun soluklu sevmenin önemini gençlerin gündemine taşımaktadır. Şarkının nakaratında geçen "*Kırk yıl, bir yastıkta tam kırk yıl... Anlat babaanne, ölümsüz aşkını, bir yastıkta tam kırk yıl...*" sözleriyle bir torunun dilinden bu durumu övmekte, "*Süper babaanne, seni çok seviyoruz. O büyük aşkları inan biz de yaşıyoruz. Bugünkü genç kızlar yarının anneleri dersin. İnan gençleri anlayan bir tek sensin.*" diyerek de iki kuşak arasındaki köprüyü kurmaya çalışmaktadır. "*Ufacık bir yuva, nohut oda bakla sofa ama sapasağlam ayakta. Çeyiz dedikleri yorgan yastık, iki sandık, iki de bohça.*" sözleriyle devam eden şarkı küçük bir evde, çok az bir eşya ile de mutlu olunabileceğini gençlere hatırlatmaktadır. "*Babaanneme göre zamane kızları pek bir hoş ama pek bir zormuş. Hele hele beyleri dede gibi olmasa da her şeyi zor beğenir olmuş. E beyleri zor bey, kızları zor kız, gençlerin işi pek bir zormuş.*" cümleleriyle babaanne üzerinden günümüz gençlerinin durumunu, onları da rahatsız etmeyecek bir dille ifade eden Manço, alışıldığı

gibi bir reçete sunarak şarkısını noktalamakta ve şu çözümü önermektedir: “Dişi kuş yuvasını severek kuracak ki bu iş tamamına ersin. Erkek kanadını şöyle bir açacak ki bu iş tamamına ersin. Beyleri zorsa da kızları zorsa da bu iş tamamına ersin.”

Barış Manço, oğlu üzerinden de gençlere seslenmekte ve *Eski Bir Fincan* ve *Güle Güle Oğlum* şarkılarında, geçmişe dair hatırlatmalarla nasihatlerini aile içinden bir üslupla sürdürmektedir.

*Eski Bir Fincan* şarkısında Manço, “*Dinle oğlum!*” diye seslenerek bir hikâyeye başlamakta ve “*Çok eskiden bir konakta, akşamları gaz lambası ışığında Paşa dedesinden kalan bu fincanla ninem eliyle kahve sunarmış Abdi Bey’e. Yıllar sonra kırk üç, kırk dört harp ortası, ekme karnesi ve yoksulluk yılları... Kayınvalidesinden kalan bu fincanla bu kez annem eliyle kahve sunarmış Hakkı Bey’e.*” sözleriyle elindeki fincanın nasıl bir geçmişi olduğunu ve ifade ettiği manevi değeri oğluna açıklamaktadır. Antikalara meraklı olduğu bilinen Manço (Şahin, 2005, s. 85-88), eşyaların hikâyelerine ve hatıraları yâd etmeye oldukça önem vermekte ve geçmişine saygı duymaktadır. Bu şarkıda da bunun izleri net bir biçimde görülmektedir. Devamında oğluna seslenmeyi sürdüren Manço “*Eski konak yıllar önce yandı gitti. Ekme karneli zor günler çoktan bitti. Abdi Bey ve Hakkı Beyler rahmetli oldu. Bir tek bu fincan kaldı yüzyıllık sevdalardan. Bir gün senin olacak birikmiş anılarıyla. Düşüp kırılrsa bile topla tamir et oğlum. Kahve yaşın gelecek, bu fincanı iyi sakla.*” diyerek eşyalardan geride kalanın anılar olduğunu vurgulamakta ve eşyada tecessüm eden şeyin aslında geleneklerine sahip çıkma anlayışı olduğu mesajını vermektedir.

*Güle Güle Oğlum* şarkısında ise Barış Manço, oğluna “*Ne kadar da çabuk geçmiş meğer yıllar. Kendi kanatlarınla uçacak kadar büyüdün ha! O kadar oldun mu sen oğlum, o kadar büyüdün mü?*” diyerek şaşkınlığını dile getirmektedir. Sanatçının “*Demek artık sen de yuva kuruyorsun, sevdiğin kızla bugün evleniyorsun. Mutluluklar sana benim aslan oğlum!*” sözleriyle aslında bir düğün esnasında oğluya konuştuğu anlaşılmaktadır. “*Yine de son bir nasihat benden sana.*” diyen Manço mesaj vermeyi yine ihmal etmemekte ve “*Tanrının en büyük lütfu bu unutmama, sar onu kollarınla sar, sar.*” diyerek, eşine bir ömür boyu sahip çıkmasını ve onu kuşatmasını oğluna ve elbette bütün gençlere öğütlemektedir. Baba ile oğlu arasındaki bağa dikkat çeken ve duygusal bir diyalogla kurgulanmış olan sahne, Manço’nun “*Gözlerimin nemiyle aldırma, sen de anlarsın bir gün baba olunca. Hadi, hadi artık gidelim, davetlileri bekletmeyelim.*” sözleriyle kapanmaktadır.

#### **d. Kelime Kullanım Sıklığı Bakımından Barış Manço Şarkıları**

Çalışma kapsamındaki Barış Manço şarkıları, şarkılarda geçen kelimelerin kullanım sıklığı bakımından nicel olarak incelendiğinde de çeşitli

yorumlara ulaşmak mümkündür.

Mesela “sen” ve “ben” kelimelerinin kullanım sıklığına bakıldığında “sen” kelimesinin 97 kez, “ben” kelimesinin ise 79 kez şarkılarda kullandığı görülmektedir. Yine “sana” ifadesi 30 kez, “bana” ifadesi de 33 kez şarkılarda geçmektedir. Buna karşılık üçüncü tekil şahıs ifadesi olan “o” kelimesine 15 kez, “ona” kelimesine de 5 kez rastlanmaktadır. Bu durum, Barış Manço’nun dinleyicisiyle samimi ve senli benli bir iletişim kurduğunun ve dışarıya ilişkin bakış atmak yerine karşılıklı ve içeriden bir bakışla şarkılarını ele aldığı bir göstergesi olarak ele alınabilir. “Dost” kelimesinin 43 kez şarkılarda kullanımı da, Manço’nun “sen” ve “ben” dili ile yakaladığı samimiyeti başka bir ifadeyle desteklemesi olarak yorumlanabilir. Manço’nun 17 kez kendi ismi olan “Barış” kelimesini zikretmesi hem geleneksel bir tercihin, hem de sözlerini sahiplendiği ve altına imzasını attığının bir göstergesidir. Bunun yanında çoğul şahıs ifadeleri olan “siz” kelimesi 8 kez, “onlar” kelimesi de sadece 1 kere şarkılarda geçerken “biz” kelimesinin 22 kez kullanımı, Manço’nun birlikteliğe olan bir vurgusu olarak değerlendirilebilir.

Manço’nun “sevgi / aşk” temasına yoğun olarak yer verdiğini gösteren bir biçimde “yar” kelimesi 29 kez, “gönül” kelimesi 27 kez, “sevmek” fiili 16 kez, “aşk” kelimesi ise 14 kez şarkılarda geçmektedir.

Aile bağlarının şarkıların gündeminde olduğuna bir işaret olarak da “baba” kelimesi 11 kez, “anne / ana” kelimesi 9 kez, babaanne kelimesi 10 kez, “nine” kelimesi 1 kez, “dede” kelimesi 8 kez, “oğlum” kelimesi 10 kez, “oğlan” kelimesi 5 kez, “oğul” kelimesi 1 kez, “kız” kelimesi ise 38 kez zikredilmektedir. Barış Manço’nun 10 kez “oğlum” demesine rağmen “kızım” kelimesini kullanmaması cinsiyetçi bir tercihten çok, iki erkek çocuk sahibi bir babanın diliyle şarkılarını yazdığını göstermektedir. Yine “komşu” kelimesinin 23 kez şarkılarda geçmesi ise komşuluk ilişkilerinin şarkılara güçlü bir biçimde gündem olduğuna işaret eder. Ayrıca şarkılarda 9 kez geçen “merhaba”, 8 kez geçen “günaydın” ve 7 kez geçen “selam” kelimeleri yine toplumsal bağlara vurgu yapan ifadelerdir.

Şarkılarda 12 kez “Allah”, 3 kez “tanrı”, 5 kez “maşallah”, 3 kez “inşallah”, 9 kez “nasip”, 8 kez “kısmet”, 8 kez “tövbe”, 4 kez “helal”, 1 kez “âhiret”, 1 kez “haram”, 1 kez “sevap” kelimeleri geçmektedir. Bu ifadeler, Barış Manço’nun şarkılarında dinî referansları kullandığını göstermektedir.

Manço, şarkılarında “dünya” kelimesine 51 kez, “yol” kelimesine de 38 kez yer vermiştir. “Yol” kelimesi çoğunlukla bir metafor olarak dünya hayatı yerine kullanılmış, ayrıca “dünya” ifadesine şarkılarda sıklıkla yer verilmiştir. Bu durum, Manço’nun metaforik anlatım yanında doğrudan bir anlatımı da tercih ettiği şeklinde yorumlanabilir.

Barış Manço, “doğru” kelimesine 35 kez, “eğri” kelimesine de 27 kez

şarkılarında yer vermiştir. “Güzel” kelimesine 27 kez, “iyi” kelimesine 19 kez şarkılarında yer açan Manço, “kötü” kelimesini sadece 1 kez kullanmış, “çirkin” kelimesini ise hiç kullanmamıştır. Bu da Manço’nun şarkılarında ağırlıklı olarak pozitif bir dil kullandığının bir kanıtıdır.

Manço, şarkılarında “çocuk” kelimesini 21 kez kullanırken “genç” kelimesini sadece 7 kez tercih etmiştir. Bu onun, şarkılarını en çok çocuklar için söyleme kararının nicel bir göstergesi olarak görülebilir.

Manço’nun zaman çağrışımı olan çeşitli kelimeleri şarkılarında çokça kullandığı görülmektedir. “Gün kelimesi 43 kez, “yıl” kelimesi 42 kez, “ömür” kelimesi 23 kez, “son” kelimesi de 21 kez şarkılarda geçmektedir. Bu durum, Manço’nun şarkılarının metnini zamandan ve gerçeklik algısından bağımsız olarak kurmadığına işaretir.

Şarkılarında 27 kez soru edatı olan “mı?” ekine, 24 kez “ne?”, 16 kez “kim?”, 6 kez “nereye?”, 2 kez “neden?”, 1 kez “nasıl?” sorusuna yer veren Manço’nun sık sık soruları bir ifade yöntemi olarak kullandığı görülmektedir. Tercih edilen bu üslup, doğrudan bir yargı ve net bir ifade ortaya koymak yerine muhatabını düşündürmesi ve yorumu dinleyiciye bırakması adına oldukça etkili bir anlatım biçimidir.

Sayıların bir ifadesi olarak ise “bir” kelimesi 209 kez, “kırk” kelimesi 28 kez, “iki” kelimesi 9 kez, “dört” kelimesi 5 kez, “yedi” ve “bin” kelimeleri 4’er kez, “üç” ve “beş” kelimeleri 3’er kez, “on yedi” kelimesi 2 kez; “altı”, “dokuz”, “on beş”, “otuz iki” “kırk üç”, “kırk dört”, “yüz” “beş yüz”, “bin bir”, “yüz bin” kelimeleri de 1’er kez şarkılarda geçmektedir. Bu sayılar içerisinde özellikle “kırk” sayısının yoğun kullanımı dikkat çekmektedir. “Kırk” sayısı, Türklerin önem verdiği ve ona kutsal bir nitelik atfettikleri sayıların başında gelmekte (Küçük, 2013, s. 105); halk edebiyatından tasavvufa, deyim ve atasözlerinden halk inançlarına kadar birçok alanda (Güvenç, 2009, s. 86) “kırk” sayısı kullanılmaktadır. Barış Manço’nun da bu geleneksel altyapıdan yararlandığı ve eserlerinde başta “kırk” sayısı olmak üzere “bir”, “üç”, “yedi”, “bin”, “bin bir” gibi gelenekte farklı anlamlar yüklenmiş sayıları kullandığı görülmektedir.



Şekil: Çalışmada ele alınan şarkılarda geçen kelimelerin tekrarlanma sıklığına ilişkin kelime bulutu.



## **Sonuç**

Barış Manço, 116 adet Türkçe sözlü şarkının kendisine ait olan 93 tanesi içinde toplam 40 şarkıda dinî ve ahlakî değerleri kullanmıştır. Bu içerik tüm şarkılar içerisinde %43'lük bir orana tekabül etmektedir.

Şarkıların 30 tanesinin "toplumun geneline hitap eden şarkılar" ve 10 tanesinin de "çocuklara ve gençlere yönelik şarkılar" olarak sosyolojik bakımdan ikiye ayrılabilceği görülmektedir.

Tematik olarak ise toplumun geneline hitap eden şarkıların 17 tanesinde dinî referanslar yer alırken, 13 tanesinde de geleneksel göndermeler yapıldığı tespit edilmiştir.

Dinî referanslara sahip 17 şarkının 3 tanesi erdemli hayat temalı, 7 tanesi dünyanın geçiciliğine dair, 7 tanesi de ölüm, âhiret ve dua içeriklidir.

Geleneksel göndermeler içeren 13 şarkının 5 tanesinin birlikteliğe ve toplumsal değerlere vurgu yapan, 2 tanesinin doğru sözlülüğe dair, 2 tanesinin sağlıklı yaşam temalı ve 4 tanesinin de şahıs isimleriyle toplumsal mesajlar veren şarkılar olduğu görülmektedir.

Çocuklara ve gençlere yönelik olan şarkılarında ise Manço'nun 2 şarkısıyla yalnızca çocuklara hitap ettiği, 3 şarkısıyla çocuklara ve büyüklere birlikte seslendiği ve 5 şarkısıyla da gençlere geleneksel bir zemin üzerinden ulaştığı ortaya çıkmaktadır.

Barış Manço'nun, müziği informal bir eğitim aracı olarak kullanarak edebiyatın hem çocuklara hem büyüklere hitap eden estetik bütünlük yapısı içerisinde eserlerinde dinî ve ahlakî değer aktarımı yaptığı görülmektedir. Manço, değer aktarımı yaklaşımı içerisinde steril bir din algısı yerine dinî referanslara yer vermekten çekinmemiş, bunu da doğrudan değil, içeriğin kültürel bir bileşeni olarak doğal bir formda yapmıştır. Manço ayrıca, geleneksel göndermeleri, atasözü ve deyimleri aynen ya da çoğunlukla yapıbozuma uğratarak kullanmış ve gelenek üzerinden kendi özgün müzik tarzını oluşturmuştur.

Barış Manço'nun şarkıları ne çocuk şarkısı olarak büyüklerce küçümsenmiş, ne de büyüklere göre bulunup çocuklar tarafından ilgisizlikle karşılanmıştır. Bu üslup, onun edebiyatın sadece metin düzlemiyle sınırlı olmayan estetik ve duyuşsal bakış açısını şarkılarında başarılı bir biçimde kullandığının ve eserleriyle her yaşa hitap edebilme becerisi gösterdiğinin de bir kanıtıdır.

Barış Manço'nun kuşaklar arası bir ayrım yerine kuşakları birleştirme ve toplumun tüm kesimleri üzerinden bir birlikteliğe, kuşakların birbirini anlayarak geleneklerin ve değerlerin yaşatılmasına ve kuşaktan kuşağa aktarılmasına büyük önem verdiği görülmektedir. Gerek yaptığı televizyon programlarında, gerekse şarkılarının metni ve müziği üzerinden bu misyonu

bilinçli olarak yürüttüğü anlaşılmaktadır.

Barış Manço, Türk müzik tarihi içerisinde geleneksel kaynakları özgün bir formda yorumlayarak müziği bir mesaj iletme aracı olarak etkin bir biçimde kullanan, sadece müziğiyle değil yaşantısı ve kılık kıyafetiyle de ön plana çıkan özgün bir sanatçıdır. Vermiş olduğu mesajlar, hiçbir ideolojik algılama olmaksızın toplumun geniş bir kesimi tarafından alınmış ve Manço, topluma mal olmuş az sayıdaki insan arasına girerek toplumsal hafızada kalıcı bir iz bırakmıştır.

Barış Manço'nun denediği ve etkin bir biçimde başarıya ulaştığı bu form, müziğin evrensel kodları ve zamanlar üstü niteliğiyle yeniden gündeme alınmalı, duyuşsal eğitimin bir enstrümanı ve bir değer aktarım yöntemi olarak toplumun her kesimine yönelik uygulanacak içkin bir eğitim anlayışının parçası hâline getirilmelidir.



#### KAYNAKÇA

- ADIGÜZEL, M. S. (2009). Vefatının 10. Yılı Dolayısıyla Karınca Dostu Bir Ağustos Böceği: Barış Manço (1943-1999). *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Dergisi*, 9 (2).
- AKAN, N. (2009). Platon'da Müzik Anlayışı. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul.
- ARSLAN, Z. Ş. (2012). Değerler Eğitiminde Bir Yöntem Önerisi: Edebiyat Metinlerinden Yararlanma. *Değerler Eğitimi Konferans Bildirileri* (S. 47-55). İstanbul: İstanbul İl Milli Eğitim Müdürlüğü.
- BAŞ, T., & Akturan, U. (2013). *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- BAŞARAN, B. I. (2004). Etkili Öğrenme Ve Çoklu Zekâ Kuramı: Bir İnceleme. *Ege Eğitim Dergisi* (5), 7-15.
- ÇELİK, A. (2004). Dini Değerler Bağlamında Kişilik Gelişimi. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara.
- ÇELİK, S. (2013). *Bu Dünya Bizim Memleket (Barış Manço'nun 70. Yaşı Anısına 70 Fotoğraf Sergisi)*. İstanbul: Küçükçekmece Belediyesi.
- ÇINAR, F. (2016). Din Öğretiminde Çoklu Zekâ Kuramı: İlköğretim Dkab Dersi Öğretim Programının Kuram Açısından Analizi Ve Uygulama Örnekleri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (37).
- ÇOBANOĞLU, Ö. (2000). Barış Manço Araştırmalarının Önemi Ve Yöntemi Üzerine Tespitler. *Milli Folklor Dergisi* (46), 40-46.
- DÜZGÜN, D. (2002). Aşıklık Geleneğinin Değişim Ve Dönüşüm Sürecinde

- Barış Manço Olgusu. *Milli Folklor Dergisi* (84), 42-50.
- Ebû DAVUD, Ebubekir Abdullah B. Süleyman B. Eş'as. (1992). *Es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- ELFİRA, A. (2017, 05 10). *Örümcek Kaiser Ve Baykuş Afrasiab*. Samlib.Ru: [Http://Samlib.Ru/E/Elxfira\\_A/Saadi-Kayser-Afrasiab-Mehmed-Fatih.Shtml](http://Samlib.Ru/E/Elxfira_A/Saadi-Kayser-Afrasiab-Mehmed-Fatih.Shtml) Adresinden Alınmıştır
- EMRE, H. (2012). Türk Milli Kültürüne Ait Destan, Efsane Ve Anlatılarda Sıkça Geçen Formel Sayıların Barış Manço Şarkılarındaki Yeri. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1 (1), 639-647.
- ERDOĞAN, F. (1999). Türkiye'de 1996-1998 Yıllarında Yayımlanmış Telif Çocuk Kitaplarının İçerik Analizi. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. İstanbul.
- ERDOĞAN, G. (2015). Barış Manço Örneğinden Hareketle Müziğin Ahlak Eğitimindeki Önemi ve İşlevi. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 4 (1), 117-124.
- GARDNER, H. (2004). *Zihin Çerçevesi: Çoklu Zekâ Kuramı*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- GEDİKLİ, N. (1997). Türk Pop Müziğinin Gelişim Sürecinde Geleneksel Halk Musikimizin Öğelerinin Payı ve Önemi. *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Müziği, Oyun, Tiyatro, Eğlence, Seksiyon Bildirileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÜNAY, U. (1992). Cumhuriyet Terkibi ve Barış Manço. *Milli Folklor Dergisi* (13), 2-3.
- GÜNGÖR, E. (2010). *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar: Ahlâk Psikolojisi, Ahlâkî Değerler ve Ahlâkî Gelişme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜREL, E., & TAT, M. (2010). Çoklu Zekâ Kuramı: Tekli Zekâ Anlayışından Çoklu Zekâ Yaklaşımına. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (3/11), 336-356.
- GÜRSES, F. (2017). Müzikte Siyasal Söylem ve Türkiye'de Anadolu Rock: "Cem Karaca ve Barış Manço" Örneği (1960-1980). *The Journal Of Academic Social Science Studies* (56), 325-350.
- GÜVENÇ, A. Ö. (2009). Kırk Sayısının Halk Edebiyatı Ürünlerinde Kullanımı Üzerine Bir İnceleme. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (41), 85-97.
- İSABABAYEVA Apaydın, A., & ARSLAN, F. (2015). Antik Yunan Felsefesinde Ahlakî Eğitim Aracı Olarak "Müzik". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 13 (29), 323-342.

- KALENDER, R. (1987). Türk Musikî'sinde Kullanılan Makamların Tesirleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (1), 361-375.
- KIRCA, A. (1999). *Barış Manço'ya Özlem*. İstanbul: Sabah Kitapları.
- KOMİSYON. (2006). *Kur'an-I Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- KÜÇÜK, M. A. (2013). Türk Destanlarında "Sayı" Motifinin Dinî Yansımaları. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 91-109.
- MEYDAN, H. (2014). Okulda Değerler Eğitiminin Yeri Ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 93-108.
- MUHAMMED B. Sa'D B. Meni' Ez-Zührî. (2001). *Kitabü't-Tabakâti'l-Kebîr* (Cilt 1). Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- OKUMUŞLAR, M. (2002). *Fıtrattan Dine*. Konya: Yediveren Kitap.
- ÖZDEMİR, C. (2016). Değerlerin Aktarımı Bağlamında Âşık Edebiyatı Ve Gençlik. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* (32), 223-237.
- PATTON, M. Q. (2002). *Qualitative Research And Evaluation Methods*. London: Sage Publications, Inc.
- PIRGON, Y. (2014). Osmanlı Dönemi Mehteran-I Tabl-I Alem Teşkilatına Genel Bir Bakış. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* (42), 107-129.
- PLATON. (2016). *Devlet*. İstanbul: Panama Yayıncılık.
- ROKEACH, M. (1973). *The Nature Of Human Values*. New York: Free Press.
- SAMSAKÇI, M. (2007). Türk Kültür Ve Edebiyatında Tuz Ve Tuz-Ekmek Hakkı. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili Ve Edebiyatı Dergisi*, 181-199.
- SCHMİD, L. (2003). Anlam Ve Değer Kaynağı Olarak Dinî İnanç. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (16), 181-201.
- SEVER, S. (2008). *Çocuk Ve Edebiyat*. İzmir: Tudem Yayınları.
- SEZER, F. (2011). Öfke Ve Psikolojik Belirtiler Üzerine Müziğin Etkisi. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8 (1), 1472-1493.
- SOMAKCI, P. (2003). Türklerde Müzikle Tedavi. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (15), 131-140.
- SOYKAN, Ö. N. (2007). Genel Geçer Bir Ahlâk Olanaklı Mıdır? R. Kaymakcan, S. Kenan, H. Hökelekli, Z. Ş. Arslan, & M. Zengin İçinde, *Değerler Ve Eğitimi* (S. 45-54). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- ŞAHİN, T. (2005). *Hâlâ Yazıp Çizecek Birkaç Satırım Kaldı*. İstanbul: Truva Yayınları.
- TAŞDELEN, V. (2013). *Çocuk Edebiyatı Ve Metafizik Deneyim: Dağlarca'nın*
-

- Çocuk Ve Allah Örneği. *Roman Kahramanları* (15), 13-20.
- TOPCU, H. (2016). Ortaokul Matematik Derslerinde Şarkılarla Yapılan Öğretimin Akademik Başarı Ve Kalıcılığa Etkisi. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*.
- TRT. (1988). *Arşivde Kalanlar*. Barış Manço Şarkılarının Hikâyesini Anlatıyor: <https://www.youtube.com/watch?v=H856mjjmz3e> Adresinden Alınmıştır
- TUNCA, H. (2005). *Barış Manço: Uzun Saçlı Dev Adam O Bir "Masal"Di*. İstanbul: Epsilon Yayınları.
- YANGIN, B. (2002). *Çağdaş Türk Ozanı Barış Manço*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- YAPICI, A., & ZENGİN, Z. S. (2003). İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (4), 173-206.
- YATAĞANBABA, M. (2008). *Dağı Aşan Deve: Barış Manço*. Denizli: Yatağanbaba Kitap.
- YATAĞANBABA, M. (2006). *Türk Kültürünün Karbon Kâğıdı Barış Manço Destanı*. Denizli: Yatağanbaba Kitap.
- YILDIRIM, A., & ŞİMŞEK, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- YILMAZ, A. (2014). Barış Manço Eserlerinin Türk Müziği Makamları Bakımından İncelenmesi. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Kırıkkale.
- ZIEBERTZ, H.-G. (2007). Çokkültürlü Bir Toplumda Değerler Eğitimi Modelleri. R. Kaymakcan, S. Kenan, H. Hökelekli, Z. Ş. Arslan, & M. Zengin İçinde, *Değerler Ve Eğitimi* (S. 445-466). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.



## **RELIGIOUS AND MORAL VALUE TRANSFER WITH SONGS: THE BARIŞ MANÇO EXAMPLE\***

© Muhammed Fatih TURANALP<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

Music is a universal language, which stimulates emotions via an auditory way. We may need to learn to understand different languages, but the language of music can be easily perceived by all people. From the sounds of nature to planned notes, the path of music path is much more than a simple audio communication.

Some methods of the past have become obsolete or forgotten. However, some methods, that are compatible with the ontological structure of mankind, have a power of influence and can be used especially in the field of education. The appeal of music to the affective field of man and its use in education as a value transfer method or supported by the cognitive dimension make it important to focus on as a tool. This tool has been on the agenda of humanity for centuries.

Many definitions have been constructed about what the concept of value is and many thoughts have been put forward about the difference between attitude and value, the subjective and objective dimensions of value. Religious values are the teachings of the good which God has bestowed upon humanity, being prone to good and communicating with the religion he sent normatively. Moral values are those that are accepted by selective systems in nature, which lead to harmonious happiness for all and are based on what is common to all humans.

At the point where the concept of value meets with education, values education emerges. A curriculum of values education is formed within the formal and non-formal fields of education and an attempt is made to teach

---

\* This article is reviewed and improved version of the report which has been presented verbally in The Second International Congress on Religious Education on November 9-11, 2018 in Antalya/Turkey.

<sup>a</sup> Asst. Prof., Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu Theology Faculty, fturanalp@erbakan.edu.tr

the students specified values and various educational tools. Literature is not just about texts, and cinema, theater, music, in short, literature is located at the base of many branches of art. It is important to consider the tools to be subjected to values education within the aesthetic framework of literature. The use of literature in values education and the formal or informal education in which it is applied in the field of education will be able to address more affective areas than the cognitive field. Additionally, with the introduction of different senses, the effect of education can be increased.

When we consider the use of music in educational thought in antiquity, as well as research in the context of recent music and education, it can be seen that music is a means of education and it is a way of conveying messages to an affective dimension. In the context of cognitive music research and multiple intelligence practices, music will remain an effective tool in education.

Barış Manço is an artist who interpreted traditional sources in an original form in the history of Turkish music and used music effectively as a means of conveying messages, not only his music but also his life and costume. The aim of this study is to examine the religious and moral values of Barış Manço, who sang his songs from 7 to 77, in addition to his musical perspective. These songs, which can be considered as an informal education tool in the context of the use of music in education and affective learning areas, are handled within the dimension of education.

Barış Manço used religious and moral values in 40 of his 93 Turkish songs. This transfer represents a large proportion of 43%. It can be seen that 30 of the songs can be divided into two sociological branches as songs that appeal to the general public and 10 of the songs for children and young people. 17 of the songs that appeal to the general public have religious references and 13 of them have traditional references. In songs for children and young people, it is revealed that 2 songs of Manço appeal to children, 3 songs are performed together with children and adults and 5 songs are reached by young people on a traditional basis.

Barış Manço's use of music as an informal form of education means that literature carries religious and moral values in his works in his aesthetic structure that addresses both children and adults. Mancho did not hesitate to include religious references in place of a sterile religion perception, but in a natural form as a cultural component of the content, not directly. Manço also used traditional references, proverb and idioms in the same or mostly deconstructed way and formed his own unique style of music through tradition.

The songs of Barış Manço have not been underestimated as children's songs,

---

nor have they been found and met with indifference by the children. This style is not only limited to the textual plane of literature, but it also shows that the aesthetic and affective perspective of the successful use of his songs. It also works with an ability to appeal to all ages. Manço's messages were taken by a large part of society without any ideological perception and Manço has left a lasting impression in the social memory among the few people who have become a valuable part of a community surrounding him.

It is seen that Barış Manço attaches great importance to merging generations instead of an intergenerational distinction and giving importance to a unity through all segments of society, by the generations understanding each other, keeping traditions and values alive and transferring from one generation to another. It is understood that he carried out this mission even on the television programs he made, and with the text and music of his songs. This form, which Barış Manço tried and succeeded in effectively, should be re-enacted with the universal codes and over time with functions of music, as an instrument of affective education and as a method of value transfer to be part of an immanent educational approach to all segments of society.

**Keywords:** Religious Education, Morality, Values, Music, Barış Manço.







*bilimname XXXVII, 2019/1, 725-757*  
Geliş Tarihi: 18.09.2018, Kabul Tarihi: 04.03.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.461055>

## EBÛ ZER EL-HEREVÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Ömer Faruk AKPINAR<sup>a</sup>

### Öz

Müellifinin alanındaki otoritesi ve telifinde takip ettiği titizlik ve metot sayesinde İslâm kültüründe Kur'ân'dan sonra en güvenilir kitap olarak şöhret bulan Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inin bugüne ulaşmasında önemli bir yer edinen Ebû Zer el-Herevî (ö.434/1043), hadis başta olmak üzere Kur'an ilimleri, fıkıh ve kelâm dallarında eserler telif etmiş çok yönlü bir âlimdir. Devrinin önemli ilim merkezlerini dolaşmış, pek çok hocadan ders almıştır. *Sahîh-i Buhârî*'nin Ferebrî nüshasının üç ayrı rivayetini birleştirmek suretiyle edisyon kritiğinin ilk örneklerinden birisini ortaya koymuş, bu gayreti ile Ferebrî rivâyetinin diğer rivayetlere tercih edilmesine katkıda bulunmuştur. Hayatının önemli bir kısmını geçirdiği Mekke'de *Sahîh*'i okutması, kendi nüshasının farklı coğrafyalara yayılmasını sağlamıştır. O, talebelik ettiği ve mezhebini benimsediği Eş'arî âlimi Ebû Bekr el-Bakillânî'nin görüşlerinin yayılmasına da öncülük etmiş, zâhidâne yaşantısı sayesinde de tasavvufta emsal gösterilen Harem şeyhlerinden biri haline gelmiştir. Kendi telif ettiği eserler yanında râvisi olduğu eserler, Ebû Zer'i, ilim tarihinde önemli bir konuma getirmiştir. Buhârî'nin *Sahîh*'inden başka iki *Târîh*'inin ve Dârekutnî'nin önemli bazı eserlerinin günümüze ulaşmasında onun da katkısı olmuştur. Bu makale, onun hayatını, ilim çevresini ve İslâmî ilimlerdeki konumunu, özellikle de *Sahîh-i Buhârî* râvîleri arasındaki yerini ve *Sahîh* nüshasının bazı özelliklerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca onun rivayet ettiği -tespit edilebildiği kadarıyla- 21 esere işaret edilerek kitap rivâyet geleneğinin bir örneği ortaya konulmuş olacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, Biyografi, Ebû Zer el-Herevî, Sahih-i Buhârî, el-Câmiu's-sahîh



### THE LIFE OF ABÛ ZAR' AL-HARAWÎ AND HIS SCIENTIFIC PERSONALITY

Abû Zar' 'Abd b. Aḥmad al-Harawî (d. 434/1043) is a multi-faceted, voluminous scholar who has written works in Qur'ānic sciences, fiqh and kalam, especially

<sup>a</sup> Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ofakpinar@sakarya.edu.tr

hadîth. He was born in Harât, one of the major cities of Khorasan, in 355 or 356 (966 or 967) as a descendant of Hazraj. He has an important place in *Şaḥîḥ al-Bukhârî*'s living up to today, which is a work that found fame in Islamic culture as the most reliable book after Qur'ân thanks to the authority of the author in his field and the method and thoroughness he followed.

Abū Zar' traveled the important science centers of his time, like Basrah, Baghdad, Damascus, Egypt, Sarakhs, Balkh, Marw, Neyshabur, Mecca and took lessons from many teachers. As a matter of fact, he collected the names of the teachers he learned from them in a book and the number of teachers mentioned in this book exceeded 300.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Hadislerin senedleriyle nakledilmesi işinin devam ettiği Hicrî ilk üç asırlık dönem hadis tarihinde “rivayet asrı” olarak isimlendirilmiş,<sup>1</sup> sened kullanımının ve önceki eserlerde bulunmayan hadisleri toplama işleminin devam etmesi sebebiyle bu dönemin V. (XI.) asra kadar uzatılabileceği ifade edilmiştir.<sup>2</sup> Bununla birlikte hadislerin, *Kütüb-i sitte* gibi temel hadis eserleriyle tasnif edilmiş olması, ilk başlarda belli hadislerin rivayeti şeklinde devam eden isnadlı nakil sistemini, çoğunlukla kitapların rivayetine dönüştürmüş ve sadece hadis kitapları değil, tüm ilim dallarındaki eserler, hoca-talebe ilişkisiyle isnadlı bir şekilde nesilden nesile aktarılmıştır. Muhtevası ve metodolojisi sebebiyle bazı kitaplar, ilim ehli arasında daha çok rağbet görmüş, bunun yanında rivayet edilen bir eserin kıymeti, kendisini nakleden râvîlerin güvenilir olup olmamasıyla tartışılmıştır.<sup>3</sup> İslâm kültüründe müstesna bir yer edinen Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh* adlı eseri, bu alanda en fazla talep gören eserlerden biri olmuştur. Buhârî'nin öğrencilerinden Ferebrî'den nakledildiğine göre kitabı Buhârî'den doksan bin kişi sema etmiştir.<sup>4</sup> Ne var ki bunlardan sadece Ferebrî rivayeti

<sup>1</sup> Nûruddîn Itr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs* (Dimeşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2015), 146; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 256.

<sup>2</sup> Aydın, *Hadis İstılahları*, 256; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 20. Ayrıca bkz. Seyyid Abdülmâcid Gavri, *Mevsûatü ulûmi'l-hadîs ve fûnûnihî* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2012), 2: 476-477.

<sup>3</sup> Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, trc. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 45.

<sup>4</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm ve ahhâru muhaddisihâ*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001) 2: 328. *Sahîh* râvîsi Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Matar'ın (ö.320/932) nisbesinin el-Ferebrî değil, el-Ferebrî şeklinde okunmasına dair bkz. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdullâh Ömer

günümüze gelebilmiştir.<sup>5</sup> Ferebrî nüshasının elde ettiği bu başarıda, hocasının kitabının asl'ını yanında bulundurduğu, *Sahîh*'in tamamını hocasından birden fazla semâ' ettiği ve son semâ' edenlerden olduğu bilgilerinin<sup>6</sup> yanı sıra, bu nüshanın farklı rivayetlerinin henüz erken sayılabilecek bir dönemde hâfız muhaddislerden Ebû Zer el-Herevî tarafından cem edilmesinin de etkili olduğu belirtilmiştir.<sup>7</sup> Bu çalışma, böylesi önemli bir telif faaliyetinin sahibi olan Ebû Zer el-Herevî'nin tanınmasına küçük bir katkı sunmaya matuf olup onun hayatı, ilim çevresi, ilmî kişiliği ve eserleri sırasıyla incelenecektir.

### A. Hayatı<sup>8</sup>

Ebû Zer Abd<sup>9</sup> b. Ahmed b. Muhammed el-Herevî, genel kabul gören görüşe göre 355 veya 356 (966 veya 967) yılında Herât'ta doğdu. Bizzat kendisinin doğum tarihi konusunda kesin bir bilgiye sahip olmadığı ve 355 veya 356 yılında doğduğunu söylediği kaynaklarda yer almıştır.<sup>10</sup> Zehebî bu sebeple 'takriben 355 senesi' demiştir.<sup>11</sup>

Ebû Zer'in nesebi, Hazrec kabilesinden Mâlik b. Neccâr'a ulaşmaktadır. Kādî İyâz, bu bilgiyi Ebû Zer'e ait bir kitabın başında gördüğünü ifade

---

el-Bârûdî (Beyrût: Dâru'l-Cinân, 1988), 4: 359; Abdulvahap Özsoy, *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine* (Kayseri: Fenomen Yayıncılık, 2016), 62.

<sup>5</sup> Bkz. M. Fuât Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 190-191.

<sup>6</sup> Ali Osman Koçkuzu, "Firebrî", *DİA*, 13/132.

<sup>7</sup> Bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 191.

<sup>8</sup> Ebû Zer el-Herevî hakkında vefatının bininci yıldönümü münasebetiyle Muhammed el-Bereke tarafından *Ebû Zer el-Herevî ve ulemâü'l-garbi'l-İslâmî: cevânib mine't-tevâsulî'l-fikrî beyne's-sark ve'l-garb hılâle'l-asrî'l-vasît* adıyla bir eser neşredilmiş, 9 Nisan 2014 tarihinde bu kitap muvacehesinde bir de panel düzenlenmiştir. Bilgi için bkz. er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-ulemâ, "Ahbâr Mütenevvia", erişim: 30 Temmuz 2018, <http://www.arrabita.ma/Article.aspx?C=105054>.

<sup>9</sup> Kādî İyâz, İbnü'l-Cevzî ve Yâkût, Ebû Zer'in ismini 'Abdullah'; İbn Ferhûn, 'Ubeydullâh' olarak zikretmiştir. Bkz. Kādî İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, nşr. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2: 275; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ – Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 15: 287; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 3: 317; İbrâhîm b. Nûreddîn İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*, nşr. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 311. Ancak doğrusu tespit edildiği gibidir. *Fehrese* nâşiri Muhammed Fuâd Mansûr'un, ismi 'Abdurrahman' olarak vermesi ise sehv eseri olmalıdır. İbn Hayr, *Fehrese*, 62.

<sup>10</sup> Hatîb, *Târîh*, 12: 457; Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2: 277; Muhammed b. Ömer İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasîh bi't-ta'rîfi bi-senedi'l-Câmi's-sahîh*, nşr. Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hüce (Tunus: Matbaatü's-Şeriketi't-Tünûsiyye, ts.), 44; Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnâvut-Ali Ebu Zeyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 17: 555.

<sup>11</sup> Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: y.y., 1956), 3: 1104.

etmiştir.<sup>12</sup> Ebû Zer, memleketinde “İbnü’s-Semmâk” diye tanınmış,<sup>13</sup> doğduğu yere nispetle *el-Herevî* nisbesiyle meşhur olmuştur. Bununla birlikte Herât’ın Horasan’ın büyük şehirlerinden biri olması sebebiyle *el-Horâsânî*, daha sonra Mekke’ye yerleştiğinden *el-Mekkî*, Mekke’de Benî Şebâbe yurduna yerleştiğinden *eş-Şebâbî*, soyuna nispetle *el-Ensârî* ve *el-Hazrecî*, Mâlikî mezhebine mensubiyeti hasebiyle *el-Mâlikî*, Eş’arî mezhebini benimsemesi sebebiyle *el-Eş’arî* nisbeleriyle de anılmıştır.<sup>14</sup>

Hicrî 4. yüzyılın ikinci yarısı ile beşinci yüzyılın ilk çeyreğinde yaşayan Ebû Zer, hayatının ilk kısmını, Horasan’ın mamur şehirlerinden Herât’ta<sup>15</sup> geçirmiştir. Hz. Osmân zamanında el-Ahnef b. Kays tarafından fethedilen acemlerin yaşadığı bu şehre 51/671 yılında Emevî valisi Rebî’ b. Ziyâd’ın bazı arap kabilelerini yerleştiği bilinmektedir.<sup>16</sup> Arap asıllı Hazrec kabilesine mensup olan Ebû Zer’in soyu muhtemelen bu kimselere dayanmaktadır. Onun yaşadığı dönemde her ne kadar bazı karışıklıklar yaşanmış ve şehir birkaç defa el değiştirmişse de Herât’ta Sâ mânîler hüküm sürmekte, Bağdat’ta ise Büveyhîlerin (320/932–454/1062) etkinliği devam etmekteydi. Şehirde 297/909 yılında başlayan Sâ mânî devrinden sonra Sâ mânîlerin Horasan valisi Gazneli Sebük Tegin’le beraber Türk hâkimiyeti başlamıştır (384/994). Gazneliler zamanında Mekke’ye yerleşen Ebû Zer’in, sonraki yıllarda memleketinde yaşanan Gaznelilerle Selçuklular arasındaki mücadelelere şahit olmadığı tahmin edilebilir.<sup>17</sup>

Ebû Zer el-Herevî, hayatının bir kısmını ilim için yaptığı seyahatlerde geçirmiştir.<sup>18</sup> Onun öncelikle, yaşadığı çağın ilim geleneğine uyararak, memleketindeki âlimlerden dersler aldığı söylenebilir. Nitekim rivayetiyle meşhur olduğu *Sahîh-i Buhârî*’yi ilk aldığı hocası Hammûyî’den<sup>19</sup> 373/983-4

<sup>12</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 2: 275.

<sup>13</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 555; Süyûtî, *Tabakâtü’l-huffâz*, 425.

<sup>14</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 555; Yâkût, *Mu’cemü’l-büldân*, 3: 317; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-ârifin esmâü’l-müellifin ve âsâru’l-musannifin* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951-1955), 1: 437. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A’lâm kâmusü terâcimi li eşhürî’r-ricâlî ve’n-nisâ* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 2002), 3: 269; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin terâcimu musannifî’l-kütübî’l-arabiyye* (Beyrut: y.y., ts.), 2: 38. İbn Hayr “el-Mâsî” şeklinde bir nisbe daha zikretse de bunu doğrulayan bir bilgiye rastlanamamıştır. ماسی şeklinde olan bu sözcüğün المكي veya المالكي kelimelerinin tahrife uğramış hali olması muhtemeldir. Krş. Ebû Bekir Muhammed İbn Hayr el-İşbilî, *Fehrese* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 89.

<sup>15</sup> İbn Ruşeyd, *İfâdetü’n-nasîh*, 39. Sulh yoluyla ele geçirilen Herât, bugünkü Afganistan’ın kuzeybatısında yer almaktadır. Recep Uslu, “Herât”, *DİA*, 17: 215.

<sup>16</sup> Uslu, “Herât”, 17: 215.

<sup>17</sup> Uslu, “Herât”, 17: 215-216.

<sup>18</sup> İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15: 287.

<sup>19</sup> “Hammûye” ismine nisbet edilen bu kelime, bazı kaynaklarda Şam’ın şehirlerinden Hama’ya nisbet edilen “Hamevî” ile karıştırılmıştır. Bkz. M. Yaşar Kandemir, “Ebû Zer el-

yılında memleketi Herât'ta okuduğu kaydedilmiştir. Ancak aradan henüz bir sene geçmişken 374/985 yılında Belh'e gittiği ve orada Müstemlî'den *Sahih'i* okuduğu anlaşılmaktadır. Yaklaşık onbeş sene sonra 389/998 yılında Horasan'ın kuzeyindeki Merv'de Küşmeyhenî'den *Sahih'i* okuduğu<sup>20</sup> göz önünde bulundurulduğunda bu süre zarfında onun daha çok Horasân bölgesinde bulunduğu belirtilebilir. Bununla birlikte 377 yılında Mekke'de ikamet ettiği belirtilen<sup>21</sup> İbrâhîm b. Muhammed ed-Dîneverî'den Mekke'de hadis dinlediği bilgisinden hareketle,<sup>22</sup> onun yirmili yaşlarındayken Hicaz'a seyahat yaptığı da öne sürülebilir. 385/995 yılında Bağdat'ta vefat eden Dârekutnî'den ilim alması<sup>23</sup> ayrıca yirmili yaşlarında ilim yolculuğuna çıkan Hatîb'in, kendisi yokken Ebû Zer'in Bağdat'a geldiğini haber vermesi,<sup>24</sup> onun genç yaşlarında gerek Horasan içinde gerekse başka merkezlere ilim yolculuklarında bulunduğu şeklindeki bu iddiayı kuvvetlendirmektedir.

Horasan dışında Cebel ve İrâk bölgesinde bulunduğu, Hicâz ve Mısır'a yolculuk ettiği nakledilen<sup>25</sup> Ebû Zer'in, Endülüs'ten doğuya doğru seyahat ettiği nakledilse de<sup>26</sup> Endülüs'e ne zaman ve nasıl gittiğine dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bağdat, Basra, Herât, Serahs, Belh, Merv, Dımaşk, Mısır gibi yerlerde ilim öğrenen<sup>27</sup> Ebû Zer'in farklı coğrafyaları dolaştığı özellikle vurgulanmıştır.<sup>28</sup> Horasan, Bağdat ve Mekke'de hadis rivayet ettiği kaydedilmiştir.<sup>29</sup>

Bir süre Mekke'de ikamet ettikten sonra Arap bir hanımla<sup>30</sup> evlenerek

Herevî", *DİA*, 10: 270; a.mlf., "el-Câmiu's-sahîh", *DİA*, 7: 117. Doğru okunuşu için bkz. İbnü'l-Cezerî, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1980), 1: 391-392.

<sup>20</sup> Ebû Zer'in bu üç hocasından semâ' tarihi için bkz. İbn Hayr, *Fehrese*, 82; İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasîh*, 41-42. Ebû Zer'in Küşmeyhenî'den rivayeti için *Fehrese*'de rakamla 387 yılı zikredilmişse de İbn Ruşeyd, 389 yılını okunuşu ile birlikte zikrettiğinden, üstelik Muharrem ayı şeklinde tam tarih verdiği için bu tarih tercih edilmiştir.

<sup>21</sup> Ali b. el-Hasen İbn Asâkîr, *Târîhu medîneti Dımaşk*, nşr. Muhibbuddin Ebû Saîd (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995-2000), 32: 373.

<sup>22</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 555.

<sup>23</sup> Nitekim Dârekutnî'nin bazı eserleri rivayet etmiştir. Bu konu ileride zikredilecektir.

<sup>24</sup> Hatîb, *Târîh*, 12: 457.

<sup>25</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2: 276.

<sup>26</sup> Kehhâle, *Mu'cem*, 2: 38. Makkarî, "Endülüs'ten doğuya seyahat edenler" başlığında Bâcî'yi anlatırken onun hocası Ebû Zer'den de bahsetmiştir. Ebû Zer'in Endülüs'ten doğuya seyahati bilgisi muhtemelen bu bilgiden hareketle söylenmiş ve hata edilmiştir. Bkz. Ahmed b. Muhammed et-Tilmisânî el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni Endelüsü'r-ratîb*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, 1988), 2: 70.

<sup>27</sup> Kehhâle, *Mu'cem*, 2: 38.

<sup>28</sup> Ebu'l-Fidâ İsmâîl İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Cize, Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1997-1999), 15: 688.

<sup>29</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 555; Kehhâle, *Mu'cem*, 2: 38.

<sup>30</sup> Hatîb, *Târîh*, 12: 457; Zehebî, *Tezkire*, 3: 1104. İbnü'l-Cevzî, onun Mağrib'de evlendiğini ve Serâvât'a yerleştiğini söylemiş (*el-Muntazam*, 15: 287), bir yazmada ise Mağrib'de evlenip, Sudan'a yerleştiği şeklinde kaydedilmiştir (İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15: 688 naşirin

Mekke yakınlarına yerleşmiş,<sup>31</sup> 78 yaşında<sup>32</sup> vefatına kadar hayatının kalanını burada geçirmiştir.<sup>33</sup> Onun 30 yıldan fazla burada yaşadığı,<sup>34</sup> her sene hacca gelip, Mekke’de hadis okuttuğu ve hac mevsiminden sonra ailesinin yanına döndüğü kaydedilmiştir.<sup>35</sup> Onun vefat tarihi konusunda 431/1039,<sup>36</sup> 435/1044<sup>37</sup> ve 436/1045<sup>38</sup> yılları zikredilmiş olsa da genel kabul gören görüşe göre vefatı 434/1043 yılının<sup>39</sup> Zilkade<sup>40</sup> ayındadır.

Kaynaklarda Ebû Zer’in ailesi hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Sadece 415/1024 yılında doğan İsâ isimli bir oğlundan bahsedilmektedir.<sup>41</sup> Künyesi Ebû Mektûm<sup>42</sup> olan ve 497 (1104) yılından sonra vefat eden<sup>43</sup> bu oğlundan başka çocuğunun olup olmadığı konusunda yeterince bilgi tespit edilememiştir.

## B. İlim Çevresi

Yaptığı ilim yolculukları yanında ömrünün son otuz yılını Mekke’de

notu). Başka kaynaklarda tespit edemediğimiz bu bilgide “el-Arab” ifadesinin “el-Mağrib” şeklinde tashif edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

<sup>31</sup> Hatîb, *Târîh*, 12: 457; Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 2: 276; Makkarî, *Nefhu’t-tîb*, 2: 69. Ebû Zer’in evlenip ikamet ettiği yer olarak zikredilen ‘es-Serâvât’ın neresi olduğu konusunda netlik yoktur. Kandemir, bunu “civardaki havadar köyler” olarak yorumlamıştır (M. Yaşar Kandemir, “Ebû Zer el-Herevî”, *DİA*, 10: 270). Ayrıntılı bilgi için bkz. Yâkût, *Mu’cemü’l-büldân*, 3: 205, 317.

<sup>32</sup> İbnü’l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), 5: 164.

<sup>33</sup> Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Tebyînü kizbî’l-müfterî fî ma nüsibe ile’l-imâm Ebi’l-Hasen el-Eş’arî* (Dimaşk: y.y., 1347), 255; Zehebî, *Siyer*, 17: 557.

<sup>34</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 2: 276.

<sup>35</sup> Hatîb, *Târîh*, 12: 457; Zehebî, *Siyer*, 17: 556.

<sup>36</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyye*, 1: 437.

<sup>37</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 2: 277; İbn Ruşeyd, *İfâdetü’n-nasîh*, 43; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü’l-fehâris ve’l-esbât ve mu’cemu’l-meâcim ve’l-meşihât ve’l-müselâlat*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1982), 2: 611; Fuat Sezgin, *Târîhu’t-türâsî’l-arabî*, trc. Muhammed Fehmî el-Hicâzî (Riyad: Câmîatü’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991), 1: 479. Talebesi Uzrî’nin, onun vefat tarihini 435 yılının Şevvâl ayı olarak verdiği nakledilmiş, İbn Ruşeyd de bunu benimsemiştir. İbn Ruşeyd, *İfâdetü’n-nasîh*, 44.

<sup>38</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zünûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn* (Ankara: Maarif Matbaası, 1941), 1: 441. Kâtib Çelebi, kitabının başka yerlerinde vefat tarihini 434 yılı olarak vermiştir. Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-zünûn*, 2: 1673, 1830.

<sup>39</sup> Hatîb, *Târîh*, 12: 458; İbn Asâkir, *Tebyîn*, 255; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15: 287; İbn Ruşeyd, *İfâdetü’n-nasîh*, 44; Zehebî, *Siyer*, 17: 556, 563; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15: 688.

<sup>40</sup> İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15: 287; İbn Ruşeyd, *İfâdetü’n-nasîh*, 44; Zehebî, *Siyer*, 17: 557. Kâdî İbn Şibrîn’in (ö.503/1109) de vefat tarihini bu şekilde verdiği belirtilmiştir. İbn Ruşeyd, *İfâdetü’n-nasîh*, 44. Ayrıca Şevvâl ayından hemen sonra veya Zilkade’nin bitmesine beş gün kala vefat ettiği nakledilmiştir. Bkz. Hatîb, *Târîh*, 12: 458; Zehebî, *Siyer*, 17: 562. Şevvâl ayında vefat ettiği bilgisi zühul eseri olmalıdır. Bkz. Süyûtî, *Tabakâtü’l-huffâz*, 425.

<sup>41</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 555.

<sup>42</sup> Yâkût, onun künyesini Ebû Cemî’ olarak zikretmiştir. Yâkût, *Mu’cemü’l-büldân*, 3: 317.

<sup>43</sup> Zehebî, *Siyer*, 19: 172.

geçirmesi Ebû Zer el-Herevî'nin ilim çevresinin oldukça geniş olmasını sağlamıştır.

### 1. Hocaları

Hocalarının çokluğu sebebiyle “kesîru’s-şüyûh” olarak nitelenen<sup>44</sup> Ebû Zer, memleketi Herât başta olmak üzere Basra, Bağdat, Dimeşk, Mısır, Serahs, Belh, Merv, Nisâbûr ve Mekke gibi önemli ilim merkezlerinde birçok kimseden ders almıştır. Kendisinden Herât’ta ilim aldığı Ebu’l-Fadl Muhammed b. Abdillâh b. Hamîrûye el-Herevî (ö.372/982-3), onun ilk hocası sayılmıştır.<sup>45</sup> Ondan başka Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed ed-Dîneverî (ö.372/982-3’den sonra), Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed el-Müstemlî (ö.376/986), Semerkant kadısı Halîl b. Ahmed el-Hanefî (ö.378/988-9), Ebû Bekr Hilâl b. Muhammed b. Muhammed (ö.379/989), Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Hammûye el-Hammûyî es-Serahsî (ö.381/991), Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm b. Şâzân (ö.383/993),<sup>46</sup> Ebu’l-Hasen ed-Dârakutnî (ö.385/995), Ebû Hafs Ömer b. Ahmed İbn Şâhîn (ö.385/996), Alî b. Ömer es-Sükkerî (ö.386/996), Ebû Bekr Ahmed b. Abdân (ö.388/998), Ebu’l-Heysem Muhammed b. Mekki el-Küşmeyhenî<sup>47</sup> (es-Serahsî) (ö.389/999), Zâhir b. Ahmed el-Fakîh es-Serahsî (ö.389/999), Velîd b. Bekr b. Mahled b. Ziyâd el-Amrî (ö.392/1002),<sup>48</sup> Abdulvehhâb b. el-Hasen el-Kilâbî (ö.396/1005-6), Ebû Müslim el-Kâtib (ö.399/1009),<sup>49</sup> Ebû Abdillâh el-Hâkim (ö.405/1014) gibi pek çok isim onun hocaları arasında zikredilmiştir.<sup>50</sup>

Bunlar arasında kendilerinden *Sahîh-i Buhârî*’yi naklettiği hocalarından Hammûyî’den 373/983-4 yılında Herât’ta, Müstemlî’den 374/985 yılında Belh’te, Küşmeyhenî’den 389/998 yılında Küşmeyhen’de sema ettiği kaydedilmiştir.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Abdülğâfir el-Fârisî, *el-Müntehab mine’s-siyâk li Târîhi Nisâbûr*, nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1989), 401; Zehebî, *Tezkire*, 3:1106; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15: 688; Süyûtî, *Tabakâtü’l-huffâz*, 425.

<sup>45</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 556.

<sup>46</sup> Ebû Zer, Bağdat’ın en sika âlimleri arasında ikinci olarak onu zikretmiştir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, 16:429.

<sup>47</sup> “Küşmîhenî” olarak meşhur olan bu ismin okunuşunu Yâkût el-Hamevî bu şekilde tespit etmiştir. Bkz. Yâkût, *Mu’cemu’l-büldân*, 4:463.

<sup>48</sup> Ebû Zer ile Abdülğânî el-Hâfîz’ın Velid el-Amrî’den rivayette bulunmuş olmalarının onun için övünç olarak yeteceği belirtilmiştir. Makkarî, *Nefhu’t-tîb*, 2:380.

<sup>49</sup> Bu ismin “Müslim el-Kâtib” şeklinde verilmesi zühûl eseri olmalıdır. Bkz. Nuri Topaloğlu, *Selçuklu Devri Muhaddisleri* (Ankara: DİB Yayınları, 1988), 53.

<sup>50</sup> Hatîb, *Târîh*, 12:457; Fârisî, *Târîhu Nisâbûr*, 401; Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 2: 276; Zehebî, *Siyer*, 17: 555; *Tezkire*, 3: 1103-1104; İbn Hacer el-Askalânî, *Tefsîru’l-müntebih bi tahrîri’l-müştebih*, nşr. Muhammed Alî en-Neccâr (Beyrût: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 3: 1024; Makkarî, *Nefhu’t-tîb*, 2:508.

<sup>51</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 82; İbn Ruşeyd, *İfâdetü’n-nasîh*, 41-42.

Ebû Zer'in, hocalarını *Mu'cem* adlı bir kitapta topladığı,<sup>52</sup> hatta karşılaştığı halde hadis almadığı hocaları için de ayrı bir derleme yaptığı<sup>53</sup> nakledilse de bu kitaplar günümüze ulaşmamıştır.

Ebû Zer'in, Mısır Fâtımî yöneticileriyle münasebeti sebebiyle Abdülğanî el-Ezdî'den ve Fatımîler dönemi kadılarından olduğu için Kudâî'den (ö.454/2062) semadan kaçındığı nakledilmiştir.<sup>54</sup>

## 2. Talebeleri

Ebû Zer, Horâsân, Bağdât ve Mekke'de dersler vermiş, pek çok talebe kendisinden ilim öğrenmiştir. Onun en önde gelen talebesi, kendisinden *Sahîh*'i ve diğer bazı eserlerini rivayet eden oğlu Ebû Mektûm İsâ'dır (ö.497/1104). Ebû Zer'in belki de ilk talebelerinden biri olan oğlu İsâ, babasının vefatından sonra onun gibi ikamet ettiği köyden her hac mevsimi Mekke'ye gelir ve hadis dersleri verirdi. Bir gün Mağrib emirlerinden Meymûn b. Yâsîn gelmiş, ondan *Sahîh*'i dinlemiş, ciddî bir bedel karşılığında Ebû Zer'in Müstemlî'den rivayeti olan *Sahîh* nüshasını satın alıp Mağrib'e götürmüştür.<sup>55</sup> Seksenli yaşlarda hacca geldiği bilinen Ebû Mektûm'un 497/1104 senesinde vefat ettiği sanılmaktadır.<sup>56</sup>

İbnü'd-Delâî diye tanınan Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Uzrî (ö.478/1085), Ebû Zer'in önde gelen öğrencilerindedir. Aslen Meriyyeli olup babasıyla birlikte 407 yılında doğuya doğru ilim yolculuğuna çıkmış, Mekke'de uzun süre kalmış, Ebû Zer'e talebelik etmiştir. Ondan *Sahîh*'i defalarca (7 kere) dinlediği nakledilir. Ayrıca onun kitaplarının ve rivayet ettiği eserlerin de çoğunun râvilerindedir.<sup>57</sup>

Mâlikî mezhebinin önemli simalarından ve *Sahîh*'in râvilerinden olan Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî (ö.474/1081) de Ebû Zer'in önde gelen talebelerindedir. Endülüs'te doğan ve ilk tahsilini burada alan Bâcî, 426/1035 yılında doğuya doğru seyahate çıkmış, üç yıl Ebû Zer'in yanında kalmış, ondan hadis ve fıkıh okumuştur. Bu üç yıl zarfında Ebû Zer'in yanından hiç ayrılmadığı, hatta onunla birlikte onun ikamet ettiği köye bile gittiği nakledilmiştir.<sup>58</sup> Batıdaki *Sahîh* nüshalarının çoğunun, onun ve talebesi Ebû Alî es-Sadeff'nin Ebû Zer'den rivayet ettikleri nüshalara

<sup>52</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 555.

<sup>53</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 3: 269. Bu kitaplar hakkında ileride bilgi verilecektir.

<sup>54</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2: 276.

<sup>55</sup> Ebû Tâhir es-Silefî, *el-Vecîz fî zikri'l-mecâz ve'l-mücîz*, nşr. Muhammed Hayr el-Bikâî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), 124. Bu nüshanın, Meymûn b. Yâsîn'in talebelerinden İbn Hayr el-İşbilî'ye geçtiği kaydedilmiştir. Bkz. Cum'a Fethî Abdülhalîm, *Rivâyâtü'l-Câmiî's-sahîh ve nüshahî*, (Katar: Dâru'l-Felâh, 2013), 1: 374.

<sup>56</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 561-562.

<sup>57</sup> İbn Beşkûvâl el-Endelüsî, *es-Sıla fî târihi eimmeti'l-Endelüs*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî, 1990), 1: 116; Zehebî, *Siyer*, 18: 567-568.

<sup>58</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2: 67, 69; Ahmet Özel, "Bâcî", *DİA*, 4: 414.



dayandığı öne sürülmüştür.<sup>59</sup>

Ebû Zer'le akrayan olan Ebû Muhammed Abdülğanî el-Ezdî (ö.409/1018), Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî (ö.412/1021), Ebû İmrân Mûsâ b. Ebî Hâc el-Kâbisî (el-Fâsî) (ö.420'den sonra) de ondan ilim alanlar arasında zikredilmiştir.<sup>60</sup>

İbn Abdilber (ö.463/1071), el-Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071), Ahmed b. Abdilkâdir el-Yûsûfî, Ahmed b. Muhammed el-Havlânî el-Kurtubî (ö.508/1114-5) ise Ebû Zer'in icazet verdiği isimlerdir.<sup>61</sup> Bunlardan Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Zer'in, Bağdat'a gelip hadis dersi verdiğini kaydetmiş, kendisinin o sıralar Bağdat'ta bulunmadığını,<sup>62</sup> Ebû Zer'in daha sonra Mekke'den kendisine bütün hadislerini rivayet edebileceğine dair icazet yazısı gönderdiğini belirtmiştir.<sup>63</sup> Ebû Zer'den icazet yoluyla ilim alan en son kişinin ise Ahmed b. Muhammed el-İşbîlî (ö.500/1106 yılından sonra) olduğu belirtilmiştir.<sup>64</sup>

Ondan ders alanlar veya hadis rivayet edenler elbette bunlarla sınırlı değildir. Onun Mekke yakınlarına yerleştikten sonra her hac mevsiminde Harem'e gelerek dersler verdiği göz önünde bulundurulduğunda sayıları belki binlerle ifade edilecek kadar çok kimsenin kendisinden gerek *Sahîh*'in tamamını veya bir kısmını gerekse diğer eserlerini dinlediği söylenebilir. Nitekim sonraki kaynaklarda Ebû Zer'den aktarılanlar arasında *Sahîh*'te bulunmayan rivayetler de bulunmaktadır. Mesela Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî, Hz. Peygamber'in haccı konusunda Câbir'den nakledilen uzunca bir hadisi<sup>65</sup> ondan semâ ettiğini, bu hadisin yer aldığı (muhtemelen *el-Menâsik* adlı) kitabın kalanını da ona arz ettiğini bildirmiştir.<sup>66</sup> Bu, onun sadece *Sahîh* okutmakla yetinmeyip kendisine ulaşan ilmin tedrisini yaptığını ortaya koymasından önemli bir ayrıntıdır.

Yaşadığı dönemde *Sahîh-i Buhârî*'yi en iyi bilen kadın âlimlerden olan ve Küşmeyhen'den *Sahîh*'i okuyup rivayet eden Kerîme bint Ahmed el-Merveziyye (ö.463/1070) ile Ebû Zer'in görüştüğüne dair bir malumata kaynaklarda rastlamadık. Fakat Kerîme'nin de Mekke'ye yerleştiği ve uzun süre orada ikamet ettiği nakledilir. Onun 100 yaşında vefat ettiği göz önünde

<sup>59</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2: 70-71.

<sup>60</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2: 276.

<sup>61</sup> Kādî İyâz el-Yahsûbî, *el-Ğunye Fihristü şüyûhi'l-Kādî İyâz*, nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 106; Zehebî, *Siyer*, 17: 556; *Tezkire*, 3: 1104.

<sup>62</sup> Hatîb, *Târîh*, 12: 457; Zehebî, *Tezkire*, 3: 1103. İbn Asâkir, hocalarından Bişr'in adını Büsr olarak; en-Nadrûyî'yi de ed-Daravî olarak zikretmiştir.

<sup>63</sup> Hatîb, *Târîh*, 12: 457.

<sup>64</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2: 276. Kādî İyâz da ondan icazet almıştır.

<sup>65</sup> Müslim, *Hac*, 147. Ebû İsmâîl, "Ebû Zer > Şeybân b. Muhammed > Ebû Halîfe > Alî b. el-Medînî" şeklinde rivayeti kendisine ulaştıran tariki de vermiştir. Zehebî, *Tezkire*, 3: 1106.

<sup>66</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 556.

bulundurulduğunda her hac mevsimi Mekke'ye gelen Ebû Zer'le görüşmüş olma ihtimali oldukça yüksek olmalıdır. Nitekim Ebû Zer ölüm döşegindeyken talebelerine, onun Küşmeyhenî'den ilim aldığını hatırlatarak ondan *Sahîh*'i okumalarını tavsiye etmiştir.<sup>67</sup>

### C. İlmî Kişiliği

Çok yönlü bir âlim olan Ebû Zer el-Herevî, hem Horasan bölgesi muhaddisleri,<sup>68</sup> hem Hicazlı bilginler arasında sayılmış,<sup>69</sup> ayrıca Irâk ehlinde sekizinci tabaka âlimler arasında zikredilmiştir.<sup>70</sup> “Mekke'nin üstadı (şeyhu'l-harem)”<sup>71</sup>, “âlim”,<sup>72</sup> “allâme”<sup>73</sup> olarak anılan Ebû Zer'in, fıkıh ve itikatta basiret sahibi olduğu,<sup>74</sup> sahâbe ve tâbiûndan selef-i sâlihînin yolunu takip ettiği belirtilmiştir.<sup>75</sup> Daha çok *Sahîh* râvîsi olarak meşhur olsa da pek çok eser telif etmiş, hadis başta olmak üzere tefsir, fıkıh, kelâm gibi ilimlerde bir yer edinmiştir. Bu kısımda onun farklı ilim dallarındaki konumu tespit edilmeye çalışılacaktır.

#### 1. Kur'ân İlimlerindeki Yeri

*Fezâilü'l-Kur'ân/Şemâilü'l-Kur'ân*<sup>76</sup> adlı eseri yanında kendisine bir *Tefsîr*<sup>77</sup> atfedilen Ebû Zer'e, müfessir tabakatına dair eserlerden sadece Edirnevî'nin kitabında yer verilmiştir.<sup>78</sup> Bu husus, onun daha çok muhaddis kimliğiyle ön plana çıkmasından kaynaklanıyor olmalıdır. Ebû Zer'den, Kur'ân'ın faziletlerine dair rivayetleri derlediği eserinden yapılan nakiller dışında,<sup>79</sup> Kur'ân ilimleri alanında nakledilen bilgiler de oldukça azdır. *Sahîh*

<sup>67</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2: 605-606.

<sup>68</sup> Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe li beyâni meşhûri'l-kütübi's-sünneti'l-müşerreffe*, nşr. Muhammed b. el-Muntasır ez-Zemzemî (Dimaşk: 1964), 23; Topaloğlu, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, 53.

<sup>69</sup> Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2: 610 (...imâmu'r-ruvât ve hüccetü'l-müsnidîn fi beledillâh..).

<sup>70</sup> İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 311.

<sup>71</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 554, 559; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 5: 164.

<sup>72</sup> Zehebî, *Tezkire*, 3: 1106; Cemaluddîn İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira fi mülûki Mısır ve'l-Kahire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 5: 36.

<sup>73</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 554.

<sup>74</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 5: 164.

<sup>75</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2: 276.

<sup>76</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2: 277 (*Kitâbü'l-Kur'ân* olarak verilmiştir); İbn Hayr, *Fehrese*, 62; Zehebî, *Siyer*, 17: 560; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Matbaatu Hicâzî, ts.), 2: 161, 175; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tabakātu'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 425.

<sup>77</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 441; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyye*, 1: 438; Zirikî, *el-A'lâm*, 3: 269.

<sup>78</sup> Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakätü'l-müfessirîn*, nşr. Süleyman b. Sâlih Kazzî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 113.

<sup>79</sup> Süyûtî, *İtkân*, 2: 161, 175; Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Kâhire: Dâru Hicr, 2003), 1: 38, 97, 98, 113, 116, 118, 545.

rivayetinde et-Tahrim sûresinin adını “Sûratü li-me tuharrim” şeklinde vermesi bunlar arasında zikredilebilir.<sup>80</sup>

## 2. Hadis İlmindeki Yeri

Hadis, illel ve ricâl konusunda basiret sahibi olarak tanınan<sup>81</sup> Ebu Zer; hâfız,<sup>82</sup> sika<sup>83</sup> bir muhaddistir. Zehebî, onun *Sahîhayn* üzerine yaptığı istidrak çalışmasının onun hafızasının kuvvetine delalet ettiğini ifade etmiştir.<sup>84</sup> Tabakât kitaplarında sebt,<sup>85</sup> mutkin,<sup>86</sup> zâbıt<sup>87</sup> sıfatlarıyla anılan Ebû Zer'in, hadislerin sıhhati ve ricali konusundaki engin birikimiyle semâ' konusundaki titizliğine dikkat çekilmiş, telif ettiği çok sayıda eserde takip ettiği metodun güzelliğine işaret edilmiştir.<sup>88</sup> Öte yandan Ebû Zer'in, bazı görüşleri sebebiyle tenkit edildiği ve sadûk sayıldığı da söylenmiştir.<sup>89</sup> Ne var ki ona yöneltilen bu cerh sebebi ve cerh eden münekkide dair bir bilgi tespit edilememiştir.

Ebû Zer'in hadis ilmindeki konumunu kendisi hakkında zikredilen bazı bilgilerden hareketle birkaç başlıkta değerlendirmek mümkündür:

### a. Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodu

Semâ' konusundaki titizliğine yukarıda işaret edilen Ebû Zer'in, bununla birlikte diğer hadis tahammül ve eda metotlarını da kullandığı görülür. O, Bişr b. Muhammed el-Müzenî'den ders ortamında ve imlâ yoluyla hadis almıştır.<sup>90</sup> Öğrencisi Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî, Hz. Peygamber'in haccı konusunda Câbir'den nakledilen uzunca bir hadisi<sup>91</sup> ondan semâ ettiğini, bu hadisin yer aldığı kitabın -muhtemelen *Menâsikü'l-hac* adlı eser- kalanını da ona arz ettiğini bildirmiştir.<sup>92</sup> Bir diğer öğrencisi Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Alî el-Hâşimî de ondan kıraatle nakilde

<sup>80</sup> Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye, 1984), 28:343.

<sup>81</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:276.

<sup>82</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:276; Zehebî, *Siyer*, 17: 554, 556, 559; *Tezkire*, 3: 1103; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15: 688; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 425.

<sup>83</sup> Hatîb, *Târîh*, 12: 457; Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2: 276; İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasîh*, 41; Zehebî, *Tezkire*, 3: 1104; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15: 287; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15: 688.

<sup>84</sup> Zehebî, *Tezkire*, 3: 1106.

<sup>85</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:276.

<sup>86</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:276.

<sup>87</sup> Hatîb, *Târîh*, 12: 457; Zehebî, *Tezkire*, 3: 1104; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15: 287; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15: 688.

<sup>88</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2: 276; İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasîh*, 43.

<sup>89</sup> Zehebî, *Tezkire*, 3: 1106.

<sup>90</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 562; *Tezkire*, 3:1107.

<sup>91</sup> Müslim, *Hac*, 147.

<sup>92</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 556; *Tezkire*, 3:1106-1107. Ebû İsmâîl'in ifadesine göre bu onun Ebû Zer'e ilk arzıdır

bulunmuştur.<sup>93</sup> Ayrıca o, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Havlânî<sup>94</sup> ve fakîh Nasr b. İbrâhîm'e mükâtebe yoluyla rivayette bulunmuş;<sup>95</sup> Bağdat'a geldiğinde görüşme fırsatı bulamadığı Hatîb el-Bağdâdî'ye tüm kitaplarının icazetini Mekke'den yazarak göndermiştir.<sup>96</sup> Bununla birlikte "İcazet sahih olsaydı, ilim yolculuğuna gerek kalmazdı." dediği de nakledilen<sup>97</sup> Ebû Zer'in, mezhebine tabi olduğu İmâm Mâlik gibi, belirli şartlar altında icazeti caiz gördüğü öne sürülebilir. Nitekim Mâlik'in fakih öğrencilerinin bu hususta onu takip ettiği belirtilmiştir.<sup>98</sup>

Öğrenim ve öğretim metotları yanında Ebû Zer'in, hadis tahdis edeceğinde abdestli olmaya özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Nitekim hacca ilgili kitabı kendi okumayıp talebesi Ebû İsmâîl'e okutturmuş, kıraatten sonra kendisine uzatılan kitabı abdestinin olmadığını söyleyerek bir kenara koydurmuştur.<sup>99</sup>

Ebû Zer'in farklı metotları kullanmakla birlikte semâ'ya ayrı bir özen göstermesi, üçüncü asırda hadislerin büyük kısmının kitaplara geçirilmesi tamamlanmış olsa da takip eden devirlerde de hadis öğrenim ve öğretim metotlarına hassasiyetle uyulduğunu gözler önüne sermektedir.

#### **b. Sahîh-i Buhârî Râvîsi Olarak Ebû Zer**

"*Sahîh-i Buhârî*"nin râvîsi" hatta 'İslâm dünyasında *Sahîh* rivayetinin medârlarından'<sup>100</sup> olarak tanıtılan Ebû Zer, *Sahîh*'in Ferebrî rivayetini üç ayrı hocasından okumuştur. 373/983-4 yılında Herât'ta Hammûyî'den, 374/985 yılının sonlarında Belh'te Müstemlî'den, 389/998 yılının başında ise Merv'in bir beldesi olan Küşmeyhen'de Küşmeyhenî'den *Sahîh*'i sema ettiği kaydedilmiştir.<sup>101</sup> Üç hocasının rivayetlerini bir nevi edisyon kritiği yaparak bir araya getiren Ebû Zer'in nüshası, *Sahîh*'in en meşhur rivayetlerinden biri haline gelmiştir. Onun, bir metnin üç ayrı rivayetini bir araya getiren ilk kimse olduğu belirtilmiştir.<sup>102</sup> *Sahîh-i Buhârî* nüshaları üzerine yaptığı çalışmayla tanınan Yûnûnî (ö.701/1302), *Sahîh*'in edisyonunu yaparken Ebû Zer'den rivayet edilen nüshayı da karşılaştırma için kullanmıştır.<sup>103</sup> Hatta

<sup>93</sup> Zehebî, *Tezkire*, 3: 1107.

<sup>94</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 16.

<sup>95</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 562; *Tezkire*, 3:1107.

<sup>96</sup> Hatîb, *Târîh*, 12: 457.

<sup>97</sup> İbn Beşkivâl, *es-Silâ*, 1:319 (لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة).

<sup>98</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 16. Mâlik'in icazet için şart koştuğu hususlar için bkz. a.g.e., 17.

<sup>99</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 37:394; İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasîh*, 41; Zehebî, *Siyer*, 17: 556; *Tezkire*, 3:1106-1107.

<sup>100</sup> Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1:157-158; 2:610-611.

<sup>101</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 82. Ayrıca bkz. Cum'a Fethî, *Rivâyâtü'l-Câmii's-sahîh*, 1:321.

<sup>102</sup> Cum'a Fethî, *Rivâyâtü'l-Câmii's-sahîh*, 1:338.

<sup>103</sup> Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar* (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 13.

onun rivayet ettiği nüshanın Yûnûnî'nin dayandığı en sağlam dört rivayetten biri olduğu öne sürülmüştür.<sup>104</sup> İbn Hacer'in de şerhini yazarken Ebû Zer rivayetini esas aldığı bilinmektedir.<sup>105</sup>

Hocalarından sema ettiği tarihler dikkat alındığında Ebû Zer, *Sahîh*'i ilk olarak 17-18 yaşlarında Hammûyî'den, bir sene sonra da Müstemlî'den sema etmiştir. Küşmeyhenî'den semâsı ise bundan 15 sene sonradır. Bu sebeple olsa gerek Ebû Zer, kendi nüshasının mihrini Hammûyî ve Müstemlî rivayetlerine göre oluşturmuştur. Bu bilgi Ebû Zer nüshası râvîlerinden İbn Manzûr'dan nakledilir. Onun verdiği detaya göre Ebû Zer, iki hocasının rivayeti arasında fark bulunduğu Hammûyî için حا, Ebû İshâk el-Müstemlî için أسrumuzlarını kullanmıştır. Daha sonra elde ettiği Küşmeyhenî rivayetindeki farklılığı ise ana metnin üzerine صح yazıp, Küşmeyhenî'nin lafzını kenarda رها rumuzuyla göstermiştir. Küşmeyhenî rivayetinin tek kaldığı hususlara da yine haşiyede yer vermiştir.<sup>106</sup> Ebû Zer'in kullandığı bu rumuzlar kendisinden sonraki kimi râvilerce de kullanılmış, ancak Yûnûnî Müstemlî için سه, Küşmeyhenî için هه ve Hammûyî için حه rumuzlarını tercih etmiştir.<sup>107</sup>

Ebû Zer, kendisinden *Sahîh*'i en son okuduğu hocası Küşmeyhenî'yle görüşmesinden 45 sene sonra vefat etmiştir. Bu süre zarfında onun, gittiği yerlerde ve özellikle de Mekke'de *Sahîh*'i pek çok kere rivayet ettiği tahmin edilebilir. Öyle ki aynı çağda yaşayan ilim ehlinin büyük çoğunlukla onunla görüşüp ondan ilim aldığı, ilk olarak da *Sahîh*'i semâ' ettiği söylenmiştir.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine*, 120.

<sup>105</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1: 7.

<sup>106</sup> İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasîh*, 45. Nitekim Bâcî, *Sahîh*'i Ferebrî'nin elinde bulunan asıl nüshasından istinsah eden Müstemlî, Serahsî, Küşmeyhenî ve Ebû Zeyd el-Mervezî'nin nüshalarında bazı takdim ve tehirlerin bulunduğunu bildirmiştir. Ebû Zer de hocası Müstemlî'den, "devamında hadis bulunmayan bâb başlıkları veya başında bâb ismi bulunmayan hadisler gibi *Sahîh*'te tamamlanmamış (gözükken) bazı yerler olduğu ve bu durumda kendisinin bazı tasarruflarda bulunduğu"na dair sözlerini nakletmiştir. Ebu'l-Velîd el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrace anhü'l-Buhârî fi'l-Câmiî's-sahîh*, nşr. Ahmed Lebzâr (Fas: Vüzâratü'l-evkâf, ts.), 1:287. Nitekim Ebû Zer nüshasında hadisler 70 kitab altında (Bkz. Cum'a Fethî, *Rivâyâtü'l-Câmiî's-sahîh*, 1:425) 7285 hadis yer almaktadır. Bkz. Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh min rivâyeti Ebi Zer el-Herevî an meşâyihî's-selâseti el-Küşmeyhenî ve'l-Müstemlî ve's-Serahsî*, nşr. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd (Riyâd: y.y., 2008), 3:733. Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin tahkik ettiği *Sahîh* nüshasında 97 kitâb altında 7563 hadis bulunmaktadır. Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhyiddîn el-Hatîb (Kâhire, el-Mektebetü's-Selefiyye, H. 1400), 4:419.

<sup>107</sup> Bkz. Cum'a Fethî, *Rivâyâtü'l-Câmiî's-sahîh*, 1:340.

<sup>108</sup> Cum'a Fethî, *Rivâyâtü'l-Câmiî's-sahîh*, 1:349.

Nitekim üç ayrı hocadan semâ' eden Ebû Zer'in nüshası, hafızasının ve zabtının da sağlam olması sayesinde kıymetli addedilmiş, pek çok isim ondan *Sahîh*'i dinleyip rivayet hakkı almıştır. Bunların başında Ebû Zer'in oğlu olan ve babasına yakınlığı yanında onun asıl nüshasını da yanında bulunduran<sup>109</sup> Ebû Mektûm Îsâ (ö.497/1104) zikredilmelidir. Kirmânî, İbn Hacer, Kastallânî, Irâkî gibi muhaddislerin senedinin de kendisine dayandığı Îsâ'nın, babasının vefatından sonra Mekke'de onun yerine dersler verdiği ve *Sahîh*'i okuttuğu daha önce zikredilmişti.<sup>110</sup>

Ebû Zer'den *Sahîh*'i rivayet edenler arasında şu isimler zikredilebilir: Mâlikî fakihî ve Sebte kadısı Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Hamûd b. Halef es-Sadeffî es-Sebtî (ö.428/1037),<sup>111</sup> Endülüslü muhaddis Abdullâh b. Saîd eş-Şetencâlî (ö.436/1045) ile kızı Hatîce,<sup>112</sup> Ebu'l-Kâsım Esbağ b. Râşid el-İşbilî (ö.440/1049), Ebu'l-Kâsım Abdülcelîl b. Ebî Saîd Mahlûf el-Cüzâmî (ö.459/1067),<sup>113</sup> Ebu'l-Hasen Alî b. el-Müfric b. Abdirrahmân es-Sakalî (ö.465'ten sonra),<sup>114</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Îsâ b. Manzûr (ö.469/1077),<sup>115</sup> Ebû Zer'in pek çok eserinin râvîleri olan Ebu'l-Velîd el-Bâcî (ö.474/1081) ve Ebu'l-Abbâs el-Uzrî (ö.478/1085),<sup>116</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Şureyh er-Ruaynî el-İşbilî (ö.476/1084),<sup>117</sup> Ebû Muhammed Haccâc b. Kâsım (ö.481/1089),<sup>118</sup> Kurtuba Kadısı İbnü's-Sekkât Muhammed

<sup>109</sup> Cum'a Fethî, *Rivâyâtü'l-Câmii's-sahîh*, 1:349.

<sup>110</sup> Bkz. Zehebî, *Siyer*, 17: 560-561. Ebû Mektûm'dan *Sahîh*'i nakledenler arasında Ebu'l-Hasen Alî et-Trablusî, el-Fahr İbnü'l-Buhârî, Ebû Tâhir es-Silefî, Ahmed b. Ziyadetillah el-Gıfârî, Ali b. Humeyd b. Ammâr el-Ensârî, Gâlib b. Abdirrahmân İbn Atıyye, Abdullâh b. Ahmed b. Saîd b. Yerbû', Alî b. Abdillâh el-Hazrecî gibi isimler yer almaktadır. Bkz. Zehebî, *Siyer*, 17: 560; *Tezkire*, 3: 1105. Bunların en geç vefat edenlerinden olan Trablusî'nin (ö.576) nüshası batıdaki en muteber rivayet sayılmıştır. Bkz. Cum'a Fethî, *Rivâyâtü'l-Câmii's-sahîh*, 1:352.

<sup>111</sup> Ebû Zer'den hac yolculuğunda sema ettiği kaydedilmiştir. Cum'a Fethî, *Rivâyâtü'l-Câmii's-sahîh*, 1:346.

<sup>112</sup> İbn Beşkûvâl, *Silâ*, 3: 996.

<sup>113</sup> Cum'a Fethî, *Rivâyâtü'l-Câmii's-sahîh*, 1: 343.

<sup>114</sup> Bir parçasının, Fas'ın güneyinde bulunan Zagora şehrindeki Tamekrût Kütüphanesi'nde 1431 ve 1451 numarada kayıtlı iki nüshası bulunmaktadır. İbnü'l-Müfric'in bunu, 465 yılında Mekke'de rivayet ettiği kayıtlıdır. Bkz. Cum'a Fethî, *Rivâyâtü'l-Câmii's-sahîh*, 1: 377.

<sup>115</sup> Ebû Zer'den Mescid-i Haram'da 430 ve 431 yıllarında olmak üzere iki kez sema etmiştir. Bkz. İbn Hayr, *Fehrese*, 82; İbn Beşkûvâl, *Silâ*, 3: 803; İbn Atıyye el-Muhâribî, *Fihrisü İbn Atıyye*, nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân ve Muhammed ez-Zâhî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983), 122; Zehebî, *Siyer*, 18: 390. Bir nüshası Tamekrût Kütüphanesi'nde 312 numarada bulunmaktadır. Cum'a Fethî, *Rivâyâtü'l-Câmii's-sahîh*, 1:377.

<sup>116</sup> Cum'a Fethî, *Rivâyâtü'l-Câmii's-sahîh*, 1:322.

<sup>117</sup> 433 yılında yaptığı hac esnasında Mescid-i Haram'da Ebû Zer'den semâ etmiştir. İbn Hayr, *Fehrese*, 82; Zehebî, *Siyer*, 18:554.

<sup>118</sup> İbn Atıyye, *Fihris*, 62; İbn Beşkûvâl, *Silâ*, 1: 347; Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kādî el-imâm Ebî Alî es-Sadeffî* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2000), 215.

b. Halef (ö.485/1093),<sup>119</sup> Bekkâr b. Berhûn b. el-Ğirdîs (ö.492/1099'dan sonra),<sup>120</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Galbûn el-Kurtubî (ö.508/1114),<sup>121</sup> Ebû Bekr b. Ebî Muhriz es-Sicilmâsî (ö.?),<sup>122</sup> Alî b. Süleymân en-Nakkâş (ö.?),<sup>123</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muâz et-Temîmî el-Kayravânî (ö.?),<sup>124</sup> Ebu'l-Kâsım Mudar b. el-Hubâb en-Nefzâvî (ö.?),<sup>125</sup> Ahmed b. Yahyâ et-Tartûşî (ö.?).<sup>126</sup>

Bu râvîlerden öne çıkanlar ise Ebû Mektûm, İbn Manzûr, Bâcî, İbn Şureyh ve Uzrî'dir.<sup>127</sup> Füllânî (ö.1218), Kādî İyâd ve İbnü'l-Arabî'nin Ebû Alî es-Sadeffî > Bâcî > Ebû Zer tarikiyle naklettiği Ebû Zer nüshasının, İbn Hacer'in yanında bulunan nüshalardan daha sağlam ve üstün olduğunu öne sürmüş, buna gerekçe olarak da bu nüshanın kendisine ulaşana kadarki tüm râvîlerinin Mâliki fukahasından olmasını zikretmiştir. Ayrıca bu nüshanın Ebû Zer'e kadar olan râvîlerin hepsinin Mağribli olduklarını da belirtmiş, Mağrib'deki en bilinen nüshanın bu olduğuna işaret etmiştir.<sup>128</sup> Cum'â Fethî'nin, Mağrib'deki *Sahîh* nüshalarının çoğunun bu nüshaya dayandığı

<sup>119</sup> Ebû Zer'den 415/1024-5 yılında sema ettiği nakledilmiştir. İbn Beşkûvâl, *Sıla*, 3: 817. <sup>120</sup> Künyesi Ebû Muhammed veya Ebu'l-Kâsım olan ve *Sahîh*'i Mekke'de Ebû Zer'den dinlediği kaydedilen bu zatın yüzyılı aşkın bir ömür sürdüğü, dolayısıyla rivayetinin kıymetlendiği belirtilmiş, *Sahîh*'i kendisinden Ahmed b. Muhammed b. Ömer et-Temîmî'nin Sicilmâs şehrinde 493 yılında sema ettiği belirtilmiştir. Bkz. İbnü'l-Ebbâr, *Mu'cem*, 24.

<sup>121</sup> 418 yılında doğduğu ve Ebû Zer'den icazet yoluyla ilim aldığı bilinmektedir. Kendisinden de Kādî İyâz icazet yoluyla *Sahîh*'i almıştır. Bkz. Kādî İyâz, *Meşâriku'l-envâr*, 1: 9; Ğunye, 34; Cum'a Fethi, *Rivâyâtü'l-Câmiî's-sahîh*, 1:347-8.

<sup>122</sup> 413 yılında Mescid-i Haram'da semâ edildiği kayıtlı bir nüshası Haseniyye Kütüphanesi'nde 4330 numarada kayıtlıdır. Bkz. Cum'a Fethi, *Rivâyâtü'l-Câmiî's-sahîh*, 1:346, 375.

<sup>123</sup> Zehebî, onun Ebû Zer'den naklettiği nüshayı elde ettiğini zikreder. Zehebî, *Tezkire*, 3:1105.

<sup>124</sup> İbn Beşkûvâl, *Sıla*, 2: 668. Ebû Zer'e birden fazla okuduğu belirtilmiştir. İbn Atıyye, *Fihris*, 65. *Sahîh*'i ondan 469/1077 yılında işiten İbn Atıyye diye ma'rûf Gâlib b. Abdirrahmân'ın (ö.518/1124), hayatında *Sahîh*'i yediyüz kere okuduğu nakledilmiştir. İbn Beşkûvâl, a.g.e.

<sup>125</sup> Ebû Zer'den 413 yılında Mescid-i Haram'da sema edildiği ve satın alındığı kaydedilen bu rivayetin bir parçası Fas'ta Haseniyye Kütüphanesi'nde 433 numarada yer almaktadır. Bkz. Cum'a Fethi, *Rivâyâtü'l-Câmiî's-sahîh*, 1: 345, 376.

<sup>126</sup> Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-kitâbi's-Sıla*, nşr. Abdüsselâm el-Herrâs, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995), 1:22. Bu iki râvînin, Şetencâlî ve başkalarının bulunduğu bir mecliste Ebû Zer'den 419 yılının Zilhicce ayında Mekke'de Hz. Hatice'nin evinde sema ettikleri kaydedilmiştir.

<sup>127</sup> İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasîh*, 45.

<sup>128</sup> Sâlih b. Muhammed el-Füllânî, *Katfu's-semer fi raf'i esânîdi'l-musannefât fi'l-fünûn ve'l-eser*, nşr. Âmir Hasen Sabrî (Cidde: Dâru's-Şurûk, 1984), 36-40.

tespiti,<sup>129</sup> bu iddiayı doğrular mahiyettedir.<sup>130</sup>

Ebû Zer nüshasını tahkik eden Abdülkâdir Şeybe, Mescid-i Nebevî ve Ezher nüshaları arasında râvî isimlerindeki bazı küçük nüanslar haricinde bir fark olmadığını belirtmiştir.<sup>131</sup> Bu arada *Sahîh*'in rivayetleri arasında Ebû Zer nüshasına en yakın rivayetin Kâbisî'nin Ebû Zeyd el-Mervezî'den naklettiği rivayet olduğu da ifade edilmiştir.<sup>132</sup>

Ebû Zer'in *Sahîh*'e ulaştığı hocalarıyla kitabı kendisinden nakleden önemli râvîler, aşağıdaki sayfada gösterilmiştir.

### c. Rivayet Ettiği Bazı Eserler

Ebû Zer, *Sahîh* dışında pek çok eseri muhtelif hocalarından okumuş ve rivayet etmiştir. Bu rivayetlerinin fihrist ve tabakat kitaplarında kayıtlı olması, özellikle bu kitaplar özelinde, talep gören bir râvî olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu, onun ilmi yetkinliğinin ve ilimdeki otoritesinin de bir tezahürüdür. Onun rivayet ettiği eserler arasında şunlar zikredilebilir:

**el-Muvatta'.** Ebû Zer, *Muvatta*'ın Şeybânî nüshasını Ebû Alî es-Savvâf > Ahmed b. Muhammed b. Mihrâz > Muhammed b. el-Hasen > Mâlik tarikiyle rivayet etmiş, kendisinden de İbn Abdilber rivayette bulunmuştur.<sup>133</sup>

**er-Ridde ve'l-fütüh.** Seyf b. Ömer'e ait olan bu eseri Ebû Tâhir el-Muhlis > Ahmed b. Abdillâh b. Seyf > Ebû Ubeyde es-Serî İbn Yahyâ > Şuayb b. İbrâhîm et-Temîmî > Seyf b. Ömer tariki ile rivayet etmiş, kendisinden de Şetencâlî nakletmiştir.<sup>134</sup>

**ez-Zühd ve'r-rekâik.** İbnü'l-Mübârek'in bu eserini Ebû Alî Zâhir es-Serahsî > Ebû Ca'fer el-Mâlînî > el-Hüseyn b. el-Hasen el-Mervezî > İbnü'l-Mübârek tarikiyle rivayet etmiş, kendisinden de Bâcî nakletmiştir.<sup>135</sup>

**Târîh.** Yahyâ b. Ma'în'in bu eserini Ebû Abdillâh el-Bey' > Muhammed b. Ya'kûb en-Nîsâbûrî > Abbâs ed-Dûrî > Yahyâ b. Ma'în tarikiyle rivayet

<sup>129</sup> Cum'a Fethi, *Rivâyâtü'l-Câmi's-sahîh*, 1: 377. Müellif aynı yerde, Sadeff rivâyeti'nin, daha çok talebesi Ebû İmrân Mûsâ b. Saâde kanalıyla meşhur olduğunu da belirtmiştir.

<sup>130</sup> *Sahîh*'in nüshaları ve bu nüshalardaki farklara dair ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulvahap Özsoy, *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine* (Kayseri: Fenomen Yayıncılık, 2016).

<sup>131</sup> Buhârî, *el-Câmi's-sahîh min rivâyeti Ebî Zer*, 18-19 (muhakkikin mukaddimesi).

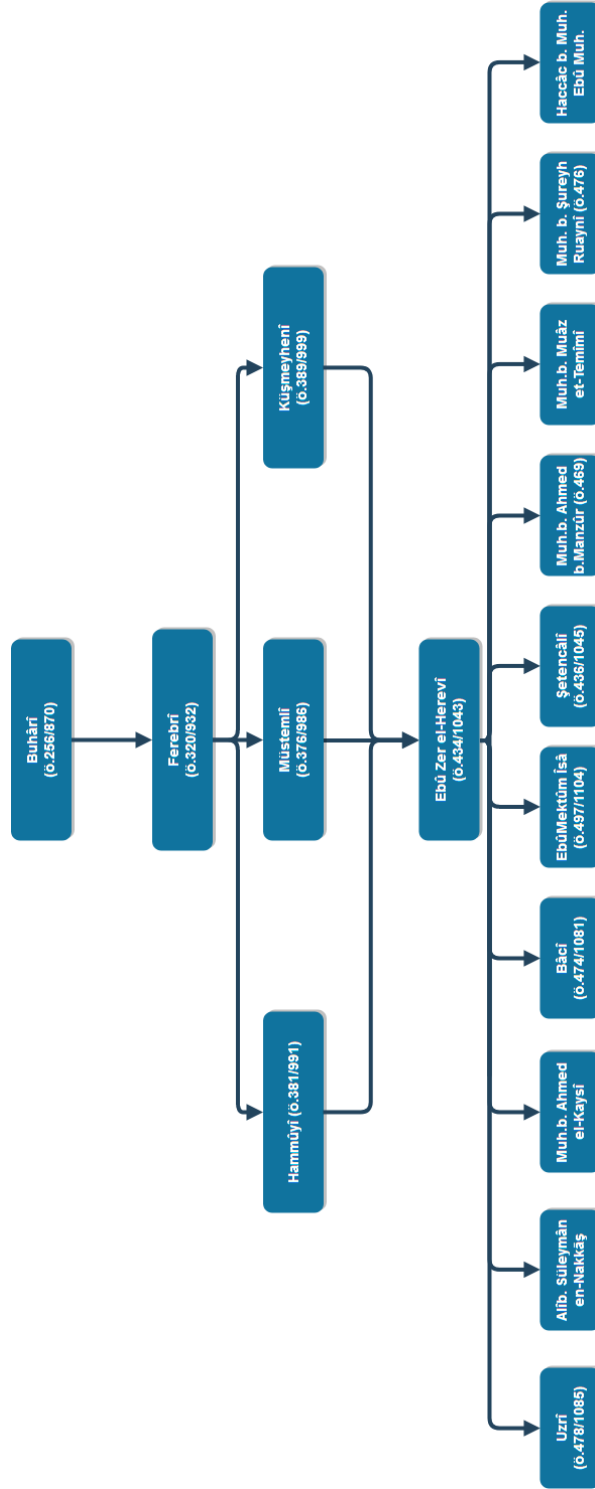
<sup>132</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 84.

<sup>133</sup> Kettânî, müteahhir ulemânın fihristlerinde bile nâdir rastlanan Şeybânî rivayetinin isnadının, mütekaddimûnda bulunmasının şaşılacak bir durum olduğunu söyler. Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2: 611. Hâlbuki müteahhirûnda bulunmayan bir bilginin mütekaddimûnda olması gayet normaldir.

<sup>134</sup> İbn Atıyye, *Fihris*, 98; İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 77.

<sup>135</sup> İbn Atıyye, *Fihris*, 136.





etmiş, kendisinden de Bâcî nakletmiştir.<sup>136</sup>

**et-Tefsîr.** Abd b. Humeyd'in bu eserini Hamevî > İbrâhîm b. Huzeym eş-Şâşî > Abd b. Humeyd tarikiyle rivayet etmiş, kendisinden oğlu ve Uzrî nakletmiştir.<sup>137</sup>

**ed-Duafâ.** Buhârî'nin zayıf râvilere dair olan bu eserini Abdullâh b. Ahmed el-Mukri > Ebu'l-Hüseyn Alî b. İbrâhîm > Ebu'l-Hasen Muhammed b. Şuayb el-Ğâzî > Buhârî tarikiyle rivayet etmiş, kendisinden de Uzrî nakletmiştir.<sup>138</sup>

**et-Târîhu'l-kebîr.** Buhârî'nin bu eserini Ebû Bekr Ahmed b. Abdân > Ebu'l-Hasen Muhammed b. Sehl el-Mukri' > Buhârî tarikiyle rivayet etmiştir. Ebû Zer'in, hocasına arz ederek aldığı bu eseri 415/1024 yılında Beyâz şehrinde rivayet ettiği belirtilmiştir.<sup>139</sup>

**et-Târîhu'l-evsat.** Buhârî'nin *et-Târîhu's-sağîr* adıyla neşredilen bu eserini, Zâhir b. Ahmed es-Serahsî > Ebû Muhammed Zencûye en-Nîsâbûrî > Buhârî tarikiyle rivayet etmiş, kendisinden de Bâcî almıştır. Ebû Zer, bu eseri hocasından 389/999 yılında Serahs'ta kıraat yoluyla aldığını belirtmiştir.<sup>140</sup>

**Sahîhu Müslim.** Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Cevzekî > Mekki b. Abdân > Müslim naklettiği bu eseri kendisinden Bâcî almıştır.<sup>141</sup>

**el-Esmâ ve'l-Künâ.** Bâcî, Müslim'in bu eserini Ebû Zer'den kıraatla okuduğunu belirtmiştir.<sup>142</sup>

**Sünenü Ebî Dâvûd:** Lü'lûî rivâyetini Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Bekr el-Vezzân el-Basrî > Ebû Alî el-Lü'lûî > Ebû Dâvud senediyle rivayet etmiş, kendisinden de Uzrî ve el-Bâcî nakletmiştir.<sup>143</sup>

**el-Merâsîl.** Ebû Dâvud'un bu eserini Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Bekr el-Basrî > Ebû Alî el-Lü'lûî > Ebû Dâvud senediyle kıraat yoluyla (قراءة عليه) rivayet etmiş, kendisinden Uzrî ve el-Bâcî nakletmiştir.<sup>144</sup>

**Sünenü't-Tirmizî.** Mâlikî âlimlerden Ebû Medyen'in (ö.594/1198)

<sup>136</sup> Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, 1:248.

<sup>137</sup> İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 108.

<sup>138</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres ev tecrîdü esânîdi'l-kütübi'l-meşhûra ve'l-eczâü'l-mensûra*, nşr. Muhammed Şekkûr el-Meyâdînî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 173.

<sup>139</sup> Matbû nüshanın bazı cüz başlarında isnadda adı zikredilmiştir. Bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 144, 208; 2: 239; 3: 241; 7: 177 (Bu yerlerden üçüncüsünde tarih ve yer bilgisi yer almaktadır).

<sup>140</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu's-sağîr*, nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 1:27, 284; 2:34, 159, 257; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, 1:245.

<sup>141</sup> Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, 1: 245-246.

<sup>142</sup> Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, 2:564.

<sup>143</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 89. İbn Hayr, eserin adını *Musannef* olarak kaydetmiştir.

<sup>144</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 91; Kâdî İyâz, *Ğunye*, 218.

Tirmizî'nin *Câmi'sini* Ebû Zer'den gelen rivayetle naklettiği kaydedilmiştir.<sup>145</sup>

***el-Cerh ve't-ta'dîl***. Hocasından icazetle aldığı<sup>146</sup> İbn Ebî Hâtim'in bu eserini Ebû Alî Hamd b. Abdillâh b. Muhammed el-İsbehânî > İbn Ebî Hâtim tarikiyle talebeleri Bâcî ve Uzrî'ye icâzet yoluyla rivayet etmiştir.<sup>147</sup>

Ebû Zer'in rivayet ettiği eserler arasında hocası Dârekutnî'den naklettikleri önemli bir yer tutar. Doğrudan hocasından dinlediği ***el-İlzâmât***,<sup>148</sup> ***el-Mü'telif ve'l-muhtelif***,<sup>149</sup> ***İlelü'l-hadîs***,<sup>150</sup> ***el-Ehâdîs elletî hûlife fihâ İmâmü Dâri'l-Hicreti Mâlik b. Enes***,<sup>151</sup> ***İhtilâfu'l-Muvattaât***<sup>152</sup> adlı eserler ile Dârekutnî'nin talebelerinden İbn Ebi'l-Fevâris'ten mukaddimesiyle birlikte rivayet ettiği ***ed-Duafâ ve'l-metrûkîn mine'l-muhaddisîn***<sup>153</sup> adlı eser bunlardandır.

Ebû Zer, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî Sa'leb'in (ö. 291/914) ***İhtiyâru fasîhi'l-keîâm***'<sup>154</sup> ile hocası Ebu'l-Abbâs b. el-Velîd b. Bekr es-Sarâkustî'nin (ö. 392/1002) ***el-Vicâze fî sıhhati'l-kavli bi'l-icâze***<sup>155</sup> adlı eserinin de ravisidir. Bunlardan başka rivayet ettiği eserlerin olması da muhtemeldir.<sup>156</sup>

### 3. Fıkıh İlmindeki Yeri

Fıkıhta Mâlikî mezhebine mensup<sup>157</sup> olan Ebû Zer Mâlikî fakihlerinden kabul edilmiştir.<sup>158</sup> Ebû Zer'in Mâlikî mezhebine mensubiyeti sonradan olmuş olsa gerektir. Kaynaklar onun Mâlikî olduğunu 'temezhebe' fiiliyle vermişlerdir.<sup>159</sup> Kendisine sorulan 'Sen Herâtlısın. Mâlik ve Eş'arî'nin mezhebini nereden benimsedin?' sorusu onun sonradan Mâlikî mezhebini kabul ettiğini gösterir. Nitekim kendisi, Mâlikî görüşleri Bâkılânî'den

<sup>145</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 7:137.

<sup>146</sup> Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, 1: 245-246.

<sup>147</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 176.

<sup>148</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 172. Kendisinden Bâcî rivayet etmiştir.

<sup>149</sup> İbn Atıyye, *Fihris*, 97-98. Kendisinden Şetencâlî, Uzrî ve Bâcî rivayet etmiştir.

<sup>150</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 172; İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 159. Kendisinden oğlu İsâ, Uzrî ve Bâcî nakletmiştir.

<sup>151</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 152. Kendisinden Bâcî nakletmiştir.

<sup>152</sup> Kâdî İyâz, *Ğunye*, 99. Kendisinden Uzrî nakletmiştir.

<sup>153</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 178. Kendisinden İbn Manzûr nakletmiştir.

<sup>154</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 301.

<sup>155</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 226.

<sup>156</sup> Nitekim İbn Hayr, onun arz yoluyla rivayet ettiği üç hadislik bir cüze yer vermiştir. Bkz. İbn Hayr, *Fehrese*, 147.

<sup>157</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2: 276; İbn Asâkir, *Tebyîn*, 255; Zehebî, *Siyer*, 17: 557; Sezgin, *Târîh*, 1:479.

<sup>158</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 5: 164; Zirikî, *el-A'lâm*, 3: 269.

<sup>159</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2: 276; Zehebî, *Siyer*, 17: 559; *Tezkire*, 3:1105.

(ö.403/1013) aldığı bildirmiştir.<sup>160</sup> Onun, daha önce hangi imâmın görüşlerine tabi olduğu hakkında ise herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

Ebû Zer, Kādî Ebu'l-Hasen el-Kassâr, Ebû Bekr el-Ebherî, İbn Abbâs el-Bağdâdî, Ebû İshâk ed-Dîneverî gibi Mâlikî mezhebine mensup pek çok âlimle görüşmüş, onlardan ilim almıştır.<sup>161</sup> Gördüğü Mâlikîler arasında en fakihinin İbnü'l-Kassâr olduğunu belirtmiştir.<sup>162</sup> Daha çok hadis ilmine meyleden ve hadiste imâm sayılan<sup>163</sup> Ebû Zer, fakih kabul edilmesine rağmen fetva vermekten kaçınmış, fetva soranları kendisinden semâ' etmek için gelen Mâlikî fakihlerine yönlendirmiştir.<sup>164</sup> Kuzey Afrika, Mağrib ve Endülüs'te Mâlikî mezhebinin benimsenmesinde ondan ilim alarak bu bölgeye gelen talebelerinin büyük etkisi olduğu belirtilmiştir.<sup>165</sup>

#### 4. Kelam İlmindeki Yeri

Ehl-i sünnet kelmacılarından Bâkılânî ve İbn Fûrek'ten (ö.406/1015) ilim alan<sup>166</sup> Ebû Zer, Eş'arî mezhebine mensuptu.<sup>167</sup> Onun, Bâkılânî'nin görüşlerine meylettiğini gören talebesi Ebû'l-Velîd el-Bâcî ona, bunun sebebini sorduğunda o şu cevabı vermiştir: "Bir gün Dârakutnî'yle beraber Bağdat'ta yürürken Kādî Ebû Bekir'le karşılaştık. Dârakutnî ona sarıldı ve onu yüzünden ve gözlerinden öptü. Dârakutnî'nin o adama saygısına ve ikramına şaşıtm kaldım. Ayrıldıklarında onun kim olduğunu sordum. 'Müslümanların imâmı ve dinin müdafisi Kadı Ebû Bekir b. et-Tayyib'dir' diye cevap verdi. O andan itibaren ona tabi oldum. Horasan illerine ve başka hangi şehre girdiysem ehl-i sünnetten onun mezhebinde olmayan hiçbir kimse yoktu."<sup>168</sup> Benzer bir rivayette Herâtlı olduğu halde Mâlikî ve Eş'arî görüşleri nasıl benimsediği sorulduğunda Ebû Zer, hadis talebi için Bağdat'a geldiğinde Dârakutnî'ye tabi olup onunla birlikte dolaşırken onun Bâkılânî'ye hürmetine şahit olduğunu ve onu 'Seyfu's-sünne' diye tanıttığını, bu sebeple hem amelde hem itikatta onun görüşlerini benimsediğini söylemiştir.<sup>169</sup> Talebesi Şetencâlî de onun selefin yolunu takip ettiğini ifade etmiştir.<sup>170</sup>

<sup>160</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 37: 392; İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasîh*, 40; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15: 688.

<sup>161</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:276.

<sup>162</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:214.

<sup>163</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:276; İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 311.

<sup>164</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:276.

<sup>165</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15: 688.

<sup>166</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:276; Zehebî, *Siyer*, 17: 557; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 5: 164.

<sup>167</sup> İbn Asâkir, *Tebyîn*, 255; Zehebî, *Siyer*, 17: 557; Sezgin, *Târîh*, 1: 479. İbnü'l-Cevzî, onun Eş'arî görüşleri benimsediğini 'kıyle' diyerek nakleder. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15:287.

<sup>168</sup> Zehebî, *Siyer*, 17:558; *Tezkire*, 3: 1104-1105.

<sup>169</sup> İbn Asâkir, *Tebyîn*, 255-256; Zehebî, *Siyer*, 17:559; *Tezkire*, 3: 1105; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2:509.

<sup>170</sup> İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasîh*, 42.

Kelam ilmiyle meşgul olan Ebû Zer'in *es-Sünne ve's-sıfât, Delâilü'n-nübüvve* adlı eserleri bulunmaktadır. O, Bâkılânî'den öğrendiği görüşlerin Mekke'de yayılmasında önemli rol üstlenmiştir. Hatta o zamana kadar kelâmî meselelere, tartışmalara girilmeyen, fıkıh, hadis ve Arap diliyle meşgul olunan, aklî ilimlere dalınmayan Mekke'ye kelâm tartışmalarını ilk getiren olduğu için bazı kesimlerce ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Sözgelimi Ebû Üsâme el-Mekkî'nin "Allah Ebû Zer'e lanet etsin! Çünkü o kelâm (tartışmaların)ı Harem'e ilk getiren ve Mağrib'e yayandır." dediği,<sup>171</sup> Ebû İsmâîl el-Herevî'nin de ondan bir hadis sema ettikten sonra onu terk ettiği<sup>172</sup> nakledilmiştir. Ebû Zer'in Kuzey Afrika ve Endülüs'e gittiği net olarak bilinemese de kelâm ilmi ve Eş'arî görüşlerin bu bölgeye taşınmasında onun Mağribli öğrencilerinin etkisinin olduğu ifade edilmiştir.<sup>173</sup>

Ebû Zer'e nispet edilen görüşlerden birisi, daha önceden yazmayı bilmemesine rağmen Hz. Peygamber'in Hudeybiye sözleşmesini kendi eliyle yazdığını ve itiraz edilen kısmı kendisinin sildiğini, bunun onun mucizelerinden biri olduğunu savunmasıdır.<sup>174</sup>

## 5. Zühdü

Kaynaklarda ibadete düşkün,<sup>175</sup> dindar,<sup>176</sup> fazilet sahibi<sup>177</sup> birisi olarak anılan Ebû Zer el-Herevî'nin, dünyaya fazla değer vermeyerek,<sup>178</sup> azla yetinip zahidane yaşayan,<sup>179</sup> sûfî,<sup>180</sup> hiçbir şeyi biriktirmeyip eline geçeni dağıtan, cömert<sup>181</sup> biri olduğu vurgulanmıştır. O, vera' sahibi,<sup>182</sup> iyiye götüren, güzelleştiren bir rehber, imâm,<sup>183</sup> sûfî<sup>184</sup> gibi nitelemelerle zühd ve takva sahibi olarak tavsif edilmiş, bu özellikleriyle onun tasavvuf konusunda

<sup>171</sup> Ebû İsmâîl el-Herevî'nin *Zemmu'l-kelem* adlı eserinin yazmasından nakledilen bu bilgi matbu nüshada bulunmamıştır. Bkz. Ebû Zer el-Herevî, *el-Cüz' min Fevâidi Hadîsi Ebî Zer Abd b. Ahmed el-Herevî, nşr. Ebu'l-Hasen Semîr b. Hüseyin* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 17 (muhakkikin girişi).

<sup>172</sup> Ebû Zer, *el-Cüz'*, 19 (muhakkikin girişi).

<sup>173</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 557.

<sup>174</sup> Ömer b. Alî İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl fî hasâisi'r-rasûl*, nşr. Abdullâh Bahruddîn (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1993), 23.

<sup>175</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 5:164.

<sup>176</sup> Hatîb, *Târîh*, 12:457; Zehebî, *Siyer*, 17: 556; *Tezkire*, 3: 1104.

<sup>177</sup> Hatîb, *Târîh*, 12:457; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2: 276; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15:287; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 5:36.

<sup>178</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:276; İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasîh*, 43.

<sup>179</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:276; Zehebî, *Tezkire*, 3:1106.

<sup>180</sup> Fârisî, *Târîhu Nisâbûr*, 401; Kehhâle, *Mu'cem*, 2:38.

<sup>181</sup> Fârisî, *Târîhu Nisâbûr*, 401; Zehebî, *Siyer*, 17:559; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 5:36.

<sup>182</sup> İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasîh*, 41; Zehebî, *Siyer*, 17:559; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 5:164.

<sup>183</sup> Zehebî, *Siyer*, 17:554; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 5:36.

<sup>184</sup> İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 5: 36.

emsal gösterilen Harem şeyhlerinden biri haline geldiği ifade edilmiştir.<sup>185</sup> Kaynaklarda zikredilmese de kendisine “Ebû Zer” lakabının verilmesinin altında onun bu yaşantısının etkisi olduğu akla gelmektedir.

#### D. Eserleri

Muhaddis, müfessir ve fakih olarak tanınan Ebû Zer sadece kitap râvîsi olarak kalmamış, pek çok eser telif etmiştir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

##### 1. el-Müsnedü's-sahîhu'l-muharrec ale's-Sahîhayn<sup>186</sup>

İsminden de anlaşılacağı üzere *Sahîhayn* üzerine yapılmış bir tahrir çalışmasıdır. “*es-Sahîhü'l-müsnedü'l-muharrec ale'l-Buhârî ve Müslim*” ve “*el-Müsnedü'l-müellef ale's-Sahîhayn*” şeklinde de anılan, çok güzel, hacimli bir eserdir.<sup>187</sup> Ebû Zer'den talebesi Uzrî rivayet etmiştir.<sup>188</sup>

##### 2. el-Müstedrek alâ Sahîhi'l-Buhârî ve Müslim<sup>189</sup>

Buhârî ve Müslim'in *Sahîhleri* üzerine yapılmış bir istidrâk çalışması olduğu anlaşılan bu eserin, Ebû Zer'in engin bilgisini gösteren tek ciltlik hoş bir çalışma olduğu ifade edilmiştir.<sup>190</sup> Eser, *el-İlzâmât*,<sup>191</sup> *Tahrîcu'l-İlzâmât*<sup>192</sup> veya *el-Müstahrec ale'l-İlzâmât* olarak da zikredilmiş ve Dârekutnî'nin Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyduğu için eserlerine almaları gerektiğini belirttiği hadisleri müsned tarzda toplayan bir çalışma olduğu belirtilmiştir.<sup>193</sup> Aynı zamanda Dârekutnî'nin *el-İlzâmât* adlı eserinin râvîlerinden biri olan Ebû Zer'in bu çalışması talebeleri Uzrî ve İbn Manzûr tarafından rivayet edilmiştir.<sup>194</sup> *Sahîh*'in şartlarına uymayan Ebû Müslim el-Kâtib isimli râvînin rivayetlerini içermesi gerekçesiyle Ebu'l-Kâsım ez-

<sup>185</sup> Fârisî, *Târîhu Nîsâbûr*, 401; Zehebî, *Siyer*, 17: 559; *Tezkire*, 3:1106.

<sup>186</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:276; İbn Hayr, *Fehrese*, 254; İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasîh*, 43; Zehebî, *Siyer*, 17: 560.

<sup>187</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 254; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:277; Zehebî, *Tezkire*, 3:1106. Bazı kaynaklar eserin adını *Müstahrec* şeklinde zikretmişlerdir. Bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 5:164; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 21 (çeviren hatası); Sandıkçı, *Sahih-i Buhârî Üzerine*, 120.

<sup>188</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 254.

<sup>189</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1672; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyye*, 1: 438; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3: 269; Kehhâle, *Mu'cem*, 2:38; Muhammed b. Ca'fer Kettânî, *Hadis Literatürü*, trc. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 21 (mütercimnin notu).

<sup>190</sup> Zehebî, *Siyer*, 17:559-560; *Tezkire*, 3:1106. Yusuf Özbek, bu eserin *İlzâmât* üzerine yapılan dört cüzden müteşekkil bir istihrac çalışması olduğunu öne sürmüştü, (s.16), ancak birkaç sayfa sonra Ebû Zer'in müstahrecinden başka iki ciltlik bir *Müstedrek*'i olduğunu belirtmiştir (s.21). Öyle görülüyor ki bu iki eser sürekli karıştırılmıştır.

<sup>191</sup> Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, 1:285.

<sup>192</sup> İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 141.

<sup>193</sup> İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 141. Ayrıca bkz. Kettânî, *Hadis Literatürü*, 16. İbn Hacer esere atıf yaparken “Ebû Zer bu hadisi Dârekutnî'nin *İlzâmât*'ına müstahrec olarak yazdığı *Müstedrek*'inde tahrir etti” diyerek eseri hem müstahrec çalışması olarak hem de ismini *Müstedrek* olarak zikretmiştir. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, nşr. İbrahim ez-Zeybek, Adil Mürsid, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1: 394; 3: 32.

<sup>194</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 172; İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 141.

Zencânî tarafından bu eserin tenkid edildiğini belirten<sup>195</sup> Zehebî, bu eserden çokça istifade edip notlar düştüğünü ifade etmiştir.<sup>196</sup>

### 3. Fevâ'id

Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunan Ebû Tâhîr İsmâîl b. Halef el-Ensârî el-Endelüsî rivayetiyle günümüze ulaşmış olan eser, muhtelif konularda merfû ve mevkûf 22 rivayet içerir. Şâşî'nin *Fevâ'id*'iyle birlikte tek cilt halinde Mektebetü'r-Rüşd tarafından 1998'de Riyad'da neşredilmiştir.<sup>197</sup> Hicrî 552 tarihli bir yazmasının da Bağdat Evkâf Kütüphanesi'nde 2886/9 numaralı mecmua içinde kayıtlı olduğu belirtilmiştir.<sup>198</sup>

### 4. Ehâdis

Kahire'de Dâru'l-Kütüb 1/106 hadis 1558 nolu yazmanın 333-346. sayfaları arasında bulunmaktadır. Hicrî sekizinci asır tarihlidir.<sup>199</sup>

### 5. Mu'cemü's-şüyûh<sup>200</sup>

Ebu Zer'e ait iki mu'cemden bahsedilir. Birisinin kendisinden hadis rivayet ettiği kimseleri, diğerinin ise görüşme imkânı bulduğu, ancak kendisinden rivayet almadığı kimseleri muhtevi olduğu belirtilmiştir.<sup>201</sup> İbn Hayr'ın *Fihristü's-Şeyh Ebû Zer Abd b. Ahmed el-Herevî ve mâ ravâhü min şüyûhihî* adıyla zikrettiği eser de bunlardan birisi olmalıdır.<sup>202</sup>

Bu eserlerden ilkinin Ebû Zer'in ilim aldığı fakih ve muhaddislerden 300 veya biraz daha fazla ismi içerdiği söylenmiştir.<sup>203</sup> İbn Abdilber tarafından rivayet edilen ikinci eserde de biri bayan olmak üzere 329 hocanın zikredildiği, ayrıca 620 hadis içerdiği belirtilmiştir.<sup>204</sup> Tek ciltten oluşan bu eserine Ebû Zer şöyle başlamıştır: "Hamd âlemlerin Rabbine. O'na hamdeder, ondan yardım dilerim. O'na güvenir, O'na dayanırım. Nefsimin serrinden ve amellerimin kötüsünden O'na sığınırım. Onun hidayet verdiğini

<sup>195</sup> Zehebî, *Tezkire*, 3: 1176.

<sup>196</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 559-560; *Tezkire*, 3: 1106.

<sup>197</sup> Eseri neşreden Ebu'l-Hasen Semîr es-Sa'dî, eserin râvîsini Ebû Tâhîr es-Silefî olarak zikretmiştir. Oysaki tahkik ettiği kısmın başında râvînin adı İsmâîl b. Halef şeklindedir. Ebû Zer'i ehl-i sünnet âlimi olarak görmeyen, hatta sırf Eş'arî olduğu için onun *es-Sünne ve's-sifât* adlı eserinin ehl-i sünnet kitabı sayılmayacağını ifade eden (bkz. 17-18) nâşirin, düştüğü bu hata oldukça manidardır.

<sup>198</sup> Sezgin, *Târîh*, 1:479.

<sup>199</sup> Sezgin, *Târîh*, 1:479.

<sup>200</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 130 (İbn Manzûr tarafından rivayet edilmiştir); Kâdî İyâz, *Ğunye*, 225; Zehebî, *Siyer*, 17: 555, 560.

<sup>201</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:276.

<sup>202</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 382 (Ebu'l-Hasen Şureyh b. Muhammed > babası; İbn Manzûr>Ebû Zer; Alî b. Abdillâh b. Mevheb> Bâcî tarikleriyle). Ayrıca bkz. Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1:157.

<sup>203</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:276. İbn Ferhûn, bu sayıyı 1100 olarak verir. İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 311.

<sup>204</sup> Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2:611.

saptıracak, saptırdığına da hidayet edecek yoktur... Bu kitabımda muhtelif şehirlerde kendilerinden hadis yazdığım hocalarımı zikrettim. Her birinden alfabetik olarak bahsettim. İsmi elifle başlayanlar: İsmi Ahmed olanlar:..."<sup>205</sup>

#### 6. es-Sünne ve's-sıfât<sup>206</sup>

Zehebî, bu eserin Beyhakî'nin metoduyla yani haddesena ve ahbarânâ ile telif edildiğini belirtmiştir.<sup>207</sup> İbn Hayr'ın, adını sadece *es-Sünne* olarak zikrettiği eser, Muhammed b. Şureyh, Ahmed b. Muhammed el-Havlânî ve İbn Manzûr tarafından Ebû Zer'den rivayet edilmiştir.<sup>208</sup>

#### 7. Fezâilü'l-Kur'ân<sup>209</sup>

İbn Hayr, kitabın Uzrî'nin rivayetiyle kendisine geldiğini belirtmiş, ancak bu kitabın Ebû Zer'in oğlu İsbâ tarafından rivayet edildiğini öne sürülmüştür.<sup>210</sup>

#### 8. el-Menâsik (Menâsikü'l-hac):<sup>211</sup>

Bu eseri Ebu Zer'den, Muhammed b. Şureyh, İbn Manzûr ve Uzrî'nin rivayet ettiği, İbn Şureyh'in semâ'ının hac yaptığı 433 yılının Zilhicce ayında olduğu belirtilmiştir.<sup>212</sup>

#### 9. Diğer Eserleri

Ebû Zer'e nispet edilen diğer eserler arasında Uzrî tarafından rivayet edilen *Bey'atü'l-Akabe*, *Delâilü'n-nübüvve*, *ed-Du'â (ed-De'avât)*, *Hadîsü'l-Ci'râne* ve *Hayber*, (*Fezâilü'l-İdeyn*, *ez-Zinâ*, *Sîratü'n-Nebî* ve *ashabihî fî İshim ve tehallihim anî'd-dünya*;<sup>213</sup> Uzrî ve Şetencâlî tarafından nakledilen *er-Rü'yâ ve'l-menâmât*;<sup>214</sup> İbn Manzûr tarafından rivayet edilen *Mesânîdü'l-Muvatta'*

<sup>205</sup> Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2:611. Kettânî, bu alıntıyı yaptığına göre eserin yazmasını görmüş olmalıdır.

<sup>206</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:276; Zehebî, *Tezkire*, 3:1106.

<sup>207</sup> Zehebî, *Siyer*, 17:559.

<sup>208</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 225.

<sup>209</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2: 277 (*Kitâbü'l-Kur'ân* olarak verilmiştir); İbn Hayr, *Fehrese*, 62; Zehebî, *Siyer*, 17: 560; *Tezkire*, 3: 1106. Eserlerinde bu kitaba atıfta bulunan Süyûtî (Bkz., *el-İtkân*, 2: 161, 175; *ed-Dürü'l-mensûr*, 1: 38, 97, 98, 113, 116, 118, 545), bir başka yerde eserin adını *Şemâilü'l-Kur'ân* olarak vermiştir. Süyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz*, 425.

<sup>210</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 62; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 84.

<sup>211</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:277; İbn Hayr, *Fehrese*, 216, 254.

<sup>212</sup> İbn Hayr, *Fehrese*, 216. Süyûtî bu eserine atıfta bulunmuştur. Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 2: 431.

<sup>213</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:277; İbn Hayr, *Fehrese*, 254; İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasîh*, 43. *Fehrese*'nin matbu nüshasında dördüncü kitabın adı *Hadîs (Ma'dâne) ve Huneyn* şeklinde tahrif olmuştur. *Hadîs* olarak zikredilen ve Ebû Zer'in oğlu İsbâ tarafından rivayet edildiği belirtilen eser de bu olsa gerektir. Bkz. Kettânî, *Hadis Literatürü*, 145 (mütercimnin notu). Son sıradaki kitap bir başka yerde *Ma'îşetü'n-Nebî* olarak zikredilmiştir. İbn Hayr, *Fehrese*, 242. Kādî İyâz'ın *Şehâdetü'n-nebî* ve *ashâbihî* olarak zikrettiği eser de bu olmalıdır. Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:277. Ayrıca bkz. İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasîh*, 43.

<sup>214</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:277; İbn Hayr, *Fehrese*, 233, 254.



(*el-Muvatta'ât*);<sup>215</sup> Trablusî tarafından rivayet edilen *Fazlu yevmi âşûrâ*;<sup>216</sup> ayrıca *et-Tefsîr/Tefsîru'l-Kur'ân*,<sup>217</sup> *Fezâilü Mâlik b. Enes, Kerâmâtü'l-evliyâ, Mâ ruviye fî Bismillâhirrahmânirrahîm, er-Ribâ ve'l-yemînü'l-fâcira, Şehâdetü'z-zûr* ve *el-Câmi'*<sup>218</sup> adlı eserler bulunmaktadır.

Ebû Zer'in bunlardan başka da telif ettiği kitap ve cüzlerin bulunduğunu söyleyen Zehebî, onun bazı eserlerini görmediğini, eser isimlerini Kādî İyâz'dan naklettiğini belirtmiştir.<sup>219</sup> İbn Hacer ise biri Ebû Zer'in oğlu İsâ, diğeri Ebu'l-Hüseyn b. el-Mühtedî, sonuncusu da Abdullâh b. el-Hasen b. Ömer el-Mukrî tarafından rivayet edilmiş olan Ebû Zer'in hadisinden üç ayrı cüze ulaştığını belirtmiştir.<sup>220</sup>

Burada zikredilmesi gereken bir husus da onun, kitaplarının muhafazası konusunda oldukça hassas oluşudur. Nitekim bir gün kendisi köyde ailesinin yanında iken talebelerinden fakih Ebû İmrân el-Fâsî, Mekke'de onun kitaplarının bulunduğu yere gelip kitaplara bakan görevliden Ebû Zer'e ait bazı kitapları o yokken istinsah etmek, geldiğinde de ona kıraat ederek rivayet hakkını almak için yardımcı olmasını istemişti. Bunu kendisinin yapamayacağını ifade eden görevli, kitapların bulunduğu odanın anahtarlarını vererek istediği kitabı kendisinin alabileceğini ve istinsah edebileceğini söylemişti. Ebû İmrân, derhal anahtarları almış ve istediği kitapları çıkartmıştı. Bunu haber alan Ebû Zer, hemen bineğine atlayıp Mekke'ye gelmiş, kitaplarını Ebû İmrân'dan almış ve kızgınlıkla bunları ona rivayet etmeyeceğine dair yemin etmişti.<sup>221</sup> Bu hadise onun bu konudaki titizliğini göstermektedir.

### Sonuç

*Sahih-i Buhârî*'nin Ferebrî nüshasının önemli râvîleri arasında yer alan ve *Sahih*'in üç ayrı rivayetini birleştirerek bir nevi edisyon kritiği yapan Ebû Zer el-Herevî'yi konu edinen bu çalışmada, Ebû Zer'in hayatı ve ilim tarihindeki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çağının ilim geleneğine uyararak memleketindeki âlimlerden ders aldıktan sonra ilim yolculuklarına çıkan Ebû Zer, pek çok ilim merkezini dolaştıktan sonra Mekke'ye yerleşmiş

<sup>215</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1: 106; 2: 277; İbn Hayr, *Fehrese*, 77. Ebû Zer, ayrıca *Muvatta'*'ın Şeybânî nüshasının râvilerindedir. Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2:611.

<sup>216</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2:277; İbn Hayr, *Fehrese*, 270.

<sup>217</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1:441; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyye*, 1:438; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3:269; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 113.

<sup>218</sup> Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2: 276, 277; İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasîh*, 43; Zehebî, *Siyer*, 17: 560.

<sup>219</sup> Zehebî, *Siyer*, 17: 560.

<sup>220</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres ev tecrîdü esânîdi'l-kütübi'l-meşhûra ve'l-eczâü'l-mensûra*, nşr. Muhammed Şekkûr el-Meyâdînî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 283.

<sup>221</sup> Zehebî, *Siyer*, 17:560-561.

ve tedris faaliyetini burada sürdürmüştür. Hocaların çokluğuna özellikle dikkat çekilen Ebû Zer, hacca gelen birçok ilim talebesinin kendisinden ilim alması sayesinde şöhret bulmuş, şanı ve özel bir metotla telif ettiği *Sahîh-i Buhârî* nüshası farklı coğrafyalara ulaşmıştır. Eş'arî kelamcısı Bâkîllânî'yle tanışmasından sonra Mâlikî ve Eş'arî mezhebini benimsemiş, Eş'arî görüşlerinin yayılmasında da etkili olmuştur. Daha çok *Sahîh* nüshasıyla tanınan Ebû Zer'in, bundan başka kendi telif ettiği pek çok eserinin bulunduğu, ayrıca birçok kitabın da râvîsi olduğu görülmüştür. Özellikle talebesi olduğu hâdis hâfızı Dârekutnî'nin eserlerinin günümüze ulaşması, başkalarının yanı sıra, onun gayretleriyle olmuştur. Râvîsi olduğu eserler ve Bâcî gibi ün yapmış talebeleri, onun ilmî şahsiyetinin enginliğini ortaya koyar mahiyettedir. Ona ait olduğu belirtilen *Sahîh* nüshasının Mescid-i Nebevî ve Ezher kütüphanelerindeki örneğinin neşredilmesi ve İstanbul kütüphanelerindeki nüshalarının farkına varılması sevindirici bir gelişme olsa da bu eserin Ebû Zer'in notlarını da içeren daha geniş tahkikli bir baskısının yapılması, ayrıca telif ettiği diğer eserlerin bulunarak neşredilmesi onun daha iyi tanınmasını sağlayacaktır.



#### KAYNAKÇA

- AYDINLI, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- BÂCÎ, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrace anhü'l-Buhârî fi'l-Câmiî's-sahîh*. Nşr. Ahmed Lebzâr. 3 Cilt. Fas: Vüzâratü'l-evkâf, ts.
- BAĞDATLI İSMÂİL PAŞA. *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951-1955.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh min rivâyeti Ebî Zer el-Heravî an meşâyihî's-selâseti el-Küşmeyhenî ve'l-Müstemlî ve's-Serahsî*. Nşr. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd, 3 Cilt. Riyâd: y.y., 2008.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Muhyiddîn el-Hatîb. 4 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu's-sağîr*. Nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- CUM'A Fethî Abdülhalîm. *Rivâyâtü'l-Câmiî's-sahîh ve nüshahî*. 2 Cilt. Katar: Dâru'l-Felâh, 2013.
- EBÛ ZER el-Herevî. *el-Cüz' min Fevâidi Hadîsi Ebî Zer Abd b. Ahmed el-Herevî*. Nşr. Ebu'l-Hasen Semîr b. Hüseyin. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.

- EDİRNEVÎ, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Nşr. Süleyman b. Sâlih Kazzî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- FÂRİSÎ, Ebu'l-Hasen Abdülğâfir b. İsmâîl. *el-Müntehab mine's-siyâk li Târîhi Nisâbûr*. Nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- FÜLLÂNÎ, Sâlih b. Muhammed. *Katfu's-semer fi rafî esânîdi'l-musannefât fi'l-fünûn ve'l-eser*. Nşr. Âmir Hasen Sabrî. Cidde: Dâru's-Şurûk, 1984.
- GAVRÎ, Seyyid Abdülmâcid. *Mevsûatü ulûmi'l-hadîs ve funûnihî*. 3 cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2012.
- HATÎB el-BAĞDÂDÎ, *Târîhu medîneti's-selâm ve ahbâru muhaddisihâ*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Itr, Nûruddîn. *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*, Dimeşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2015.
- İbn ASÂKÎR, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Târîhu medîneti Dimaşk*. Nşr. Muhibbuddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr: 1995-2000.
- İbn ASÂKÎR, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Tebyînü kizbi'l-müfterî fi ma nûsibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Dimaşk: y.y., 1347.
- İbn ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye, 1984.
- İbn ATIYYE, Ebû Muhammed Abdülhak el-Muhâribî. *Fihrisü İbn Atıyye*. Nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân ve Muhammed ez-Zâhî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- İbn BEŞKÛVÂL, Halef b. Abdilmelik el-Endelüsî. *es-Sıla fi târîhi eimmeti'l-Endelüs*. Nşr. İbrâhîm el-Ebyârî. 3 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 1990.
- İbn FERHÛN, İbrâhîm b. Nûreddîn el-Mâlikî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî ulemâi'l-mezheb*. Nşr. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbn HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Mu'cemü'l-müfehres ev tecrîdü esânîdi'l-kütübi'l-meşhûra ve'l-eczâü'l-mensûra*. Nşr. Muhammed Şekkûr el-Meyâdînî, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tebîrü'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebih*. Nşr. Muhammed Alî en-Neccâr. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Nşr. İbrahim ez-

- Zeybek, Adil Mürşid. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Hayr, Ebû Bekir Muhammed el-İşbilî. *Fehrese*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn KESÎR, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997-1999.
- İbn RUŞEYD, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Fihri es-Sebtî el-Endelüsî. *İfâdetü'n-nasîh bi't-ta'rîfi bi-senedi'l-Câmiî's-sahîh*. nşr. Muhammed el-Habîb ibnü'l-Hüce. Tunus: Matbaatü's-Şeriketi't-Tünûsiyye, ts.
- İbn TAĞRİBERDÎ, Cemaluddîn Ebu'l-Mehâsin Yûsuf el-Atabekî. *en-Nücûmu'z-zâhira fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin). 16 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-CEVZÎ, Cemalüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. Nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ – Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 19 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-CEZERÎ, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1980.
- İbnü'l-EBBÂR, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Kudâî. *el-Mu'cem fî ashâbi'l-kādî el-imâm Ebî Alî es-Sadefî*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2000.
- İbnü'l-EBBÂR, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Kudâî. *et-Tekmile li-kitâbi's-Sıla*. nşr. Abdüsselâm el-Herrâs. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-İMÂD, Ebu'l-Felâh Abdulhay el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbnü'l-MÜLAKKIN, Ebû Hafs Ömer b. Alî. *Gâyetü's-sûl fî hasâisi'r-rasûl*. Nşr. Abdullâh Bahriiddîn. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1993.
- KADÎ İYÂZ b. Mûsâ el-Yahsûbî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. nşr. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- KADÎ İYÂZ b. Mûsâ el-Yahsûbî. *el-Gunye Fihristü şüyûhi'l-Kādî İyâz*, Nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmiu's-sahîh". *DİA*. 7: 114-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- KANDEMİR, M. Yaşar. "Ebû Zer el-Herevî". *DİA*. 10: 256-270. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- KÂTİB ÇELEBÎ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. 2 Cilt. Ankara: Maarif Matbaası, 1941.
-

- Kehhâle, Ömer Rızâ. *A'lâmu'n-nisâ fî âlemeyi'l-arab ve'l-İslâm*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- KEHHÂLE, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu musannif'l-kütübi'l-arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- KETTÂNÎ, Abdülhay b. Abdilkebir. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemu'l-meâcim ve'l-meşihât ve'l-müselâât*. nşr. İhsân Abbâs. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- KETTÂNÎ, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-müstatrafe li beyâni meşhûri'l-kütübi's-sünneti'l-müserrefe*. nşr. Muhammed b. el-Muntasir ez-Zemzemî. Dimaşk: y.y., 1964.
- KETTÂNÎ, Muhammed b. Ca'fer. *Hadis Literatürü*. trc. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- KOÇKUZU, Ali Osman, "Firebrî", *DİA*, 13: 132. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilmisânî. *Nefhu't-tîb min gusni Endelüsi'r-ratîb*. Nşr. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1988.
- MUNTASIR el-Hatîb. "Devru Ebû Zer el-Herevî fî Neşri'l-Eş'ariyyeti bi'l-Mağrib". *Mecelletü'l-Fıkhî'l-Mâlikî*. 11: Kış, 2011, 167. <http://www.achaari.ma/Article.aspx?C=573406/04/2018>.
- ÖZEL, Ahmet. "Bâcî". *DİA*. 4: 414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- ÖZSOY, Abdulvahap. *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine*. Kayseri: Fenomen Yayıncılık, 2016.
- PEDERSEN, Johannes. *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*. trc. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- er-RÂBITATÜ'L-Muhammediyye li'l-ulemâ. "Ahbâr Mütenevvia". erişim: 30 Temmuz 2018, <http://www.arrabita.ma/Article.aspx?C=105054>.
- SANDIKÇI, Kemal. *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- SEM'ÂNÎ, Abdulkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. nşr. Abdullâh Ömer el-Bârûdî. Beyrût: Dâru'l-Cinân, 1988.
- SEZGİN, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.
- SEZGİN, Fuat. *Târîhu't-türâs el-arabî*. trc. Muhammed Fehmî el-Hicâzî. 10 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991.
- SİLEFÎ, Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed. *el-Vecîz fî zikri'l-mecâz ve'l-mücîz*. Nşr. Muhammed Hayr el-Bikâî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.
- SÜYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kâhire: Matbaatu Hicâzî, ts.
- SÜYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tabakātu'l-huffâz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

- SÜYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 15 cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2003.
- TOPALOĞLU, Nuri. *Selçuklu Devri Muhaddisleri*. Ankara: DİB Yayınları, 1988.
- USLU, Recep. "Herât". *DİA*. 17: 215-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yâkût, Şihâbüddin Ebû Abdullah el-Hamevî. *Mu'cemü'l-buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- ZEHEBÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Şuayb el-Arnâvut-Ali Ebu Zeyd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- ZEHEBÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut, y.y., 1956.
- ZİRİKLÎ, Hayreddin. *el-A'lâm kâmûsü terâcimi li eşhürî'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-arabi ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



## THE LIFE OF ABŪ ZAR‘ AL-HARAWĪ AND HIS SCIENTIFIC PERSONALITY

Ömer Faruk AKPINAR<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Abū Zar‘ ‘Abd b. Aḥmad al-Harawī (d. 434/1043) is a multi-faceted, voluminous scholar who has written works in Qur’ānic sciences, fiqh and kalam, especially ḥadīth. He was born in Harāt, one of the major cities of Khorasan, in 355 or 356 (966 or 967) as a descendant of Hazraj. He has an important place in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*’s living up to today, which is a work that found fame in Islamic culture as the most reliable book after Qur’ān thanks to the authority of the author in his field and the method and thoroughness he followed.

Abū Zar‘ traveled the important science centers of his time, like Basrah, Baghdad, Damascus, Egypt, Sarakhs, Balkh, Marw, Neyshabur, Mecca and took lessons from many teachers. As a matter of fact, he collected the names of the teachers he learned from them in a book and the number of teachers mentioned in this book exceeded 300.

Abū Zar‘ was a reliable, trustworthy and accurate scholar. His vast accumulation about the authenticity and narrators of hadith, and his meticulousness in hearing (semā’), and the beauty of his method in many works, and also his being very sensitive about the preservation of books was pointed out. In addition it was stated that the work he had done on *Ṣaḥīḥs* of al-Bukhārī and Muslim, called *Ṣaḥīḥayn*, signified the strength of his memory. This work includes many hadiths which both of two author did not take into their collection despite the accordance of their conditions.

Abū Zar‘ accepted the Maliki denomination. Despite the fact that he had a clairvoyance in the Islamic jurisprudence and was considered a faqīh, refrained from giving a fatwa and directed people who asked him a fatwa to other faqihs. At the same time, some of his works mentioned in the sources

---

<sup>a</sup> Res. Asst. Dr., Sakarya University Theology Faculty, ofakpinar@sakarya.edu.tr

are about fiqh, *al-Manasik*, *al-Ribā* etc. It was also attributed to him a commentary book (Tafsir) and a work on the virtues of surah.

Abū Zarʿ has also works related to aqid. Likewise, he also pioneered the propagation of the views of Ashʿarī theologian Abū Bakr al-Bāqillānī, one of his teachers whose denomination adopted by him. According to sources, he adopted al-Bāqillānī's views when he saw the respect and compliment of his teacher al-Dāraqutnī to him. In this, the fact that his own thinking is in line with Bāqillānī's views should be as effective as his devotion to his teacher, al-Dāraqutnī.

In addition to his own works the books he narrated brought him an important position in the history of science. By transmitting them to next generation, he contributed two great history books of *al-Bukhārī* other than his *Ṣaḥīḥ* and some important works of al-Dāraqutnī.

The main point that earned Abū Zarʿ fame is his being a *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*'s narrator. Because he revealed one of the first examples of the editorial critique by combining three separate narrations of Farabrī's copy of *Ṣaḥīḥ* and by this endeavor he contributed to the preference of the Farabrī narration to others. The fact that he taught *Ṣaḥīḥ* in Mecca, where he he got married and lived a significant part of his life, enabled his own copy to spread to different geographies. Because he made a pilgrimage every year and read *Ṣaḥīḥ* in there to the people came to listen him from all over the world. When the soundness of his memory and perfection is added to this, many scholar heard *Ṣaḥīḥ* from him and obtained permission to transmit it. His son Abū Maktūm ʿĪsā, Abu al-ʿAbbās al-ʿUdhri, Bājī, Abd al-Ghanī al-Azdī, Abū ʿImrān al-Fāsī, Shatanjālā, Ibn Shurayḥ, Ibn ʿAbd al-Bar and Khatīb al-Baghdādī are the most prominent belong them. It is noteworthy that Ibn Hajar, the famous hadith scholar, accepted Abū Zarʿs copy as basis for his commentary work.

Next to all this, thanks to his devoutness life he became one of the al-Haram sheikhs who were exemplary in mysticism. He is an exemplary personage for scholars by paying no attention the world and being so generous enough to hand out everything he has to others. Maybe that's why he was called "Abū Zarʿ".

This article aims to reveal Abū Zarʿ al-Harawī's life, his scientific surroundings and his position in Islamic sciences, in particular his place between the *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*'s narrators and some features of his *Ṣaḥīḥ* script which was published latterly using two separate manuscripts, even if it would be appropriate to make a large edition of it including his own notes. In addition, an example of the narrative tradition of the book will be put

---



forward by pointing to the 21 works that he narrated.

**Keywords:** Ḥadīth, Biography, Abū Zar‘ al-Harawī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ





## **ABDÜLGANÎ en-NABLUSÎ'NİN ZİMMÎLERİN MÂLÎ YÜKÜMLÜLÜKLERİNE DAİR FETVASI: TAHKİK VE TAHLİL \***

© Emine Nurefşan DİNÇ<sup>a</sup>

### **Öz**

Bu çalışmanın konusunu birçok ilimde olduğu gibi fıkıhta da derin vukufiyete sahip bir âlim olan Abdülganî en-Nablusî'nin (v. 1143/1731) zimmîlerin cizye haricinde mükellef kılındıkları vergi ve ödemelere dair bir fetvası teşkil etmektedir. Söz konusu fetva çeşitli yazma eser kütüphanelerinde bulunan yazma nüshalarda yer almaktadır.

Nablûsî bu fetvâyı, Kudüs'te yaşayan bazı müslümanların sorusu üzerine 1114 (1702) senesinde vermiştir. Sorunun sahipleri, Nablusî'ye Kudüs'te ikamet eden zimmîlerin, bazı müslümanlara, belli aralıklarla avâid adı altında aynı ya da nakdî ödemeler yaptıklarını ifade ederek, bu nakit ve eşyaları almanın müslümanlar için helal olup olmadığını sormuşlardır. Ayrıca Nablusî'den, kadının, bu konuda, avâidi alan kimselerin varislerini değil de başkalarını hak sahibi kılma salahiyetinin bulunup bulunmadığı hususunu da cevaplamasını istemişlerdir.

Nablusî'nin yaşadığı zaman dilimi devrin hâkim devleti Osmanlı Devleti'nde dengelerin bozulduğu, buna bağlı olarak haksız uygulamaların arttığı döneme tekabül etmektedir. Bu durum vergi sisteminde de tezahür etmiş, bu dönemde tebea kanunsuz olarak fazladan birçok vergi ve ödemelerle yükümlü kılınmıştır. Avâidi de bu kapsamda gören Nablusî, zimmîlerin cizye verdikten sonra ibadetler dışında müslümanların sahip oldukları hak ve mükellefiyetlerin aynına sahip olacaklarını, ilave bir ödemeyle yükümlü tutulamayacaklarını ifade etmiş, ayrıca tebeaya yüklenen kanunsuz ödeme mükellefiyetlerinin tümüne karşı çıkmıştır. Nablusî meseleyi müdellel bir şekilde ele alırken, aynı zamanda zimmîlere hak ve hukuk çerçevesinde nasıl muamele edilmesi gerektiğine dair kıymetli bilgiler de vermiştir.

Makalede şer'î vergiler haricindeki vergilere kayıt getirmek suretiyle cevaz

\* Bu makale, 23-25 Mart 2018'de Kudüs/Filistin'de gerçekleştirilen INCSOS 2018 Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde sözlü olarak sunulan "Kudüs'lü Müslümanlardan Gelen Bir Soru Üzerine Gayri Müslimlerin Mâlî Mükellefiyetleri Konusunda Abdülganî en-Nablusî'nin Verdiği Fetvâ" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [endinc@nku.edu.tr](mailto:endinc@nku.edu.tr)

veren fakihlerin görüşleri aktarılmış, dönemin Osmanlı Devleti'ndeki vergi uygulamaları hakkında bilgi verilmiş, Nablusî'nin verdiği fetvanın muhtevası tanıtılarak tahlile tabi tutulmuştur. Son kısımda küçük bir risale hacminde olan fetvanın tahkikli neşri yer almıştır.

**Anahtar kelimeler:** İslam Hukuku, Zimmî, Osmanlı Devleti'nde Vergi Uygulamaları, Abdülganî en-Nablusî



### ABD al-GHANĪ al-NĀBLUSĪ'S FATWĀ REGARDING THE FINANCIAL OBLIGATION'S FOR DHIMMĪS (CRITICAL EDITION and ANALYSIS)

Abd al-Ghanī al-Nāblusī (v. 1143/1731) is a scholar who has a deep grasp of fiqh as in many sciences. Among the works that have been transferred to the present day from this Islamic jurist who has the jurisprudence competence, there are also journals containing his fatwās. al-Nāblusī's fatwā, which constitutes the subject of this study, is included in the copies that are available in various manuscript libraries in written form. In this study, the critical edition of this fatwā with a small volume of treatises was also made.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



#### Giriş

Fıkıh terimi olarak fetvâ, fakihin kendisine sorulan bir meselenin fikhî hükmüne dair yazılı veya sözlü olarak verdiği cevaptır. Müftî fetvâ verirken ya dinin asıl kaynaklarında var olan bir hükmü açıklamakta veya aktarmakta ya da hakkında hüküm bulunmayan meselelerin dinî hükmünü muteber kaynaklardan belirli usullerle istinbat ederek bildirmektedir. Müftînin hükmü belirli usullerle dinin kaynaklarından istinbat etmesi, aynı zamanda bir icihad faaliyeti mahiyetindedir. Her ne kadar zamanla icihad ehliyetini haiz olmayan âlimler de bazı zorunluluklarla müftî olarak görevlendirilmişse de aslolan müftînin icihad ehliyetine sahip olmasıdır.

Bu çalışmanın konusunu fıkhîta icihad ehliyetini haiz bir otorite olarak kabul edilen Abdülganî en-Nablûsî'nin zimmî olan gayri müslimlerin malî yükümlülüklerine ilişkin bir fetvası teşkil etmektedir. Fıkıh ilmi yanında tefsir, kelam, tarih gibi ilimlere de vukufiyet kazanmış, çok yönlü bir âlim olan Nablusî aynı zamanda meşhur bir mutasavvıftır ve şairdir. Nablusî'den, günümüze onun çeşitli sahalara dair kaleme almış olduğu 300'e yakın eser intikal etmiştir.<sup>1</sup> Günümüze ulaşan eserleri arasında, fetvalarını ihtiva eden

<sup>1</sup> Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl en-Nâblusî. 4 Zilhicce 1050'de (17 Mart 1641) Dimaşk'ta dünyaya gelen ve 1143 (1731) de Dimaşk'ta vefat eden Nablusî'nin hayatı ve

mecmualar da bulunmaktadır. Bu mecmualar başta Zâhiriye kütüphanesi olmak üzere çeşitli yazma eser kütüphanelerinde yer almaktadır. Nablûsî'nin fetvalarının en önemli özelliği her birinin küçük bir risale hacminde olmasıdır.<sup>2</sup> Gayri müslimlerin mâlî mükellefiyetleri ile alakalı fetvâsı da aynı özelliği haizdir. Bu çalışmada, Nablusî'nin bu fetvasının tahkikli neşri de gerçekleştirilmiştir.<sup>3</sup>

Tahkikte Zâhiriye Kütüphanesinde 4009 numara ile kayıtlı yazma eserin 109ظ-116ظ varaklarında "Cevâbü su'âl verade min Beyti'l-Makdis" ismiyle yer alan nüsha, Süleymâniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah koleksiyonunda 385 numarayla kayıtlı yazma eserin 67-71. varakları arasında "Cevabü su'âl verede aleynâ mine'l-Kudsi's-şerif" ismiyle bulunan nüsha ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi koleksiyonunda 3607 numara ile kayıtlı mecmuanın 185-189. varaklarında "Cevab 'an ca'li'l-fatih 'avâide 'alâ ehli'l-küfr bi-Beyti'l-Makdis" adıyla yazılmış olan nüsha esas alınarak tercih yöntemi takip edilmiştir.<sup>4</sup> Metnin dipnotlarında nüsha farkları gösterilirken, bu nüshalar için sırasıyla "ظ", "چ" ve "أ" harfleri kullanılmıştır. Tahkikli metinde varak numaraları Zâhiriye Kütüphanesinde bulunan nüsha esas alınarak gösterilmiştir. Bu nüshanın sonunda, nüshanın Muhammed b. İbrâhim ed-Dekdekî (v. 1131/1719) tarafından 1114 senesinde yazıldığı bilgisi yer almaktadır.<sup>5</sup> Zâhiriye kütüphanesindeki bu

eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Özel, "Nablusî, Abdülğani b. İsmâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 268-270.

<sup>2</sup> Nablusî üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Alaaddin Bakrî, bu âlimin iki fetvasının tahkikli olarak neşretmiştir. *Aladdin, Bakri, 'Deux fatwa-s du Sayh 'Abd al-Gani al-Nabulusî (1143/1731): Presentation et Edition Critique, Bulletin d'etudes orientales*, T. 39/40 (1987-88), pp. 7-37.

<sup>3</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah koleksiyonuna kayıtlı 385 no'lu nüshanın ilk kısmında bulunan "Bu Kuds-i Şerif'ten ehli-i küfürden alınan mum, şeker, pamuklu kumaş gibi avâid hakkındaki soruların cevabına ve hükmünün beyanına dair risaledir." şeklinde ibarede bu metin için "risale" kavramı kullanılmıştır. Ancak bir soru üzerine meselenin fikhî hükmünü açıklamak için yazılmış olması sebebiyle Nablusî'nin bu eseri fetva mahiyetindedir.

<sup>4</sup> Risalenin "Cevâbü su'âl verade min Beyti'l-Makdis fi hukm-i mâ yu'hazu min ehli'l-kufr mine'l-avâid: eş-Şem' ve's-sükker ve'l-cûh ve ğayrih ve beyânu hukmih" isimli nüshalarının kayıtları için bk. *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-'Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût, el-Fikh ve usûluh*, (Ammân: Müessesetu Âl-i Beyt, 1320/1999) 3: 165-166. Bu nüshaların beşi Zâhiriye kütüphanesindedir. Eserin bu fihristte yer almayan bir diğer nüshası, Mısır'da et-Teymûriyye kütüphanesinde, "Cevâbü su'âl verade 'aleynâ mine'l-Kudsi's-şerif fimâ yu'hazu min ehli'l-kufr mine'l-fevâid mine's-şem' ve's-sükker ve'l-cûh ve ğayrih ve beyânu hukmih" ismiyle, 293 numaralı mahtûtta yer almaktadır. Bu fihristte Süleymâniye Kütüphanesinde yer alan ve bu çalışmanın hazırlanmasında esas alınan iki nüsha ile alakalı herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

<sup>5</sup> Kaynaklarda âlim, fâzıl, edip ve sûfî bir zat olarak tavsif edilen Muhammed b. İbrahim ed-Dekdekî Nablusî'nin talebeleri arasındadır ve onun birçok tasnifini kayda geçirmiştir.

nüşhanın fetvanın ilk yazılı metni olması kuvvetle muhtemeldir. Diğer nüshalarda ise tarih ve müstensih kaydı bulunmamaktadır.

Fetva metninde Nablusî'nin babası İsmâil b. Abdülganî\_en-Nablusî'nin *el-İhkâm fî Şerhi Düreri'l-hükkâm* isimli eseri hariç<sup>6</sup>, çeşitli kaynaklardan naklettiği bilgi ve görüşlerin cilt ve sayfa numaraları, matbu nüshalarından tesbit edilerek dipnotlarda verilmiştir.

Nablusî bu fetvayı Kudüslü müslüman bir topluluğun sorusu üzerine 5 Cemâziyelâhir 1114 (30 Temmuz 1702)'de vermiştir. Nablusî, Kudüs'te ikamet eden bazı dostlarının 1114 senesinde Cemâziyelâhir ayının ilk günlerinde kendisine bir soru îrad edip, bu soruyu cevaplayıp yazmasını, doğru olan hükmü kendilerine bildirmesini istediklerini ifade etmiş, soruyu zikrettikten sonra, meseleyi etraflı bir şekilde ele alarak kendi görüşünü ortaya koymuştur.

Soru sahipleri Nablusî'ye özetle, Kudüs'ü fetheden sultanın burada bulunan zimmîleri Kudüs'te ikamet eden bazı müslümanlara avâid adı altında aynî ve nakdî ödemelerle yükümlü kıldığını, bu ödemelerin nesilden nesile tevarüs edilerek alındığını ifade etmişler, gayri müslimlerin kanun ve defterlerinde de yer alan bu ödemelerin müslümanlar için helal olup olmadığını sormuşlardır. Ayrıca yargı makamının bu ödemeleri başkalarına tevcih etme yetkisine sahip bulunup bulunmadığını da öğrenmek istemişlerdir.

Fetva metninde zimmîlerden avâid alan Kudüslüler'in kimliğine ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak Kudüslü zimmîlerin malî yükümlülükleri hakkında bilgi verilirken Kudüs'te avâid adı altındaki ödemeleri alan nüfuzlu ailelerin isimleri zikredilmiştir. Soruyu soranların bu ailelere mensup olmaları kuvvetle muhtemeldir.

Nablusî kendisine sorulan soruyu cevaplarırken öncelikle bu ödemelerin hukukî mahiyetini ortaya koymayı hedeflemiş, bunun için bu ödemelerin cizyeye mahsuben ya da ilaveten alınma ihtimallerini ele alarak fikhen bunun mümkün olamayacağını müdellel bir şekilde ifade etmiş, sonrasında avâid ve benzeri vergilerin dinen meşru olmadığını, zimmîlerin

---

Dekdekcî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed Murâd el-Huseynî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1408/1988), 4: 25.

<sup>6</sup> Bu eser Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde mevcut değildir. *el-Fihrisü's-şâmil*'de yer alan kayıtlardan anlaşıldığına göre, eserin beş nüshası Zâhiriye kütüphanesinde bulunmaktadır. bk. *el-Fihrusü's-şâmil*, I, 204-205. Ancak bu nüshalar Zâhiriye kütüphanesindeki yazma eserlerin neşr olunduğu sitede (<http://wqf.me/?p=16755>) bulunmamaktadır. Eserin bir nüshası elektronik ortamda PDF formatında yer almaktadır. (İlk cilt: <http://www.alukah.net/library/0/108806/>, ikinci cilt: <http://www.alukah.net/library/0/108807/>) Ancak taramadan kaynaklanan sorun nedeniyle okunabilecek durumda değildir.

bu tür vergilerle sorumlu tutulamayacaklarını belirterek meselenin hükmünü açıklamıştır.

Nabluşî bu fetvayı verdiği zaman diliminde resmi olarak müftî sıfatını haiz değildir. Ancak İslâm Tarihinde iftâ makamı her ne kadar zaman içerisinde kurumsallaşmış, resmen müftü atamaları yapılmışsa da ilk devirlerden itibaren resmî görevi haiz olmamakla birlikte fetva ehliyetine sahip âlim ve fakihlere de ferdî olarak yahut grup halinde veya kurum vasfıyla müracaat edilmiş, dînî-hukukî bir mesele ile ilgili soru yöneltmiştir. Bu vakıa, fetvanın bağlayıcı vasfa sahip olmayıp, dünyevî açıdan hukukî sonuç doğurmaması ile alakalıdır. Fetvanın bu vasfı onu kazâdan ayıran en önemli hususiyetlerdendir. Zira “kadı”nın verdiği hüküm bağlayıcı mahiyette olup devletin cebrî gücü ile desteklenmiştir. Fetvâda ise, soruyu soran müftîden fikhî bir meselenin hükmünü kendisine bildirmesini istemektedir, ancak bu kimse fetva verildikten sonra bu fetvaya mutabık hareket etme hususunda hariçten bir zorlamaya tabi tutulamaz. Meselenin dînî-fikhî hükmü kendisine bildirildikten sonra, bu fetvaya uygun davranmak artık kendi vicdânî sorumluluğundadır.

Nabluşî de bu fetvası ile meselenin dinî-fikhî yönünü ortaya koymuştur. Fetvâyı soranlar “helal olur mu” şeklinde bir ifade ile meselenin dinî hükmünü öğrenmek istemişlerdir. Onlar ayrıca avâid adı altındaki ödemeleri zimmîlerden alanların vefat etmeleri durumunda, kadının vefat edenlerin varislerini bu ödemeleri almaktan men edip, başkalarına tahsis etme salahiyetine sahip olup olmadığını da sormuşlardır. Soru sahiplerinin bu şekilde meselenin kazâi boyutuna ilişkin soru sormaları, bahsi geçen ödemelerle alakalı bazı anlaşmazlıkların yaşandığı, bu sebepten onların, Nabluşî'nin kazâi uygulama ile alakalı görüşünü öğrenip, lehlerine bir hakkın varlığına kani olmaları durumunda bunu kazâen de talep edecekleri ihtimalini hatıra getirmektedir.

Nabluşî'nin fetvasına geçmeden önce, zimmî statüsündeki gayri müslimlerin mükellef oldukları haraç, uşûr ve cizye hakkında bilgi verilecek, Kitap ve Sünnet tarafından belirlenmiş vergilere ilaveten vergi konulup konulamayacağı hususu bir fikhî mesele olarak ele alınarak bu tür vergilerin konulmasına cevaz veren âlimlerin görüşleri aktarılacaktır. Bir sonraki kısımda Nabluşî'ye sorunun yöneltildiği ve onun bu soru sebebiyle fetvasını kaleme aldığı dönem olması sebebiyle Osmanlı Dönemindeki vergi uygulamaları tanıtılacaktır. Son kısımda ise Nabluşî'nin “avâid adı altında alınan vergiler ve benzerleri hakkındaki görüşleri etraflı bir şekilde incelenecektir. Fetvanın tahkikli metni ise çalışmanın son kısmında yer almaktadır.

## A. İslam Hukukunda Gayri Müslimlerin Malî Mükellefiyetleri

### 1. Gayri müslimlerin ödemekle yükümlü oldukları vergiler

İslam'da müslümanlara sahip oldukları nakit, ticarî mal, hayvan ve toprak ürünlerinden zekât ve öşür vermeleri farz kılınmış, öte yandan zimmî statüsünü elde etmiş gayri müslimlere de farklı malî mükellefiyetler yüklenmiştir. Fıkıh kitaplarında cizye, haraç ve uşûr olarak sayılan bu vergiler, fıkhîta ganimetle birlikte fey olarak isimlendirilmişlerdir ve daha çok kamu harcamalarına hasredilmişlerdir.<sup>7</sup>

#### a. Haraç

Haraç, barış yoluyla alınıp da gayri müslim sahiplerinin mülkiyetinde kalan yahut devlet başkanının tasarrufu ile gayri müslim sahiplerinin elinde bırakılan veya mülkiyeti müslümanlarda olmak kaydıyla ekip biçmeleri için önceki sahiplerine verilen topraklara konulmuş bir vergidir.<sup>8</sup> Bu vergi daha ziyade toprağın statüsü ile alakalı görülmüştür. Bu bakımdan savaş yoluyla alınıp da haraç vergisi konulmuş toprakların, müslümanlar tarafından ekilmesi yahut sahibinin müslüman olması durumlarında da haraç toprağı statüsünde kalacağı kabul edilmiştir.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Fey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 511-513.

<sup>8</sup> Cengiz Kallek, "Haraç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 72-73; Mâlikî mezhebi ile bir görüşünde Ahmed b. Hanbel'e göre devlet başkanı savaşla alınan toprakları savaşanlara dağıtmayıp, tüm Müslümanlar için vakıf statüsünde tutabileceği gibi, maslahata binaen savaşçılara dağıtmak yetkisine de sahiptir. (Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, thk. Muhammed Haccî[?] (Beyrût-Lübân: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1: 358; el-Kadî Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef İbnü'l-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye li'l-Ferrâ*, tashih ve talik: Muhammed Hâmid (Beyrût-Lübân: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2000), 146). Hanefî mezhebine göre devlet başkanı sahiplerinin elinde bırakmakla, savaşanlara dağıtmak arasında muhayyerdir. (Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1414/1993), 10: 37). Şafiî mezhebine göre ise, savaşçıların ivazlı veya ivazsız rızası olmadıkça, devlet başkanına savaşla gayrimüslimlerden alınan toprakları dağıtması vaciptir. Bu görüş Ahmed b. Hanbel'den de nakledilmiştir. (Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbînî eş-Şâfiî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, (Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994), 6: 50-51; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye li'l-Ferrâ*, 144-146).

<sup>9</sup> Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhim b. Habib b. Sa'd b. Habte el-Ensârî, *el-Harac*, thk. Tâhâ Abdurrauf S'ad, S'ad Hasen Muhammed (Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye ve mektebetüha, [t.y.]), 72; Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 7, 10: 80, 83; Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî el-Beldecî Mecdüddin Ebû'l-Fazl el-Hanefî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, Ta'likât: eş-Şeyh Mahmûd Ebû Dakîka (Matbaatü'l-Halebî, [t.y.]), 1: 115; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni li'bni Kudâme*, (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 3: 22. Hanefî mezhebine göre bir toprak haracî olduktan sonra sahibinin müslüman olması ile statüsü değişmez. (Serahsî, *el-Mebsut*, 3: 7, 10: 83); Ancak diğer mezheplere göre sulhen alınıp da sahibinin elinde bırakılan ve haraç vergisi konulan topraklar sahiplerinin müslüman olmasıyla öşrî olur.



b. Uşûr

Uşûr devletin sınırları içinde ya da dışında ticaret yapan zimmî ve harbî gayri müslim tüccarların ticârî mallarına konulmuş olan gümrük vergisidir. İslam Hukukunun ana kaynaklarında gümrük vergisinin uygulanmasında esas alınacak kurallar ve sabit nispetler bulunmamaktadır. Bu bakımdan uşûr vergisinin oranları oldukça farklı şekillerde belirlenerek tatbikata konulmuştur. Kaynaklardan anlaşıldığına göre, bu vergiyi ilk olarak koyan Hz. Ömer'dir. (v. 23/644)<sup>10</sup> Müslümanların ticaret malları gümrükten geçsin ya da geçmesin zekâta tabidir.

c. Cizye

Gayri müslimlerden alınan bu vergilerden cizye, diğer vergilere göre daha farklı bir mahiyet arz etmektedir. Baş vergisi olarak da ifade edilen cizye, Tevbe sûresi 29. âyeti mucebince zimmet antlaşması ile âkil, bâliğ, hür, malî gücü yerinde ve sağlıklı her gayri müslim erkekten alınan bir vergidir.<sup>11</sup> Zimmet antlaşması ile gayri müslimler İslam Devletinin hâkimiyetini ve ahkâmına tabi olmayı kabul ederek İslam devletinin tebeası olurlar.<sup>12</sup>

Zimmîlerden alınacak cizyenin miktarı meselesi fıkıh literatüründe detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Hanefîler ve Malikîler gayri müslimlerin kendi istek ve rızaları ile müslümanlarla anlaşmaları durumunda cizye miktarının karşılıklı antlaşma ile belirleneceğini kabul etmişlerdir.<sup>13</sup> Fakihler savaş neticesinde yapılan zimmet antlaşması ile vaz edilen cizye için,

(İbn Kudame, *el-Muğni*, 3: 22, 29, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu Şerhü'l-Mühezzeb*, (Dârü'l-fikr, [t.y.]), 5: 538, Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 165.

<sup>10</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9: 347-348; Ebû Yusuf, *el-Harac*, 148; "Gümrük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 14 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 261.

<sup>11</sup> (Cizye mükellefleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mevsilî, *el-İhtiyar*, 4: 136-138; Serahsî, *el-Mebcut*, 10: 77-80; Ebû İshak İbrâhim b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fihri'l-İmam eş-Şâfi*, (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, [t.y.]), 3: 309-310; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 6: 64-66; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-Tahsil ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'îl li-mesâilil-müstahrace*, thk: Muhammed Haccî[?] ve âharûn, (Beyrût-Lübân: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408-1988), 2: 558-560.

<sup>12</sup> Serahsî, *el-Mebcut*, 10: 77, 78; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsil*, 2: 558-560; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 312; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 6: 61; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9: 332.

<sup>13</sup> İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsil*, 4: 180-181; İbn Rüşd, *el-Mukaddimatü'l-mümeħhidat*, 1: 368; Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî el-Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânuddîn, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedi*, thk: Tallâl Yûsuf, (Beyrût-Lübân: Dâru İhyâit-türâsi'l-Arabî, [t.y.]), 2: 401; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz Âbidîn ed-Dîmeşki el-Hanefî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'dürri'l-muhtâr*, (Beyrût: Dârü'l-fikr, 1412/1992), 4: 196; Mavsîlî, *el-İhtiyar*, 4: 136.

Hız. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki farklı uygulamaları<sup>14</sup> esas alarak çeşitli miktarlar belirlemişlerdir.<sup>15</sup>

Fıkıh kitaplarında cizye bahsinde yer alan, zimmîlerin müslümanları misafir edip yiyecek ihtiyaçlarını karşılama yükümlülüklerinin bulunup bulunmadığı meselesi, zimmîlerin müslümanlara karşı ilave bir mâlî yükümlülükle sorumlu tutulup tutulamayacakları meselesi ile irtibatlandırılabilir bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu mesele, bölge ismi zikredilerek ya da zikredilmeksizin Hız. Peygamberin ve Hız. Ömer'in, zimmîleri bir gün bir gece yahut üç gün üç gece süresince, bölgelerinden geçen müslümanların yiyecek ihtiyaçlarını teminle mükellef kıldığına dair bazı rivayetler sebebiyle ele alınmıştır.<sup>16</sup>

Mâlikî mezhebinde bilhassa Hız. Ömer'le alakalı rivayetlere istinaden, zimmet antlaşmasında şart koşulmasa da zimmîlerin bölgelerinden geçen müslümanları üç gün misafir etme yükümlülüğü altında oldukları kabul edilmiştir. Ancak Mâlikîlere göre, devlet başkanı belirlenen miktardan fazla

<sup>14</sup> Hız. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerdeki uygulamalarda cizye miktarı zamana, alındığı bölgeye, ferdi veya müşterek alınıp alınmamasına göre değişiklik arz etmekle birlikte, fert başına düşen cizye miktarının 1 ile 4 dinar arasında farklılaştığı tespit edilmiştir. Bu dönemlerde cizye aynı ya da nakdi ya da hem aynı hem nakdi olarak alındığı gibi, bu vergi karşılığında muayyen bir hizmetin belirlendiği de vakidir. (Mehmet Erkal, "Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 42-45; ayrıca bk. Ebû Yusuf, *el-Harac*, 135, İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9: 336, 350; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehlî'z-zimme*, thk. Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî-Şâkir b. Tevfik el-Ârûrî, (ed-Demmâm: Ramâdî li'n-neşr, 1418-1997)1: 130-131.)

<sup>15</sup> Hanefiler, Hız. Ömer'in Sevad topraklarında yaşayan zimmîlere yaptığı uygulamayı esas alarak, zengin, orta halli ve fakirler için olmak üzere 48, 24 ve 12 dirhemlik üç ayrı cizye miktarı belirlemişlerdir. *el-İhtiyar*'da Hız. Ömer, Hız. Osman ve Hız. Ali'den bu miktarların rivayet olduğunu, bu hususta icmanın vuku bulduğunu ifade edilmiştir. (Ebû Yusuf, *el-Harac*, s.135, 137; Mevsilî, *el-İhtiyar*, 4: 136-137; Serahsî, *el-Mebcut*, 10: 78) Malikiler Hız. Ömer'in bir başka uygulamasına dayanarak cizyenin üst miktarını 4 dinar ya da 40 dirhem olarak tesbit etmişler, bundan daha fazla alınmayacağı görüşünü sahip olmuşlardır. Bu miktarı veremeyecek olandan cizyenin sakıt olduğuna dair bir görüş bulunmakla birlikte, alt sınır olarak 1 dinar ya da 10 dirhem rakamlarının belirlenmesi yahut zimmîlerin verebilecekleri miktarla yükümlü tutulmaları gerektiğine dair görüşler de mevcuttur. (İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsil*, 4: 179-180) Şâfiîler cizye için alt sınır tayin etmişler ve bunu 1 dinar olarak açıklamışlardır. Orta halliler için 2, zenginler için 4 dinar şeklinde miktarlar da zikredilmiştir. (Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 307; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 6: 68) Ahmed b. Hanbel'den cizyenin 48, 24 ve 12 dirhemlik üç ayrı miktarının olduğu görüşü ile cizyenin asgari sınırının 1 dinar olduğu görüşü rivayet edildiği gibi ondan cizyenin muayyen bir miktarının bulunmadığı, bu miktarın devlet başkanı tarafından belirleneceği görüşü de nakledilmiştir. (İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9: 335; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 155) İbn Kayyim el-Cevziyye de bu son görüşü esas alarak, cizyeyi devlet başkanının belirleyeceği görüşünü benimsemiştir. (İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehlî'z-zimme*, 1: 132.)

<sup>16</sup> Rivayetler için bk. Ebû Yusuf, *el-Harac*, 49, 87, 160; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehlî'z-zimme*, 3: 1334-1339.

cizye alacak olursa bu durumda zimmîlerin misafir etme yükümlülükleri kalkacaktır.<sup>17</sup>

Misafir edip yiyecek temin etmenin cizyeye ilave bir yükümlülük olmasından hareket eden fakihler ise bunun ancak şart koşulması durumunda sözkonusu olabileceğini ifade etmişlerdir. Şafiîlerin ve Hanbelîlerin görüşleri bu yöndedir.<sup>18</sup>

Bu konu Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Harac*'ı ile Şeybânî'nin *el-Asl*'ında Necrân ahalisi ile ilgili olarak sözkonusu edilmiştir. Bu kaynaklarda Necranlılar'ın Hz. Peygamberle yaptıkları ahidde müslümanları misafir etmekle mükellef kıldıkları, ancak Hz. Ömer zamanında Irak Necran'ında iskan edilmelerinden sonra müslümanları misafir etmelerine dair hükmün onları bağlayıcı olmadığı ifade olunmuştur.<sup>19</sup> Bu iki fakihin, Necranlılar'ın müslümanları misafir etmekle yükümlü kılınmalarını Yemen'de buldukları zamana has bir uygulama olarak gördükleri neticesi çıkarılabilir.

## 2. Gayri müslimlerin cizye, haraç ve uşûr dışında başka bir malî mükellefiyetle yükümlü kılıp kılınmayacağı meselesi hakkında fakihlerin görüşleri

Bilhassa belli bir dönemden sonra, müslümanların kurdukları devletlerde zekât, öşür, cizye, haraç ve uşûr dışında da çeşitli vergiler tarh edilmiş, bu vergiler müslüman tebeadan olduğu gibi gayri müslim tebeadan da tahsil olunmuştur.

Devletin sözkonusu vergiler dışında yeni vergiler koyup koyamayacağı meselesi, gayri müslimler özelinde değil de genel bir ifade ile yahut sadece Müslümanlar sözkonusu edilerek ele alınmıştır. Gayri müslimlere bu tür vergilerin konulması, Kitap ve Sünnet tarafından vaz edilmiş vergiler dışında da vergi konulabileceğine dair cevaz hükmüne dayanmaktadır. Bu kısımda ilave vergi tarhına cevaz veren âlimlerin görüşleri ile onların hangi kayıt ve şartlarla bu hükmü verdikleri hususu üzerinde durulacaktır.

İlk dönemlerden Hz. Ömer'in savaşa iştirak etmeyenlerin atlarını savaşımlar için alması<sup>20</sup> gibi bazı örnekler dışında bu meseleye kaynaklık edebilecek bir uygulama veya görüş nakledilmemiştir. Şatıbî (v. 790/1388) ilk dönemlerde zekât, öşür, haraç, cizye ve uşûr haricinde vergi

<sup>17</sup> İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, 4: 179.

<sup>18</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 308-309; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 6: 71-72; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9: 337-338; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehlî'z-zimme*, 3: 1345.

<sup>19</sup> Ebû Yusuf, *el-Harac*, 87; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, (Beyrût-Lübnân: Dâr u İbn Hazm, 1433/2012), 7: 556.

<sup>20</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *es-Siyerul-Kebîr mea Şerhihi*, (eş-Şirketü's-şarkıyyetu li'l-iânât, 1971), 1:138.

konulmamasını ve bu dönemlerden bu meseleye ilişkin bir nakilde bulunulmamasını, o dönemlerde beytülmalin imkânlarının sonraki dönemlere nispetle daha geniş olmasına bağlamaktadır.<sup>21</sup>

Nevâib<sup>22</sup> olarak isimlendirilen bu vergilere cevaz veren fakihler bu tür vergilerin ancak bir kısım kayıt ve şartlarla caiz olacağını kabul etmişlerdir. Bu fakihler cevaz hükmünü verirken dinin genel ilkelerini, maslahat fikrini, diğer müslümanların ihtiyaç duymaları halinde müslümanları zekât dışında malî yardımda bulunmaya teşvik eden nasları ve bu yöndeki uygulamaları göz önünde bulundurmuşlardır.<sup>23</sup>

Birçok âlim daha ziyade savunma ve cihad için ordunun ihtiyaçlarını nazara alarak bu tür vergilerin tarh edilmesine cevaz vermiştir. Hanefî fikhinin önemli kaynaklarından *es-Siyerü'l-kebir*'de "Şayet imam bir ordu hazırlamak ister de beytülmalde yetecek kaynak bulursa bu durumda beytülmalin imkanları ile orduyu teçhiz etmesi, insanlardan herhangi bir şey almaması gerekir. Ancak beytülmalde maksadı gerçekleştirmeye kâfi imkanlar bulunmazsa, bu durumda ordunun güçlenmesini sağlayacak nakit ve emtiayı insanlardan alma hakkı vardır."<sup>24</sup> ifadeleri yer almaktadır. Meseleyi bu bağlamda ele alan âlimlerden birisi de Gazzâlî'dir. (v. 505/1111) Gazzâlî, ordu için yeterli kaynak bulunmadığında ortaya çıkabilecek tehlikelerden bahsetmiş, böyle bir durumda devlet başkanının ordunun ihtiyaçlarının giderilmesi için devletin yüksek gelir sahiplerini ilave ödemelerle yükümlü tutmasını caiz görmüştür.<sup>25</sup> Memlûk sultanı el-Melikü'l-Muzaffer Kutuz'un (v. 658/1260) önde gelen fakihleri toplayarak Moğollara karşı başlatacağı cihad için insanlardan maddi bir talepte bulunup bulunamayacağı hususunu sorması üzerine İzzeddin b. Abdisselam (v. 660/1262) da benzer bir fetva vermiştir. Ancak İzzeddin b. Abdüsselam bu fetvayı verirken, öncelikle beytülmalde yeterli kaynağın bulunmamasını şart olarak ileri sürmüştür. Ayrıca sultan ile yakın çevresi ve askerler malî değeri yüksek varlıklara sahip oldukları müddetçe halktan vergi almanın caiz olmayacağını da ifade etmiştir.<sup>26</sup> Şatıbî de (v. 790/1388) devlet başkanının ordunun ihtiyaçlarını zenginlerden temin etme hakkının olduğunu, bunda

<sup>21</sup> İbrâhim b. Mûsa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-Şehîr bi's-Şatıbî, *el-İ'tisâm*, thk. Selîm b. Abdülhilâlî, (Dâr u İbn Affân, 1412/1992), 2: 619-620.

<sup>22</sup> Ahmet Tabakoğlu, "Tekâlîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 336.

<sup>23</sup> <https://www.aahlhdeeth.com/vb/showthread.php?t=240097>

<sup>24</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerul-Kebîr*, 1: 139.

<sup>25</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi, (Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1413/1993), 177.

<sup>26</sup> Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yûsuf b. Tağrîberdî b. Abdullah ez-Zâhirî, *en-Nücümü'z-zahire fi mülûk-i Mısır ve'l-Kahire*, Mısır: Vizâretü's-sekafe ve'l-irşâd'il-kavmî, [t.y.], 7: 72-73.

açık bir maslahatın bulunduğunu izah etmiş, ancak buna cevaz veren âlimlerin imamın âdil olması ve malların toplanıp sarfedilmesinde meşruyyet ölçülerine uyması şartını ileri sürdüklerini vurgulamıştır.<sup>27</sup>

Bazı fakihler ise devletin ilave vergiler koyabilmesi meselesini müslümanların ihtiyaçları ekseninde ele almışlar, yardıma ya da kurtarılmaya muhtaç müslümanların bulunması durumunda, yeterli malî imkanlara sahip olanlara ilave yükümlülükler getirilebilmesine cevaz vermişlerdir. Mâlikî fakih Kurtubî (v. 656/1258) İmam Mâlik'ten (v. 179/795) "Tüm malları pahasına da olsa, bütün müslümanlara esirlerinin fidyelerini ödemek vaciptir."<sup>28</sup> İfadesini nakletmiştir. Kurtubî ayrıca zekâtın edasından sonra müslümanlar için herhangi bir ihtiyaç ortaya çıkarsa o ihtiyaca mal sarfetmenin de vacip olduğu hususunda âlimlerin ittifakının bulunduğunu belirtmiştir.<sup>29</sup> Şafîî âlim İbnü'l-Mevsilî (v. 774/1372-1373[?]) ise, müslümanların zarurî ihtiyaçlarını gidermenin öncelikle devlet başkanına, beytümâlde yeterli meblağ bulunmaması ve zekâtın kafi gelmemesi durumlarında ise zenginlere vacip olduğunu savunmuştur.<sup>30</sup> Aynı istikamette görüşe sahip olan İbn Hazm (v. 456/1064) devlet başkanının bu hususta zenginleri zorlayabileceğini de ifade etmiştir.<sup>31</sup> Bazı âlimler yardım edilmesi gereken kimseler arasında müslümanlarla birlikte zimmîleri de açık bir şekilde saymışlardır. Mesela Şemseddin er-Remlî (v. 1004/1596) eserinde kifâî farzları ele alırken zekâtın ve beytümâl'in imkânlarının kâfi gelmemesi durumunda, kendisine ve bakmakla yükümlü olduklarına bir senelik yeterli geçim imkânı bulunan kimselere müslümanlardan ve zimmîlerden yardıma ve korunmaya muhtaç kesimlerin ihtiyaçlarını karşılamının farz-ı kifâye olduğunu belirtmiştir.<sup>32</sup>

Hanefî fakih İbn Âbidîn'in (v. 1252/1836) izahlarında nevâib türü vergilerin kapsamının oldukça geniş tutulduğu görülmektedir. İbn Âbidîn'in haksız olarak alınan vergiler konusundaki görüşü ise bilhassa konumuz açısından önemlidir. İbn Âbidîn öncelikle haksız alınan vergiler konusunu ele almış, bu konu ile alakalı olarak Serahsî'nin (v. 483/1090 [?]) ifadelerine yer

<sup>27</sup> Şatubî, *el-İ'tisâm*, 2: 619-620.

<sup>28</sup> el-Kadî Muhammed b. Abdullah Ebû Bekr b. el-Arabî el-Meâfirî el-İşbilî el-Mâlikî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut-Lübnân: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2003), 1: 88.

<sup>29</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî Şemseddin el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an-Tefsirü'l-Kurtubî*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Atfîş[?]), (Kahire: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1384/1964), 2: 242.

<sup>30</sup> Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Rıdvan b. Abdülaziz el-Ba'î Şemseddin İbnü'l-Mevsilî, *Hüsnü's-sülûkü'l-hâfiz devlete'l-mülûk*, thk. Fuâd Abdülmünim Ahmed (Riyâd: Dârü'l-Vatan, [t.y.]), 195.

<sup>31</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zahirî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, [t.y.]) 4: 281.

<sup>32</sup> Şemseddin Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza Şihabeddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404/1984), 8: 49.

vermiş ve bu ifadelerle alakalı değerlendirmeleri aktarmıştır. Serahsî bir topluluğun haksız bir vergi ile yükümlü tutulması durumunda, bu topluluktan bazılarının kendi paylarına düşen kısmı, sultanın, bu kısmı diğerlerine yüklememesi şartıyla verebilecekleri görüşüne sahiptir. İbn Âbidîn'in naklettiğine göre Serahsî'nin bu görüşü, "Bu görüşte problem vardır. Zira, o kimsenin kendi payına düşeni vermesi, zulmü hususunda zâlime yardımdır. Çünkü vergilerin çoğunluğu zamanımızda zulüm yoluyla alınmaktadır. Bir kimse kendinden zulmü defetmeye imkân bulursa, bu onun için daha hayırlıdır." ifadeleriyle tenkit konusu yapılmıştır. İbn Âbidîn'in aktardığına göre, bu tenkide, Serahsî'nin görüşüne uygun olarak paylarına düşen vergiyi veren kimselerin bu tasarrufları sayesinde aciz ve zayıf olan kimselerin zulme maruz kalmaktan kurtulacakları ileri sürülerek cevap verilmiştir. Ancak İbn Âbidîn bu cevabı ve Serahsî'nin zikredilen görüşünü isabetli bulmamış, bunu şu gerekçe ile ortaya koymuştur: "Alınması haram olan şeyin, verilmesi de haramdır. Nitekim *Eşbah*'ta<sup>33</sup> da bu şekilde açıklanmıştır. Bundan, yalnız zaruret bulunması durumu müstesnadır. Şayet zalim her halükârda o malı alacaksa, âciz olan kimse, vermesi sebebiyle günahkâr olmaz. Ancak gücü yeten kimse âciz olan gibi değildir. O, alınması haram olan şeyi vermekle, zulme kendi iradesi ile yardımcı olmuş olur."<sup>34</sup>

İbn Âbidîn, haksız olarak konulan vergiler meselesinden sonra şer'an cevaz verilen vergiler konusu üzerinde durmuştur. İbn Âbidîn, ordu hazırlanması, müslüman esirlerin fidyelerinin ödenmesi, bekçi ücretlerinin karşılanması, nehir yollarının kazılması gibi durumlarda, beytülmalde bu masraflara kifayet eder bir kaynak bulunmaz da, devlet başkanı tebeasını bunları karşılamakla mükellef tutarsa bu vergilere kefaletin sahih olduğu konusunu işlemiş, bu vergilerin borç mesabesinde bulunduğunu, hatta daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir. Bu açıklamalarından sonra İbn Âbidîn, Ebû Cafer el-Belhî'den alıntı yaparak eserinde özetle şu ifadelere yer vermiştir: "Sultanın tebeasının maslahatı için onlara getirdiği zarar, onlara vacip bir borç ve haraç gibi istihkak edilen bir hak olur. Meşâyihimiz diyor ki: Devlet başkanının, tebeasının yararı için koyduğu her vergi hakkındaki cevap da bu şekildedir. Bu bilinir, ancak yöneticilerin zulümlerini engellemek maksadıyla öğretilmez. Şu izaha göre umumun maslahatı için alınan vergiler, vacip olan bir borç mesabesinde. Bunlara karşı gelmek caiz olmadığı gibi, bu [şekilde vergi alınması] zulüm de değildir. Ancak bu cevap amel edilmek için ve sultanla memurlarına dil uzatmamak için bilinir, fakat teşhir edilip yayılmaz. Aksi takdirde onlar hak edilen miktardan daha fazlasını almaya cesaret

<sup>33</sup> Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-marûf bi-bni Nuceym el-Mısırî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, (Beyrût-Lübnân: Dârü'l-Kütübî'l-'ilmîyye, 1419/1999), 132.

<sup>34</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2: 336.

ede[bili]rler.” İbn Âbidîn ayrıca bu ifadelere “Beytülmalde yetecek miktar bulunmazsa” şeklinde bir kayıt getirilmesi gerektiğini de vurgulamıştır.<sup>35</sup>

Buraya kadar verilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere, nevâib olarak ifade edilen vergilere cevaz veren âlimler, suistimal sebebi kılınmaması için bu cevaz hükmüne çeşitli kayıtlar koymuşlar, beytülmalde yeterli imkanların bulunmaması hususunu ise genel olarak bir ön şart olarak ileri sürmüşlerdir. Bu hususla alakalı olarak İmam Nevevî (v. 676/1277) Baybars'a (v. 1260/1277) gönderdiği mektupta beytülmalde bir şey bulunduğu halde raiyyetten taşınır veya taşınmaz herhangi bir mal ya da nakit alınmasının helal olmadığını, bu hususta müslüman âlimlerin görüş birliğine sahip bulduklarını yazmıştır.<sup>36</sup>

Dahhâk b. Müzâhim'in (v. 102/7210-721 [?]) de içinde bulunduğu bir kısım âlimler ise bu vergilerin caiz olmadığı görüşündedirler. “Malda zekâtın başka bir hak yoktur.” (İbn Mâce, Zekat, 3) hadisini delil göstererek bazı nasslarda zekât dışında verilmesi istenen malların vücuben değil, müstehab olarak talep edildiğine kani olmuşlar, ayrıca şahsî mülkiyetin dokunulmazlığından hareket etmişlerdir.<sup>37</sup>

## B. Osmanlı Devleti'nde Vergi Düzeni ve Gayri Müslimlerden Alınan Vergiler

Bu kısımda şu husus öncelikle ifade edilmelidir ki, ele aldığımız fetvaya konu olan uygulama Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu dönemde Kudüs'te cereyan etmiştir. Kudüs, Osmanlı'da idare ve vergi açısından “müstesnâ eyaletler” olarak isimlendirilen bölgeye dahildir. Müstesnâ eyaletler, Sayda (Suriye ve Beyrut), Halep, Bağdat, Basra, Musul, Trablusgarp, Bingazi, Hicaz, Yemen, Kuds-i Şerîf, Cebel-i Lübnân'dan ibarettir. Bu şehir ve bölgeler, diğer bölgelere uygulanan genel idare hükümlerinden ayrı olarak yönetilmiş, malî yapılarına müdahale edilmemiş, önceden hangi vergilerle mükellef iseler, Tanzimat'a kadar kendilerinden aynı vergiler alınmıştır. Arazi sistemleri de eskisi gibi, yani Basra ve Hicaz öşrî, diğerleri haracî olarak devam etmiş,

<sup>35</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2: 336-337.

<sup>36</sup> Alâuddin Ali b. İbrâhîm İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn fî tercemeti'l-İmâm Muhyiddîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen Âl-i Selmân (Ammân: ed-Dârü'l-Eseriyye, 1428/2007), 102; Yaşar Kandemir, “Nevevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), s.46.

<sup>37</sup> Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm b. Abdullah el-Herevî el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Halil Muhammed Herrâs[?], (Beyrut: Daru'l-Fikr), 446, <https://www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=240097>

timar sisteminden hariç tutulmuşlardır.<sup>38</sup> Buralardan elde edilen gelirler şer'î tekâlif arasında sayılmıştır.<sup>39</sup>

Nablusî her ne kadar fetvasını Kudüs'teki bir uygulama sebebiyle vermişse de fetvasında dönemindeki vergi uygulamalarına bakışını da ortaya koymuştur. Bu sebeple avâid ve benzerlerinin genel vergi düzeni içindeki yerinin tespiti ile sistemin suistimale elverişli olup olmaması meselesinin vuzuha kavuşması açısından, dönemin hâkim devleti Osmanlı'daki vergi düzeni, gayri müslimlerin ödemekle yükümlü kıldıkları vergiler, bu vergilerin tarhi ve toplanması hususları hakkında genel bilgi verilecektir.

Osmanlı maliyesinde devletin talep ettiği vergi ve harçların genel adı tekâliftir. Birçok kaynakta esas alınan tasnife göre, Osmanlı Devleti'nde tekâlif, tekâlif-i şer'iyye ve tekâlif-i örfiyye olmak üzere ikiye ayrılmıştır.<sup>40</sup> Şer'an cevaz verilen, bilhassa askerî ihtiyaçlar sebebiyle tekâlif kaidelerine uygun olarak tarh edilen tekâlif-i örfiyye yanında, vergi toplamakla görevli bazı memur ve yerel yöneticiler tarafından, tekalif kaidelerine ve adalete aykırı keyfi başka vergiler de konulmuştur. Şer'an cevaz verilmeyen bu vergiler tekâlif-i şâkka olarak isimlendirilmiştir.<sup>41</sup> Bu kısımda sırasıyla tekâlif-i şer'iyye, tekâlif-i örfiyye ve tekâlif-i şâkka ele alınacaktır.

### 1. Tekâlif-i şer'iyye

Abdurrahman Vefik'in verdiği bilgilere göre hicrî XI. Yüzyıla kadar Osmanlı Devleti'nde örfî vergi tarihine çok fazla ihtiyaç hissedilmemiştir.<sup>42</sup> Bu dönemde tekâlif-i şer'iyye kapsamında tebeanın yükümlü kıldıkları daimi

<sup>38</sup> *Defter-i Muktesid*'de bu duruma sebebiyet veren âmiller "Mevki ve mahallerinin siyaseten mühim ve nazik olması ile beraber aşâir ve urbân yatağı yerlerden ve ahali-i mütemekkinesinin de muhtelif ve müteaddidü'l-mezahib ve'l-edyân eşhastan müteşekkil olması ve ikincisi kıtaat-ı mezkure umur ve ahvâl-i mâliyelerine merkezce adeta birer müferrezü'l-kalem birer hazine nazariyle bakılıb hesap ve kitaplarının tetkikatına girişilememesi" olarak belirtilmiştir. Süleyman Sûdî, *Defter-i Muktesid*, (İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, 1307), 95-96; Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, (Dersaâdet: Matbaa-i Kader, 1328), 47-49; Buralardan alınan vergiler hakkında detaylı bilgi için bk. Süleyman Sûdî, *Defter-i Muktesid*, 96-110; Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, 48-51.

<sup>39</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, s.47; Ahmet Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 323.

<sup>40</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, s.8-9; İstanbul, Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 2: 437-439; W. Barthold-M. Fuad Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Ankara: DİB Yayınları, 1984), 166; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimâî Tarihi*, (Ankara: Tekin Yayınevi, 1979), 1: 509-518; Yücel Özkaya, "XVIII. Yüzyılda Genel Hatlarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda Vergi Sorunu", *Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi 1985*, (İstanbul, 1989), 2: 499-500; Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 322-326; Tabakoğlu, "Tekâlif", 336.

<sup>41</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, 69.

<sup>42</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, 69-70.



vergiler timar sistemi dahilinde alınan vergiler ile cizye ve gümrük vergileridir.

Timar sistemi dahilinde dirlik sahipleri tarafından reâyadan tahsil edilen zirâî ürünler ve topraktan alınan vergilerle,<sup>43</sup> yine dirlik sahibi tarafından resm-i arûs, bâd-ı hevâ, resm-i cürüm, ispenç gibi şahıslar üzerinden ya da âdet-i ağnâm, selamet akçesi, çit parası, kovan resmi gibi hayvanlar üzerinden alınan vergilerin önemli bir kısmı, müslümanlar gibi gayri müslimlerden de aynı ya da farklı miktarlarda tahsil edilmiştir.<sup>44</sup> Abdurrahman Vefik “Tekâlîf-i şer’iyye mukabilinde alınan vâridât” başlığı altında geniş bir şekilde tanıttığı bu vergilerin<sup>45</sup> cizye ile birlikte “Tekâlîf-i

<sup>43</sup> Bu arazilerden alınan vergiler öşür ve haraç değildir, kira bedelidir. Süleyman Sûdî, *Defter-i Muktesid*, 1: 47; Ancak timar topraklarından elde edilen gelirlere kira değil öşür denilmiştir. Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 419.

<sup>44</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Yavuz Ercan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar”, *Belleten*, 55. cilt, sy. 213 (1991): 388-389.

Bazı kaynaklarda (Abdurrahman Vefik, *Tekâlîf Kavâidi*, 29) ve bazı fetvalarda (Süleyman Kaya, “Fikhî açıdan Osmanlı’da Zekat Uygulamaları”, *Tarihte ve Günümüzde Zekat Uygulamaları*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 232-233) küçükbaş hayvanların zekatı olduğu belirtilen âdet-i ağnâm, 1696-7 yıllarından itibaren (Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 377) gayri müslimlerden ve müslümanlardan eşit olarak alınmıştır. (Ercan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar”, 213: 388.) Ancak gayri müslimlerin şer’an zekâtla mükellef olmadıkları, hayvanlarına terettüp eden şer’î bir verginin de bulunmadığı nazara alındığında, bu verginin gayri müslimlerden tahsil edilmesi durumunda da şer’î vergi kategorisinde değerlendirilmesi soru işaretleri doğurmaktadır. Diğer taraftan hazırladığı bildiriye âdet-i ağnâmın zekât olup olmaması meselesine de değinen Süleyman Kaya bu verginin zekât değil de devletin koyduğu bir tür vergi olduğu intibahı veren fetvaların, bu verginin zekât olduğu kabulüne dayanan fetvalardan daha fazla olduğunu tespit etmiştir. (Kaya, “Fikhî açıdan Osmanlı’da Zekat Uygulamaları”, 234-235.) Abdurrahman Vefik’in ve Tabakoğlu’nun zikredilen başlık altında yer verdiği vergilerden resm-i hınzır ya da canavar resmi isimleri ile anılan vergiyi ödemekle gayri müslimlerin yükümlü tutuldukları anlaşılmaktadır ki bu verginin de şer’î vergilere karşılık alınan vergilerden sayılması mümkün görünmemektedir. Resm-i arûs gibi vergiler de bu noktadan tartışmaya açıktır. Bu durumda tekâlîf-i şer’iyye kapsamındaki bazı vergilerin şer’î olarak nitelendirilmesi üzerinde durulması gereken bir meseledir. Bu hususla alakalı olarak Tabakoğlu, bu vergilerin düzenli bir şekilde tahsil edilmeleri sebebiyle zekât, öşür, haraç ve cizye kavramları çerçevesine alınmış veya bu şekilde yorumlanmış olduklarını ifade ederek izah getirmiştir. Tabakoğlu’nun verdiği bilgilere göre, XVII. yüzyılda şer’î vergiler olarak ifade edilen bir kısım vergilerin şer’î kategoriden çıkarılarak bid’at olarak nitelendirildiği ve bu gerekçe ile yasaklandığı da vakidir. (Tabakoğlu, “Tekalif”, 336)

Süleyman Sûdî, bu vergileri Abdurrahman Vefik’ten farklı şekilde ele almış, resm-i arûs ve resm-i mücerredî de dahil ederek araziye taalluk eden vergilerin harâc-ı muvazzaf ve harâc-ı mukâsem isimleri altında belirlenmiş olan, ancak daha çok âşar adıyla bilinen vergiler olduklarını belirtmiş, hayvanlardan alınan vergiler için ise ayrı bir başlık açmıştır. (Süleyman Sûdî, *Defter-i Muktesid*, 2: 63-144.)

<sup>45</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlîf Kavâidi*, 29-43; Ayrıca bk. Tabakoğlu, “Tekâlîf”, 336; Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 323.

şer'iyenin dört esası olan zekat, öşür, haraç ve cizye mukabili devlet-i aliyyede tarh ve istifâ olunduğu" bilgisini vermiştir.<sup>46</sup>

Timar sisteminin ve hazine gelirlerinin temelini oluşturan<sup>47</sup> bu vergiler, dirlik sahibi yahut onun emini tarafından alınmış,<sup>48</sup> padişahlara, hanedan mensuplarına ve yüksek memurlara ait has ismi verilen dirliklerde ise mütesellimler, kethüdalar, muhassıllar ve voyvodalar vasıtası ile tahsil olunmuştur.<sup>49</sup> Ancak ekonomi nakdileşmeye başlayınca, timar sistemi gittikçe gerilemiş, vergilerin tahsilinde önce iltizam usulü, sonra mültezimlere ömür boyu tahsil yetkisi verilmesi ile XVII. yüzyılın sonlarında mâlikane sistemi yaygınlaşmaya başlamış, bu gelişme ile birlikte vergiler mültezimler ve malikane sahipleri tarafından toplanmıştır.<sup>50</sup>

Gayri müslim tebeanın vermekle yükümlü olduğu cizye, tekâlif-i şer'iyeye içerisinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Abdurrahman Vefik ve Süleyman Sûdî Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Tanzimat'ın ilanına kadar, esas itibariyle, cizyenin tarh ve taksiminde herhangi bir değişiklik yapılmaksızın, meşruiyeti çerçevesinde idare olunduğunu, bu verginin şer'î nisbetinin aynen devam ettirildiğini ifade etmişlerdir.<sup>51</sup>

Bununla birlikte ilk dönemlerde cizye gelirlerinin bir kısmı Hazine-i Âmire namına toplanırken, bir kısmı ise çeşitli vakıflara tahsis edilmişti.<sup>52</sup> Diğer taraftan cizye bazı bölgelerde hane hesabı üzerinden ortalama alınarak tahsil edilmekteydi ki, bu uygulama birtakım yolsuzluklara ve farklı yerlerden tahsil edilen cizye rakamlarının arasında uçurumların ortaya çıkmasına sebebiyet veriyordu.<sup>53</sup> Bu şekilde cizyenin tarh ve tanziminde düzenli bir kaidenin bulunmaması sebebiyle, 1691 senesinde ulema ile istişare neticesinde önemli bir reform gerçekleştirilmiş, tüm cizye gelirlerinin cizye kalemi tarafından tek bir elden özel memurlarca

<sup>46</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, 26.

<sup>47</sup> Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 336.

<sup>48</sup> Halil İnalçık, "Timar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 41 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 170.

<sup>49</sup> Cengiz Orhonlu-Nejat Göyünç, "Has", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV Yayınları), 269; Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, s.339.

<sup>50</sup> Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 326, 331-350.

<sup>51</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, 44-45; Süleyman Sûdî, *Defter-i Muktesid*, I: 124; Bilhassa cizye reformuna kadar olan zaman dilimine ilişkin yapılan çalışmalarda tesbit edildiğine göre, cizye 48, 24 ve 12 dirhemlik ölçülere uygun meblağda tahsil edildiği gibi, herkesten eşit olarak da alınmış ya da Balkanlar ve Macaristan'da olduğu üzere eski baş vergisinin devamı mahiyetinde 1 flori tutarında sabitlenmiştir. Bu uygulamaların yanısıra cizye birçok bölgede de maktuen tahsil olunmuştur ki bu uygulama kimi zaman cizye mükellefleri, kimi zaman devlet aleyhine sonuçlar doğurmuştur. Detaylı bilgi için bk. Halil İnalçık, "Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 46.

<sup>52</sup> Süleyman Sûdî, *Defter-i Muktesid*, I: 124-125.

<sup>53</sup> Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 527.

toplanması, mükelleflerin maddi durumları nazara alınarak cizye için ala (en yüksek), evsat (orta) ve edna (en alt) miktarlar tespit edilmesi karara bağlanmıştır.<sup>54</sup> Ayrıca suistimallerin engellenmesi amacıyla cizye tahsili esnasında riayet edilecek yeni usuller geliştirilmiştir.<sup>55</sup> Bu döneme kadar Osmanlı Devleti'nin en önemli gelir kaynaklarından birini teşkil eden cizye, XVII. yüzyıldan itibaren bütçe gelirlerinin en büyük kısmını oluşturmuştur.<sup>56</sup>

1691 reformunda cizyedarların maişetleri için cizye haricinde zimmîlerden belli bir meblağ almaları da karara bağlanmıştır.<sup>57</sup> Bununla birlikte devlet cizye toplanırken bu miktarın haricinde gayri müslimlerden fazla para alınmaması, onlara herhangi bir zarar verilmemesi, hakaret edilmemesi için sık sık emirler vermiştir.<sup>58</sup> Ancak belli bir dönemden sonra bilhassa XVIII. yüzyılda cizye toplayanların yaptığı yolsuzluklar ileri raddelere ulaşmıştır. Diğer taraftan gayrimüslimler de cizye ödememek için çeşitli usulsüzlüklere başvurmuşlardır.<sup>59</sup>

Abdurrahman Vefik'in verdiği bilgilere göre, cizyenin tahsili dirlik sahiplerine bırakılmamış, Tanzimata kadar, cizyedarlar, tahsildarlar, mübaşirler yahut özel memurlar tayin edilmek suretiyle hazine namına toplatılmıştır.<sup>60</sup> Cizyenin tahsili ile alakalı olarak İnalçık da cizyenin doğrudan devlete bağlı görevliler tarafından tahsil edildiğini ifade etmiş, ancak bununla beraber istisnâi de olsa cizyenin timar veya mülk olarak da bahşedildiğini, çok özel durumlarda iltizama verildiğini,<sup>61</sup> çöküş döneminde ise cizye toplama vazifesinin kocabaşılar, çorbacılar ve knezler tarafından

<sup>54</sup> Buna göre aladan dörder, evsattan ikişer, ednadan birer şerifi altını (360 akçe) alınması kararı alınmıştır. Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, 45; Süleyman Sûdî, *Defter-i Muktesid*, 1: 125; Bu kaideler sonraki dönemde de tatbik edilmiş, ancak tedavüldeki paranın değeri değiştikçe, miktarlar sikkelere uygun olarak yeniden belirlenmiştir. Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, 44-45; Süleyman Sûdî, *Defter-i Muktesid*, 125-127.

<sup>55</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, 45; Süleyman Sûdî, *Defter-i Muktesid*, 1: 125; Özkaya, belgelere dayanarak bu tarihten itibaren ve tüm XVIII. yüzyılda bu ölçülere riayet edildiğini tespit etmiştir. Özkaya, "XVIII. Yüzyılda Genel Hatlarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda Vergi Sorunu", 499-500.

<sup>56</sup> Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 350

<sup>57</sup> Bu meblağ cizyedar ve mübaşirler için aladan on, evsattan sekiz, ednadan dört para miktarınca aıdattır. Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, s.45.

<sup>58</sup> Ercan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar", s.377.

<sup>59</sup> Mesela 1694 tarihli fermanla cizye toplayıcıların, kanuna aykırı olarak, zahire, katibiye-i sarrâciye, kolcu akçesi, harç-ı mahkeme, mum akçesi, buyruldu avâidi adı altında ilave vergiler topladıkları ifade edilmiştir. (İnalçık, "Cizye", 48; Ayrıca bk. Özkaya, "XVIII. Yüzyılda Genel Hatlarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda Vergi Sorunu", 498-504; Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 354-356.); Bu meblağdaki değişimler ve bu meblağ üzerine cereyan eden yolsuzluklar için bk. Özkaya, "XVIII. Yüzyılda Genel Hatlarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda Vergi Sorunu", 499-501.

<sup>60</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, 44-45.

<sup>61</sup> İnalçık, "Cizye", 45.

yürütüldüğünü belirtmiştir.<sup>62</sup> Osmanlı Devleti'nde cizye kayıtlarına son derece önem verilmiş, cizye defterlerinin kadı kontrolünde titizlikle tutulup, muhafaza edilmesi ve cizye muhasebesine gönderilmesi sağlanmıştır.<sup>63</sup>

Tekâlîf-i şer'iyeye arasında sayılan ve haricî ve dahilî gümrük sistemleri dahilinde konulan vergiler ise müslüman, zimmî ve harbîlerden farklı oranlarda alınmıştır. Bununla birlikte bazı kalemlerden eşit oranlı alındığı da vakidir. Hazine-i âmirenin gelirlerinden olan gümrük vergileri eminler ve özel memurlar vasıtasıyla idare edilmiş ve toplanmıştır.<sup>64</sup>

## 2. Tekâlîf-i örfiyye

Osmanlı Devleti'nde belli bir dönemden sonra tekâlîf-i şer'iyeye ilave olarak, tekâlîf-i örfiyye başlığı altında farklı isim ve mahiyetlerde, bölgelere ve dönemlere göre çeşitlilik arzeden, birçok vergi vaz edilmiştir.<sup>65</sup>

Abdurrahman Vefik ve Süleyman Sûdî, tekâlîf-i fevkalade<sup>66</sup> tekâlîf-i âdiye ya da tekâlîf-i mu'tade olarak da isimlendirilen bu vergilerin vaz'ına, cihad ve harp harcamaları sebebiyle, ihtiyaç ve zarurete binaen cevaz verildiğini ifade etmiş, bu tür vergilerin ihtiyaç süresi ile sınırlı geçici mahiyette vergiler olduklarını vurgulamışlardır. Örfî vergilerin meşruiyetine dair bu izahın, bu tür vergilere cevaz veren âlimlerin -bu çalışmada da bir nebze aktarılan- görüşlerine uygunluk arzettiği açıktır.

İsimleri geçen iki müellif bu kapsamdaki vergilerin zamanla daimî vergiler haline geldiğini anlatmışlar, buna savaşların ve dahildeki problemlerin süreklilik arzemesinin sebebiyet verdiğini ifade etmişlerdir.<sup>67</sup> Tekâlîf-i örfiyyenin devletin devamlı ya da sonradan ortaya çıkan ihtiyaçları için hükümdarların emirleri ile vaz olunduğunu ifade eden Abdurrahman Vefik, Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinde, savaşlar sebebiyle ilave vergi tarhına ihtiyaç duyulmadığı bilgisini vermiş, bu durumu ilk devirlerde hazinenin sefer masraflarını karşılayabilecek malî imkanlara sahip olması ile açıklamıştır.<sup>68</sup> Tekâlîf-i örfiyye kapsamındaki vergiler, bilhassa XVII. yüzyıldan itibaren olağan ve devamlı vergiler haline gelmiştir.<sup>69</sup> Bu vakıya yol açan iç ve dış amiller kaynaklarda, uzun süren seferlerin büyük bir maliyetinin olması, Avrupalıların Türk pazarlarına yerleşerek Türk

<sup>62</sup> İnalçık, "Cizye", 46.

<sup>63</sup> Ercan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar", s.381.

<sup>64</sup> Bu oranlar hakkında detaylı bilgi için bk. Mübahat Kütükoğlu, "Gümrük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 14 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 264; Abdurrahman Vefik, *Tekâlîf Kavâidi*, 53-57.

<sup>65</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlîf Kavâidi*, 69-70, 91-119.

<sup>66</sup> Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 322.

<sup>67</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlîf Kavâidi*, 69-70; Süleyman Sûdî, *Defter-i Muktesid*, 24.

<sup>68</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlîf Kavâidi*, 69-70.

<sup>69</sup> Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 322.

mallarının ve parasının değer kaybetmesine sebebiyet vermeleri, hazine ve maliyenin sıkıntıda bulunması, arka arkaya gelen yenilgiler, dahildeki ayaklanma ve isyanların etkileri, toprak kayıpları, ticaret yollarının değişmesi, Osmanlı'nın Avrupa ile rekabet edememesi ve bütün bu sebeplere bağlı olarak sistemin bozulması olarak sayılmıştır. Bu sebeplerden dolayı malî açık giderek artmış, ek kaynak ihtiyacı hasil olmuştur.<sup>70</sup>

Tekâlîf-i örfiye kapsamındaki vergiler, her yıl kadıların başkanlığında vali, mütesellim ve voyvodalar ayrıca esnaf temsilcisi, a'yân gibi memleketin ileri gelenleri tarafından, katılım payları hesap edilip, kent merkezindeki halk, esnaf grupları, kasaba ve köyler arasında tevzi edilmiştir. Rûz-i hızır ve rûz-i kasım itibarıyla iki taksitte alınmak üzere tevzi defterleri düzenlenmiş ve bu defterler şer'iyeye sicillerine kaydedilmiştir.<sup>71</sup> Abdurrahman Vefik tekâlîf-i örfiyyenin Dersaadet, eyalet-i mümtaze ve müstesna eyaletler dışında Anadolu, Rumeli ve Arabistan'da tatbiki konulduğu bilgisini vermiştir.<sup>72</sup>

### 3. Tekâlîf-i şâkka

Tarih boyunca birçok devlet ve toplumda vergi tarh ve tahsili ile ilgili uygulamaların suistimal aracı yapılmış olduğu bir vak'adır. Osmanlı Devleti'nde de bazı yerel yöneticiler ve vergi tahsil etme yetkisine sahip olanlar kimi zaman suistimallerle izinsiz olarak reayaya aynî veya nakdî çeşitli ödemeler yüklemişlerdir.

Abdurrahman Vefik, daha önce de değinildiği üzere, tekâlîf-i şâkkanın ortaya çıkan fevkalade bir ihtiyaca dayanmaksızın tekalif kaidelerine uygun olmayarak vaz edilen ve şer'an cevaz verilmemiş vergiler olduğunu belirtmiş,<sup>73</sup> Süleyman Sûdî ise tekâlîf-i şâkkayı "tekalîf-i şer'iyeye ve mu'tâdenin taban tabana zıddı olan ve defter-i muktesidin hiçbir sahifesinde mevkii olmayan bir takım angarya ve ekseriyetle keyfî muamelelerden ibaret yükümlülükler" olarak tanımlamıştır.<sup>74</sup>

Abdurrahman Vefik, Osmanlı Devleti'nde padişahların süreklilik arzeden savaşlar mecbur bıraktığı için, fıkhen verilen cevaz hükmüne istinaden örfî vergiler tarh ettiklerini, ancak şer'an cevaz verilememiş olan

<sup>70</sup> İç dengenin bozulması ve buna sebebiyet veren âmiller hakkında geniş bilgi için bk. Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 455-499; Özkaya, "XVIII. Yüzyılda Genel Hatlarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda Vergi Sorunu", 508.

<sup>71</sup> Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, s.324; Yücel Özkaya, "XVIII. Yüzyılın sonlarında Tevzi' Defterlerinin Kontrolü", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1(1991): 135-136; Yakup Akkuş, "Osmanlı Maliyesi Literatüründe İhmal Edilmiş Bir Tartışma: Tevzi' Defterlerinden Vergi-i Mahsûsa'ya Geçiş", *Tarih Dergisi* 65 (2017): 32-33.

<sup>72</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlîf Kavâidi*, 70.

<sup>73</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlîf Kavâidi*, 69.

<sup>74</sup> Süleyman Sûdî, *Defter-i Muktesid*, 25.

tekâlîf-i şâkka şeklinde herhangi bir vergi koymadıklarını vurgulu bir şekilde ifade etmiştir.<sup>75</sup> Nitekim bazı kanunnamelerin ilk kısmında, padişah tarafından vaz edilen kanun ve vergilerin şeriat'a uygun olduğunu ifade etmek üzere "Şer'-i şerîfe muvâfakatı mukarrer olup, halen muteber kavanîn ve mesâil-i şer'iyedir." ibaresi bulunmaktadır.<sup>76</sup> Diğer taraftan Osmanlı Devleti başından itibaren reayayı ve halkını korumayı hedeflemiş, istimâlet politikası ile halkını devlete meylettirmeyi amaçlamıştır.<sup>77</sup> Ancak bununla birlikte, kapıkulu, emin, mültezim gibi vergi alma yetkisine sahip olanların vergileri doğrudan reayadan tahsil etmeleri, vergi toplayanlara maişet, aidat gibi kendi adlarına belirli bir ücret alma yetkisinin verilmesi, çok istisnai durumlarda da olsa beylerin fevkalade ihtiyaçları için salma yapma izinlerinin bulunması, fetihten sonra belli bir zaman için eski vergi kanunlarının olduğu gibi bırakılması, bu bölgelerdeki kanun-i kadîm ve âdetlere saygı gösterilmesi ilk dönemlerde de birtakım suistimallerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.<sup>78</sup> Bu bakımdan ilk dönemlerden itibaren kanunnamelerde bu suistimleri engellemeye yönelik düzenlemeler yapılmış, hüküm ve siyaset sahibi yüksek idarecilere hitaben adaletnameler gönderilmiştir.<sup>79</sup> Ancak bilhassa XVII. yüzyıldan sonra, tekâlîf-i örfiyyenin daimi hale geldiği dönemde, tekâlîf-i şâkka türü vergiler de yaygınlaşmaya başlamıştır.<sup>80</sup> Bir önceki bahiste de değinilen sebeplere bağlı olarak, bu yüzyılda timar sistemi neredeyse tamamen tasfiye sürecine girmiş, devletin kuruluş nizamındaki denge unsurları bozulmuş, buna paralel olarak askerî yapıda olduğu gibi, ekonomik ve idarî yapıda da büyük buhranlar başgöstermiştir.<sup>81</sup> Devlet teşkilatında ve sosyal sistemdeki bozulmaların kendisini daha fazla hissettirdiği XVIII. yüzyılda<sup>82</sup> ise yolsuzluklar eskisiyle nispet olunamayacak ölçüde artmıştır.<sup>83</sup> Bütün bu gelişmelerle alakalı olarak âyanlık iddiasında bulunanlar, valiler, kadılar, naibler, zabıtlar, mütesellimler ve voyvodalar ve diğer vergi toplamaya memur görevliler halkın üzerine fazladan vergi ve masraflar çıkarmışlardır. Buna, resmî

<sup>75</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlîf Kavâidi*, 69-70. Bununla birlikte Abdurrahman Vefik tekâlîf-i örfiyyeden bazısının kavâide mugayir olarak tarh edilmesi sebebiyle tekâlîf-i şâkkaya benzediği bilgisini de vermiştir. *Tekâlîf Kavâidi*, s. 70.

<sup>76</sup> Esra Yakut, *Şeyhülislâmlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 75.

<sup>77</sup> İnalçık, Halil, "Adâletnâmeler", *Belgeler (Türk Tarih Belgeleri Dergisi)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 3-4 (1993), 2: 52.

<sup>78</sup> İnalçık, "Adâletnâmeler", 54.

<sup>79</sup> Daha ziyade XVI. yy.a kadar olan dönemdeki adaletnâme örnekleri için bk. İnalçık, "Adâletnâmeler", 56-74.

<sup>80</sup> Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 324.

<sup>81</sup> Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 436.

<sup>82</sup> Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 437-438, 443, 481.

<sup>83</sup> Özkaya, "XVIII. Yüzyılda Genel Hatlarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda Vergi Sorunu", 482, 485, 487, 488, 493-494.

giderler için gerekli meblağın karşılanmasında güçlüklerin ortaya çıkması<sup>84</sup> gibi nedenler yanında, bu görevlilerin keyfi davranabilecekleri bir ortam bulup, sistemin bozulmasından istifade ederek hırs ve tamahlarının sevkiyle hareket etmeleri sebebiyet vermiştir. Bu duruma bağlı olarak yılda iki kez düzenlenmesi kararlaştırılmış olan tevzi defterleri, bilhassa XVIII. yüzyılda fazladan alınan tekâif-i şâkka türü vergiler ve masraflar sebebiyle birkaç kez keyfi olarak tanzim edilir olmuştur. Tevzi' defterlerinin içeriklerinin birbirinden farklı ve standart yapıdan uzak olmaları, çok sayıda ve çeşitte masraf ve haksız vergi kayıtlarının bulunuşu, yerel unsurların tevzi' defterlerinin hazırlanmasında oldukça etkili olduklarını göstermektedir.<sup>85</sup>

Diğer taraftan bu suistimallere karşı yapılan şikayetler merkez tarafından dikkate alınmış, şiddetle yasaklanan tekâlîf-i şâkka ile mücadele edilmiş, kahve parası, hediye bâhâ, konak masrafı, teftişîye, müruriye, vilâyet mesârifi, âyân ücreti gibi çeşitli isimler altında alınmakta olan vergilerin yasaklandığına dair birçok ferman ve adaletname yayınlanmıştır.<sup>86</sup>

Ancak merkezin kontrolünün giderek zayıfladığı, yerel unsurların ve bilhassa a'yânın daha güçlendiği bu dönemde<sup>87</sup> adaletnameler ve alınan diğer tedbirler tekâlîf-i şâkka ve benzeri haksız uygulamalara karşı etkili olamamıştır. 1792 yılının Aralık ayında taşraya gönderilen emirde, bilhassa defter kontrolü ile alakalı bir düzenleme yapılmak istenmiş, tevzi defterlerinin yılda iki defa hazırlanması kuralına uyulması, halkın üzerine yasal olmayan vergi ve masrafların yüklenmemesi ve tevzi defterlerinin kontrol amacıyla İstanbul'a gönderilmesi istenmişse de, yetersiz denetim ve yaptırım gücü sebebiyle bu emre çok az uyulmuştur.<sup>88</sup>

<sup>84</sup> Özkaya, "XVIII. Yüzyılın sonlarında Tevzi' Defterlerinin Kontrolü", 136.

<sup>85</sup> bk. Özkaya, "XVIII. Yüzyılın sonlarında Tevzi' Defterlerinin Kontrolü", 136-138; Yakup Akkuş, "Osmanlı Maliyesi Literatüründe İhmal Edilmiş Bir Tartışma: Tevzi' Defterlerinden Vergi-i Mahsûsa'ya Geçiş", 37.

<sup>86</sup> XVII. yy. dan sonra yayınlanan adaletnameler için bk. Özkaya, "XVIII. Yüzyılın sonlarında Tevzi' Defterlerinin Kontrolü", 136-138, 140-145; Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 483-485; 1130 (1718) Pasarofça antlaşmasından sonra yayınlanan bir adaletname bilhassa savaş zamanları gibi hassas dönemlerin nasıl su-i istimal sebebi yapıldığına dair bir örnek teşkil etmektedir. Bu adaletnamede vezirler, beylerbeyileri, emirler, cizyedarlar, mukataat voyvodaları, avâriz ve nüzul tahsildarları, havass ve evkaf zabitanı ve mütevellileri ile kadılar muhatap alınmış, seferlerin reayaya ağır yük getirdiği, vergi toplayanların sefer ortamından faydalanarak, reayaya devr, kaftan-baha, zahire-bahâ, öşr-i diyet gibi tekâlîf-i şakka yükleyip, onları zarara uğrattıkları ifade edilmiş, bu tekalifin tamamı ile birlikte imdâd-ı seferiyye vergisi de kaldırılmış, fazladan bir akçe yahut bir habbe dahi alınması kesin bir dille yasaklanmıştır. (Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 483)

<sup>87</sup> Özcan Mert, "Âyan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 196.

<sup>88</sup> Defterlerin kontrolü ilgili düzenleme hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Özkaya, "XVIII. Yüzyılın sonlarında Tevzi' Defterlerinin Kontrolü", 135, 146-151.

Bu ortamdan gayrimüslim reâya da müslüman reâya gibi zarar görmüştür. Diğer taraftan XVIII. yüzyılda 1768-1774 savaşı sırasında Akdeniz'deki adaların birçoğunda reaya fazla vergi yükü sebebiyle, Osmanlı hakimiyetinden çıkarak Rusya'ya meyletmış, Eflâk-Boğdân reayası da voyvoda zulmünden aynı yola başvurmuştur.<sup>89</sup> Ancak burada şu husus da kaydedilmelidir ki, bu ortamdan gayri müslimlerin önde gelenleri de istifade etmiş, mesela kocabaşları defterlere kendileri için fazladan akçeler yüklemişlerdir.<sup>90</sup>

### C. Kudüslü Müslüman Topluluğun Zimmîlerin Verdiği Avâidin Hükümüne Dair Sorusu ve Nablusî'nin Fetvası

Bu başlık altında gayri müslimlerin avâid adı altında yaptıkları ödemeleri alan Kudüslü müslümanların bu ödemelerin dinî hükümüne dair sorularına yer verilecek, akabinde döneme ilişkin bir kaynaktan bu ödemelerin nasıl cereyan ettiğine dair bilgiler aktarılacaktır. Son kısımda ise Nablusî'nin fetvası ele alınacaktır.

#### 1. Kudüslü müslümanların sorusu

Kudüs'te ikamet eden müslümanlardan bir topluluğun Nablusî'ye yönelttikleri soru özetle şu şekildedir: "Kudüsü fetheden sultan, orada bulunan gayri müslimleri, Kudüs'te ikamet eden bir müslüman topluluğa aynî ve nakdî ödeme yapmakla mükellef kılmıştır. Aynî ödemelerin konusunu mum, şeker ve pamuklu kumaş teşkil etmektedir. Bir kısmı aylık, bir kısmı yıllık bir kısmı da üç yılda bir olacak şekilde yapılan bu ödemeler gayri müslimlerin defterlerinde ve kanunlarında kaydedilmiş şekilde yer almaktadır ve onlar bunu reddetmemektedirler. Kudüsü fetheden sultanın bu vergileri koymaktaki amacı, gayri müslimlerin zillet, hüsrân ve küçüklük içinde kalmaya devam etmeleridir. Bu bölgede örf, bu ödemelerin yapıldığı kimselerin vefatlarından sonra da varislerine ödeme yapılmasına devam edilmesi şeklinde süregelmiştir. Buna göre, fetih esnasında gayri müslimlerin bu şekilde ödeme yapmakla mükellef kılınıp, buna razı olmaları durumunda, ilk başta onların defterlerinde kayıtlı olduğu şekil üzere, zikredilen uygulamaya devam edilmesi ve müslüman cemaatin bu ödemeleri alması helal olur mu?

Ayrıca bu ödemelerin yapıldığı müslümanlardan biri varis bırakarak vefat edip, varisi de örfle amelî icabı olarak murisine yapılagelen ödemeleri alma hakkına sahipken, şayet kadı, bu vârisi alımdan men edip de gayri müslimlerin yaptıkları ödemelerin, vefat eden kimseye yabancı olan birine yapılmasına hükmederse, bu sahih olmayan bir hüküm [değil] midir?

<sup>89</sup> Özkaya, "XVIII. Yüzyılda Genel Hatlarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda Vergi Sorunu", 468.

<sup>90</sup> Özkaya, "XVIII. Yüzyılın sonlarında Tevzi' Defterlerinin Kontrolü", 143.



Yabancı olan bu kimsenin, bu nakit veya eşyayı almasının câiz olmamasına hükmetmek daha isabetli olmaz mı? Zira örfen maruf olan şer'an da şart koşulmuş gibidir. Şayet böyle değilse durum nasıl olmalıdır? Bize nakillerle müdellel olarak yazılı şekilde bildiriniz.”<sup>91</sup>

## 2. Soruya konu olan vergi: Avâid

Âvâid kelimesi için sözlükte iki anlam verilmiştir. İlk anlama göre bu kelime îradlar ve gelirler manasındadır. Diğer manasına göre ise tahsisat, muayyenât anlamına gelmektedir.<sup>92</sup>

Tekâlîf-i örfiyye adı altında tarh ve tahsil edilen vergileri ele alırken Abdurrahman Vefik avâid-i mu'tâde başlığı altında şu bilgileri vermiştir: “Bu unvan ale'l-ekser kanun hâricinde ihdâs edilen bir takım avâide itâ olunmuştur. Bir takım me'mûrîn ve ketebe ve hademenin müteferrik avâidi bu ünvana idhal edilerek ahaliye tarh edilmiştir. Müfredâtı gösterilemeyeceği için buraya her şey girer ve bir kere girdi mi, artık “mu'tâde” olurdu. Hatta mahallî a'yânın kendi hisselerine düşen tekâlîfi ve sâir müteneffa' itmek istedikleri kimselere verilecek hediye ve îâne gibi şeylerin esmânı hep buraya konulmuştur. Bi't-tab' bu da Tanzimatla beraber ortadan kalkmıştır.”<sup>93</sup> Bu ifadeden avâid kapsamındaki yükümlülüklerin büyük kısmının kanunsuz olarak vaz edildiği anlaşılmaktadır.

*el-Kuds fi'l-ahdi'l-Osmânî* (1640-1799)<sup>94</sup> isimli eserde bu tür ödemelerin ne zaman ve nasıl başladığına dair bir bilgi yer almamakla birlikte, “avâid-i mu'tâde” terimi kullanılarak bunların hangi aileler

<sup>91</sup> Abdülğanî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl en-Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, Zâhiriye Ktp., nr: 4009, vr. 109b-110b.

<sup>92</sup> Bu kısımda meselenin Osmanlı Devleti zamanında cereyan etmesi sebebiyle “avâid” kavramının açıklanmasında Kâmus-ı Türkî tercih edilmiştir. Şemseddin Sâmî, *Kamûs-ı Türkî*, (Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1217), 955; Kelimenin bu manaları daha ziyade muâsır Arapça lügatlarda geçmektedir. Mesela bk. Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer, *Mu'cemu'l-lügati'l-Arabîyye el-Muâsıra*, (Âlimü'l-kitâb, 1429/2008), 2: 1572; *Lisânü'l-Arab*'ta bu kavram açıklanırken verilen manalardan biri olan “menfaat”, buradaki kullanıma en yakın kelimedir. Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebü'l-Fazl Cemâlüddin İbn Manzûr el-Ensârî er-Ruveyfî el-İfrîgî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), 3: 316.

<sup>93</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlîf Kavâidi*, 113

<sup>94</sup> Ahmed Huseyn el-Cebûrî[?], *el-Kuds fi'l-ahdi'l-Usmânî 1640-1799*, (Ammân: Dârü'l-Hâmid, 2011), 2. Bu eser 1640-1799 tarihleri arasında Osmanlı hakimiyetindeki Kudüs'te, bu dönemden intikal eden resmî defterler ve vesikalar yanında bu döneme ilişkin çalışmalara dayanılarak hazırlanmıştır. Bu vergilere ilişkin bilgiler ise dönemden intikal eden resmî belge ve defterler yanında Cohen, Peri ve Mahler gibi isimlerin bu döneme ilişkin araştırmalarına dayanmaktadır. (Raphael Mahler, *Ahistory of modern Jewry 1780-1815*, (London: Valentine Mitchell, 1971; Oded Peri, *Christianity under Islam in Jerusalem the question of the Holy Sites in early Ottoman times*, (Leiden, Boston, Köln, Brill, 2001); Amnon Cohen, *Economic life in Ottoman Jerusalem*, (London: Cambridge University Press, 1989); Amnon Cohen, *Palestine in the 18<sup>th</sup> Century Patterns of Government and Administration*, Jerusalem: Magnes Press, 1973)

tarafından, nasıl alındığına dair kıymetli malumat bulunmaktadır. Bu kitapta bu ödemeler ile alakalı olarak geçen tarihler, fetvanın sorulduğu zaman diliminden sonradır. Bu durum, avâid-i mu'tâdeyi alanların tümünün soru soranlara dahil olmadığı ya da soran kimselerin fetvadan sonra da bu kapsamda verilen nakit ve eşyayı almaya devam ettikleri ihtimallerini düşündürmektedir.

Bu eserde avâid-i mu'tâde hakkında şu bilgiler verilmiştir: "Zimmîler, avâid-i mu'tâde şeklinde isimlendirilen bir ödeme yapmakla yükümlü kılınmışlardı. Avâid-i mu'tâde vergi ya da hediye mahiyetindeydi ve nakdî veya aynî olarak, senelik yahut altı aylık ya da aylık dönemlerde veriliyordu. Yahudi sinagogu ve hristiyan manastırları, bilhassa Rum, Ermeni ve Frenk manastırları tarafından belli dönemlerde ya da belirli münasebetlerle idareci konumda bulunan kimselere ya da Kudüs'ün Huseynî, Hâlidî, İlmî[?], Dicânî, Âl-i Murâd gibi önde gelen nüfuzlu ailelerine takdim edilmekteydi. Onlar vergi ya da hediye mahiyetinde olan bu ödemeleri, bu ailelere yaklaşmak, kendi nüfuz alanlarını genişletmek ve onların kendilerini himaye etmelerini temin etmek maksadıyla yapmaktaydılar.

Zimmîlerin yapmış oldukları ve avâid-i mu'tâde olarak ifade edilen ödemelerin çeşitleri ve tutarları şu şekildeydi: Frenk manastırı her ay 30 Mısır parası, Ermeni kilisesi mum, bal ve kumaş, Rum kilisesi ise her ay 6 kuruş değerinde kumaş ve para vermekteydi. 1213 (1798) senesinde hristiyan ve yahudîlerin yaptıkları ödemeler senelik 1000 esedî kuruşa ulaşıyordu.

Bu ödemeler zamanla ödemelerin yapıldığı kimseler için mükteseb hak vasfını kazanarak, mirasa yahut alım satım işlemine veya haktan feragate de konu teşkil etmiştir. Hüseyinî ailesi ile Ebu's-Suûd ailesinin senelik olarak altı kuruşluk bir meblağ yahut şeker ve kumaş alımı hakkı, tevarüs yolu babadan oğula intikal ediyordu. Mesela bu dönemden intikal eden vesika ve defterlerde geçtiğine göre, Yahyâ Bek Cübrân ismiyle kaydedilmiş bir zat dede ve babasından sonra da Frenk, Rum ve Ermeni manastırlarından bir zalta, mum, iki metre kadar da pamuklu kumaş almıştır. Abdullah b. Safiyüüddîn ed-Dicânî her ay Kudüs'te Rumlardan aldığı avâidi 1201 (1786) senesinde 350 zalta mukabilinde bir başkasına devretmiştir."<sup>95</sup>

<sup>95</sup> Ahmed Huseyn el-Cebûrî[?], *el-Kuds fi'l-ahdi'l-'Usmânî 1640-1799*, 2: 215-216; Bu eserde verilen bilgilere göre, 1640-1799 tarihleri arasında Kudüs'te yaşayan Hristiyan ve Yahudi zimmîlerle, bu bölgeye ziyaret ve haccetmek maksadıyla farklı bölgelerden gelen zimmîlerin ödemekle yükümlü oldukları diğer vergi ve resimler şunlardı: Kudüs valisi, tayini edildiğinde Hristiyan manastırlarından vergi alıyordu. Vali çıktığında ise mütesellimi tarafından Rum, Katolik ve Ermeni kiliselerinden ve Yahudi sinagogundan İkrâmiye denilen bir vergi tahsil ediliyordu.

### 3. Nablusî'nin Fetvâsı

Nablusî, fetva verirken meseleyi ana hatları ile değerlendirdikten sonra Kudüslülerin soru metninde geçen her bir cümleyi fikhî açıdan tahlile tabi tutmuş, etraflı mütalaalardan sonra meselenin hükmünü bildirmiştir. Nablusî'nin fetvasında temas ettiği hususlar beş başlık altında ele alınacaktır.

#### a. "Avâid"ın Kudüslü müslümanlar için bir hak olarak sübutu

İslam Hukukunda nizâ konusu olmuş bir hakkın hukuk tarafından tanınması ancak yine hukuken geçerli ispat vasıtaları ile mümkün olabilir. Bu bakımdan Nablusî, ilk olarak iddia edilen hakkın sübutunu sorgulamıştır.

Nablusî, öncelikle soru soranların gayri müslimleri bu ödemelerle mükellef kılanın Kudüs'ün fatihi olduğu iddiaları üzerinde durarak, "Kudüs'ün fatihi"nin ya Selâhaddin Eyyûbî ya da Yavuz Sultan Selim

Şam'dan ve diğer bölgelerden gelen hac kabilelerinin karşılanması esnasında sarfedilmek üzere alınan ve imdâdidiye olarak isimlendirilen vergiye zimmîler de iştirak ediyorlardı. Hristiyan ve Yahudilerin her liva emirine, mütesellimine ve kethüdasına Kudüs'e ulaştığında vermekle yükümlü oldukları belli resmleri vardı. Ayrıca aylık olarak vermekle yükümlü oldukları vergiler de bulunmaktaydı.

Dîni bayramlar vesilesi ile de zimmîler çeşitli ödemeler yapıyorlardı. Buna da resmü'l-ıdiyye deniliyordu. Bu hem Hristiyan kiliselerinden hem de Yahudi mabetlerinden aynı olarak alınıyordu. Kapsamına şeker, bal, mum ve keten kumaş girmektedir. Bunu Kudüs paşası almaktaydı. Kethüdası 7,5, onun yardımcıları ise 4'er kuruş tahsil etmekteydiler. Ayrıca zimmîler Ramazan ayı boyunca bölgedeki nüfuzlu kimselere tatlı ikramında buldukları gibi başka bağışlar da yapıyorlardı. Mesela Meğaribe cemaatinin önde gelen isimlerinden Şeyh Ahmet Efendi'ye Frenkler her bayram 15 zalta, Seyyid Süleyman Efendi'ye ise Ermeni kilisesi unsura bayramında 10 zalta veriyordu.

Zimmîlerin yaptıkları ödemelerden birisi de resmü'l-ubûdiyye idi. Resmü'l-ubûdiyye vali ve yardımcılığı ile şehrin önde gelenlerin sandıklarına gidiyordu. Hristiyan ve Yahudiler "avâid-i seneviyye" olarak ifade edilen ödemeyi yapmakla yükümlü idiler. Kudüs mütesellimi (Mütesellim Tanzimat'tan önce beylerbeyi ve sancak beylerinin, bölgelerindeki sancak ve ilçeleri kendi adlarına yönetmekle görevlendirdikleri kimselere denilmiştir.) Kudüs'teki Ermeni, Rum ve Frenk manastırlarından her dört ayda bir 1000 kuruş almaktaydı.

Bunların yanı sıra zimmîlerin alım satımında yaptıkları ödemeler, defin işlemleri için alınan ücretler de vardı. Ayrıca zimmîler Silvan[?] köyü ahalisine kabirlerini korumaları karşılığında ödeme yapmaktaydılar. Beytullahim'i ziyaretlerinde burada oturanlara da ödeme yapmakla mükellef idiler.

Aynı zamanda Kudüs şehrine düzenli olarak hac için gelen Yahudi ve Hristiyanlardan da girişte ve çıkışta 7 kuruş alınmaktaydı. Bu yolla elde edilen gelirler 1698 (1110) senesinde 5000 kuruşa ulaşmıştı. Kudüs'e gelen her hacı ayrıca Yafa kapısında, 50 akçe değerinde "resmü'l-kal'a" olarak adlandırılan ödemeyi yapmakla yükümlü idi. Kıyâme kilisesine girişte ve çıkışta da "resmü'l-Kıyâme" isimli bir ödeme yapmaları istenilirdi. Bu hacılar Beytü'l-lahm'i ve Ürdün nehri tarafındaki kutsal yerleri ziyaret için gidecekleri zaman, kendilerini himaye için görevlendirdiği kuvveti onlarla gönderdiği için paşaya 200 kuruş değerinde hediye takdim etmekteydiler. Buna ilaveten Kethüda 20, onun yardımcılığı da 3 kuruş alıyordu. Yahudiler de kutsal yerleri ziyaret için geldiklerinde onların da yükümlü kıldıkları ödemeler vardı. (Ahmed Huseyn el-Cebûrî[?], *el-Kuds fi'l-ahdi'l-Usmânî 1640-1799*, 2: 213-220)

olduğunu ifade etmiş, ancak bu hükümdarların gayri müslimleri cizye dışında başka bir ödeme ile mükellef tuttuklarına dair herhangi tasarruflarının bilinmediğini belirtmiştir. Diğer taraftan Nablusî, devletin resmî defterlerinde ve zimmîlerin sorumluluklarına dair antlaşmalarda bu mükellefiyetlere delalet eden bir kaydın olmadığını, ayrıca soru sahiplerinin elinde ne sultan ne de onun vekilleri hükmünde olan zaîm ve sipâhîlerden alınmış resmî bir belgenin bulunmadığını nazara vermiş,<sup>96</sup> bu şekilde avâide ilişkin hak iddiasının mücerred kaldığını ortaya koymuştur. Ayrıca soru metninde geçen ifadeleri değerlendirmiş, soru sahiplerinin, avâide dair hak iddiasında bulunurken zımnen ya da açık bir şekilde mesned olarak ileri sürdükleri hususları tek tek ele almış ve nakzetmiş, bu tür bir hakkın hukuken nasıl sabit olabileceğine ilişkin bilgiler vermiştir.

Nablusî, ilk olarak, soru sahiplerinin ödemelerin uzun bir süredir yapılagelmekte olup bilinmesine ve gayri müslimlerin de bunları reddetmediklerine dair ifadelerini nazara almış, meseleyi İslam muhakeme hukukunda en yaygın kullanılan ispat vasıtası olan<sup>97</sup> şahitlik açısından değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu hususla alakalı olarak özetle “Şayet sultan “avâid”i gayri müslimlere cizyeye ilave bir yükümlülük olarak vaz etti ise, buna ilişkin hak iddiası, sadece insanların birbirlerinden işitip nakletmelerine dayanan şahitlik üzerine bina olunamaz. Bu şekilde yapılan şahitlik bazı özel meselelerde kabul edilebilir, ancak bu mesele onlardan değildir.”<sup>98</sup> ifadelerini sarf etmiştir.

Soru sahipleri gayri müslimlerden nakit ve emtia alma hakkının veraset yoluyla intikaline ilişkin hükmü sorduklarında “Bu bölgede, örf bu ödemelerin yapıldığı kimselerin vefatlarından sonra da varislerine ödeme yapılması şeklinde süregelmiştir.” ifadelerini kullanmışlardır. Onların bu şekilde örfü bir ispat vasıtası olarak öne sürmeleri karşısında Nablusî örfün haksız uygulamalarda ispat vasıtası olmayacağını ve zulmen alınan şeylerin helallğine delalet etmeyeceğini vurgulamıştır.<sup>99</sup>

Ödemelerin gayri müslimlerin defterlerinde ve kanunlarında bulunduğu, onların bu ödemeleri reddetmedikleri ifadelerine karşı ise Nablusî bu meselede yazının hukuken ispat vasıtası olmayacağı görüşünü, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'den<sup>100</sup> yaptığı nakille destekleyerek ortaya koymuştur.<sup>101</sup> Nablusî'ye göre gayri müslimlerin ödeme yapmayı reddetmeyip yaptıkları

<sup>96</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 110b.

<sup>97</sup> Yunus Apaydın, “Şahit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 279.

<sup>98</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 111a.

<sup>99</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 114a.

<sup>100</sup> İbni Nüceym el-Mısırî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 183.

<sup>101</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 111a.

ödemeleri defterlere kaydetmeleri, zulme uğrama korkusu sebebiyle gerektiğinde bu ödemeleri yaptıklarını ispat edebilmek maksadına matuftur.<sup>102</sup>

Nablusî'ye göre, burada iddia edilen hak ancak beyyine ile sabit olabilir. Bu konuda beyyine sultanın bu şekilde tasarrufta bulunduğu dair “Falan sultanın meclisinde hazır bulunduk ve onun zimmîleri böyle bir yükümlülükle sorumlu tuttuğunu bizzat kendisinden işittik.” denilmesi ile hasmın da bulunduğu bir ortamda şahitlik yapılması şeklinde ortaya konulur. Şayet sultan bu vergileri cizyeye ilave bir yükümlülük olarak değil de cizyeye mahsuben alınmak üzere Kudüslü müslümanlara tahsis etti ise, bu durumda da onların bu tahsisi şer'an muteber delillerden biri ile ispat etmeleri gerekir.<sup>103</sup>

Nablusî, bu vergileri alan müslümanların avâid adı altında aldıkları nakit ve emtiaya hak sahibi olduklarını hukuken ispat edemediklerinde, ödeme yükümlülüğünün gayri müslimler için bağlayıcı olmayacağını kesin bir dille ifade etmiştir.

*b. “Avâid-i mu'tâde” ve benzer ödeme yükümlülüklerinin hukuki mahiyeti*

Nablusî, avâid adı altında gayri müslimler tarafından yapılan ödemelerin hukuken cizyeye ilave bir yükümlülük olma ihtimali ile cizyeye mahsuben alınma ihtimalini ele alıp, şayet sultanın bu yönde bir tasarrufu olduysa bunun hukuken geçerli ispat vasıtaları ile ortaya konulması gerektiği üzerinde durmuş, sonrasında bu ödemelerin fikhen cizye mahiyetinde kabulünün imkânını sorgulamıştır. Bu hususta Nablusî, İsmâil en-Nablusî'nin *Şerhü'd-Dürer*'inden şu ifadeleri aktarmıştır: “Cizye iki nevidir: Birincisi, karşılıklı rıza ile konulan cizyedir. Bu, anlaşmaya göre takdir olunur. İkincisi devlet başkanının gayri müslimlere galip geldiğinde koyduğu cizyedir. Sulh yolu ile konulan cizye için Şâri' tarafından bir miktar belirlenmemiştir. Bilakis bu nevi, o anlaşmaya göre belirlenir. Cizye [belirlendikten sonra], ilave etmek ya da eksiltmek suretiyle değiştirilmez. Gayri müslimlere galip gelinip de onların kendi mülkleri üzerinde kalmaları sağlandıktan sonra vaz olunacak cizyenin miktarı ise Şâri' tarafından belirlenmiştir.” Nablusî bu ifadelerde geçen “Bu, ilave etmek ya da eksiltmek suretiyle değiştirilmez” kısmına dikkat çekmiş, cizye miktarı belirlendikten sonra cizye miktarında değişiklik yapılmayacağını, kesin bir şekilde ifade etmiştir. Diğer nevi cizye ise zaten Şâri' tarafından belirlenmiştir.<sup>104</sup> Nablusî'nin dikkat çektiği hususlardan bir diğeri ise, cizyenin her sene onu toplamakla

<sup>102</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 113b.

<sup>103</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 111a.

<sup>104</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 111b.

görevlendirilmiş bir âmil tarafından alınmakta olmasıdır. Bu durum da sözkonusu vergilerin fikhen cizye mahiyetinde olamayacağını göstermektedir.<sup>105</sup>

Nablusî bu vergilerin fikhen cizye olarak alınamayacağını ortaya koyduktan sonra Kuhistânî'nin *Vikaye* şerhinden idareci ve kadı konumda kimselerin hediye almalarının hükmüne dair kısmı aktarmış, bu ifadeler doğrultusunda âvâid adı altında yapılan ödemelerin hediye mahiyetinde olup olamayacağı hususu üzerinde durmuştur.

Kuhistânî'nin sözkonusu ifadeleri özetle şu şekildedir: "Aradaki muhabbet sebebiyle verilen [hediye] her iki taraf için de helaldir. Ancak alanın kadı olması durumu sözkonusu ise, bunun verilmesi de alınması da haram olur. Şayet bir kimse canına ve malına zarar verilmesinden korkup da veriyorsa, verilen, alan taraf için haramdır ve bu konuda âlimler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Bu şeyin verilmesi ise çoğunluğa göre veren için helaldir. Yöneticinin nezdinde işlerini halletmek için bir şey verilmesi durumunda ise, şayet halledilmesi istenilen işin hükmü haram ise, bu şeyin verilmesi, veren için de alan için de haramdır. Halledilmesi istenilen işin hükmü helal olmakla birlikte, eğer alan kimse [iş halletmek için] şart koşmuşsa, bu durumda verilen şeyi alması haramdır. Karşı tarafın vermesinin hükmü ihtilafıdır. Bazı âlimlere göre bu helal, bazı âlimlere göre haramdır ... Rüşvet olarak verilen nakit veya metaa mâlik olunmaz. Dolayısıyla veren kimse için geri isteme hakkı vardır. Vele ki rüşvet alan kimse onun işini yapmış olsa da böyledir. *Muğni'*de<sup>106</sup> ve *Nihâye'*de<sup>107</sup> bu şekilde geçmektedir."<sup>108</sup>

Kudüslü zimmîlerin müslümanlara verdikleri avâidi bu ölçüler muvacehesinde değerlendiren Nablusî avâidin hukuken hediye kabilinden olamayacağını ifade etmiş ve bu yargısını hediyenin ancak muhabbet sebebiyle verilebileceğini, oysa müslümanlarla zimmîlerin birbirlerine muhabbet hissetmelerinin imkânsız olduğunu gerekçe göstererek açıklamıştır. Müslümanlarla zimmîler arasında muhabbetin sözkonusu olmasına ihtimal vermeyen ve bu hususta Mücâdele sûresinin 22. âyetini delil getiren<sup>109</sup> Nablusî, ayrıca meryese adlı verginin kapsamının önceki

<sup>105</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 110b.

<sup>106</sup> Şirbinî, *Muğni'l-Muhtac*, 6: 287.

<sup>107</sup> Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtac*, 8: 254-255.

<sup>108</sup> Şemseddin Muhammed el-Horsânî el-Kuhistânî, *Camiu'r-rumûz şerh u Muhtasarü'l-Vikâye el-müsemmâ bi'n-Nükaye*, Tashih: Kebîrüddîn Ahmed (Kalküta: Matbaatü muzhiri'l-acâib, 1284-1858) 4: 578; Nâblusî, *Cevab 'an ca'li'l-fatih 'avâide 'alâ ehli'l-küfr bi-beyti'l-Makdis*, 4.

<sup>109</sup> "Allah'a ve ahiret gününe iman eden hiçbir topluluğun, babaları, oğulları, kardeşleri yahut kendi soy-sopları olsalar bile, Allah'a ve peygamberine düşman olan kimselere

zamanlarda çok daha geniş olduğunu, gayri müslimlerin vermek durumunda kaldıkları emtiayı daha sonra tekrar satın aldıklarını anlatmış, bu durumda muhabbetin var nasıl olabileceğini sormuştur? Bütün bunlara rağmen arada sevgi bulunduğu farz olursa dahi, hediye mahiyetindeki ödemeleri vermediklerinde gayri müslimlerin fıkhen zorlanamayacaklarını da altını çizerek belirtmiştir.<sup>110</sup>

Bu tahlillerinden sonra Nablusî, gayri müslimlerin bu ödemeleri kendilerine gelebilecek herhangi bir zulüm ve sıkıntıyı engellemek için yaptıklarına dair kanaatini ortaya koymuş ve bu bakımdan sözkonusu ödemelerin rüşvet kabilinden olduğunu ileri sürmüştür.<sup>111</sup>

Nablusî görüşünü ifade ederken bizzat kendisinin Dımaşk'ta şahit olduğu bir vakiyla da bir benzerlik kurmuştur: "Müslümanların Kudüs'te zimmîlerden aldıkları bu vergiler, Dımaşk'taki kilisenin verdiği hediyelerin bir benzeridir. Hristiyanlar bu hediyeleri müslümanların ileri gelenlerinden şerhlerinden korkup, zararlarından korunmak istedikleri kimselere hediye olarak vermekte ve hizmet olarak isimlendirmektedirler. Ancak bu, haram kılınmış olan rüşvettir."<sup>112</sup>

Bu tahlillerinden sonra Nablusî avâid adı altında yapılan ödemelerin hukukî mahiyetini "Bizim bu ödemelerle ilgili görüşümüz bunların ancak zamanımızdaki zalim idarecilerin, tüccarlardan ve köylülerden aylık ve senelik olarak aldıkları, müşâhere, zehâir, avâriz-ı sultâniyye, şâşiyye gibi isimler verdikleri mezâlim nevilerinin benzeri olmasıdır." ifadeleri ile açıklamıştır.<sup>113</sup>

Tekâlîf-i şâkka hakkında bilgi verilirken nüfuz sahibi bazı idarecilerin ve yerel unsurların keyfî olarak halka bazı vergiler yükledikleri ifade edilmişti. Ancak Nablusî'nin, "mezâlim çeşitleri" olarak vassettiği vergiler arasında bizzat merkez tarafından vaz edilen avâriz-ı sultaniyyeyi de zikrettiği dikkat çekmektedir. Tabakoğlu'nun verdiği bilgiye göre "avâriz" Tanzimat'tan önce mal, para yahut hizmet şeklinde tahsil edilen örfî vergilerin genel ismidir.<sup>114</sup> Abdurrahman Vefik ise avâriz hakkında şu bilgileri vermiştir: "Mukabele ve avâriz akçesi beş senede bir yirmi akçe alınmak üzere bazı yerlerde daimî bir vergi haline gelmişti. Bazı bölgelerde ise avâriz tâbiri, ortaya çıkacağı önceden düşünilemeyen her çeşit masraf

sevgi beslediğini göremezsin." Mücâdele Suresi, 58/22. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin *Kur'an-ı Kerim Meali*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 610.

<sup>110</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 114b-115a.

<sup>111</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 112a.

<sup>112</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 112b.

<sup>113</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 113a.

<sup>114</sup> Tabakoğlu, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, 364.

için kullanılmıştı.”<sup>115</sup> Söz konusu ifadelerinden Nablusî'nin, genel olarak örfi vergi tarhını reddettiğine hükmedilebilir. Ancak, fetvasının ilk kısmında sultanın vergi ile alakalı tasarruflarını kabul ettiğini gösteren ifadeleri de nazara alındığında, onun yolsuzlukların aşırı derecede de arttığı bir dönemde bizzat şahit olduğu suistimaller sebebiyle bu tür vergilerin aldığı şekillere karşı olduğu sonucu çıkarılabilir.

c. *Âvâid adı altında yapılan ödemelerin ve benzerlerinin hükmü*

Nablusî bu ödemelerin hukukî mahiyetini ortaya koyduktan sonra bu kapsamdaki nakit ve emtianın alınmasının dinen haram olduğunu kesin bir dille ifade etmiştir: “Bunları alan kimsenin kendisinden çekinilen kadı ya da idareci olması durumunda bunların verilmesi de alınması da haramdır. Bir kimsenin canına ve malına zarar gelmesi korkusu sebebiyle vermesi durumunda ise alan için haramdır. Meselemizden anlaşılan da budur.”<sup>116</sup>

Câiz olmayan bu yükümlülüklerin zimmîler için hukuken bağlayıcı olmadığını, bilakis onlara cevr ve zulüm mahiyetinde olduğunu<sup>117</sup> belirten Nablusî, soru metninde geçen “Fetih esnasında gayri müslimlerin bu şekilde ödeme yapmakla mükellef kılınıp, onların da buna razı olması durumunda, ilk başta onların defterlerinde kayıtlı olduğu üzere, zikredilen uygulamaya devam edilmesi ve müslüman cemaatin bu ödemeleri alması helal olur mu?” sorusuna özetle şu cevabı vermiştir: “Sadece onların ödemeleri yapıp buna razı olmaları ve yapılan ödemelerin de onların defterlerinde kayıtlı bulunması, bu vergilerin alınmasının helal olmasını gerektirmez. Zira zamanımızdaki zalim hâkimler de eski zamanlardan beri zulmederek ve suç işleyerek bu şekilde vergiler almaktadırlar. Zimmîler için bu vergileri vermekten başka kurtuluş yolu yoktur. Bu alınan vergilerin bir kısmı zalim idarecilerin bir kısmı ise mazlumların defterlerinde kaydedilmiştir. Ancak bu vergilerin haram olduğu hususunda icmâ-ı ümmet vardır.”<sup>118</sup>

Nablusî meseleyi itikadî açıdan da değerlendirmiş, “Şer’î bir hak olmaksızın malların alınması müslümanların icmâ’ı ile haramdır. Bunu helal kabul eden küfre girmiş olur.”<sup>119</sup> ifadelerini kullanmıştır. Nablusî'nin, avâidin miras yoluyla intikaline ilişkin değerlendirmeleri de bu açıdan oldukça dikkat çekicidir: “Zulmen ve cürmen alınan nakit ve emtianın örf sebebiyle helal olup, mîrâsa konu olabileceğini ve şer’î ölçülere uygun şekilde taksim edilen terikeler gibi taksim olunabileceğini ne duyduk ne işittik.” sözlerini sarfeden Nablusî, böyle bir durumda, haram kılınmış gaspın mubah telakki edilmesi ve bu mala helal miras malı gibi muamele yapılması sebebiyle, bu

<sup>115</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlîf Kavâidi*, s. 98-99.

<sup>116</sup> Nâblusî, *Cevabü su’âl verade min Beyti’l-Makdis*, vr. 113a.

<sup>117</sup> Nâblusî, *Cevabü su’âl verade min Beyti’l-Makdis*, vr. 111b.

<sup>118</sup> Nâblusî, *Cevabü su’âl verade min Beyti’l-Makdis*, vr. 113b.

<sup>119</sup> Nâblusî, *Cevabü su’âl verade min Beyti’l-Makdis*, vr. 113b.



tasarrufun failinin küfür üzere olmasından korkulacağını ifade etmiştir. Bu durumun üzüm suyunun cevazına kıyasen hamrın da caiz olduğuna hükmedilmesine benzediğini belirten Nablusî, bu hususla alakalı olarak İsmâil en-Nablusî'nin *Şerhü'd-Dürer*'inden de şu nakilde bulunmuştur: "Kim hamrın alım satımına cevaz veriyorsa o küfre girmiştir."<sup>120</sup>

Kadının avâidi alanların vârislerini değil de başkalarını bu ödemeleri almaya hak sahibi kılmasına dair soruya ise Nablusî, bu vergileri almanın hem varis hem de kadının tevcih ettiği kimse için haram olduğunu ifade ederek cevap vermiştir. Zira kadının bu şekilde hükmetmesi zaten zulmen alınan bir şeyin başkasına verilmesi mahiyetindedir.<sup>121</sup>

*d. Avâid-i mu'tâde ve benzer vergilerin engellenmesi konusunda kazâ makamının ve siyasi makamın sorumluluğu*

Adaletin temini, zulüm ve haksızlıkların ortadan kaldırılması insanlığın daimî ortak idealidir. Bu idealin gerçekleştirilmesi öncelikle siyasi ve kazâi otoriteyi elinde bulunduran makamlardan beklenmiş, her dönemde bu makamların sorumlulukları üzerinde ehemmiyetle durulmuştur. Adaleti temel maksatlarından biri olarak kabul etmiş olan İslâmiyet, bu konuda herkese sorumluluk yüklemekle beraber, bilhassa karar verme ve yargılama vazifelerini deruhte eden idarecilerin ve hakimlerin bu görevlerinin dünyevî açıdan olduğu gibi dinî ve uhrevî açıdan da büyük bir mesuliyet gerektirdiğini bildirmiş, onları adaletli ve hakkaniyetli davranmakla yükümlü kılmıştır.

Adalete ve zulmün engellenmesine verilen önem sebebiyle, iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmeyi vazife bilen âlim ve fakihler, gerekli gördüklerinde başta idareciler ve kadılar olmak üzere yetki ve otorite sahiplerini ikaz etmekten yahut onlara sorumluluklarını hatırlatmaktan çekinmemişlerdir. Tarihte bunun örnekleri çoktur. Mesela zimmîlerin hakları konusunda Ebû Yûsuf Hârûnürreşîd'e zimmîlere zulüm ve eza edilmemesi, takatlarının fevkinde bir şeyle mükellef tutulmamaları ve üzerlerine vacip olmayan bir şeyin -haksız yere- onların mallarından alınmaması için sürekli teftişte bulunması tavsiyesinde bulunmuştur.<sup>122</sup>

Nablusî de devrinin mühim bir âlimi ve müftîsi olması hasebiyle fetvasında haksız malî mükellefiyetlerin engellenmesi için kaza makamının ve idarenin sorumlu olduğu hususunu vurgulamış, kadıların görevinin İslâm'ın şer'î hükümlerini uygulamak ve mazlumları zulümden kurtarmak olduğunu hatırlatmış, müslümanların kadılarına ve idarecilerine bu zulümleri zimmîlerin üzerinden tamamıyla kaldırmalarının vacip olduğunu

<sup>120</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 114b-115a.

<sup>121</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 115a.

<sup>122</sup> Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s.138.

bildirmiştir. Nablusî, bu zulümlerin izalesinin tüm kötülük ve günahlardan arınmış olan tertemiz İslâm dinine yardım ve destek mahiyetinde olacağını da ifade etmiştir.<sup>123</sup>

Zimmîlerin hak ihlalleri ile alakalı olarak Nablusî ayrıca Hayruddîn er-Remlî'nin (v. 1081/1671) fetvasını da nakletmiştir:<sup>124</sup> “Bu soru Şeyhülislam Hayreddin er-Remlî'ye de soruldu. Soru özetle şu şekildedir: Lüd kilisesine zulüm ve baskı ile senede iki veya üç defa mal verme mecburiyeti ihdas olundu. Bu durumda bunu engellemeye kudret ve gücü olan idarecilere bu zulmü engellemek vacip olur mu?

Remlî şöyle cevap verdi: “Evet! Müslüman idarecilere ve âlimlere; bilhassa bu zulmü def edebilecek, haddi uygulayabilecek güç ve kudrete sahip olanlara elleri ile bu münkeri değiştirmeleri, buna güçleri yetmiyorsa, dilleri ile değiştirmeleri, buna da güçleri yetmiyorsa kalpleri ile buğz etmeleri vacip olur ki bu [sonuncusu] imanın en zayıf derecesidir.<sup>125</sup> Bunu terkedip bundan yüz çeviren kimse için Ebû Hüreyre [kanalıyla gelen hadiste] şöyle bir vaîd vârid olmuştur. “Biz işittik ki, Kıyamet gününde bir adamı tanımadığı bir adam tutar. O da ona “Sana da ne oluyor, seninle benim aramda tanışıklık yoktu.” der. O da şöyle cevap verir: “Sen beni hata ve kötülük üzere görmüştün de beni ondan nehyetmemiştin.”<sup>126</sup> Bu konuda vârid olan âyet ve hadisler sayılamayacak kadar çoktur.”<sup>127</sup>

*e. Zimmîlere yapılacak muâmele*

Nablusî'nin fetva metninde zimmîlerin haklarına ve onlara nasıl muamele edilmesi gerektiğine dair ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. Esas itibarıyla onun bu husustaki görüşleri Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına dayanıp Hulefâ-yı râşidîn dönemine ve sonraki dönemlere hâkim anlayışı yansıtmaktadır.

Hz. Peygamber devrinden itibaren, cizye vermeyi kabul ederek İslam devletinin tebeası olan zimmîlerin, ibadet ve muâmelata dair bazı hükümler dışında müslümanlarla aynı hak ve yükümlülüklerle sahip olacakları bir esas olarak benimsenmiştir. Hz. Peygamber bu hususla alakalı olarak bir hadisinde “Cizye vermeyi kabul ettikleri zaman onlara bildir ki

<sup>123</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 115a.

<sup>124</sup> Hayreddin b. Ahmed er-Remlî, *Kitâbü'l-fetâva'l-Hayriyye*, (Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-mîriyye, 1300), 2: 178.

<sup>125</sup> “Kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsün. Şayet eliyle değiştirmeye gücü yetmezse, diliyle değiştirsün. Diliyle değiştirmeye de gücü yetmezse, kalbiyle düzeltme çihetine gitsün ki, bu imanın en zayıf derecesidir.” Müslim, *İmân* 78; Nesâî, *İmân* 17

<sup>126</sup> Elbânî bu hadisi Razî'nin zikrettiğini, kendisinin görmediğini ifade etmiştir. Muhammed Nâsır el-Elbânî, *Zaifü't-terğîb ve't-terhîb*, (Riyâd: Mektebetü'l-meârif li'n-neşr ve't-tevzî, 1421/2000), 2: 104.

<sup>127</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 115a.

müslümanların ne hakları varsa onlar da aynı haklara sahiplerdir. Müslümanların ne vazifeleri varsa onlar da aynı yükümlülüklerden sorumlu kılınmışlardır.” buyurmuştur.<sup>128</sup> Hz. Ali zimmîler için “Onlar cizye verdikleri zaman kanları bizim kanlarımız gibi, malları da bizim mallarımız gibi [korunmuş] olur.” ifadelerini sarfetmiştir.<sup>129</sup> Hz. Peygamber, Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin verdikleri emaname ve ahitnamelerde de cizye vermeyi kabul eden zimmîlere tam bir can, mal güvencesi verilmiş, inanç hürriyeti sağlanmış, kendilerine zulmedilmeyeceği, zarar verilmeyeceği, düşmanca davranılmayacağı açık bir şekilde ifade edilmiştir.<sup>130</sup>

Boyun eğip cizye verdikleri zaman, artık zimmîlerle savaşılmayacağını vurgulayan Nabluşî de Hz. Peygamberin mezkur hadisinde ve birçok fıkıh kitabında geçen ibareyi zikretmiştir: “Bizim hak ve yükümlülüklerimiz ne ise onların hak ve yükümlülükleri de odur.”<sup>131</sup> Bu hususta Kuhistânî'nin eserini kaynak olarak kullanan Nabluşî,<sup>132</sup> *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'den de ibadetlerin bu hükmün haricinde kaldığına ilişkin ibareyi<sup>133</sup> aktarmıştır.

Nabluşî fetvasında zimmîlerin haklarının korunması ve ihlal edilmemesi hususu üzerinde de ehemmiyetle durmuştur. Bu konuda başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere, pekçok sahabî ve âlim gibi Nabluşî de Hz. Peygamberin tavsiyelerini dikkate almıştır. Nitekim bu konuya dair Nabluşî'nin de naklettiği bir hadisinde Hz. Peygamber, Abdullah b. Erkâm'ı cizye tahsili için gönderirken “Dikkat ediniz, bir kimse bir zimmîye zulmeder veyahut takati üzerinde bir şeyle mükellef kılsa yahut ona eza ederek veya rızası olmaksızın ondan haksız yere bir şeyi alırsa kıyamet gününde onun hasmı benim.» (Ebû Dâvud, Kitâbu'l-Harâc ve'l-fey' ve'l-imâra, 33) ifadeleri ile ihtarda bulunmuştur. Hz. Peygamber bir diğer hadisinde de “Kim bir zimmîyi öldürürse cennet kokusunu alamaz, hâlbuki onun kokusu kırk yıllık mesafeden alınır.” buyurmuştur. (Buhârî, Cizye, 5; Diyât, 30)

Hulefâ-yi Râşidîn ve sahabîlerin zimmîlerin haklarına riayet konusunda büyük hassasiyet gösterdiklerine dair birçok rivayet bulunmaktadır. Mesela Hz. Ömer kendisinden sonraki halifeye, ehl-i zimmete hayırlı muamelede bulunmasını, onlarla yapılan ahidlere uymasını, onları koruyup takatlerinin üzerinde bir şeyle mükellef kılmamasını tavsiye

<sup>128</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, 2: 10; 3: 65; 4: 119; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2: 379, 3: 78, ayrıca bk. Ebû Yusuf, *el-Harac*, 144, 209.

<sup>129</sup> Serahsî, *el-Mebcut*, 26: 85, 133; *el-Hidaye*, 2: 379; Mevsilî, *el-İhtiyar*, 4: 119; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 284, 362; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2: 379.

<sup>130</sup> Ebû Yusuf, *el-Harac*, 85-87.

<sup>131</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, 4: 119; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4: 211; Muhammed b. Ferâmuz b. Ali eş-Şehîr Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Ğurarü'l-ahkâm* (Dâr u ihyâi'l-kütübî'l-arabiyye, [t.y.]), 1: 283.

<sup>132</sup> Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, 4: 663.

<sup>133</sup> İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 280.

etmiştir. Kendisi yolda âmâ ve ihtiyar bir zimmînin dilenmekte olduğunu görmüş, evine götürüp ikramda bulunduktan sonra, ondan ve benzerlerinden cizyeyi kaldırmıştır. Zimmîlerle muâşeret hususunda Selman-ı Fârisî'den gelen rivayet de bu hassasiyeti açık bir şekilde yansıtmaktadır: Kendisine “Ehl-i zimmetten bize helâl olan nedir?” sorusu yöneltilen Selmân-ı Farisî bu soruya şu şekilde cevap vermiştir: “Onlara hidayet yolu olan İslâm'ı anlatmak, fakir olmaları halinde, ihtiyaçlarını giderinceye kadar kendilerine bakmak, onlardan bir kimse ile arkadaş olunduğu zaman yemeğinden yiyip kendi yemeğinden ona yedirmek, binek hayvanına binmek ve kendi binek hayvanına da onu bindirmektir. Ancak, giderken binek hayvanını alıp da kendisini yolundan alıkoymak caiz değildir.”<sup>134</sup> Bu uygulama ve tavsiyeleri esas alan âlimler zimmîlerin haklarının korunmasını temin edecek ahlâkî prensiplere eserlerinde yer vermişlerdir. Bu konuyu şümulü bir şekilde ele alan Karâfî'nin (v. 684/1285) tespit ettiği esaslar oldukça önemlidir.

Karâfî öncelikle zimmîlere ihsanın hoş karşılandığını ancak onlarla arada muhabbet ve dostluğun nehyedildiğini bir ölçü olarak zikretmiştir. Sonrasında zimmet akdinin ehemmiyeti üzerinde durarak bu akdin müslümanların gayri müslimlerin haklarına tamamiyle riayet etmeleri gerektirdiğini belirtmiş, hatta onlara yönelik bir saldırı olduğunda onları korumak için savaşmanın da bu akdin lüzumu olduğunu vurgulamış, zimmîler hakkında kötü söz yahut ırzları hakkında bir gybet ya da onlara yönelik sıkıntı veren bir davranış sebebiyle haddi aşan kimselerin Allah'ın, Rasulü'nün ve İslam dininin zimmetini zayi edeceğini ifade etmiştir.

Zimmîlerin zayıflarına rıfk ile muamele edilmesi, fakirlerinin ihtiyaçlarının giderilmesi, açlarının doyurulması, kıyafete muhtaç olanlara elbise sağlanması, korkutarak ve aşağılayarak değil bilakis yumuşak bir üslupla konuşulması, komşuluk ilişkilerindeki sıkıntıların lütufla giderilmesi, hidayete ulaşip, saadet ehlinden olmaları için dua edilmesi, dinî ve dünyevî işlerinde nasihatte bulunulması, mülklerinin, ailelerinin, ırzlarının, tüm hak ve menfaatleri ile gizliliklerinin korunması, şayet zulme maruz kalırlarsa bu zulmün bertaraf edilmesi, küçük olsun büyük olsun muamelelerde hayırhah davranılması lüzumundan bahseden Karâfî bütün bunların güzel ahlakın gereği olduğunu vurgulamıştır.<sup>135</sup>

Nablusî'nin de bu esasları fetvasında öz bir şekilde zikrettiği görülmektedir. *Tenvîru'l-ebşâr*'dan müste'men için zikredilen “Ona eziyet etmekten kaçınılması vaciptir. Onun gybetini yapmak da müslümanın

<sup>134</sup> Ebû Yusuf, *el-Harac*, 138-139.

<sup>135</sup> Ebû'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Mâlikî el-Karâfî, *Envârü'l-burûk fî envâi'l-furûk*, Âlemü'l-kütüb, 3: 14-15.

gyıbetini yapmak gibi haramdır.”<sup>136</sup> ifadelerini alan Nablusî, zimmî için bunların evleviyetle sözkonusu olacağını vurgulamıştır.<sup>137</sup>

Nablusî'nin bu konuda en dikkat çekici ifadesi uhrevî açıdan zimmîlere zulmetmenin müslümanlara zulmetmekten daha kötü sonuçlar doğuracağına dairdir. Bu ifadesini babası İsmail en-Nablusî'den şu ibareyi aktararak açıklamıştır: “Müslüman zimmînin malını gasbeder yahut çalarsa ahirette muâheze olunur. Kâfirin âhiretteki talebi ve husumeti ise [müslümana göre] çok daha şiddetlidir. Zira müslüman müslümana zulmettiğinde, ya zalim mazlumun hakkı nispetinde onun günahını alır, ya da mazlum bu nispette zulmedenin sevaplarından alır. Ancak kâfir onun sevaplarından alamaz.”<sup>138</sup>

Nablusî müslümanlardan haksız vergi alan idarecilerin, zimmîlerden haksız vergi alanlara nispetle Allah katındaki durumu ile ilgili olarak şu ifadeleri sarfetmiştir: “Ancak bu zalim idareciler bu vergileri müslümanlardan almaktadırlar. Müslümanlara zulmetmek ehl-i zimmete zulmetmekten daha hafiftir. Zalim idarecilerin bu konudaki zulümleri Allah katında bu zimmîlere zulmetmelerinden daha az önemlidir.”<sup>139</sup>

Nablusî, soru metninde geçen “Fatih bu vergileri koyarken gayri müslimlerin zillet, hüsrân ve küçüklük içinde kalmaya devam etmelerini sağlamayı hedeflemiştir.” şeklindeki ifadeye de şiddetle karşı çıkmıştır: “Bunu söyleyen fatihın maksadının bu olduğunu nereden bildiğini keşke söyleseydi de bilseydik. Şayet (hakikaten) böyleyse bu ehl-i zimmete eza vermektir. Oysa nasıl müslümanlara eziyet etmek ve gyıbetlerini yapmak nasıl haramsa, ehl-i zimmete eza etmek ve onların gyıbetlerini yapmak da aynı şekilde haramdır. ... Hakları bizim haklarımız, vazifeleri bizim vazifelerimiz gibi olan ehl-i zimmete bu nasıl yapılabilir?”<sup>140</sup>

<sup>136</sup> Şihâbuddîn Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Ömerî et-Timurtâşî, *Tenvîrû'l-epsâr ve câmiü'l-bihâr* (Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hisnî el-ma'rûf bi-Alâuddin el-Haskefî el-Hanefî'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîrû'l-epsâr ve câmiü'l-bihâr*'ı ile birlikte), thk. Abdülmun'im Halil İbrahim, (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1423/2002), 337.

<sup>137</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 112a.

<sup>138</sup> Bu görüş benzer ifadelerle Fetâvâ-i Hindîyye'de de bulunmaktadır. Şeyh Nizâm ve cemâa min 'ulemâi'l-Hind, *el-Fetâvâ'l-Hindîyye el-ma'rûfetü bi'l-Fetâva'l-Âlemgîriyye*, thk. Abdüllatif Hasen Abdurrahman (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000), 5: 194. Bu eser 1664-1672 yılları arasında telif edilmiştir. Ahmet Özel, “Alemgîriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 365. İsmâil b. Abdülğani en-Nablusî bu eserin hazırlanmasından önce 1652 senesinde vefat etmiştir. Şükrü Özen, “Nablusî, İsmâil b. Abdülğani”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 270.

<sup>139</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 113a-b.

<sup>140</sup> Nâblusî, *Cevabü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, vr. 113b-114a.

### Sonuç

Vergiler tarih boyunca devletlerin en önemli gelir kaynaklarından birini teşkil etmiş, âmme hizmetleri, savunma giderleri büyük ölçüde vergiler vasıtasıyla karşılanmıştır. Bu bakımdan vergilendirme devletlerin bekası için daima vazgeçilmez bir fonksiyona sahip olmuştur.

Devletlerin vergi düzenleri dinî, siyâsi, ekonomik, sosyal birçok etkene bağlı olarak şekillenmiştir. İslam tarihinde ilk devirlerde müslümanlar ve gayri müslimler Kitap ve Sünnet tarafından vaz edilmiş vergilerle mükellef kılınmış, bu vergiler dışında vergilerle yükümlü tutulmamışlardır. Ancak zamanla beytümâlin kaynaklarının yeterli gelmemesi üzerine fakihler bu vergiler haricinde de vergi tarhına cevaz vermiş, bununla birlikte suistimal sebebi olmaması için bu hükme birçok kayıt ve şart getirmişlerdir.

Bu çalışmanın konusunu teşkil eden fetvanın verildiği dönemde hükümrân olan Osmanlı Devleti'nde şer'î ilkelere göre yönetim esası benimsenmiştir. Vergi düzeninde de şer'î esasların belirleyici etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Tekâlîf-i şer'iyenin haricinde örfî nitelikte vergi tarhına çok ihtiyaç hissedilmediği ilk dönemlerde, şer'î vergi kapsamında kabul edilen çok sayıda ve çeşitlilikte vergi tımar sistemi kapsamında alınmış, şer'î vergilerden cizye ve gümrük vergileri ise bu sistemin haricinde tahsil edilmiştir. Ancak XVII. yüzyıla gelindiğinde içte ve dışta ortaya çıkan problemlere bağlı olarak devletin kurucu unsurları arasındaki denge bozulmuş, uzun süren maliyetli savaşların da etkisiyle malî açık giderek artmış, bu duruma bağlı olarak çok sayıda vergi tarh edilmiştir. Örfî vergi olarak ifade edilen bu vergiler zamanla daimî hale gelmiştir. Birbirinden çok farklı sosyal ve ekonomik yapıya sahip devasa bölgeleri bünyesinde bulundurması, müslim gayri müslim birçok unsurdan oluşması sebebiyle Osmanlı Devleti'nde vergilerin tarh ve tahsili başından itibaren mühim bir mesele olmuştur ve ilk zamanlarda da dirlik sahiplerinden kaynaklanan birtakım suistimler vuku bulmuştur. Ancak tımar sisteminin tasfiye sürecine girmesiyle dirlik sahiplerinin yerini alan mültezimlerin ve mâlikâne sahiplerinin, vali, voyvoda, mütesellim, âyan gibi üst düzey mevki veya nüfuza malik bulunanların tarh ve tahsil yetkisine sahip olmaları, devletin malî, askerî, sosyal durumunun daha da kötüleşmesi, diğer taraftan merkezin kontrolünün bu devasa coğrafyada giderek zayıflaması gibi sebepler XVII. yüzyıl ve sonrasında suistimler için son derece elverişli bir ortamın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu dönemlerde, güç sahibi yerel unsurların, yöneticilerin ve vergi toplama yetkisi bulunan görevlilerin izinsiz ve kanunsuz olarak tebeaya yükledikleri, tekâlîf-i şâkka olarak isimlendirilen kanunsuz ve izinsiz vergiler yaygınlaşmıştır. Bilhassa XVIII. yüzyılda sözkonusu kesimlerin yaptıkları keyfi uygulamalar, yolsuzluklar ve haksız uygulamalar daha da artmış, kimi zaman tebeayı bezdirecek raddeye

gelmiştir. Bu durum sadece müslümanları değil gayri müslimleri de son derece olumsuz etkilemiştir.

Nablusî Osmanlı Devleti'nin, eski devirlerine nisbetle sistemin bozulduğu, yolsuzluk ve teaddîlerin arttığı, ekonomik ve sosyal buhranların yaşandığı döneminde yaşamış bir âlimdir. Bu fetvâyı Kudüs'teki zimmîlerin "avâid" adı altında yaptıkları ödemeleri alan müslümanların sorusu vesilesi ile vermiştir. Soru sahiplerinin zimmîlerden aldıkları nakit ve emtianın dinî hükmü hususunda tereddüde düştükleri anlaşılmaktadır. Nablusî'den bu nakit ve emtianın helal olup olmadığını kendilerine bildirmesini talep etmişlerdir. Diğer taraftan yine soru metninden anlaşıldığına göre nesilden nesile tevarüs edilen alım hakkının kadı tasarrufuyla, vefat edene yabancı birine tevcih edilmesi şeklinde bir problem de yaşamışlardır. Bu durumun da dinî ve hukukî hükmünü öğrenmek istemişlerdir.

Fetvaya konu olan avâid, kapsamı oldukça geniş olan ödeme yükümlülüklerini ifade etmektedir. Farklı zaman ve bölgelerde gayri müslimlerden olduğu gibi müslümanlardan da tahsil edildiği anlaşılan avâidin kapsamına giren ödeme yükümlülüklerinin çoğu kanunsuz olarak konulmuştur. Kanunsuz olarak konulan bu yükümlülükler tekâlîf-i şâkkaya dahildir. Nablusî, avâidin hükmünü ele alırken, bir fakih sorumluluğu ile hareket ederek zimmîlerin gıyabında, onların haklarını müdafaa etmiş, onlara bu şekilde bir mükellefiyet yüklenmesinin zulüm mahiyetinde olduğunu belirtmiştir.

Nablusî, fetvasında şer'î ölçülere uygun olmaksızın konulan tüm vergi ve ödeme yükümlülüklerini de söz konusu etmiş, bütün bunlara oldukça sert bir üslup kullanarak karşı çıkmıştır. Bu tür vergilerin alınması gibi bu tür zulümlere karşı koyabilecek güçte olanlar tarafından verilmesinin de haram olduğunu ifade etmiştir. Bu vergilerin haram olduğu hususunda icmâin bulunduğunu belirten Nablusî, haram kılınmış tasarrufların helal kabul edilmesinin küfrü gerektireceğini de vurgulamıştır.

Bilhassa zulüm mahiyetindeki vergileri sayarken sarfettiği ifadeleri, onun Kitap ve Sünnet tarafından vaz edilen vergilerin haricinde tarh edilen vergileri tamamıyla reddettiği neticesinin çıkarılmasına da müsaittir. Zira zikrettiği isimler arasında avâriz-ı sultaniye de bulunmaktadır. Bununla birlikte Nablusî fetvasının ilk kısmında sultanın avâid veya benzeri bir vergi ile mükellef kılması durumunda, bunun hukuken geçerli ispat vasıtaları ile ortaya konulması lüzumundan bahsetmiş, söz konusu mükellefiyetin ancak beyyine ile ispat olunabileceğini belirtmiştir. Bu ifadeleri, onun, devlet başkanının şer'î vergiler haricinde de vergi tarh etme ya da bir kısım vergileri belli bir kesime tahsis etme yetkisine sahip olduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Bu izahları yanında kendi devrinde cereyan eden, zulüm ve cürüm olarak nitelediği vergi ve müsaderelerden "zalim idareciler"ın

tasarrufu olarak bahsetmesi de nazara alındığında, onun, bizzat şahit olduğu şekliyle, bilhassa yerel idareci ve unsurların tarh ve tahsilinde büyük ölçüde söz sahibi olduğu, tekâlî-i örfiyyenin suistimaller neticesinde ortaya çıkan ve şer'î ölçülerin haricinde kalan biçimlerine karşı olduğu anlaşılmaktadır.

Nablusî'nin bu fetvasında meseleyi ele alırken vurguladığı hususlar, tarih boyunca Hz. Peygamberin bu husustaki tavsiye ve ihtarlarını dikkate alan müslümanların zimmet akdine ve zimmîlerin hukukuna verdikleri önemi de net bir şekilde aksettirmektedir. Bilhassa babası İsmâil en-Nablusî'nin eserini kaynak göstererek dile getirdiği, zimmîlere yönelik hak ihlallerinin uhrevî açıdan müslümanlara yapılan haksızlıklara nispetle çok daha elîm sonuçlara yol açacağına dair görüş, zimmîlerin haklarına riayet hususundaki hassasiyetin ileri bir merhalesini göstermektedir.



#### KAYNAKÇA

- ABDURRAHMAN Vefik, *Tekâlîf Kavâidi*, Dersaâdet: Matbaa-i Kader, 1328.
- AHMED, Muhtâr Abdülhamîd Ömer, *Mu'cemu'l-lügati'l-Arabiyye el-Muâsıra*, Âlimü'l-kitâb, 1429/2008.
- AKDAĞ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*, Ankara: Tekin Yayınları, 1979.(3. Baskı)
- AKKUŞ, Yakup, "Osmanlı Maliyesi Literatüründe İhmal Edilmiş Bir Tartışma: Tevzi' Defterlerinden Vergi-i Mahsûsa'ya Geçiş", *Tarih Dergisi*, 65 (2017): 29-62.
- ALTUNTAŞ, Halil ve ŞAHİN, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011. (12. Baskı)
- APAYDIN, Yunus, "Şahit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38: 278-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- BARTHOLD, W. – Köprülü, M. Fuad, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara: DİB Yayınları, 1984, (6. Baskı)
- CEBÛRÎ, Ahmed Huseyn el-Cebûrî, *el-Kuds fi'l-ahdi'l-'Usmânî 1640-1799*, 2. Cilt. Ammân: Dârü'l-hâmid li'n-neşr ve't-tevzi', 2011.
- DİA, "Gümrük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14: 260-263. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- EBÛ UBEYD, el-Kasım b. Sellâm b. Abdullah el-Herevî el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Emvâl*, Thk. Halil Muhammed Herrâs[?], Beyrut: Daru'l-Fikr.
- EBÛ YÛSUF, Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhim b. Habib b. Sa'd b. Habte el-Ensârî, *el-Harac*, Thk. Tâhâ Abdurrauf S'ad, S'ad Hasen Muhammed, el-Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye ve mektebetüha, [t.y.].



- ELBÂNÎ, Muhammed Nâsır el-Elbânî, *Zaifü't-terğîb ve't-terhîb*, 2. cilt, Riyâd: Mektebetü'l-meârif li'n-neşr ve't-tevzî, 1421/2000.
- ERCAN, Yavuz, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar", *Belleten*, 55/213 (1991): 371-391.
- ERKAL, Mehmet, "Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8: 42-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- FAYDA, Mustafa, "Fey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22: 511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- FERRÂ, el-Kadî Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef İbnü'l-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye li'l-Ferrâ*, Tashih ve talik: Muhammed Hâmid, Beyrût-Lübân: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000.
- el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-'arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût, el-Fıkhü ve usûluhu*, 3. cilt, Ammân: Mecmaü'l-Meleki li-Buhusi'l-Hadarati'l-İslâmiyye [Müessesetu Al-i'l-Beyt], 1421/2000.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1993.
- HÜSEYNÎ, Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed Muhammed Murâd el-Hüseynî, *Silkü'd-dürrer fî a 'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*, 4. Cilt, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1408/1988.
- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz Âbidîn ed-Dımeşkî el-Hanefî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'dürri'l-muhtâr*, 2. ve 4. cilt, Dârü'l-fıkr, Beyrût 1412/1992. (2. Baskı)
- İBNÜ'L-ATTÂR, Alâuddin Ali b. İbrâhîm İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn fî tercemeti'l-İmâm Muhyiddîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen Âli Selmân, Ammân: ed-Dârü'l-eserîyye, 1428/2007.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zahirî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 4. cilt, Beyrût: Dârü'l-fıkr, [t.y.].
- İBN KAYYİM el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehi'z-zimme*, Thk. Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî-şâkir b. Tevfik el-Ârûrî, 1. ve 3. cilt, ed-Demmâm: Ramâdî li'n-neşr, 1418-1997.
- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî li'bni Kudâme*, 3. ve 9. cilt, Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.

- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrerem b. Ali Ebü'l-Fazl Cemâlüddin İbn Manzûr el-Ensârî er-Ruveyfî el-İfrigî, *Lisânü'l-Arab*, 3. cilt, Beyrût: Dâru Sâdır, 1414.
- İBN NÜCEYM, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Beyrût-Lübân: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li-mesâilî'l-müstahrace*, Thk. Muhammed Hacc ve âharûn, 2. cilt, Beyrût-Lübân: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988. (2. Baskı)
- İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, Thk. Muhammed Haccî, 1. cilt, Beyrût-Lübân: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988, I.
- İBNÜ'L-ARABÎ, el-Kadî Muhammed b. Abdullah Ebû Bekr b. el-Arabî el-Meâfirî el-İşbilî el-Mâlikî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1. cilt, Beyrut-Lübân: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003. (3. Baskı)
- İNALCIK, Halil, "Adâletnâmeler", *Belgeler (Türk Tarih Belgeleri Dergisi)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. cilt, sy. 3-4 (1993): 49-145. (2. Baskı)
- İNALCIK, Halil, "Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8: 45-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İNALCIK, Halil, "Timar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41: 168-173. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- KALLEK, Cengiz, "Haraç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16: 71-88, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 72-73
- KANDEMİR, Yaşar, "Nevevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32: 45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- KARÂFÎ, Ebü'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Mâlikî el-Karâfî, *Envârü'l-burûk fî envâi'l-furûk*, 3. cilt, Âlemü'l-kütüb, [t.y.].
- KAYA, Süleyman, "Fikhî açıdan Osmanlı'da Zekat Uygulamaları", *Tarihte ve Günümüzde Zekat Uygulamaları*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2017, 221-239.
- KUHİSTÂNÎ, Şemseddin Muhammed el-Horsânî el-Kuhistânî, *Camî'r-rumûz şerhu Muhtasari'l-Vikâye el-müsemmâ bi'n-Nükaye*, Tashih: Kebîrüddîn Ahmed, 4. cilt, Matbaatü muhiri'l-acâib, Kalküta, 1284-1858, IV.
- KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî Şemseddin el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*

- Tefsirü'l-Kurtubî*, Thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Atfîş[?], 2. cilt, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1384/1964.
- KÜTÜKOĞLU, Mübahat, "Gümrük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14: 263-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- MERGİNÂNÎ, Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî el-Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânuddîn, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedi*, Thk. Tallâl Yûsuf, 2. cilt, Beyrût-Lübnân: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, [ty.].
- MERT, Özcan, "Âyan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4: 195-198. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- MEVSİLÎ, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî el-Beldecî Mecdüddîn Ebü'l-Fazl, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*, Ta'likât: eş-Şeyh Mahmûd Ebü Dakîka, 1. cilt, Matbaatü'l-Halebî, [t.y.].
- MOLLA HÜSREV, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali eş-Şehîr bi-Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Ğurarü'l-ahkâm*, Dâr u İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, I, 283.
- İBNÜ'L-MEVSİLÎ, Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Rıdvan b. Abdülaziz el-Ba'î Şemseddin İbnü'l-Mevsilî, *Hüsnü's-sülûkü'l-hâfiz devlete'l-mülûk*, Thk. Fuâd Abdülmünim Ahmed, Riyâd: Dârü'l-vatan, [t.y.].
- NABLUSÎ, Abdülğanî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl en-Nâblusî, *Cevâbü su'âl verade min Beyti'l-Makdis*, Zâhiriye Ktp., nr: 4009.
- NEVEVÎ, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu Şerhü'l-Mühezzeb*, 5. cilt, Dârü'l-fikr.
- ORHONLU, Cengiz – Göyünç, Nejat, "Has", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16: 268-270. İstanbul: TDV Yayınları, 1997
- ÖZEL, Ahmet, "Alemgîriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2: 365-366. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- ÖZEL, Ahmet, "Nablusî, Abdülğanî b. İsmâîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32: 268-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- ÖZEN, Şükrü, "Nablusî, İsmâîl b. Abdülğanî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32: 268-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- ÖZKAYA, Yücel, "XVIII. Yüzyılın sonlarında Tevzi' Defterlerinin Kontrolü", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1991): 135-155.
- ÖZKAYA, Yücel, "XVIII. Yüzyılda Genel Hatlarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda Vergi Sorunu", *Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi 1985*, 2. cilt, İstanbul 1989, 481-516.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2. cilt, İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

- REMLÎ, Hayreddin b. Ahmed er-Remlî, *Kitâbü'l-fetâva'l-Hayriyye*, 2. cilt, Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-mîriyye, 1300.
- REMLÎ, Şemseddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza Şihabeddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, 8. cilt, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1404/1984.
- SERAHSÎ, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 10. cilt, Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1414/1993.
- SERAHSÎ, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *es-Siyerul-Kebîr mea Şerhihi*, 1. cilt, eş-Şirketü's-şarkıyyetu li'l-iânât, 1971.
- SÜLEYMAN SÜDÎ, *Defter-i Muktesid*, 1., 2. ve 3. ciltler, İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1307. (2. baskı)
- ŞEMSEDDİN SÂMÎ, *Kamûs-ı Türkî*, Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1217.
- ŞEYBÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, Thk. Muhammed Boynukalın, 7. cilt, Beyrût-Lübnân: Dâr u İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeyh Nizâm ve cemâa min 'ulemâi'l-Hind, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye el-ma'rûfetü bi'l-Fetâvâ'l-Âlemgîriyye*, Thk. Abdüllatif Hasen Abdurrahman (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000), 5: 194.
- ŞATIBÎ, İbrâhim b. Mûsa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-İ'tisâm*, Thk. Selîm b. Abdülhilâlî, 2. cilt, Dâr u İbn Affân, 1412/1992.
- ŞİRÂZÎ, Ebû İshak İbrâhim b. Ali b. Yûsuf, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî*, 3. cilt, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, [t.y].
- ŞİRBÎNÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbînî eş-Şâfiî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, 6. cilt, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994.
- TABAKOĞLU, Ahmet, *Osmanlı Mâlî Tarihi*, İstanbul: Dergâh, 2016.
- TABAKOĞLU, "Öşür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34: 100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- TABAKOĞLU, Ahmet "Tekâlîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40: 336-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- TİMURTÂŞÎ, Şihâbuddîn Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Ömerî, *Tenvîrül-ebşâr ve câmiü'l-bihâr* (Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hisnî el-ma'rûf bi-Alâuddin el-Haskefî el-Haneffî'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîrül-ebşâr ve câmiü'l-bihâr*'ı ile birlikte) Thk. Abdülmun'im Halil İbrahim, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1423/2002.

YAKUT, Esra, *Şeyhülislâmlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Kitap, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.

ZÂHİRÎ, Ebü'l-Mehâsin Cemaledin Yûsuf b. Tağrîberdî b. Abdullah ez-Zâhirî, *en-Nücümü'z-zahire fî mülûk-i Mısr ve'l-Kahire*, 7. cilt, Mısır: Vizâretü's-sekafe ve'l-irşâd'il-kavmî, [t.y.].

<https://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=240097>



[109ظ] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب أعني<sup>141</sup> يا كريم<sup>142</sup>

الحمد لله وحده

والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه، وجنده، وحزبه، صلاة وسلاماً دائماً بدوام الله<sup>143</sup> ربِّ العالمين.

وبعد، فيقول شيخنا وأستاذنا العالم العلامة، العُمدَةُ الخَيْرِ البحر، الفَهَامَةُ، مفتي الأنام، وبركة الشام، قطب العارفين، وكهفُ المريدين، ومرجع العلماء الكاملين، سيدي ومولاي الشيخ عبد الغني بن<sup>144</sup> المرحوم إمام العلوم، ومحَرَّر المنطوق والمفهوم، الشيخ إسماعيل الشهير بِنَسَبِهِ الكَرِيمِ بابن النابلسي، نفعنا الله تعالى به<sup>145</sup> وبركاته<sup>146</sup> وأمدَّنَا بصالح دعواته.

قد ورد عليّ في أوائل جمادى الأولى من شهور سنة أربعة عشر ومائة وألف سؤال من بعض الأحباب القاطنين ببيت المقدس، وطلب منّا الجواب عنه والكتابة عليه، وإظهار ما هو الحقُّ والصواب في هذه المسألة، فاستعنت بالله الجليل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

فأقول: أمّا صورة السؤال الوارد، فهي: <sup>147</sup>”ما قولكم في جماعة من المسلمين القاطنين بالقدس الشريف، جعل لهم الفاتح، تغمّده الله تعالى [110و] بالرحمة والرضوان، عوائد على أهل الكفر والطغيان من شمع وسكّر وجوخ ونقود، منها ما هو مشاهرةٌ، ومنها ما هو <sup>148</sup>مساخرةٌ، ومنها ما هو في كلّ ثلاث سنوات، وتسمّى عندهم بالمريسة بدفاتر بأيدي

141 ظ: أعن.

142 أ ج - رب أعني يا كريم؛ أ + وبه نستعين.

143 ج + تعالى.

144 أ ظ: ابن.

145 أ ظ - به.

146 أ ظ: ببركاته.

147 ظ: فهو.

148 أ ج - ما هو.

الكفرة المزبورين وقوانين ولا يطعنون فيها، ومطمح نظر الفاتح، أسكنه الله تعالى [في] غرف الجنان، استمرارهم في الذلّ والهوان والصغار والخسران. وجرى العرف في ديارنا أنّ من مات مَنَّ له عادة يتلقاها من بعده وارثه إلى يومنا هذا.

فهل حيث وضعت عليهم هذه العوائد حين الفتح ورضوا بها، لا يُعدّل عنها، ويحلّ لهؤلاء الجماعة أخذها منهم، كما هي مقبّلة بدفاترهم أوّلاً؟ وهل إذا مات أحد من هؤلاء الجماعة المذكورين عن وارث، له أخذ ما كان مورثه يأخذه منهم عملاً بالعرف، حتّى لو منع القاضي الوارث من أخذها وأعطاهما لأجنبيّ عن الميت لا يصحّ هذا الإعطاء، ولا يسوغ للأجنبيّ أخذها ومنع الوارث، إذ المعروف عرفاً كالمشروط شرعاً، أو كيف [يكون] الحال؟ أفيدوا الجواب [110ظ] محرراً بنقول الأصحاب، ولكم الثواب من العليّ الكريم الوهاب.

وصورة الجواب:

الحمد لله.

والصلاة والسلام على رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم.

أمّا كون الفاتح لبيت المقدس يجعل لهم عوائد على أهل الكفر، فإنّ الفاتح إمّا هو الملك صلاح الدين بن أيّوب، رحمه الله تعالى، وهو الفاتح الأوّل، أو هو السلطان سليم من آل عثمان، رحمه الله تعالى، وهو الفاتح الثاني في زمان الملك الغوري من ملوك الجهاركسيّة لمّا ولّى هاربا واستولى السلطان سليم المذكور على الممالك الشاميّة، ولم يُعهد ذلك من واحد منهما أنّه جعل شيئاً ممّا ذكر غير الجزية على أهل الدقّة في جميع البلاد، ولا كتبت هذا في الدفاتر السلطانيّة، ولا له دكّر في العهود المأخوذة على أهل الدقّة كما كتبت الجزية والخراج، ولا مع هؤلاء المسلمين حوالات بذلك على أهل الدقّة من قبيل السلطان ضابط بيت المال، ولا من وكلائه كحوالات الرعماء والسباهيّة، ولا أنّ ذلك من قبيل الجزية الموضوعة بالتراضي كما سنذكره، [111و] لأنّ الجزية تؤخذ منهم على حدة بعامل يجيبها منهم في كلّ سنة كما هو المعلوم.

وهذا الأمر المدّعى يحتاج إلى الثبوت بالبيّنة الباقية إلى الآن، يشهدون بهذا الجعل على وجه الخصم الجاحد بأنّ السلطان الفلانيّ حضرنا مجلسه، وسمعنا منه أنّه جعل ذلك على أهل الدقّة، وأمّا مجرّد التسامع، فلا تُقبل الشهادة به إلاّ في مسائل مخصوصة ليس هذا منها، ولا يعمل بالخطّ. قال في الأشباه والنظائر: ”لا يعتمد على الخطّ، ولا يُعمل به، فلا يعمل بمكتوب الوقف الذي عليه خطوط القضاة الماضيين،<sup>149</sup> لأنّ القاضي لا يقضي إلاّ بالحجّة، وهي البيّنة، أو الإقرار أو النكول“<sup>150</sup> انتهى.

<sup>149</sup> أ ج ظ: لماضين.

<sup>150</sup> زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجم المصري، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1419 - 1999، ص. 183.

وعلى فرض ثبوت ذلك الجعل بالبيّنة المذكورة التي تُشْهَد على الفاتح لبيت المقدس أنه جعل على أهل الذمّة زيادةً على الجزية التي تُؤخذ منهم عوائد لجماعة من المسلمين، فإن كان ذلك محسوباً من جملة الجزية، فعليهم إثبات ذلك بأحد الحجج الشرعيّة، وإلّا [111ظ] فليس هذا بأمر لازم عليهم ولا هو جائز، بل هو جور وظلم لأهل الذمّة.

قال العلامة القهستاني في شرح الوقاية من الجهاد في صلح الإمام لأهل<sup>151</sup> الحرب بالمال في أوّل الفتح: "والمال المأخوذ غنيمَةً، فيختمس، ثمّ يقسم الباقي، لأنّه أخذ بعد المحاصرة، فلو أخذ قبلها بأن أرسل إليهم رسول<sup>152</sup> كان جزيةً، فيُصرف إلى مصارفها، ولا يختمس. كذا في الاختيار.<sup>153</sup>"<sup>154</sup> ومثله في شرح الدرر وغيره.

وقال<sup>155</sup> في شرح الدرر "الجزية نوعان: جزية وضعت بالتراضي، فتقدّر بحسب ما يقع عليه الاتّفاق، وجزية يضعها الإمام إذا غلب عليهم، فما وضع من الجزية بصلح لا يقدر، أي لا يكون له تقدير من الشارع، بل كلّما يقع الصلح عليه يتعيّن، ولا يغيّر بزيادة أو نقص. وما وضع بعد ما غلبوا وأقروا على أملاكهم يقدر." ثمّ بسط الكلام في بيان تقدير ذلك، فانظر قوله "ولا يغيّر بزيادة أو نقص"، ومعلوم أنّ ظلم أهل الذمّة أشدّ من ظلم المسلم. قال والدنا المرحوم في شرحه على شرح الدرر من مسائل متفرقة آخر كتاب الكراهية والاستحسان: "مسلم غصب أو سرق مال ذمّي يؤخذ به في الآخرة، وظلامة الكافر وخصومته أشدّ، لأنّ المسلم إنّما أن يحتمله ذنبه بقدر حقه، أو يأخذ من حسناته، والكافر لا يأخذ الحسنات" انتهى.

ورأيت في بعض الكتب أنّ حقّ [112و] أهل الذمّة ينتقل يوم القيامة إلى النبيّ، صلّى الله تعالى عليه وسلّم، فيخاصم به، لأنهم كانوا في الدنيا داخلين في حماية شرع نبيّنا، صلّى الله تعالى<sup>156</sup> عليه وسلّم، قال تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾<sup>157</sup> فإذا أعطوا الجزية عن يد<sup>158</sup> وهم صاغرون،<sup>159</sup> فقد رفع عنهم السيف، وكان لهم ما لنا وعليهم ما علينا.

151 أ: لا جعل.

152 أ ج ظ: رسولاً.

153 عبد الله بن محمود بن مودود الموصلى البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي، الاختيار لتعليل المختار، (تعليقت: الشيخ محمود أبو دقيقة)،

مطبعة الحلبي، القاهرة، 1356-1937، المجلد الرابع، ص. 121

154 شمس الدين محمد الخراساني القهستاني، جامع الرموز شرح مختصر الوقاية المسمى بالبقاية (تصحيح: كبير الدين أحمد)، مطبعة مظهر العجائب، كلكتة 1284-1858، المجلد الرابع، ص. 665.

155 ظ - العلامة القهستاني في شرح الوقاية ... ومثله في شرح الدرر وغيره. وقال، صح هامش.

156 ظ - تعالى.

157 ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ سورة التوبة، 9/29.

158 أ ج - عن يد.

159 أ - فإذا أعطوا الجزية وهم صاغرون.

وقال القهستاني: ”فإن قبلوا الجزية، فلهم ما لنا من عصمة الدماء والأموال، وعليهم ما علينا من التعرض بما<sup>160</sup> كما في الضمانات“.<sup>161</sup>

وقال<sup>162</sup> في الأشباه والنظائر في أحكام الذمّي: ”حكمه حكم المسلمين إلا أنه لا يأمر بالعبادات، ولا تصح منه.“<sup>163</sup> إلى آخر ما ذكره.

وذكر في تنوير الأبصار من كتاب الجهاد في باب المستأمن، قال في حقّ المستأمن: ”ويجب كفو الأذى عنه، وتحريم غيبته كالمسلم“.<sup>164</sup> انتهى. فإذا وجب كفو الأذى عن الحرّيّ المستأمن، فعن الذمّيّ الأصليّ بالأولى، وتحريم غيبته بالأولى عبرة لمن أعتب من أهل الإسلام، فكيف ظلّمه والتعدّي عليه بأخذ الزيادة عن الجزية الواجبة عليه من الرّشوات التي يدفعونها ليكتفوا بما الأذى عنهم من المسلمين بحيث لو لم يدفعوها لسعوا في أذيتهم، وأضرّوهم في أموالهم وأنفسهم بالسعاية إلى الحكّام الظالمين، وغير ذلك من أنواع الأذى [112ظ] التي يعرفونها، وليست هذه العوائد التي يأخذها<sup>165</sup> المسلمون من أهل الذمّة هؤلاء مشاهرة أو<sup>166</sup> مسانحة أو في كلّ ثلاث سنين، وتسمّى<sup>167</sup> عندهم بالمريسة، إلا مثل ما هو واقع في بلادنا من نصارى الكنيسة في دمشق الشام يهدون هدايا للمسلمين في بعض الأوقات للأكابر والأعيان ممّن يخافون شرّه ويتوقّون<sup>168</sup> ضرّه ويسمّونه خدمة، وذلك رشوة محرّمة.

قال القهستاني في شرح الوقاية من كتاب القضاء:<sup>169</sup> ”واعلم أنّ ما دفع إمّا<sup>170</sup> للتودّد وهو<sup>171</sup> حلال من الجانبين، وإمّا لصبرورته قاضيا وهو<sup>172</sup> حرام منهما، وإمّا لخوف على نفسه أو ماله، وهو حرام على الآخذ بلا خلاف حلال للدافع عند الأكثرين، وإمّا ليسوي أمره عند الوالي، فإن كان<sup>173</sup> الأمر حراما فحرام على الجانبين، وإن [كان

<sup>160</sup> أ ج ظ: لهما.

<sup>161</sup> شمس الدين محمد الخراساني القهستاني، جامع الروايع شرح مختصر الوقاية المسمى بالبقية، المجلد الرابع، ص. 663.

<sup>162</sup> ظ - القهستاني: ”فإن قبلوا الجزية ... كما في الضمانات“، وقال، صح هامش.

<sup>163</sup> زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري، الأشباه والنظائر على منذهب أبي حنيفة النعمان، ص. 280.

<sup>164</sup> شهاب الدين شمس الدين محمد بن عبد الله بن أحمد العمري التمرناشي، تنوير الأبصار وجامع البحار (مع الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار لمحمد بن علي بن محمد الحصني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي) (تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم)، دار الكتب العلمية، 1423-2002، ص. 337.

<sup>165</sup> أ ج ظ: تأخذها.

<sup>166</sup> ج: و.

<sup>167</sup> أ ظ: التي تسمى.

<sup>168</sup> أ: ويتوقعون.

<sup>169</sup> ظ - من كتاب القضاء، في هامشه: من كتاب.

<sup>170</sup> ج - إمّا.

<sup>171</sup> أ: فهو.

<sup>172</sup> ج: فهو.

<sup>173</sup> ظ + ذلك.



حالاً فحرام على الآخذ إن<sup>174</sup> اشترط،<sup>175</sup> وحلال للدافع<sup>176</sup> عند بعضهم، وحرام عند آخرين، إلا أن يستأجره مدّة معلومة بما يدفع إليه، فإنّه حلال للدافع، وكذا للآخذ عند الأكثرين، ومكروه عند غيرهم، والرشوة لا تملك، ولذا كان له الاسترداد، ولو<sup>177</sup> أصلح أمره كما في المغني<sup>178</sup> والنهاية<sup>179</sup> وغيرهما.،<sup>180</sup> انتهى.

وهذا المدفوع من أهل الذمّة للمسلمين [113و] المذكورين، إنّما أن يكون على سبيل التودّد، وهو ممتنع من أهل الذمّة للمسلمين، ومن المسلمين لأهل الذمّة، كما قال تعالى ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ﴾ الآية (المجادلة، 58\22). وعلى فرض وجود ذلك، فليس هذا الإعطاء بلازم، لأنّه مجرّد هديّة بقصد التودّد، ولو لم يعطوه لا يؤمرون به، وإنّما أن يكون لصيرورة الآخذ قاضياً أو حاكماً يخاف منه، فالإعطاء حرام، والأخذ حرام<sup>181</sup> من الجانبين، وإنّما لخوف على نفسه أو ماله، وهو حرام أيضاً على الآخذ، وهو المعنى الظاهر في مسألتنا هذه، بقرينة أنّ سمعنا أنّ المريسة المذكورة كانت في الزمان الأوّل قبل هذا الآن أشياء كثيرة، ثمّ إنّ الكفرة هؤلاء أنفسهم اشتروها من المسلمين بأموال دفعوها لهم لتقلّ عليهم، فقلّت عليهم الآن بالنسبة لما مضى، فكيف تكون هديّة للتودّد حتّى تكون حالاً<sup>182</sup> وما رأينا لها مثلاً أيضاً إلاّ مشاهرة الحكّام الظلمة في زماننا هذا

174 أ ج ظ: إذا.

175 أ ج: شرط.

176 أ ج ظ - للدافع؛ + على الدافع.

177 أ ج ظ: وإن.

178 ”(فإن) أهدى إليه من له خصومة) في الحال عنده سواء أكان ممن يهدي إليه قبل الولاية أم لا، سواء أكان في محلّ ولايته أم لا (أو لم) يكن له خصومة لكنّه لم (يهد) له (قبل ولايته) القضاء ثمّ أهدى إليه بعد القضاء هديّة (حرم) عليه (قبولها) إنّما في الأولى فلخير «هدايا العمّال غلول» رواه البيهقي بإسناد حسن.

وروى «هدايا العمّال سحت». وروى «هدايا السُلطان سحت» ولأنّها تدعو إلى الميل إليه، وينكسر بما قلب خصمه، وما وقع في الرّوضة من أنّها لا تحرم في غير محلّ ولايته سببه خلل وقع في نسخ الرّافعي السّقيمة. وأنّما في الثّانية فلائ سببها العمل ظاهراً، ولا يملكها في الصّورتين لو قبلها ويردّها على مالكيها، فإن تعدّر وضعها في بيت المال، وقضية كلامهم أنّه لو أرسلها إليه في محلّ ولايته ولم يدخل بها حرمت وهو كذلك وإن ذكر فيها الماوردي وجهين. “شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 1415-1994، (دار الكتب العلميّة)، المجلد السادس، ص، 287.

179 ”(فإن أهدى إليه) أو وهبه أو ضيّقه أو تصدّق عليه فرضاً أو نفلاً (من له خصومة) أو من غلب على ظنّه بأنّه سيخاصم ولو بعضاً له فيما يظهر لئلا يمتنع من الحكم عليه أو كان يهدي إليه قبل الولاية (أو) من لا خصومة له و (لم يهد) إليه شيئاً (قبل ولايته) أو له عادة بالإهداء له وزاد عليها قدراً يحال على الولاية غير متميّز أو صفة في محلّ ولايته (حرم) عليه (قبولها) ولا يملكها لأنّها توجب الميل إليه في الأولى ويحال سببها على الولاية في الثّانية، وقد ورد في الأخبار الصّحيحة «هدايا العمّال سحت» وإنّما حلّت له - صلى الله عليه وسلّم - الهدايا لعصمته، وفي الخبر أنّه أحلّها لمعاذ، فإن صحّ فهو من خصوصياته أيضاً، وسواء كان المهدي من أهل عمله أو من غيره وقد حملها إليه لأنّه صار في عمله، فلو جهّزها له مع رسول ولا خصومة له فقيه وجهان أوجههما الحرمة، ولا يحرم عليه قبولها في غير عمله وإن كان المهدي من أهل عمله ما لم يستشعر بأنّها مقدّمة لخصومة، ومتى بذل له مال ليحكم بغير الحقّ أو امتنع من حكم بحقّ فهو الرّشوة المحرّمة بالإجماع، ومثله ما لو امتنع من الحكم بالحقّ إلاّ بما لك أنّه أقلّ إنّما، «وقد لعن - صلى الله عليه وسلّم - الرّاشي والمرتشى في الحكم» وفي رواية: «والرّاشي، وهو الماشي بينهما.» “شمس الدين محمّد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت 1404-1984، (دار الفكر)، المجلد الثامن، ص. 254-255.

180 شمس الدين محمد الخراساني القهستاني، جامع الرموز شرح مختصر الوقاية المسمى بالفتاوى، المجلد الرابع، ص. 578؛ ظ - والرشوة لا تملك، ولذا كان له الاسترداد، ولو أصلح أمره كما في المغني والنهاية وغيرهما، صح هامش.

181 ج: الحرام.

182 ظ - بقرينة أنّ سمعنا أنّ المريسة المذكورة ... تكون هديّة للتودّد حتّى تكون حالاً، صح هامش.

ومسألتهم التي جعلوها على أهل الأسواق، وعلى أهل القرى يسمونها مشاهرة، ويسمونها ذخائر، وبعضها يسمونها<sup>183</sup> عوارض سلطانية، وبعضها يسمونها<sup>184</sup> شائبة وغير ذلك من أنواع المظالم المسماة بأسماء عندهم، إلا أن الحكام الظلمة يأخذون ذلك من المسلمين، وظلمهم أخف من ظلم أهل [113ظ] الذمة، فجزم الحكام الظلمة في ذلك أدنى وأسهل عند الله تعالى من ظلم هؤلاء الذمة الكافرين.

وقوله: "إن ذلك بدفاتر بأيدي الكفرة المزبورين وقوانين لا يطعنون فيها."

كل هذا مما يؤكد حرمة ذلك، وأن الكفرة المذكورين ضابطون ذلك عندهم احترازاً من شر المسلمين أن<sup>185</sup> يشجروا عليهم بعدم الإعطاء أو بطلب شيء زائد منهم عن عادتهم،<sup>186</sup> ولئن سلمنا مراد السائل في ذلك أنه حاصل برضا الكفرة واعتناؤهم به ورغبتهم في إعطائه للمسلمين، فإن ذلك لخوفهم منهم،<sup>187</sup> ودفعهم لشريعتهم عندهم كما هو الظاهر. ونظير ذلك ما ذكرنا من جرائم الحكام الظلمة المقسيطة على الرعايا، فإنها بدفاتر وقوانين وربما<sup>188</sup> يعطيها<sup>189</sup> الرعايا بالرضا منهم خوفاً من شر الحكام كما هو المشاهد في هذا الزمان، ومع ذلك فليس ذلك بحلال، وهو حرام على الحكام [يعني] أخذه من الرعايا، وليست الدفاتر والقوانين بمقتضية لحل ذلك في الشريعة المحمدية، فإن غضب الأموال بغير حق شرعي حرام بإجماع المسلمين، ومستحل كافر بالله تعالى.

وقوله: "ومطمح نظر الفاتح استمرارهم في الذل [114و] والهوان والصغار والخسران."

فليت شعري من أين يعلم القائل ذلك أن مطمح نظر الفاتح ما ذكر، ولئن كان، فهو إيذاء لأهل الذمة الذين يحرم إيذاؤهم، وتحرم غيبتهم كالمسلمين كما قدمناه في عبارة متن التنوير عن الحريتين المستأمنين،<sup>190</sup> فكيف بأهل الذمة الذين لهم ما لنا وعليهم ما علينا؟

وقوله: "وجرى العرف في ديارنا ممن له عادة" إلى آخره.

من المعلوم أن جريان العادات في أخذ المظالم والجرائم، وكون العرف بين الناس مشتهراً بذلك لا يدل هذا على حل أخذ المظالم والجرائم وجواز تناولها من المسلمين ولا من أهل الذمة الكافرين، فإن مصادرات حكامنا اليوم جرى العرف بها، واقتضت العادة أخذها من الرعايا، ومع ذلك<sup>191</sup> فلا اعتبار في حلها لجريان العرف بها، واقتضاء العادة لأخذها، فإن غضب الأموال حرام بإجماع المسلمين.

183 أ: يسمونها؛ ج - يسمونه.

184 أ ج: يسمونها.

185 ج - أن.

186 ظ - أو بطلب شيء زائد منهم عن عادتهم، صح هامش.

187 أ: منه.

188 ج - وربما؛ + ربما.

189 أ ج ظ: يعطيها.

190 أ ج: والمستأمنين.

191 أ - ذلك، وصح في الهامش.

وقوله: ”فهل حيث وضعت عليهم هذه العوائد حين الفتح ورضو بها، لا يُعدَّل عنها ويحلُّ لهؤلاء الجماعة أخذها منهم كما هي مقيَّدة بدفاترهم أوَّلًا.“

فجوابه: أنَّ مجرَّد جريان هذه العوائد [114ظ] عليهم ورضاهم بها، وكونها مضبوطة بدفاترهم<sup>192</sup> لا يقتضي ذلك حلَّ أخذها منهم، فإنَّ مظالم الحكَّام الظلمة في زماننا هذا وجرائمهم التي يجعلونها على الناس في البلدان والقرى، جرت العوائد بها من قديم الزمان، والناس راضون<sup>193</sup> بذلك قهرا عنهم، إذ لا محيص لهم عن إعطائها،<sup>194</sup> وهي مضبوطة في دفاتر الحكَّام، وبعضها في دفاتر المظلومين، ومع ذلك، فهي حرام بإجماع المسلمين.

وقوله: ”وهل إذا مات أحد من هؤلاء الجماعة عن وارث، له أخذ ما كان مورثه يأخذه منهم عملا بالعرف؟“ نقول له في الجواب: ما رأينا ولا سمعنا أنَّ المظالم والجرائم إذا جرى العرف بها تصير حلالا ويقع الميراث فيها أيضا وتقسَّم كما تُقسَّم التركة على الموارث الشرعية، بل فاعل ذلك يُخشى عليه الكفر، حيث استباح الغصب المحرَّم وأجره مجرى المال الحلال الموروث، فكان كمن<sup>195</sup> أجاز بيع الخمر قياسا على جواز بيع عصير العنب.

قال والدي المرحوم في شرحه على شرح الدرر: ”من أجاز بيع [115و] الخمر كفر.“ كذا في التتمة.

وقوله: ”حتَّى لو منع القاضي الوارث من أخذها وأعطائها لأجنبي عن الميت لا يصحُّ هذا الإعطاء، ولا يسوغ للأجنبي أخذها ومنع الوارث.“

فجوابه: ”أنَّ هذا الإعطاء، نعم لا يصحُّ، لأنَّه إعطاءٌ مظلمة من المظالم، [ومن أخذه] كمن أعطاه الحاكم الظالم مظلمة للعباد، فإنَّه يحرم عليه هذا الإعطاء ويحرم قبولها أيضا على الذي يأخذها، ولا يسوغ للأجنبي<sup>196</sup> أخذها، ولا يسوغ للوارث أخذها أيضا.

وأما منع الوارث منها، فإنَّه أمر لازم على القاضي، لأنَّه مأمور بإقامة شرائع الإسلام وتخليص المظلوم من الظالم بين الأنام، فإنَّه يجب على قضاة المسلمين وحكَّام الموحدين إزالة هذه المظلمة من أصلها وقطعها جميعا بحسبها وفصلها عن هؤلاء المظلومين من أهل الذمَّة نُصرةً لدين الإسلام الطاهر المطهَّر عن جميع المقابح والآثام.

ولقد سئل نظير ذلك شيخ الإسلام والمسلمين المرحوم العلامة [115ظ] الشيخ خير الدين الرملي بما ملخصه فيما أثبتَّه ظلما وتعديا على كنيسة لُدِّ، وأحدِّث في كلِّ عام مرَّتين أو ثلاثة من أخذ مال: هل يجب على الحكَّام ممَّن لهم قدرة على المنع وصَّولة على الصدع أن يمنعوا ذلك.

192 ظ أ - بدفاترهم؟ + صح هامش ا: دفاترهم.

193 أ ج: رضوا.

194 أ ج: عطاها.

195 أ ج + كان.

196 أ + ولا يسوغ للأجنبي.

فأجاب: نعم يجب على حكام الإسلام وعلماء الأنام، لاسيما من له سطوة يد وقدرة على إقامة الحد وقوة المنع وصوله للدفع، أن يعيروه بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فيقلبه، وذلك أضعف الإيمان، وقد ورد<sup>197</sup> الوعيد لتاركة المنع والمصروف عنه، عن أبي هريرة، رضي الله تعالى عنه، أنه قال: "كنا نسمع أن الرجل يتعلّق بالرجل يوم القيامة،<sup>198</sup> وهو لا يعرفه، فيقول له: ما لك إليّ؟ وما بيني وبينك معرفة، فيقول: كنت تراني على الخطأ والمنكر، ولا تنهاني."<sup>199</sup> والآيات والأحاديث الواردة في ذلك أكثر مما يُحصى ويُحصَر، فنسأل الله تعالى التوفيق والهداية إلى ما يرضاه<sup>200</sup> عزّ وجلّ من حركة وسكون.<sup>201</sup> انتهى.

أمّا قوله: "إذ المعروف عرفا كالمشروط شرعا."

فمعناه أنّ ذلك جار في الأمور الجائزة شرعا [116و] المباحة دون الأشياء المحرّمة، فإنّها إذا اشترطت لا تلزم ولا تحلّ، وإن جرى العرف بها مضت عليها العادة، فإنّها لا تحلّ كما قدّمناه. والله تعالى<sup>202</sup> أعلم وأحكم بالصواب.<sup>203</sup> وقد تمّت بحمد الله تعالى وعونه<sup>204</sup> وحسن توفيقه على يد العبد الفقير محمّد بن إبراهيم الدكدكجي خادم أعتاب المجيب نفعنا الله تعالى به في الدارين في مجلس واحد، يوم الأربعاء خامس جمادى الأولى سنة أربعة عشر ومائة وألف.

وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وصحبه أجمعين.

والحمد لله ربّ العالمين.

197 ج: وقد ود.

198 أ ج: القيمة.

199 قال الألباني عن هذا الحديث: "ذكره رزين، ولم أره." محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف التّرجيب والتّحريم، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض 1421 2000، المجلّد الثاني، ص. 104.

200 ظ: يرضيه.

201 من الفتوى للرملي: " (سئل) فيما ابتدع ظلما وتعديا على كنيسة لِدّ الموقوفة على العمارة العامرة بالقدس الشريف، وأحدث في كلّ عام مزيّن أو ثلاثة من أخذ مال جزيل ووقوع عذاب وبيل على أهلها تجرّيا وابتداعا لم يعهد في غابر الزمان وقديم الآوان، هل يجب على حكام الإسلام وعلماء الأنام منّ لهم قدرة على المنع وصوله على الصدع أن يمنعوا ذلك، لاسيما مع ورود الأمر الشريف الخاقانيّ والحكم المنيف السلطانيّ لمخالفته للشرع والقانون ومغايرته عرفا وشرعا أن يظهر بين أظهر المسلمين ويكون.

(أجاب): نعم يجب على حكام المسلمين وعلماء الأنام، لاسيما من له بسطوة يد وقدرة على إقامة الحد وقوة المنع وصوله للدفع، أن يعيروه بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فيقلبه، وذلك أضعف الإيمان، ولاسيما مع ورود الأمر السلطانيّ بذلك ونهيه عن مباشرة منضما إلى نهي البارئ جلّ وعلا من عزيز مالك وقد ورد الوعيد لتاركة المنع والمضرب عنه، عن أبي هريرة، رضي الله تعالى عنه، أنه قال: "كنا نسمع أنّ الرجل يتعلّق بالرجل يوم القيامة، وهو لا يعرفه، فيقول له: ما لك إليّ؟ وما بيني وبينك معرفة، فيقول: كنت تراني على الخطأ والمنكر، ولا تنهاني." والآيات والأحاديث الواردة في ذلك أكثر مما يُحصى ويُحصَر، فنسأل الله تعالى التوفيق والهداية إلى ما يرضاه عزّ وجلّ من حركة وسكون. والله أعلم." خير الدين بن أحمد الرملي، كتاب الفتاوى الخيريّة، المطبعة الكبرى الميرية ببولاق، مصر المحمية، 1300، (الطبعة الثانية) المجلّد الثاني، ص. 178.

202 ظ - تعالى.

203 ج ظ - بالصواب.

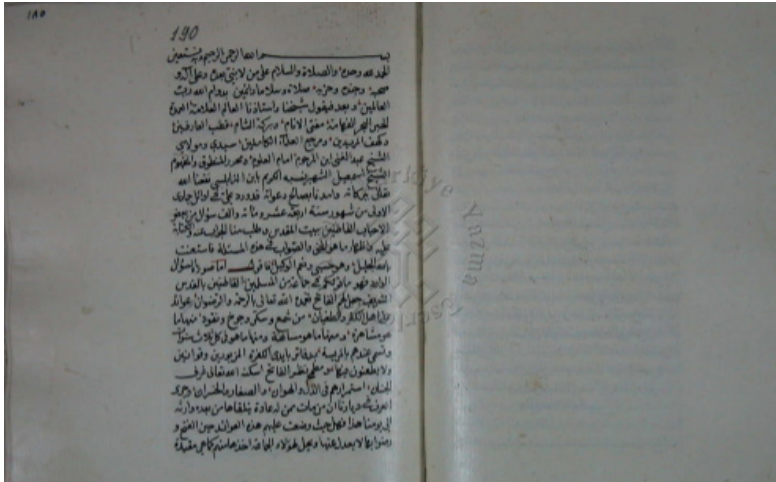
204 ظ - وعونه.

Ek 1



Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385

Ek 2:



Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3607

205 أ - وقد تمت بحمد الله تعالى وعونه وحسن توفيقه كما قال المصنف حفظه الله تعالى في مجلس واحد، يوم الأربعاء خامس جمادى الأولى سنة أربعة عشر ومائة وألف. وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وصحبه أجمعين. والحمد لله ربّ العالمين. آمين. تم. + وإليه المرجع والمآب. م؛ ج - على يد العبد الفقير محمّد بن إبراهيم الدككجي خادم أعتاب المجيب نفعنا الله تعالى به في الدارين. + كما قال المصنف حفظه الله تعالى في مجلس واحد؛ ظ - تم.

### المصادر والمراجع

- خير الدين بن أحمد الرملي، كتاب الفتاوى الخيرية، المطبعة الكبرى الميرية ببولاق، مصر المحمية، 1300، (الطبعة الثانية) المجلد الثاني، ص. 178.
- زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1419 - 1999.
- شمس الدين محمد الخراساني القهستاني، جامع الرموز شرح مختصر الوقاية المسمى بالنقاية (تصحيح: كبير الدين أحمد)، مطبعة مظهر العجائب، كلكتة 1284-1858، المجلد الرابع.
- شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت 1404-1984، (دار الفكر)، المجلد الثامن.
- شمس الدين محمد الخراساني القهستاني، جامع الرموز شرح مختصر الوقاية المسمى بالنقاية، المجلد الرابع، ص. 578.
- شهاب الدين شمس الدين محمد بن عبد الله بن أحمد العمري التمرتاشي، تنوير الأبصار وجامع البحار (مع الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار لمحمد بن علي بن محمد الحصري المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي) (تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم)، دار الكتب العلمية، 1423-2002.
- عبد الله بن محمود بن مودود الموصلني البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي، الاختيار لتعليل المختار، (تعليقت: الشيخ محمود أبو دقيقة)، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1356-1937، المجلد الرابع.
- محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض 1421 2000، المجلد الثاني.

## **ABD al-GHANĪ al-NĀBLUSĪ'S FATWĀ REGARDING THE FINANCIAL OBLIGATION'S FOR DHIMMĪS: CRITICAL EDITION and ANALYSIS\***

© Emine Nurefşan DİNÇ<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

Abd al-Ghanī al-Nāblusī (v. 1143/1731) is a scholar who has a deep grasp of fiqh as in many sciences. Among the works that have been transferred to the present day from this Islamic jurist who has the jurisprudence competence, there are also journals containing his fatwās. al-Nāblusī's fatwā, which constitutes the subject of this study, is included in the copies that are available in various manuscript libraries in written form. In this study, the critical edition of this fatwā with a small volume of treatises was also made.

al-Nāblusī gave this fatwā upon the question of some Muslims living in Jerusalem in the year 1114 (1702). After the questioners told al-Nāblusī that the conqueror of Jerusalem had made non-Muslims living in this city liable to make payments in cash or in kind to some Muslims at certain intervals and that they also had made these payments since then, they asked whether it was halal for Muslims to receive the cash and goods under the name of “awā'id” given by non-Muslims. Furthermore, they also asked him to answer the question of whether the qadi (Muslim judge) had an authority to preclude the successors of the people determined by the conqueror and to make others right holder.

al-Nāblusī is a scholar who lived in Damascus between the end of the 17<sup>th</sup> century and the first part of the 18<sup>th</sup> century. The period during which he lived corresponds to a period during which the balances were disturbed, and accordingly unfair practices also increased in the Ottoman Empire which was

---

\* This article is reviewed and improved version of the report which has been presented verbally in INCSOS 2018 International Congress on Social Sciences on March 23-25, 2018 in Jerusalem/Palestine.

<sup>a</sup> Asst. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University Theology Faculty, [endinc@nku.edu.tr](mailto:endinc@nku.edu.tr)

the dominant state of that period. This situation was also manifested in the taxation system, and during this period, the national subjects were unlawfully held liable for many additional taxes and payments.

The sources addressing the Ottoman Empire's taxation system divided the taxes collected from national subjects into two main sections: religious taxes and civil taxes. While no tax was imposed apart from religious taxes in the Ottoman Empire during the early period, there was a need to impose additional taxes after a certain period. The imposition of these kinds of taxes, which are expressed as civil taxes, relies on the judgment of permissibility given by Islamic jurists regarding the fact that the state can also impose taxes apart from religious taxes in case of need. Although no tax was imposed apart from religious taxes during the early period of Islamic history since the opportunities of Bayt al-mal (treasury of Islamic State) were sufficient, the opportunities of Bayt al-mal began to be insufficient over time in the states founded by Muslims, therefore, Islamic jurists permitted the imposition of additional taxes to religious taxes especially considering the needs of the army or the national subject. Nevertheless, they introduced quite strict records for the relevant judgment of permissibility so that it would not be the cause of abuse. The taxes imposed apart from religious taxes are emergency and provisional taxes limited by the time of need by their nature. Indeed, 'awāriz (extraordinary tax in the Ottoman Empire), one of the taxes apart from religious taxes, was named in this way due to the said feature. However, such taxes would become regular and continuous taxes in the Ottoman Empire as of the XVII century. The main reason for this situation was that the main elements of the system were corrupted and the fiscal deficit gradually increased. During the XVII and XVIII centuries, military, economic and administrative crisis deepened further, and the control of the state on the territories dominated by it also decreased evenly. Nevertheless, the fact that local factors were highly effective in the imposition and collection of civil taxes led to a far greater increase in abuses compared to previous periods. Local factors, local administrators and the officials who were responsible for tax collection held the national subject liable for various payments in cash or in kind contrary to rules of taxation. Although the state struggled with these payment obligations called al-takālīf al-shāqqa (unlawful impositions) and published justice decrees, they could not be prevented. This situation affected the non-Muslim national subjects along with the Muslim national subjects.

The majority of the obligations under the name of al-'awā'id al-mu'tāda, the judgment of which was asked by the Jerusalemites, are included in al-takālīf al-shāqqa (unlawful impositions). Although those who asked al-Nāblusī the religious judgment of 'awā'id claimed that the conqueror of Jerusalem made

---



dhimmīs liable to pay ‘awā’id to them, their claim was legally groundless as it is revealed in the fatwā text of al-Nāblusī. Indeed, there is no information in the documents about this period that the conqueror of Jerusalem imposed these payments to dhimmīs. In a study conducted based on these documents, it was reported that Dhimmīs made payments to major Muslim families in Jerusalem mainly for purposes such as expanding their patronage or zone of influence. While al-Nāblusī focused on the reason why ‘awā’id could be given, he stated that Dhimmīs could make payments under the name of ‘awā’id only for the purpose of protection. al-Nāblusī stated in his fatwā that ‘awā’id was ill-gotten and definitely indicated that non-Muslims would have the same rights and liabilities as the rights and liabilities of Muslims apart from worship after they pay jizya, therefore, it was not halal to receive another tax apart from jizya from dhimmīs. While addressing this issue, al-Nāblusī also gave valuable information about how non-Muslims should be treated within the frame of rights and law. He emphasized that the violations of right against non-Muslims would otherworldly result in sadder consequences than violations against Muslims, and he underlined that the issue also had the faith aspect by indicating that receiving such payments from dhimmīs and the transfer of them through inheritance as a right were something like considering ill-gotten as halal. al-Nāblusī, who strongly argued against all such payment obligations and taxes, defined all of them as persecution taxes no matter they are received from Muslim or non-Muslim subjects. While al-Nāblusī was explaining his opinions in this way, he also mentioned ‘awāriz (extraordinary tax in the Ottoman Empire) among such tax and payment liabilities. This can be interpreted that he was generally against civil tax imposition. However, based on the fact that the sultan did not deny such acts and made them conditional on justification with evidence in the first part of his fatwā, it can be concluded that he was against the applications performed under this name during his period.

**Keywords:** Islamic Law, Dhimmi, Non-Muslim, Tax Practices in the Ottoman Empire, Abd al-Ghanī al-Nāblusī





## KÜRE BİR DÜNYADA İSTİKBÂL-İ KIBLENİN İMKÂNI ÜZERİNE

© Muammer ARANGÜL<sup>a</sup>

### Öz

Bilindiği üzere, istikbâl-i kible namazın şartlarından biridir. Allah Teâlâ Bakara sûresinin 144. âyetinde “قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ” buyurmak suretiyle namaz kılarken kibleye yönelmeyi farz kılmıştır. Zikredilen âyette kibleye yönelmenin mahiyetini belirleyen üç unsur vardır: Yüz, Mescid-i Haram ve şatr. Fıkıh literatürü incelendiğinde bunlardan her biri ile neyin kastedildiği üzerinde farklı görüşlerin ortaya çıktığı ve bu farklı görüşlere bağlı olarak da istikbâl-i kiblenin mahiyetinin farklılık arz ettiği görülecektir. Âyette ayrıca zikredilmese de namaz kılan kimsenin bulunduğu yer ile Mescid-i Haram’ın bulunduğu yer ve bunların birbiri karşısındaki konumu kible meselesinde kritik bir öneme sahiptir. Özellikle dünyanın bir küre şeklinde oluşunun genel kabul gördüğü günümüzde bu unsur üzerinde daha dikkatli bir şekilde durulması gerektiği kanaatindeyiz. Zira zikredilen âyet klasik dönemde genel itibariyle ve görebildiğimiz kadarıyla dünyanın düz oluşu esas alınarak anlaşılmış, yorumlanmış ve dolayısıyla bu açıdan herhangi bir problem görülmemiştir. Modern dönemde ise dünyanın küre şeklinde olduğu fikri Müslümanlar arasında genel kabul görmüş, ancak bu fikrin kible açısından ortaya çıkardığı problemler üzerinde yeterince durulmamıştır. Küre dünya modelinin kible konusunda ortaya çıkardığı problemlerden ilki Kâbe’ye birden fazla rota üzerinden yönelmenin mümkün olması ve ne yapılırsa yapılsın kible sayısının ikiden aşağıya düşürülememesidir. İkinci problem, Kâbe’ye ya da kibleye gerçek anlamda yönelememektir; naslar ne kadar geniş yorumlanırsa yorumlansın küre dünya modelinde Kâbe’ye ya da kibleye yönelmek sadece Kâbe’nin merkezinde bulunduğu yarımkürede mümkün olabilmektedir. Bu makalede küre bir dünya üzerinde kibleye yönelmenin imkan ve keyfiyeti üzerinde durulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** İslam Hukuku, Namaz, İstikbâl-i Kible, Kâbe, Küre Dünya



<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, m.arangul@sirnak.edu.tr.

## ON THE POSSIBILITY OF ISTIQBĀL AL-QIBLA ON A SPHERE EARTH

As it is known, istiqbāl al-qibla is one of the conditions of the prayer. In the 144th verse of al-Baqarah, Allah made turning to the qibla obligatory while praying by saying “قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ”. There are three factors that determine the essence of turning to the qibla in the mentioned verse: Face, Masjid al-Ḥarām and shaṭr. When the fiqh literature is examined, it will be seen that different opinions have emerged on what is meant by each of these, and that the essence of istiqbāl al-qibla differs by depending on these different opinions. Also, although it is not mentioned separately in the verse; the place where the prayer is located, the place where the Masjid al-Haram is located, and their position of facing each other have a critical importance in the matter of the qibla. Especially nowadays that the earth is globally recognized as being a sphere, we are of the opinion that it should be more carefully considered on this fact. Because, in general and as far as we can see, in the classical period the mentioned verse is understood, commented based on the flatness of the Earth and so no problems have been seen in this regard. In modern times, the idea that the earth is spherical has been generally accepted among Muslims, but the problems that emerged from this idea have not been dwelled on sufficiently. The first problem there arises regarding the qibla with the spherical world model is that it becomes possible to turn towards Ka’bah through more than one route and that it becomes impossible to decrease the number of qibla below two no matter whatever is done. The second problem is the inability to turn towards Ka’bah or qibla in real terms; In a global world model, it is possible to turn towards Ka’bah or qibla only on a hemisphere where the Ka’bah is located at the center of the same no matter how comprehensively the material evidences are interpreted. In this article, it will be focused on the possibility and arbitrariness of turning to the qibla on a sphere Earth.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Hem namaz kılarken kibleye yönelmesi gerektiğine hem de küre bir dünya üzerinde yaşadığına inanan çağdaş Müslümanlar olarak kendimizi belki de farkında olmadığımız bir paradoksun içinde bulduk. İlkokul yıllarından itibaren ya bir elma ya da bir portakal görselliğiyle dünyanın küre şeklinde olduğu bilinçaltımıza kazındı. Kendimizi bu küre dünya üzerinde güney kutbuna yakın bir noktada baş aşağı hayal edip neden düşmediğimizi merak ettiğimizde “yerçekimi kanunu” merakımızı belli ölçüde dindirdi. “Belli ölçüde” diyorum, çünkü gerek dünyanın şekli gerekse yerçekimi kanunu teker teker her birimizin deneyimlediği veya gözlemlediği bir şey

değildi. Çoğumuzun yaptığı, hakkında ciddi bir şüpheyeye düşmeden bu konuda bize aktarılanlara itimat etmekten ve bunları kendi çapımızda anlamak ve aklileştirmekten ibaret oldu.

Dünyanın şekli ilk bakışta çok da önemli bir konu gibi görünmeyebilir; bununla birlikte, dünyanın şeklinin itikadî ve amelî hayatımızda pek çok yansıması vardır. Arş ve istivâ, Allah'ın mekandan münezzeh oluşu ve vahdet-i vücûd gibi tartışılan pek çok kelamî ya da tasavvufî problemin dünyanın şekli ile ilgisi olduğu gibi;<sup>1</sup> uzun bir süredir bir fıkıh problemi olarak tartışılan “kutuplarda namaz” ve görebildiğimiz kadarıyla henüz yeterince üzerinde durulmamış “kible” meselesinin de dünyanın şekli ile doğrudan ilgisi bulunmaktadır.

Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'de namazla ilgili olarak “Haydi yüzünü Mescid-i Harâm'a doğru çevir! Siz de ey müminler, nerede olursanız olunuz yüzünüzü oraya doğru çevirin!” (el-Bakara 2/144) buyurmaktadır. Âyette namaz kılariken yüzümüzü Mescid-i Haram'a çevirmemiz istenmektedir. Peki küre şeklindeki bir dünyada yüzümüzü Mescid-i Haram'a çevirmemiz ne kadar mümkündür? Modern bilimin verileriyle Kur'ân vahyi arasında acaba bir çatışma mı söz konusudur? Yoksa “Yüzünü Mescid-i Haram'a çevirmek” hitabıyla gerçekte başka bir şey mi kastedilmektedir?

Konu, pek çok kişinin zihninde bir netliğe kavuşmaksızın sıcaklığını muhafaza etmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu problemi doğrudan ele alan herhangi bir çalışma bulunmamakta, kible mevzuuyla ilgili bazı çalışmalar ise konuyu sadece dünyanın küre şeklinde olduğu ön kabulü üzerinden işlemektedir. Problemin daha çok internetteki bazı bloglarda tartışılıyor olduğu görülmektedir. İşin ilginç yanı, Türkçe, Arapça ve İngilizce bazı sitelerde kendilerini “mülhid”, “dinsiz”, “ex-muslim”, “ateist” veya “agnostik” gibi sıfatlarla nitelendiren bazı kimselerin bu konuyu “İslam'ın yumuşak karnı” olarak görmeleridir. Mantıkları oldukça basittir: “İslam dini Müslümanlar'a namaz kılariken yüzlerini Mescid-i Haram'a çevirmelerini emretmektedir, hâlbuki dünya küre şeklindedir ve küre bir dünyada yüzün Mescid-i Haram'a çevrilmesi imkansızdır; o halde, namaz kılariken yüzün Mescid-i Haram'a çevrilmesini emreden Kur'ân, dünyanın şeklini bilen

<sup>1</sup> Düz dünya tasavvurunda dünya aşağıda, yedi kat semâ ve arş ise yukarıdadır; dolayısıyla “Allah nerededir?” diye sorulduğunda bir müslümanın kendi başının üstünü işaret ederek “Semâda” demesi daha somut bir anlama sahiptir. Buna karşın küre dünya tasavvurunda gök, yerküreyi her tarafından kuşatan bir mahiyete sahiptir; dolayısıyla dua ederken elleri göğe kaldırmanın veya göğe bakmanın sadece insanlar açısından Allah'ı tazim ifade etme gibi sembolik bir anlamı olur. Aynı şekilde arşın yerküreyi her tarafından kuşatan semada oluşu, yer kürenin Allah tarafından kuşatıldığı ve dünyanın içselleştirildiği şeklinde yorumlanabilir. Bu tür konular uzmanlık alanımız olmamakla birlikte vurgulamak istediğimiz asıl husus, dünyanın şeklinden bağımsız bir şekilde düşünülemez pek çok konunun olabileceğidir.

muhtemel yaratıcıdan gelen bir vahiy değildir.” Görüldüğü gibi, mesele sadece salt bir fıkıh problemi olarak değil, itikadî sonuçları olan bir problem olarak da karşımızda durmaktadır.

Makalemizde kible mefhumunun küre dünya fikri ile ne ölçüde uzlaştırılabileceği üzerinde durulacaktır. “İstikbâl-i Kible” başlığı altında, kiblenin anlamı, mahiyeti, boyutları ve sınırları ile değişik şartlar altında istikbâl-i kible emrinin nasıl yerine getirilebileceği hususunda fakihlerin farklı görüşlerine yer verilecek; “Küre Dünya ve Kâbe” başlığı altında ise dünyanın küre oluşunun ve Kâbe’nin bu küre üzerindeki konumunun istikbâl-i kible açısından sonuçları veya başka bir ifadeyle bunun fiziksel ve matematiksel açıdan mümkün olup olmadığı ele alınmaya çalışılacaktır.

### A. İstikbâl-i Kible

İster farz ister nafîle olsun namaz kılarken kibleye yönelmek (istikbâl-i kible) namazın geçerlilik şartlarından olup bu şarta uyulmadığı takdirde - bazı zorunluluk ve ruhsat halleri dışında- namaz geçersiz olur.<sup>2</sup>

Sözlükte “yön, yönelinen cihet veya şey” anlamına gelen kible, terim olarak Müslümanların namazda yönelmeleri gereken Kâbe’yi ve/veya istikameti ifade etmektedir.<sup>3</sup> Tam bu noktada ve henüz makalemizin başındayken, kiblenin “Kâbe” ile özdeşleştirilmemesi gerektiğini ve ondan daha geniş bir olgu ve kavram olduğunu ifade etmek gerekir. Fıkıh literatürü incelendiğinde fakihlerin bu ince farkı gözden kaçırmadığı ve neredeyse bütün kaynaklarda konunun “istikbâlü’l-kible” başlığı altında incelendiği görülür. Zira bu babta ele alınan meseleler ve farklı görüşler kible ve Kâbe kavramlarının birbiriyle aynı olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Fıkıh eserlerinde kiblenin Kâbe mi yoksa Kâbe’nin bulunduğu arsa mı olduğu üzerinde durulur. Fakihlerin neden bu konu üzerinde durmuş olabileceği biraz düşünüldüğünde, bir arsanın enden ve boydan oluşan iki boyuta; Kâbe’nin ise bir küp olarak en, boy ve yükseklikten oluşan üç boyuta sahip olduğu görülür. Yani “Kible Kâbe’dir” denildiğinde, Kâbe’nin eni ve boyu ile birlikte “yüksekliğinin” de kiblenin sınırlarını teşkil ettiği, dolayısıyla kiblenin hem yatay hem de dikey sınırlara sahip olduğu kabul edilmiş olur. Hâlbuki “Kible Kâbe’nin bulunduğu arsadır” denildiğinde, sadece enden ve boydan ibaret yatay sınırlara sahip olan arsa gibi kiblenin

<sup>2</sup> Ahmet Özel, “Kible”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 367.

<sup>3</sup> Ebü’l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzûr, “Kbl”, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 11: 544-545; Ahmet Güç, “Kible”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 364.

de yatay sınırlara sahip olduğu, ancak dikey olarak herhangi bir sınıra sahip olmadığı kabul edilmiş olur.

Yatay boyutlar söz konusu olduğunda kiblenin Kâbe ile özdeşleştirilmesi herhangi bir problem teşkil etmez; zira Kâbe'nin duvarları, üzerinde bulunduğu ve asıl kible olan arsanın sınırlarını da gösterme kabiliyetini haizdir. Dikey boyut söz konusu olduğunda ise kiblenin Kâbe ile özdeşleştirilmemesi gerekir, çünkü Kâbe'nin aksine Kâbe'nin bulunduğu arsa -sınırları belli- dikey bir boyuta sahip değildir. Dolayısıyla fakihlerin kullandığı "Kible Kâbe'dir" benzeri kible ile Kâbe'yi özdeşleştiren ifadeler sadece yatay boyutta anlam kazanmaktadır. Dikey boyutta ise kimse Kâbe ile kibleyi özdeşleştirmemekte, sıkça kullanılan Ebu Kubeys dağında kılınan namaz örneğinde olduğu gibi, Kâbe'den rakım olarak daha yüksekte bulunan ve dolayısıyla Kâbe binasına yönelmesi mümkün olmayan kimsenin namazının sahih olduğu üzerinde herkes görüş birliği etmektedir.

Zikrettiğimiz bu mütalaalar dikkate alındığında, meselenin daha iyi ve net olarak anlaşılması için konuyu "yatay kible" ve "dikey kible" başlıkları altında ele almanın doğru olacağı kanaatindeyiz. Şimdiden ifade etmek gerekirse, fakihler arasında kiblenin yatay boyutuyla ilgili ciddi ve geniş tartışmalar bulunmaktadır. Kiblenin dikey boyutuna gelince, fakihlerin bu meselede genel bir fikir birliği ettikleri ve aralarında -en azından o gün itibariyle- önemsiz olan birtakım ihtilafların olduğu görülür.

## B. Yatay Kible

Fıkıh kitaplarında kibleye yönelme bakımından mükelleflerin durumu değişik taksimlere tabi tutulmuştur.<sup>4</sup> Bunlar gözden geçirildiğinde bu hususta belirleyici olan ölçünün "Kâbe'nin görülebileceği mesafe" olduğu görülür. Yani genel itibariyle, namazla mükellef olan kimseleri "Kâbe'nin görülebileceği bir mesafede bulunanlar" ve "Kâbe'nin görülemeyeceği bir mesafede bulunanlar" şeklinde ikiye ayırabiliriz. Kâbe'nin görülebileceği bir mesafede bulunanlar da kendi içinde "Kâbe ile aralarında onu görmelerine engel teşkil edecek bir şey bulunmayanlar" ve "Kâbe ile aralarında onu görmelerine engel teşkil edecek bir şey bulunanlar" şeklinde ikiye ayrılabilir.

<sup>4</sup> Bazı sistematik taksimler için bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Ĥâvi'l-kebîr*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud & Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 2: 70-71; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Said A'râb (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1994), 2: 122; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî el-Halvetî, "Bulğatü's-sâlik li-akrabî'l-mesâlik", *eş-Şerhu's-şagîr 'alâ Akrebi'l-mesâlik*, thk. Mustafa Kemal Vasfi (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1: 292-293; Ebü'l-Mehâsin Fahrüslâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed er-Rûyânî et-Taberî, *Bahrü'l-mezheb fi fûrû'î mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Ahmed İzzü İnâye ed-Dîmâşkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1423/2002), 2: 82-83.

Şimdi bütün bu durumlarda mükelleflerin istikbâl-i kible açısından neyle yükümlü olduklarını ele alalım:

### 1. Kâbe'nin Görülebileceği Bir Mesafede Bulunanlar

Kâbe'nin önünde ya da karşısında, Mescid-i Haram'da, Mekke'deki bir evde veya düzlükte, Mekke'yi çevreleyen dağlarda veya bu dağların arkasında, Mekke'ye yakın vadilerde veya yollarda, Mekke'nin -biraz-dışında, hatta "Mekke'nin mikatına yakın" olanlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Zira aşağıdaki başlıklar altında detaylı bir şekilde görüleceği üzere, buralardan Kâbe'nin görülmesinin mesafe açısından mümkün gören fakihler Kâbe'nin görülmesine engel olan şeyleri aslî olması -dağ gibi- ve aslî olmaması -duvar ve bina gibi- bakımından taksime tabi tutmuşlar ve farklı görüşler serdetmişlerdir. Yani buralardan Kâbe'nin görülmesi "mümkün" ve buna mani olan bir şey bir "engel"dir.

#### a. Kâbe ile Aralarında Onu Görmelerine Engel Teşkil Edecek Bir Şey Bulunmayanlar

Bu tür kimselere Mâverdî'nin ifadesiyle "müşahede", Rûyânî'nin ifadesiyle "muâyene" farzdır. Tam anlamıyla Kâbe'nin karşısında olan bu tür kimselerin kendi gözleriyle tespit etmek suretiyle bizzat Kâbe binasına yönelmesi gerekir; aksi takdirde namazları geçersiz olur.<sup>5</sup>

Kâbe'ye yönelik bedeninin tamamıyla olmalı, bedeninin herhangi bir cüzü Kâbe duvarlarının dışına taşmamalıdır. Bedenin bir kısmıyla bile olsa Kâbe'ye yönelmemek namazı batıl kılar; çünkü bu takdirde Kâbe'nin kendisine değil bulunduğu yöne yönelinmiş olur.<sup>6</sup> Bu durumdaki kimselere

<sup>5</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib (Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001), 2: 211; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 1: 129; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2: 81-83; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 2: 70; İbnü'l-Hümâm Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadir li'l-'âcizi'l-fakîr* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-emîriyye, 1315/1897), 1:189; Zeynüddîn İbn Nuceym b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Bahrü'r-râ'ik*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1: 495; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 3: 195; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebu Dakîka Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1370/1951), 1: 46; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1:120.

<sup>6</sup> Bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-Kâfi fî fıkhî ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992), 39; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş el-Mısrî, *Minehu'l-celil 'alâ Muhtaşari's-Şeyh Halîl* (Kahire: Dâru Sâdir, 1294), 1: 139-140; Salih Abdüssemî el-Âbî el-Ezherî, *Cevâhiru'l-iklîl şerhu Muhtaşari's-Şeyh Halîl* (Beyrut: el-Mektebetü's-Sekâfiyye, ts.), 1: 43-44; Ebû'l-Ferec İbn Kudâme Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, "eş-Şerhu'l-kebir", *el-Mukni' Şerhu'l-kebir el-İnşâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*,



Kâbe'nin bizzat kendisine yönelmenin farz oluşu, bunun onlar açısından mümkün ve güç yetirilebilen bir şey oluşuna istinat eder. Özur bulunmadıkça namazın şartları sâkıt olmaz, istikbâl-i kible de bu şartlardan birisi olduğu için gücü yettiği halde Kâbe'ye yönelmemek caiz değildir. Bu yüzden Kâbe'yi görenlerin halka halka saf tutması ve saftaki her bir kimsenin Kâbe'nin bir cüzüne yönelmiş olması gerekmektedir.<sup>7</sup>

Kâbe'nin huzurunda olan kimselerin onun "ayn"ına yönelmesi gerektiğini belirten Nevevî, Hz. Peygamber'in Kâbe'nin içinden çıkarak ona doğru iki rekat namaz kıldıktan sonra "Kible budur" dediğine dair bir rivayete değinir ve bu sözün "Bu Kâbe, kendisine yönelmekle emrolduğunuz Mescid-i Haram'dır. Yoksa yönelmekle emrolduğunuz ne haremın tamamı ne Mekke ne de Kâbe'nin etrafındaki mesciddir. Bilakis Mescid-i Haram sadece Kâbe'nin kendisidir" şeklinde anlaşılabilirliğini ifade eder.<sup>8</sup>

Bâbertî'nin ifadesiyle Hz. Peygamber gibi sahâbe ve tâbiîn de Mescid-i Haram'daki namazlarını bizzat Kâbe'nin kendisine yönelerek kılmış, hatta bu hususta icmâ oluşmuştur.<sup>9</sup> Kâbe'yi müşahede edebilenlere "isabet-i ayn"ın farz olduğu hususunda bir ihtilaf bilinmemektedir.

#### **b. Kâbe ile Aralarında Onu Görmelerine Engel Teşkil Edecek Bir Şey Bulunanlar**

Kâbe'yi görebilecek bir mesafede bulunanlar herhangi bir engel sebebiyle Kâbe'yi müşahede edemediklerinde geriye iki ihtimal kalır: Kâbe'nin konumuyla ilgili "kesin bilgiye ulaşma imkanı olanlar"ın bu kesin bilgiye göre, Kâbe'nin konumuyla ilgili "kesin bilgiye ulaşma imkanı olmayanlar"ın ise "ictihad ederek" kibleyi tespit etmesi gerekir:

---

thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cîze: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1993/1414), 3: 332; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, thk. Muhammed Emin ed-Dinnâvî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1997/1417), 1: 284; İbnü'n-Neccâr Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî, *Münthe'el-irâdât fî cem'î'l-Muğni' ma'a't-Tenkih ve ziyâdât*, thk. Abdülgani Abdülhâlik (Âlemü'l-kütüb, ts.), 1: 69; Buhûtî, *Dekâ'iku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000), 1: 346; Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Merginânî, *el-Muhît*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1424/2004), 1: 284; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, thk. Seccad Hüseyin (Hyderabad: Osmania Oriental Publications, 1404/1986), 3: 423-424.

<sup>7</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'*, 1: 120.

<sup>8</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 3: 194-195.

<sup>9</sup> Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, "el-İnâye", *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-emîriyye, 1315/1897), 1: 188-189.

Kimilerine göre Kâbe'nin görülmesini engelleyen şey ne olursa olsun Kâbe'ye yakın olarak değerlendirilebilecek kimselerin Kâbe'nin konumuyla ilgili kesin bir bilgi elde edebilmeleri mümkündür. Fakihler Mekke'de, onu çevreleyen dağlarda, ona yakın vadilerde ve yollarda yani Kâbe'ye yakın olduğu halde bir engel sebebiyle onu göremeyenlerin bütün bedenleriyle ve kesin bilgiye dayalı bir şekilde Kâbe'nin zatına yönelmesi gerektiğini, bu durumda ne Kâbe'nin bulunduğu tarafa alelaide yönelmenin ne de Kâbe'nin zatına yönelme hususunda kesin bilgi elde etmeyerek içtihadı başvurma yeterli olduğunu; zira ayna (Kâbe'nin kendisine) yönelişin ve kesin bilginin mümkün oluşunun Kâbe'nin kendisine değil de bulunduğu yöne yönelmeye ve ayna yönelme hususunda içtihadı engel olduğunu ifade ederler.<sup>10</sup>

Kimileri de Kâbe'nin görülmesine engel teşkil eden şeyleri genel itibariyle aslî engeller ve muhdes -aslî olmayan- engeller şeklinde ikiye ayırır. Dağ ve tepe gibi insanlar tarafından sonradan yapılmayan şeyler aslî engellere; sütne, sütun, duvar, ev ve bina gibi insanlar tarafından sonradan yapılan şeyler muhdes engellere örnek olarak verilir:

Kimilerine göre bizzat Kâbe'ye yönelmenin farziyeti sonradan ortaya çıkan muhdes engeller sebebiyle düşmez.<sup>11</sup> Sütne, sütun, ev ve bina gibi muhdes engellerin tepe ve dağ gibi aslî engellere göre daha küçük, "giderilebilir" veya "aşılabilir" olmaları kesin bilgiyi (yakîn) gerekli kılabilmektedir. Bu hususta kesin bilgi ile hareket etme mükellefiyeti -ayakta duran bir adamın Kâbe'yi görmeyi engellemesi örneğinde olduğu gibi- aslî olmayan bir engel sebebiyle sâkit olmaz. Bu durumdaki kimselerin Kâbe'nin yerini kesin bir şekilde bilmedikçe herhangi bir yöne yönelerek namaz kılmaları caiz değildir.<sup>12</sup>

Kimilerine göre Kâbe'nin görülmesine engel teşkil eden muhdes engelin aşılmasında ya da giderilmesinde "meşakkatin söz konusu olması" Kâbe'nin konumunun tespitinde kesin bilgi ile hareket etme mükellefiyetini

<sup>10</sup> Bk. İliş, *Minehu'l-celîl*, 1: 139-140; Âbî, *Cevâhiru'l-iklîl*, 1: 43-44; İbn Kudâme, "eş-Şerhu'l-kebîr", 1: 331-332; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, "el-Hidâye", *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-emîriyye, 1315/1897), 1: 188-189; Bâbertî, "el-'Înâye", 1: 188-189; Ebû'l-Berekât Hâfzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, "Kenzü'd-dekâ'ik", *el-Bahrü'r-râ'ik*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997), 1: 493-495; İbn Kudâme, "eş-Şerhu'l-kebîr", 1: 331-332; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûf* (Beyrut : Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1: 190; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1: 495.

<sup>11</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 130.

<sup>12</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2: 70; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2: 81-83; Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, "el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf", *el-Muknî' eş-Şerhu'l-kebîr el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî & Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1414/1993), 3: 330-331.

düşürmekte ve içtihadı gerekli ve meşru kılmaktadır. Yüksek ve büyük bir bina örneğinde olduğu gibi, muhdes bir engel, diğer muhdes engeller gibi küçük ve aşılabılır değil de aslî bir engel olan dağ gibi büyükse ve aşılmasında meşakkat söz konusuysa, bu meşakkat kolaylığı getirmekte, ictihad yeterli görülüp Kâbe'nin konumunun belirlenmesinde kesin bilgi üzerinde ısrar edilmemektedir.<sup>13</sup>

Mekke'de ya da mikat sınırlarına yakın bir yerde olup da tepe ya da dağ gibi aslî bir engel sebebiyle Kâbe'yi göremeyen kimselerle ilgili olarak farklı görüşler ileri sürülmüştür. Muhdes engellerin aşılmasında söz konusu olan meşakkatin aslî engellerde öncelikle söz konusu olması kesin bilgiye dayalı bir şekilde bizzat Kâbe'ye yönelmeleri bakımından mükelleflerin mazur görülmelerine ve içtihadın meşruiyetine kapı aralamaktadır.<sup>14</sup> Ancak bazılarının göre içtihat caiz olsa bile kesin bilgiye ulaşmak için dağa çıkmak ya da dağın üzerinden Kâbe'yi gören kimselerin verdiği habere göre Kâbe'ye yönelmek daha doğru veya gereklidir. Örneğin İbnü'l-Hümâm dağa çıkmak mümkünken taharrîye cevaz vermenin problemlili olduğunu, imkâna rağmen kesin olanı terk edip zannî delile gitmenin caiz olmadığını ifade eder. Öyle ki değil dağa çıkmak, dağın üzerindeki kimselerden haber almak bile içtihat ve taharrîden daha üstündür; yine zannî ama daha kuvvetli bir delil olan haber dururken taharrîye başvurmak mümkün değilken, dağa çıkmanın sağlayacağı kesin bilgiyi terk ederek zannî olan taharrîye gitmek kesinlikle mümkün görülmemektedir.<sup>15</sup>

Aslî bir engel sebebiyle Kâbe'yi göremeyenlerle ilgili olarak zikredeceğimiz son görüş, bunları Mekke'den uzak olan "gâip" kimseler gibi kabul eden görüştür. Bu görüşe göre, aslî bir engel sebebiyle Kâbe'yi göremeyenlerin içtihat ederek Kâbe'nin bulunduğu yöne yönelmeleri yeterlidir; kesin bilgi elde etmeleri ve bizzat Kâbe'ye yönelmeleri gerekmez.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Şâfiî, *el-Üm*, 2: 212; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 130; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2: 82-83; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Halil Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997), 1: 225. Bazı Hanbelîler mesafe açısından mümkün olduğu halde ev ve benzeri muhdes engeller sebebiyle Kâbe'yi göremeyenleri "Kâbe'yi müşahede edebilenler" kapsamında değerlendirmiş, sonuç itibarıyla Kâbe'nin görülemeyişini dikkate alan diğer bazı Hanbelîler ise bunları Kâbe'nin görülemeyeceği bir mesafede bulunan "uzaktaki kimseler" gibi görmüşlerdir. (Merdâvî, "el-İnşâf", 3: 330-331)

<sup>14</sup> Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2: 82-83; Merdâvî, "el-İnşâf", 3: 330-331.

<sup>15</sup> Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadîr*, 1: 189; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1: 495; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2: 70-71.

<sup>16</sup> Bk. Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 130; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2: 82-83; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadîr*, 1: 189; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1: 495; Merdâvî, "el-İnşâf", 3: 330-331.

## 2. Kâbe'nin Görülemeyeceği Bir Mesafede Bulunanlar

Fıkıh eserlerinde bu durumdaki kimselerle ilgili olarak “Kâbe’den uzakta olanlar”, “Mekke’de olmayanlar”, “Mekke’nin dışındakiler”, “Mekkeli olmayanlar” ve “Mekke’de ya da ona ilhak edilebilecek diğer yerlerde olmayanlar” gibi ifadeler kullanılmakta olup bunların hepsinin ortak özelliği uzaklığı sebebiyle göremedikleri için Kâbe’nin konumunu tespit edememeleridir.

Kâbe’nin görülemeyeceği bir mesafede bulunanların yani müşahede, kesin bilgi veya haber yoluyla kible tespiti yapamayanların “içtihat” etmelerinin meşruiyeti üzerinde fikir birliği bulunmaktadır. Ancak fikir ayrılığı bu içtihadın hedefinin ne olduğu ile ilgili olarak ortaya çıkmıştır. Genel itibariyle, Şâfiîler bu durumdaki kimseler için “isâbet-i ayn”ı yani Kâbe’nin bizzat kendisine yönelmeyi gerekli görürken, diğer üç mezhebe göre “isabet-i cihet” yani Kâbe’nin bulunduğu yöne yönelmek gerekli ve yeterlidir.<sup>17</sup>

Konuyu detaylı bir şekilde ele almadan önce ifade edersek, isâbet-i cihetin farz oluşu, Kâbe’nin bulunduğu anayönün de kible olarak kabul edilmesi, bu anayönün dışına çıkıldığında ise istikbâl-i kible şartının ihlal edilmiş olacağı anlamına gelir. Örneğin Kâbe’nin kuzeyinde iseniz güney yönünün tamamı, Kâbe’nin doğusunda iseniz Batı yönünün tamamı kible olarak belirlenmektedir. Konuyu “İsâbet-i aynı gerekli görenler” ve “İsâbet-i ciheti gerekli görenler” şeklinde iki başlık altında ele alabiliriz:

### a. İsâbet-i Aynı Gerekli Görenler

Müzenî’nin İmam Şâfiî’den aksi yöndeki rivayetine rağmen Şâfiîler arasında İmam Şâfiî’nin Kâbe’den uzak olan kimseler için isâbet-i aynı gerekli gördüğüne dair rivayet kabul görmekte ve görüş olarak benimsenmektedir. Buna göre Kâbe’ye yakın olan kimseler kesin bilgiye dayalı bir şekilde bizzat Kâbe’ye doğru namaz kılmakla nasıl mükellefse, Kâbe’ye uzak olan kimseler de içtihat ederek zannî de olsa Kâbe’nin bulunduğu tam konumu tespit etmeli ve oraya doğru namaz kılmalıdır. Kâbe’ye değil de Kâbe’nin bulunduğu yöne doğru kılınan namazlar ise isâbet-i ciheti gerekli görenlerin savunduğu gibi mutlak olarak değil- sadece içtihatta hata edilmesi durumunda sahih kabul edilmektedir.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, 3: 203; Mâverdî, *el-Ĥâvi’l-kebîr*, 2: 71; Rûyânî, *Baĥrû’l-mezheb*, 2: 82; Mevsilî, *el-Ĥtiyâr*, 1: 46; İbn Abdülber, *el-Kâfi*, 38.

<sup>18</sup> Mâverdî, *el-Ĥâvi’l-kebîr*, 2: 71. Ayrıca bk. [قال في الأم فرضه إصابة العين لأن من لزمه فرض القبلة لزمه إصابة] كالمكي العين (Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 130); Nevevî, *el-Mecmû’*, 3: 202-203; Şirbînî, *Muġni’l-muĥtâc*, 1: 225.

Hanefîler'den Ebu Abdullah el-Cürcânî de (ö. 398/1007) kible âyetinin zâhirini dikkate alarak isâbet-i aynı vacip görür. Zira âyette müşahede hali ile gaybet hali birbirinden ayırt edilmeden kibleye yönelmek emredilmiş olup istikbâl-i kiblenin gerekliliği Kâbe'nin bulunduğu arazinin hürmetinden kaynaklanır. Bu mana ve hürmet Kâbe'nin bulunduğu yönün tamamında değil sadece kendisinde bulunmakta olup yakınlığa ve uzaklığa göre değişen bir şey değildir.<sup>19</sup>

İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) *Tuhfe*'sinde Nevevi'nin "istikbalü'l-kible" ifadesini "istikbalü aynı'l-kible, yani Kâbe" şeklinde açıklar.<sup>20</sup> Şirbînî (ö. 977/1570) ise namaz kılanların kendisine yönelmesinden dolayı Kâbe'nin "kible" olarak isimlendirildiğini, kible lafzının ıstılahta Kâbe'nin hakikati olduğunu ve dolayısıyla kible kelimesinden Kâbe'den başka hiçbir şeyin anlaşılmadığını ifade eder.<sup>21</sup>

Kalyûbî (ö. 1069/1659) kiblenin Kâbe'ye yakın yerlerde yakinen Kâbe'ye uzak yerlerde ise zannî olarak Kâbe'nin aynı olduğunu âyette geçen "şatr" kelimesi üzerinde dilsel tahliller yaparak açıklamaya çalışır. Buna göre, şatr kelimesi lügatte "ayn" anlamına gelmekte olup "cihet" bu kelimenin sadece bazı fakihler tarafından kullanılan ıstılâhî anlamıdır. Hatta bazıları cihetin sözlük anlamının "ayn" olduğunu, zira bir şeyi karşısına alma açısından inhiraf edenin ona doğru yönelmiş sayılmayacağını söylerler. Dolayısıyla İmam Şâfî aslı itibariyle sözlük anlamının dışına çıkmış olmamakta, ciheti ayndan daha umumi kabul edenler ise mecaz ve hakikati beraber kastetmiş olmaktadır.<sup>22</sup> Büceyrimî'de de (ö. 1221/1806) cihetin aynın dışında bir şey için kullanılmasının ancak mecazen mümkün olabileceğine ve hatta bazılarının göre cihetin ayndan başka bir şey için kullanılmayacağına dair görüşlere yer verilir.<sup>23</sup>

Nevevî (ö. 676/1277) "el-mescidü'l-harâm" ifadesinin sadece Kâbe'ye, Kâbe ile birlikte onu çevreleyen mescide, Mekke'ye ya da Mekke ile birlikte onu çevreleyen harem bölgesine itlak olunabildiğini; ancak kible âyetinde bu ifadeyle Kâbe'nin kastedildiğini belirtir. Yani "şatra'l-mescidi'l-harâm"

<sup>19</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 190; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1: 118; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhît*, 1: 284.

<sup>20</sup> İbn Hacer Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, "Tuḥfetü'l-muḥtâc bi-şerḥi'l-Minhâc", *Ḥavâşî Tuḥfetü'l-muḥtâc bi-şerḥi'l-Minhâc* (Kahire: Matbaatü Mustafa Muhammed, ts.), 1: 483-484.

<sup>21</sup> Şirbînî, *Muḡni'l-muḥtâc*, 1: 220-221.

<sup>22</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâme el-Kalyûbî, "Ḥâşiyetü'l-Kalyûbî 'alâ Şerḥi'l-Maḥallî 'ale'l-Minhâc", *Ḥâşiyetân 'alâ şerḥi Celâlüddîn Muḥammed Ahmed el-Maḥallî 'alâ Minhâci't-ṭâlibîn* (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1956), 1: 132.

<sup>23</sup> Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî, *Tuḥfetü'l-ḥabîb 'alâ şerḥi'l-Ḥaṭîb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 2: 118.

demek “ayne’l-mescidi’l-harâm” demektir ki o da Kâbe’dir.<sup>24</sup> Şirbînî, Hz. Peygamber’in Kâbe’ye doğru iki rekât namaz kıldıktan sonra “Kible budur”<sup>25</sup> ve “Beni nasıl namaz kılarken görüyorsanız siz de öyle namaz kılın”<sup>26</sup> dediğine dair iki rivayetle istidlal ederek Kâbe’nin yakınında kesin olarak, uzağında ise zannî olarak aynı tutturmanın farz olduğunu; isabet-i cihetin ise yeterli olmayıp bedeninin bir kısmıyla dahi olsa Kâbe’nin hizasından çıkmanın namazı batıl kılacağına ifade eder.<sup>27</sup> İbn Hacer el-Heytemî de hadiste geçen “هذه القبلة” ifadesinde bulunan “hasır” sebebiyle kible kelimesinin Kâbe’nin aynına hasredildiğini, dolayısıyla âyetin -veya âyetteki “şatr” ifadesinin-Kâbe’nin de içinde bulunduğu mutlak cihete yorulamayacağını belirtir.<sup>28</sup>

İsâbet-i aynı gerekli görenlere göre Kâbe’den uzakta olan ve Kâbe’nin eninden daha uzun bir safta namaz kılan kimselerden Kâbe’nin hizasını aşanların mutlaka Kâbe’yi iskalaması ve bunların namazlarının geçersiz hale gelmesi de her zaman söz konusu değildir. Zira aralarında bir metre mesafe bulunan iki kişiden birisi bir metre sağa kaydığında karşılıklı oluş hali hemen sonra erse de aradaki mesafe -örneğin yüz ya da bin kilometre kadar-büyüdüğünde iki şey arasındaki karşılıklı oluş hali giderek daha çok devam eder ve istikbalin zail olması mesafeyle orantılı bir şekilde zorlaşır.<sup>29</sup> Dolayısıyla Kâbe’nin yakınında tutulan -örneğin yüz metrelik- uzun ve düz bir safta Kâbe’nin hizasından çıkanların namazı, Kâbe’ye yönelmiş olmamaları sebebiyle batıl olur; ancak Kâbe’den uzaklaştıkça aynı uzunluktaki bir safta namaz kılanlardan Kâbe’nin hizasından çıkanların sayısı giderek azalıp sifıra indiği için namazları da sahih olur.<sup>30</sup> Kâbe’den uzakta uzun bir safta kılınan namazın sahih oluşu, isabet-i aynda hata eden

<sup>24</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, 3: 193; Büceyrimî, *Tuḥfetü’l-ḥabîb*, 2: 118.

<sup>25</sup> Müslim, “Hac”, 395; Nesâî, “Menâsik”, 127, 131-133.

<sup>26</sup> Buhârî, “Ezân”, 18; “Edeb”, 27; “Âhad”, I.

<sup>27</sup> Şirbînî, “el-İknâ’ fi ḥalli elfâzi Ebî Şücâ’”, *Tuḥfetü’l-ḥabîb ‘alâ şerḥi’l-Ḥaṭîb* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, 1417/1997), 2: 119.

<sup>28</sup> İbn Hacer el-Heytemî, “Tuḥfetü’l-muḥtâc”, 1: 485.

<sup>29</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, 3: 203; ayrıca bk. İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü’l-muḥtâr ‘ale’d-Dürri’l-muḥtâr* (Riyad: Dâru Âlemü’l-kütüb, 1423/2003), 2: 108.

<sup>30</sup> Şirbînî, “el-İknâ’”, 2: 119-120. İbn Hacer el-Heytemî de bu bağlamda “*Muteber olan hakikaten değil örfen Kâbe’nin karşısında olmaktır (müsâmete)*” der. (İbn Hacer el-Heytemî, “Tuḥfetü’l-muḥtâc”, 1: 484) Şirvânî hakikî-örfi müsâmete ayrımını şöyle açıklar: “*Mescidi Haram’ın en arkasında bir kısmı Kâbe’nin hizasından çıkan bir safın namazı sahih olduğu halde Kâbe’ye yakın bir safın bir kısmı Kâbe’nin hizasından çıkarsa bunların namazlarının sahih olmayışı kesindir. Halbuki mühâzât yakınlığa ve uzaklığa göre değişen bir şey değildir. Dolayısıyla uzakta ittiba edilen şey itlak ve tesmiye olup gerçek müsâmete değildir, yani uzakta (bir yönelişe) ‘istikbal’ ismi itlak olunduğunda namaz sahih olur, velev ki aynı kişi Kâbe’ye yakınlaşıncaya onun hizasından çıkmış olsa bile, zira aynı kişi örfte muhâzî sayılır.*” [Abdülhamîd eş-Şirvânî, “Ḥâşiye alâ Tuḥfetü’l-muḥtâc bi-şerḥi’l-Minhâc”, *Ḥavâşî Tuḥfetü’l-muḥtâc bi-şerḥi’l-Minhâc* (Kahire: Matbaatü Mustafa Muhammed, ts.), 1: 484]

kimsenin belirsiz oluşuna da hamledilmektedir; çünkü Kâbe'nin yakınında Kâbe'nin hizasından çıkanların hemen belirlenebilmesi mümkünken Kâbe'den uzaklaştıkça artık hem bu mümkün olmamakta hem de müsâmete (Kâbe'nin karşısında olma) alanı genişlemektedir.<sup>31</sup>

Şâfiîlerden Mâverdî, Kâbe merkezli bir kible mefhumunu daraltması ya da tamamen ortadan kaldırması mümkün olan “ *وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَهُ* ” (el-Bakara 2/115) âyetinin altı şekilde tevil edildiğini ifade eder:<sup>32</sup> a) Bazılarına göre Hz. Peygamber'i dilediği yöne yönelmesi hususunda muhayyer bırakan bu âyet, Kâbe'nin kible olarak belirlenmesinden önce indirilmiştir. b) İbn Ömer'e göre âyet, binek sırtında nafilâ namazların ya da korku söz konusu olduğunda farz namazların her yöne doğru kılınabileceğini göstermek maksadıyla indirilmiştir.<sup>33</sup> c) Üçüncü görüşe göre âyet, kibleyi bilmeyen, tespit edemeyen ve farklı yönlerde doğru namaz kılınanlar hakkında indirilmiştir. d) Mücâhid'e göre âyet, Allah Teâlâ'nın “Bana dua edin ki duanıza icabet edeyim” (el-Mü'min 40/60) hitabına karşılık sahabîlerin “Nereye yönelerek?” diye sormaları üzerine indirilmiştir. Yani konu namaz değil, duadır. e) Âyetin manası “Doğuda veya Batıda, nerede olursanız olun, Kâbe'nin kendisine yönelebileceğiniz size dönük bir yüzü vardır” şeklindedir.<sup>34</sup> f) İbn Abbas'a göre Hz. Peygamber Beytü'l-Makdis'e yönelmeyi terk edip Kâbe'ye doğru namaz kılınca Yahudiler ileri geri konuşmaya başlamış, bunun üzerine Allah Teâlâ bu âyeti indirmiştir.

Sonuç itibariyle, isâbet-i aynı gerekli görenlere göre ayn Kâbe'dir ve kible denilince de sadece Kâbe anlaşılır. Yani namaz kılarken Kâbe'nin hizasından çıkılmamalı veya en azından bu niyetle içtihat edilmelidir.

### b. İsbet-i Ciheti Gerekli Görenler

Konuya cihet kelimesinin ne anlama geldiğini açıklayarak başlamak kaynakların okunması sırasında oluşabilecek bir kafa karışıklığını engelleyecektir. Sözlükte “taraf”, “yan”, “yüz”, “yön”, “bölge”, “alan” ve “semt” gibi anlamlara gelen cihet kelimesi, “isabet-i cihet” terkibi içinde kullanıldığında “mutlak yön” anlamına gelmekte, yani kuzey, güney, doğu ve batı gibi yönleri ifade etmektedir. Bununla birlikte, istikbâl-i kible bablarında cihet kelimesinin mutlak yönü ifade etmek için değil de birşeyin bulunduğu

<sup>31</sup> İbn Hacer el-Heytemî, “Tuḥfetü'l-muḥtâc”, 1: 485.

<sup>32</sup> Mâverdî, *el-Ḥâvi'l-kebîr*, 2: 68. Rûyânî de bunları aynen tekrar etmektedir. (Bk. Rûyânî, *Baḥrû'l-mezheb*, 2: 80-81)

<sup>33</sup> İbn Ömer'den bu rivayet İbn Müfliḥ'te de vardır. [Ebû İshâk Burhânüddîn İbn Müfliḥ İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmî ed-Dımaşkî, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muḥni'*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1997/1418), 1: 354]

<sup>34</sup> Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır da âyeti “*Maamafih, meşrik de Allah'ın mağrib de, nerede yönelseniz orada Allah'a durulacak cihet vardır*” şeklinde mealendirir.

konumu ifade etmek için kullanılabildiği de görülmektedir. Örneğin “ilâ ciheti'l-Ka'be” denildiğinde Türkiye'ye göre Kâbe'nin bulunduğu yön olan “güney”in kastedilmesi mümkün olduğu gibi “Kâbe'ye doğru” anlamında bizzat Kâbe'nin bulunduğu konumun kastedilmiş olması da mümkündür.

Kâbe'nin görülemeyeceği bir mesafede bulunanlara içtihadı dayalı bir isâbet-i cihetin farz oluşu, isâbet-i aynın yani bizzat Kâbe'nin kendisine yönelmenin farz olmadığı, ancak namaz kılan kimselerin Kâbe'nin bulunduğu mutlak yönden de inhiraf edemeyeceği anlamına gelir.

İsâbet-i cihetin farz ve yeterli olduğunu savunanlar bu görüşlerini “<sup>35</sup> يكلف الله نفسه إلا وسعها” (el-Bakara 2/286) âyetinden çıkarılan “Teklif vüs'ate göredir”<sup>35</sup> ya da “Teklif tâkate göredir”<sup>36</sup> kaideleriyle gerekçelendirirler ki kanaatimizce sahip oldukları en aslı delil budur. İnsanlara ancak kendisine güç yetirilebilen şeylerin farz kılınabileceğini temel alan bu görüşe göre, Kâbe'den uzak olan kimselerin isâbet-i ayna güç yetirmeleri -fakihlerin yaşadığı dönem itibariyle- mümkün değildir; vüs'atin olmadığı bir şeyle teklif mümtenidir ve bu durumdaki kimseler için isâbet-i aynın gerekli görülmesi teklif-i mâ lâ yutâktır. Zikredilen bu kaideler, isâbet-i aynın gerekli görülebilmesini güç, kudret ve tâkate bağladığı için ne kible âyeti ne de Kâbe'nin bulunduğu arsaya gösterilmesi gereken hürmet isâbet-i aynı mutlak olarak savunanlar için bir delil teşkil etmektedir. İsâbet-i aynın gerekliliğine dair zikredilebilecek her türlü delil, sadece buna güç yetirilmesi mümkün olan “müşâhede” haliyle yani Kâbe'nin görülebildiği durumlarla ilgilidir.<sup>37</sup>

Hz. Peygamber'in “Allah kibleye yönelmedikçe bir kimsenin namazını kabul etmez” diyerek istikbâl-i kiblenin namaz için vazgeçilmez bir şart olduğunu beyan ettiğine işaret eden Kâsânî, “<sup>38</sup> وَاللَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ” (el-Bakara 2/115) âyetini de zikretmek suretiyle kible şartının yeri geldiğinde “esnetilebileceğine” işaret eder. Buna göre, namaz için istikbâl-i kible “zâit” bir şarttır, manası delille bilinemez. İstikbâl-i kible şartının zait olduğunu gösteren şey, iman hususunda veya diğer ibadetlerde böyle bir şartın bulunmayışıdır ve bir şartın zâit olmasının anlamı “acziyet halinde

<sup>35</sup> “التكليف بحسب الوسع”. (Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 190; Merginânî, “el-Hidâye”, 1: 189)

<sup>36</sup> “التكليف بقدر الطاقة”. (Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 46)

<sup>37</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 190; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1: 118-119; Bâbertî, “el-İnâye”, 1: 188-189; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî et-Tilimsânî el-Fâsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-mu'rib 'an fetâvâ 'ulemâ'i İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye li'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1401/1981), 1: 120; İliş, *Minahu'l-celil*, 1: 140; Âbî, *Cevâhiru'l-iklil*, 1: 44. Ayrıca bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2: 71; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 130; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3: 202.

<sup>38</sup> “Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır”



sâkıt olması”dır.<sup>39</sup> Dolayısıyla güç yetirilebildiği takdirde isâbet-i aynın şart olması, acziyet durumunda bu şartın düşerek cihetle yetinilmesi de zikredilen âyetin pratik sonucu olmaktadır.<sup>40</sup>

İstikbâl-i kible hususunda söz konusu olabilecek acziyetin iki derecesi vardır: a) Acziyet Kâbe'nin tam konumunu tespit edememekten kaynaklanıyor ise isâbet-i ayn sâkıt olup taharrî sonucuna göre isâbet-i cihet farz ve meşru olmakta, cihet Kâbe'nin aynı makamına kâim olmaktadır. b) Acziyet düşman veya yırtıcı bir hayvanın görme ihtimali ve denizin ortasında batık bir gemiden kalma bir tahta parçası üzerinde namaz kılmak gibi sebeplerle ölüm korkusundan ya da elinden gelen gayreti gösterdiği halde Kâbe'nin konumunu tespit edememekten kaynaklanıyor ise; hem isâbet-i ayn hem de isâbet-i cihet sâkıt olup “Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zatı) oradadır” (el-Bakara 2/115) âyeti mucebince hangi yöne yönelmeye imkân varsa o yön kible olarak belirlenmiş olmaktadır. Zira âyetin sebep-i nüzûluna dair rivayetler de kibleyi tespit hususunda üzerine düşeni yaptığı halde Kâbe'yi ya da ciheti tutturamayanların hangi yöne doğru kılarlarsa kılsınlar namazlarını iade etmeleri gerekmediğini göstermektedir.<sup>41</sup>

“ما بين المشرق والمغرب قبلة”<sup>42</sup> şeklinde gelen rivayet mutlak yönün kible olabileceğini savunanların dayandığı naklî delillerdendir.<sup>43</sup> Hz. Peygamber'den rivayet edilen bu sözün Medine ve onun gibi Kâbe'nin kuzeyinde bulunan yerler için geçerli olduğu; Kâbe'nin doğusundaki yerler için Batı'nın, batısındaki yerler için Doğu'nun, güneyindeki yerler için ise Kuzey'in kible olduğu kaynaklarda ifade edilir.<sup>44</sup>

Burada görebildiğimiz kadarıyla “Kuzey” ve “Güney” kelimelerinin klasik fıkıh literatüründe kullanılmadığını, bu kelimelerin yerine “meşrik ve

<sup>39</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'*, 1: 117-118.

<sup>40</sup> Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 3: 425.

<sup>41</sup> Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 10: 193; Kâsânî, *Bedâ'i'*, 1: 119-120; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 46; Neseî, “Kenzü'd-dekâ'ik”, 1: 493-495.

<sup>42</sup> Tirmizî, “Mevâkîṭ”, 139; Nesâî, “Sıyâm”, 43; İbn Mâce, “İkâmet”, 56; Muvatta', “Kible”, 8.

<sup>43</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene ve gayrihâ mine'l-ümmehât* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 3: 198; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Misrî el-Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Said A'râb (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2: 131; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Kâfî fi fîkhi'l-İmâmi'l-mübeccel Aḥmed b. Ḥanbel* (Cîze: Hicr li't-tibâati ve'n-neşr, 1417/1997), 1: 257; ayrıca bk. a.mlf., *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemü'l-kütüb, 1417/1997), 2: 100-102; a.mlf., “el-Muḥni”, *el-Muḥni' eş-Şerḥu'l-kebir el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-ḥilâf* (Cîze: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1414/1993), 3: 330.

<sup>44</sup> İbn Hacer el-Heytemî, “Tuḥfetü'l-muḥtâc”, 1: 485.

mağribin arası” ifadesinin göreceli olarak her iki yön için de kullanıldığını belirtmek gerekir. Nitekim bazı kaynaklarda geçen şu ifade de bu açıdan ilginçtir: “Denildi ki: Mekke dünyanın ortasıdır. Meşrik ehlinin kiblesi mağribe doğru, mağrib ehlinin kiblesi meşrike doğru, Medine ehlinin kiblesi mağribe yönelen kimselerin sağına doğru, Hicaz ehlinin kiblesi mağribe yönelenlerin soluna doğrudur.<sup>45</sup>

Bu bağlamda Sahâbe ve Tâbiûn dönemlerinde Kâbe’den uzak bölgelerde anayönlerin kiblede esas alındığı belirtilmekte ve İslam coğrafyasındaki bazı bölge ve şehirlerin ismi açıkça zikredilmektedir: Irak’ın kiblesi “meşrik ve mağribin arası”<sup>46</sup>; Buhara, Semerkand, Nesef, Tirmiz, Belh, Merv ve Serahs’ın kiblesi mağribdir.<sup>47</sup> Horasan’ın kiblesi ile ilgili olarak farklı görüşler belirtilmiş, Hanefî kaynaklarda Doğu’da olduğu kabul edilen Horasan’ın kiblesinin “kış mağribi ile yaz mağribinin arası”<sup>48</sup> olduğu ifade edilirken; Horasan’ın da Irak gibi Kâbe’nin kuzeyinde olduğunu düşünen Ahmet b. Hanbel ise “*Ehl-i Irak ve Ehl-i Horasan meşriki sollarına mağribi de sağlarına aldıklarında bu ikisi arasında nereye doğru yönelirlerse yönelsinler onlar için kiblelerdir. Kibleleri bunun dışına çıkmaz, fakat bunu ortalamaları hoşuma gider*” demiştir.<sup>49</sup> Ebu Hanife ve Şeybânî’den rivayet edilen “*Irak’ta ise mağribi sağına meşriki soluna alır*” ifadesi de Iraklılar için kible görülen anayönü göstermektedir.<sup>50</sup>

“Kış mağribi ile yaz mağribinin arası”, mağribi, yani “Batı” denilen yönü teşkil eder ve Semerkand ve onunla aynı yönde bulunan diğer yerleşim birimlerinin kiblesinin sınırlarını oluşturur. Ebu Mansur el-Maturidî’den rivayet edilen “*Kibleyi bilmek istersen senenin en kısa gününde güneşin battığı yere bak ve bunun için bir işaret koy; sonra senenin en uzun gününde güneşin battığı yere bak ve bunun için de bir işaret koy. Sonra ikisi arasında kalan yerin üçte ikisini sağına üçte birini soluna al, kible burasıdır*”<sup>51</sup> sözü “iki mağrib arası” veya “kış mağribi ile yaz mağribinin arası” ifadesiyle neyin kastedildiğini açıklar mahiyettedir.

<sup>45</sup> Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhît*, 1: 284; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, 3: 423-424.

<sup>46</sup> Abdullah b. Ahmed, *el-Mesâil*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1401/1981), 69; Serahsî, *el-Mesâil*, 10: 190; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, 3: 424.

<sup>47</sup> İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 1: 189.

<sup>48</sup> Serahsî, *el-Mesâil*, 10: 190; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, 3: 424.

<sup>49</sup> Abdullah b. Ahmed, *el-Mesâil*, 69. Aynı şekilde Ebu Hanife ve Şeybânî’den de “Irak’ta ise mağribi sağına meşriki soluna alır” ifadesi rivayet edilmiştir. (Âlim b. Alâ, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, 3: 424)

<sup>50</sup> Âlim b. Alâ, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, 3: 424.

<sup>51</sup> Âlim b. Alâ, *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye*, 3: 425; İbn Âbidîn, “Minhâtü’l-hâlik ‘ale’l-Bahri’r-râ’ik”, *el-Bahrü’r-râ’ik*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-ilmîyye, 1418/1997), 1: 497.

Önceki paragraflarda zikredildiği üzere, fakihlerin hem Kâbe'nin bulunduğu anayönün tamamını kible olarak kabul etmeleri hem de namaz kılan kimsenin bu anayönün ortasına yönelmesini ya da üçte ikisini sağına üçte birini soluna almasını tavsiye etmeleri veya "sağa meyletmek sola meyletmekten evladır"<sup>52</sup> gibi ifadeler kullanmaları, anayönün tamamının kible oluşunun için cevaz boyutunu oluşturduğunu; bununla birlikte, Kâbe'nin bulunduğu tahmin edilen yere yönelmenin -yani isâbet-i aynın-salık verildiğini göstermektedir.<sup>53</sup>

Nitekim Mâlikîler de anayönün sınırlarını Kâbe'ye doğru daraltma taraftarıdır. Ebu Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği "*Meşrik ve mağribin arası kibledir*"<sup>54</sup> şeklindeki hadisi zikreden Ebu Zeyd el-Kayrevânî (h. 386) Malik'in bu hadisi Ömer İbnü'l-Hattab'dan da rivayet ettikten sonra "*Beyt'e doğru yöneldiği zaman*" dediğini; ayrıca "*Bizim uygulamamızın bu rivayete göre oluşu (aleyhi'l-emru indenâ), -sadece- kiblede hata ettiği zaman doğru ve batı arasında -kalarak- Beyt'e doğru namaz kılan kimse hakkındadır*" dediğini nakleder.<sup>55</sup> Yani İmam Mâlik'e ve Mâlikîler'e göre anayönün kible olarak kabul edilebilmesi, isâbet-i ayn için içtihat edilmesi ve bu içtihat hata edilerek "sağa ya da sola doğru az bir miktar" sapılması şartıyla caizdir ki bu da "inhirâf-ı yesîr" (Hafif sapma) denilen şeydir. Kâbe'den inhiraf fazla olduğu takdirde "inhirâf-ı şedîd" (Ağır sapma) söz konusu olur ki bu da namazı geçersiz kılar.<sup>56</sup>

Sonuç itibarıyla, fakihlerin isâbet-i cihete cevaz vermeleri isâbet-i ayna güç yetirememesi ya da isâbet-i ayndan emin olamamalarından kaynaklanmaktadır. Kâbe'nin konumunun tespitinde yapılan hata sonucu anayönün sınırları dahilinde başka bir yöne yönelmek "inhirâf-ı kalîl" -yani hafif sapma- olarak isimlendirilirken anayönün sınırları aşıldığında "inhirâf-ı kesîr" -yani "ağır sapma" söz konusu olmaktadır.<sup>57</sup>

Kâbe'nin doğusunda namaz kılan bir kimse "meğârib"i, Kâbe'nin batısında namaz kılan bir kimse "meşârik"i aşmamalıdır. Meşârik yıl boyunca güneşin doğduğu bütün noktaları, meğârib ise yıl boyunca güneşin battığı bütün noktaları ifade eder. Aynı şekilde Kâbe'nin güneyinde namaz kılan bir kimse kuzeye, Kâbe'nin kuzeyinde namaz kılan bir kimse de güneye

<sup>52</sup> Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhaniyye*, 3: 425.

<sup>53</sup> Nitekim İbn Âbidin, Semerkand için iki mağribin arasının tamamının cevaz için, tahmînî isâbet-i ayn için verilen oranın ise "istihbâb" için olduğunu belirtmektedir. (İbn Âbidîn, "Minhatü'l-hâlik", 1: 497)

<sup>54</sup> Tirmizî, "Mevâkîf", 139; Nesâî, "Sıyâm", 43; İbn Mâce, "İkâmet", 56; Muvatta', "Kible", 8.

<sup>55</sup> İbn Ebû Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 1: 198. Ayrıca bk. Karâfi, *ez-Zehîra*, 2: 131; Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, 1: 120.

<sup>56</sup> İbn Abdülber, *el-Kâfi*, 39; İbn Ebû Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 1: 198.

<sup>57</sup> Bk. Merdâvî, "el-İnşâf", 3: 332.

yönelmeli; ancak meşârik (güneşin doğuş noktaları) ve meğâribe (güneşin batış noktaları) asla taşmamalıdır. Kâbe'nin doğusundaki kimselerin meğâribi, batısındaki kimselerin meşâriki aşması ya da kuzeyindeki ve güneyindeki kimselerin meşârik ve meğaribden herhangi bir noktaya yönelmesi "ağır sapma" olarak değerlendirilmekte ve namazı fâsid hale getirmektedir.<sup>58</sup>

İsâbet-i cihetin cevazını savunanların "hafif sapma-ağır sapma" ayrımını yaparken kible âyetinin zâhirini dikkate aldıkları anlaşılmaktadır. Zira âyette Mescid-i Haram'a çevrilmesi istenen uzuv "vech" yani yüzdür. Fakihler, mahiyeti üzerinde kafa yordukları yüzün "yay gibi kavisli" olmasından hareket ederek isâbet-i cihetin cevazını temellendirmeye çalışırlar. Buna göre mümkün olduğunda gerekli olan isâbet-i ayndır, yani yüzün ortasından dik bir açıyla çıktığı düşünülen düz bir çizginin tam olarak Kâbe'nin kendisinden ya da hava sahasından geçmesidir; bu suretle istikbâl-i kible "tahkîken" gerçekleşmiş olur. Tabii ki Kâbe'den uzak ve onun görülemediği yerlerde bu kesin olarak bilinemeyeceğinden, Kâbe'nin konumunu "takriben" -yani yaklaşık olarak- belirlemekten başka bir çare kalmayacak, namaz kılan kimsenin Kâbe'nin sağına ya da soluna doğru bir miktar sapması söz konusu olabilecektir. Bu inhirafın tamamı olmasa da bir kısmı makul karşılanmakta, yüzün ortasından olmasa bile yan taraflarından (cebîn) ya da herhangi bir noktasından çıktığı farz edilen bir çizginin Kâbe'nin veya havasının üzerinden geçmesi "hafif sapma" olarak değerlendirilmekte ve bu tür sapmalar namazı fâsid kılmamaktadır; zira bu durumda da yüzün bir tarafı Kâbe'ye dönük olmaktadır. Yüzün hiçbir tarafının Kâbe'ye dönük olmadığı kesin olarak bilindiğinde ortaya çıkan "ağır sapma" namazı geçersiz kılmaktadır. Ancak Kâbe'den uzaklaştıkça yüzün yüzeyinden bir şeyin Kâbe'ye ya da havasına denk gelmesi açı itibarıyla daha da mümkün hale gelmekte ve ağır sapma ihtimali azalmaktadır.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fetħu'l-kadîr*, 1: 189; İbn Nüceym, *el-Baħrû'r-râ'ik*, 1: 497; İbn Âbidîn, "Minhatü'l-hâlik", 1: 497; a.mlf., *Reddü'l-muħtâr*, 2: 111.

<sup>59</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 193; İbnü'l-Hümâm, *Fetħu'l-kadîr*, 1: 189; İbn Nüceym, *el-Baħrû'r-râ'ik*, 1: 495-496; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarħaniyye*, 3: 427; Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefi ed-Dımaşki, "ed-Dürri'l-muħtâr", *Reddü'l-muħtâr 'ale'd-Dürri'l-muħtâr* (Riyad: Dâru Âlemü'l-kütüb, 1423/2003), 2: 109-110; İbn Kudâme, "eş-Şerħu'l-kebîr", 1: 332-333. İbn Âbidîn bazı Hanefîler'in de görüşlerine dayanarak isâbet-i ciheti ve dolayısıyla inhirâf-ı yesîri farklı yorumlar. Onun yorumunu en iyi şekilde şu örnekle açıklamak mümkündür: Namaz kıldıran bir imamın tam olarak Kâbe'nin kendisine yöneldiğini yani isâbet-i ayna muvaffak olduğunu düşünelim: Bu imamın arkasındaki saf sağa ve sola doğru ne kadar uzun olursa olsun, Kâbe'nin üzerinden geçen çizgiyi dik açıyla yani düz bir şekilde kestiği için isâbet-i cihet gerçekleşmiş olur ve Kâbe'ye dik açıyla bakan bu çizgi üzerinde kılınan namazları sahih olur. (Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muħtâr*, 2: 108, 109, 111)

Şâfîiler ise istikbâl-i kiblede inhirafa yüzün şekli üzerinden cevaz vermemek adına âyette geçen “vech” kelimesinin zâhir anlamını terk ederek bu kelimeyle aslında neyin kastedilmiş olabileceğine dair fikir beyan ederler. Şâfîiler’e göre istikbâl-i kiblede esas olan yüz değil göğüstür; yani yüz gibi kavisli olmayan göğüs kiblede saptığında yüzün herhangi bir parçasının Kâbe’ye dönük olması ile istikbâl gerçekleşmiş olmaz. Göğüsle murad edilen de bedeninin tamamı olup bedeninin eninden herhangi bir cüz Kâbe hizasından çıkarsa namaz bâtil olur.<sup>60</sup> Hatta İbn Hacer el-Heytemî “Müsâmetenin sadr ile oluşu kıyam ve oturuştadır, rüku ve secde ise bedeninin büyük bir kısmıyla olur, yüzün ehemmiyeti yoktur” der.<sup>61</sup> Bunun Kâbe’ye yakın yerlerde yakinen gerçekleşmesi gerekirken, uzakta zannî olarak gerçekleşmesi yeterli görülür.<sup>62</sup>

İsâbet-i aynın farz olmadığını savunanların dayandığı delillerden birisi de Medine’de bulunan Hz. Peygamber’e ve müminlere kible âyetinde Kâbe’ye değil Mescid-i Haram’a yönelmelerinin emredilmiş olmasıdır. Dolayısıyla âyette gaip kimselerin Kâbe’nin kendisine yönelmelerinin vacip olmadığına da işaret vardır.<sup>63</sup> Mescid-i Haram ile murad edilenin Kâbe olduğunun kabul edilmesi durumunda bile Mescid-i Haram’ı zikrederek Kâbe’nin murad edilmesindeki nükte “gâip kimseler hakkında vâcibin cihet olduğunu göstermek”tir.<sup>64</sup>

Gerek Hz. Peygamber gerekse sahâbîler Mescid-i Nebevî’nin Kâbe’nin enini aşan yerlerinde ferdî olarak ya da uzun saflarda cemaatle namaz kılmış, Hz. Peygamber’in bu sünneti Şâri-i Teâlâ tarafından aksi yönde bir emir verilmemek suretiyle de ikrar edilmiştir. Hz. Peygamber’in hata üzerine ikrar edilemeyeceği düşünüldüğünde ona vacip olanın da cihete yönelmek olduğu anlaşılır.<sup>65</sup> Bu uygulama Hz. Peygamber döneminden beri devam etmiş, aynı kibleye yönelen ama birbirinden uzakta olan kimselerin -örneğin Kâbe’nin enini aşan düz ve uzun bir saftaki herkesin- namazının da sahih olduğu üzerinde icmâ oluşmuştur. Zikredilen bu örnekte belki de cemaatin büyük bir kısmının Kâbe’yi ıskalması söz konusu olduğu halde kimse safların kavisli bir hale getirilmesi gerektiğini söylememiştir.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1: 220; İbn Hacer el-Heytemî, “Tuḥfetü’l-muhtâc”, 1: 485; Büceyrimî, *Tuḥfetü’l-ḥabîb*, 2: 118. Bazı Hanefî kaynaklardaki benzer görüşler için bk. İbn Nuceym, *el-Baḥrû’r-râ’ik*, 1: 497; İbn Âbidîn, “Minḥatü’l-ḥâlîk”, 1: 497.

<sup>61</sup> İbn Hacer el-Heytemî, “Tuḥfetü’l-muhtâc”, 1: 483-484.

<sup>62</sup> Kalyûbî, “Ḥâşiyeye”, 1: 132.

<sup>63</sup> Bâbertî, “el-İnâye”, 1: 188; İbn Nuceym, *el-Baḥrû’r-râ’ik*, 1: 493-494.

<sup>64</sup> İbn Nuceym, *el-Baḥrû’r-râ’ik*, 1: 493-494.

<sup>65</sup> İbn Kudâme, “eş-Şerḥu’l-kebîr”, 1: 331-332.

<sup>66</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1: 257; ayrıca bk. a.mlf., *el-Muğni*, 2: 100-102; a.mlf., “el-Mukni”, 3: 330; Mâverdî, *el-Ḥâvi’l-kebîr*, 2: 71. Ayrıca bk. Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 130; Nevevî, *el-*

İsâbet-i aynı gerekli görmeyenlerin bu konudaki genişliğe işaret etmek için birtakım rivayetlere yer verdiği görülür. Bunlardan birisine göre Kâbe Mescid-i Haram'da bulunanların, Mescid-i Haram Mekke'de bulunanların, Mekke Harem bölgesinde bulunanların, Harem bölgesi ise dünyanın diğer yerlerinde olan kimselerin kiblesidir.<sup>67</sup> Bazı ariflerden rivayet edildiği söylenen “*Beşerin kiblesi Kâbe, sema ehlinin kiblesi el-Beytü'l-ma mûr; Kerûbîn'in kiblesi Kürsî; Hamele-i arşın kiblesi Arş'tır. Hepsinin matlubu ise Vechullah'tır*”<sup>68</sup> benzeri sözlere istikbâl-i kible bablarında yer verilmesinin sebebi de istikbâl-i kiblenin zait bir şart olması ve acziyet halinde sâkıt olmasıyla ilgilidir.

Bu rivayetler “Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır” (el-Bakara 2/115) âyetiyle uyum arz etmekte olup daha önce zikredilen bağlarıyla anlaşılması daha doğru olacaktır. Zira âyet, üzerine düşeni yaptığı halde kibleyi bulmaktan aciz kalan kimselerle ilgilidir. Nitekim fakihler işin bu yönü üzerinde durmuşlar; istikbâl-i kiblenin bir imtihan ve ibtila olduğunu, bu imtihanın sırrını gerçekleştirmek için de mükelleflerin kibleyi aramakla yükümlü olduklarını belirtmişlerdir. Kibleyi bilen bir kişinin sağa veya sola doğru bilerek sapması halinde namazının geçersiz olması da bu hususu destekler mahiyettedir. Allah'ın zatını herhangi bir yöne nispet etmek mümkün olmasa bile, meleklerin Hz. Adem'e secde etmekle imtihan olunmaları gibi kullar da namaz kılarken Kâbe'ye yönelmekle emredilerek imtihan edilmektedirler. Serahsî de “*Biz 'namaz kılan kimse, istediği yere döner' dersek imtihan sırrı ortadan kalkar. İbadetin anlamı ise kendisinde imtihan bulununca gerçekleşir. Biz kibleyi bulma ümidiyle araştırma yapmayı, imtihanın gerçekleşmesi için gerekli kıldık. Bunu yapan kişi gerçek kible yönünü bulamasa bile yükümlülüğü yerine getirmiş olur.*” diyerek her zaman aranması gereken ama bazen kulların acziyeti sebebiyle tespit edilememesi mümkün olan “bir kible”nin mevcudiyetini vurgular.<sup>69</sup>

Kâbe'nin mahiyetine ilişkin tartışmalar da isâbet-i cihetin yeterli görülüşünün için cevaz boyutuyla ilgili olduğunu göstermektedirler. Fakihlerin, cihetin kible oluşu bir yana, “Hicr” ve “Şâzervân”ın Kâbe'nin aslından olup olmadığı, dolayısıyla bunlara yönelmek suretiyle namaz kılınıp

*Mecmû'*, 3: 202. Karâfi, Kâbe'nin enini aşan uzun saflarda kılınan namazların sıhhatini Allah Teâlâ'nın gerçek değil “alelâde” bir istikbali vacip kılmasıyla yani örfi-hakikî müsâmete ayrımıyla ve birbirine karşı duran iki şey arasındaki mesafe açıldıkça müsâmetenin artmasıyla gerekçelendirir ki bu isabet-i aynı vacip olduğunu savunan Şâfiiler'in de dayandığı bir delildir.(Karâfi, *ez-Zehîra*, 2: 116-117)

<sup>67</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1: 189; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhaniyye*, 3: 427.

<sup>68</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 193; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhaniyye*, 3: 425.

<sup>69</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 191, 193; Kâsânî, *Bedâ'i'*, 1: 119; Haskefi, “ed-Dürri'l-muhtâr”, 2: 108; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2: 108.

kılnamayacağını tartışmaları bile bunu göstermektedir. Hicr'in ve Şâzervân'ın Kâbe'ye aidiyetinin zannî oluşunu dikkate alan bazı fakihler bunlara doğru namaz kılmayı caiz görmezken diğerleri aksi yönde görüş beyan etmişlerdir.<sup>70</sup> Sonuç itibarıyla Kâsânî de "mutlak cihet" olarak tabir ettiği -Kâbe'nin bulunduğu- anayönün kible oluşunu sual ve taharri gibi Kâbe'nin cihetine ulaştıracak bir delilin yokluğu şartına bağlamaktadır.<sup>71</sup>

### C. Dikey Kible

"Dikey kible" ifadesi ile kastettiğimiz şey Kâbe'nin bulunduğu arsadan rakım olarak alçak ya da yüksek -yani Kâbe binasının tutturulmasının mümkün olmadığı- yerlerin kiblesi ya da bu arsanın üstündeki gökyüzüne veya altındaki yerin dibine doğru ne kadarlık bir bölümün kible sayılabileceğidir.

Örneğin Mekke'nin rakımının 277 metre olduğu düşünülürken Kızıldeniz sahilinde -yani 0 metrede- ya da rakımı 608 metrede olan Mescid-i Nebevî'de namaz kılan birisinin Kâbe binasına yönelmesi mümkün olmayacaktır. Aynı şeyi Kâbe'nin dibine yapılan bir binanın temel inşaatında -yani Kâbe'den daha alçakta- bulunan ya da yerden 10000 metre yükseklikte uçakla yolculuk yapan birisinin kıldığı namaz için de düşünebiliriz.

Rakımı 420 metre olan Ebu Kubey's dağında kılınan namazın geçerli olduğuna dair fikir birliği fıkıh kaynaklarında bu bağlamda en sık karşılaşılan örnektir. Evlerin temeli vs. gibi sebeplerle Mekke'de Kâbe'den daha alçağa kazılan "çukurlar"ın da fakihlerin bu mesele üzerinde durmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Daha önce de ifade edildiği üzere, bu anlamda "dikey kible" probleminin çözülebilmesi ya da farklı rakımlarda kılınan namazların neden sahih olduğunun açıklanabilmesi asıl olan kiblenin Kâbe değil de Kâbe'nin üzerinde bulunduğu arsa olduğunu kabul etmek suretiyle mümkün olacaktır.

Kâbe'nin yıkılması durumunda Kâbe'nin üzerinde bulunduğu arsaya doğru namaz kılınması gerektiği ve bu namazların sahih olduğu, Kâbe'nin başka bir yere taşınması durumunda taşındığı yere doğru onun duvarlarına yönelerek namaz kılmanın caiz olmadığı, Kâbe'nin boyunu aşan Ebu Kubey's dağında ya da Kâbe'nin zemininden daha alçak olan derin kuyularda kılınan namazların geçerli olduğu gibi hususlarda fakihlerin fikir birliği etmesi; asıl

<sup>70</sup> Merdâvî, "el-İnşâf", 3: 331-332; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2: 108. Hicr ve Şâzervân hakkında geniş bilgi için bk. Nebi Bozkurt, "Şâzervân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 390; Fuat Günel, "Hicr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 455-456; Sadettin Ünal, "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 14: 14-21.

<sup>71</sup> Kâsânî, *Bedâ'i*, 1: 119.

kıblenin arsa olduğunu ve Kâbe'nin binasının veya duvarlarının istikbâl-i kible bakımından tek başına bir itibar ve hürmete sahip olmadığını göstermektedir.<sup>72</sup>

Sonuç itibariyle iki boyutlu olan kıblenin aşağıya ve yukarıya doğru - sınırları belli- dikey sınırlara sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Zira bir önceki paragrafta zikrettiğimiz hususlara ilaveten fakihler bu konuda farklı ifadeler kullanmak suretiyle kıblenin dikey sınırlara sahip olmadığını açıkça ifade ederler. Kimileri burada "hava" ifadesini kullanmakla yetinerek Kâbe'nin üzerinde bulunduğu arsaya tâbi hava sahasının da kible olduğunu ifade eder.<sup>73</sup> Kimileri ise kibleyi "Kâbe'nin mevzii ve 'anâni's-semâ'ya kadar havası"<sup>74</sup> olarak tanımlar ki "anânü's-semâ" ifadesi sözlüklerde "Göğün (çıplak gözle) bakanlara görünen kısmı" olarak açıklanmaktadır. Kimilerine göre ise Kâbe'nin bulunduğu arsanın altındaki ve üstündeki "yedinci kat yerden arşa kadar yedi kat gök" kibledir.<sup>75</sup>

Konuyu kıblenin dikey boyutunun mahiyeti ile ilgili Hanbelî kaynaklarda geçen bazı ifadelerle kapatalım: Merdâvî'nin naklettiğine göre "er-Riâye" adlı eserde "Yüzünü göğe doğru kaldırır da kableden çıkarırsa bundan men edilir" diye geçmekte, Ebu'l-Hüseyn İbn Abdus da "el-Mühezzeb"de "İstikbâl-i kiblede farz olanın ayn mı yoksa cihet mi olduğu ihtilafının faidesi şudur: Eğer ayn dersek, namaz kılan kimse yüzünü kıblenin sınırları dışına çıkaracak kadar göğe kaldırdığında namazı fasit olur" der.<sup>76</sup> İbn Müflih de aynı nakillerde bulunur ve "Bu namaz kılanın ayna değil de cihete yöneldiği bir surette görünür, halbuki burada Kâbe'nin aynını aşarak cihete taşan namaz kılan kimsenin kendisi değil sadece yüzüdür" der.<sup>77</sup>

#### D. Küre Dünya ve Kâbe

Dünyanın kutuplardan basık ve ekvatorndan hafifçe şişkin kendine özgü küresel bir şekle sahip olduğu kabul edilmekte ve bu şekle "geoid" denilmektedir. Dünya kabataslak olarak küre şeklindeki bir topa

<sup>72</sup> Kâsânî, *Bedâ'î*, 1: 120-121; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 47; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1: 495, 497; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhaniyye*, 3: 425-426; Haskefî, "ed-Dürrü'l-muhtâr", 2: 114; *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000), 1: 70; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 102; Buhûtî, *Dekâ'ik*, 1: 345; a.mlf., *er-Ravzü'l-mürbi' şerhu Zâdü'l-müstekni'*, thk. Abdulkuddüs Muhammed Nezir (Dâru'l-Müeyyid; Müessesetü'r-Risâle), 82; Âbî, *Cevâhiru'l-iklîl*, 1: 44; İbn Hacer el-Heytemî, "Tuḥfetü'l-muhtâc", 1: 484; Büceyrimî, *Tuḥfetü'l-ḥabîb*, 2: 118.

<sup>73</sup> Kâsânî, *Bedâ'î*, 1: 121; Buhûtî, *Dekâ'ik*, 1: 345

<sup>74</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 47; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhaniyye*, 3: 425.

<sup>75</sup> Bk. Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhaniyye*, 3: 425-426; Haskefî, "ed-Dürrü'l-muhtâr", 2: 114; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1: 70; İbn Hacer el-Heytemî, "Tuḥfetü'l-muhtâc", 1: 484; Büceyrimî, *Tuḥfetü'l-ḥabîb*, 2: 118.

<sup>76</sup> Merdâvî, "el-İnşâf", 3: 333.

<sup>77</sup> İbn Müflih, *el-Mübdî*, 1: 357.



benzetilebilir. Kürenin özelliği yüzeysel olarak sürekli sabit bir eğime sahip olmasıdır. Dünyanın geoid şeklinde olduğu kabul edildiğinde, bunun anlamı, bu eğimin kutuplarda nisbeten azalması; ancak ekvatorunda, kutuplardaki basıncın ortaya çıkardığı şişkinlik oranında daha fazla bir eğimin mevcut olmasıdır.

Dünyanın eğimi “eğim matematiği” ile hesaplanmaktadır. Bu eğimi hesaplamak için gerekli olan matematik bilgisine herkesin sahip olması tabii ki mümkün değildir; ancak herhangi bir arama motoruna “earth curvature calculator” ya da “distance to the horizon” yazıldığında, küresel eğim matematiğinin formüllerini açıklayan ve gerekli veriler girildiği takdirde yeryüzünün eğimini sizin için hesaplayan pek çok site ile karşılaşmak mümkündür.<sup>78</sup> Bu şekilde, kendisine doğru yönelen bir nesnenin görülebileceği en uzak mesafeler de tespit edilebilmektedir.

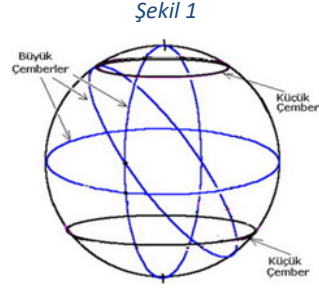
Örneğin yüksekliği 13 metre olan Kâbe, ortalama insan boyu 2 metre olarak hesaplandığında bile yaklaşık 18 km sonra ufuk çizgisinin altına düşmekte ve gözden kaybolmaktadır. Kâbe’den çok değil sadece 18 km uzaklaşıldığında bile “isâbet-i ayn” imkânsız hale gelmekte, boyu 2 metre olan bir insanın bedeninden hiçbir şeyin Kâbe binası ile müsâmetesi -yani Kâbe’ye yönelmek- mümkün olmamaktadır.

Kâbe’nin arsasının üstündeki hava sahasının da -bir kısım fakihlerin ifade ettiği üzere- arşa kadar kible olduğu kabul edildiğinde bile, dünyanın sadece Kâbe’nin bulunduğu yarısında istikbâl-i kible imkânı varlığını devam ettirir. “The Correct Qibla” adlı makalenin müellifi S. Kamal Abdali’nin bu bağlamda yaptığı benzetme oldukça açıklayıcıdır:

*“Mekke’de inşa edilen sonsuz yükseklikteki bir kule bile sadece dünyanın bir yarısından görülebilirdi. Bunu anlayabilmek için ilk önce dünya üzerindeki herhangi bir yerden Kuzey Kutbunun yönünü belirleme problemini ele alalım: Kuzey kutbunda yapılan bir kule eğer bir yerden görülebilseydi, görüş hattı kuzey yönü olurdu. Kutup yıldızının, kuzey kutbu üzerindeki çok yüksek hayali bir kulenin tepesinde olduğunu düşünelim: Kutup yıldızının görüldüğü yön kuzey kutbu yönü olurdu. Ancak yeryüzünün eğriliği sebebiyle, biz kuzey*

<sup>78</sup> Bk. Cactus 2000, “Distance of the Horizon”, erişim 19 Mayıs 2018, <https://www.cactus2000.de/uk/unit/masshor.shtml>; Earth Curvature, “Earth Curvature Calculator”, erişim 19 Mayıs 2018, <http://earthcurvature.com/>; Metabunk, “Earth’s Curve Horizon, Bulge, Drop, and Hidden Calculator”, erişim 19 Mayıs 2018, <https://www.metabunk.org/curve/>; Omni Calculator, “Earth Curve Calculator”, erişim 19 Mayıs 2018, <https://www.omnicalculator.com/physics/earth-curvature>; Math Central, “Curvature of the Earth”, erişim: 19 Mayıs 2018, <http://mathcentral.uregina.ca/qq/database/qq.09.97/dyck2.html>; Math Central, “Hidden by the curvature of the Earth”, erişim: 19 Mayıs 2018; <http://mathcentral.uregina.ca/qq/database/qq.09.02/shirley3.html>.

*kutbundan uzaklaştıkça kutup yıldızı da giderek daha alçakta ve en sonunda ekvatorda ufuk seviyesinde görülür; güney yarımkürede ise tamamen gözlerden kaybolur. Aynı şekilde Mekke'de inşa edilen bir kule ne kadar yüksek olursa olsun sadece dünyanın bir yarısından görülebilecek, yeryüzünün eğimi sebebiyle dünyanın diğer yarısında görülemeyecektir. Bu örnekte ekvatora karşılık gelen, Mekke ve onun antipodunun<sup>79</sup> tam ortasında bulunan büyük çemberdir. Mekke'den 90° uzak olan bütün noktaları birleştiren bu daire yeryüzünü iki yarımküreye böler; Mekke'deki sonsuz yükseklikte bir kule bile sadece Mekke'nin bulunduğu yarımküreden görülebilir.”<sup>80</sup>*



Abdali, küre bir dünyada kibleyi tespit etmek için kullanılabilir en iyi metodun “büyük çember” metodu olduğunu belirterek Müslüman gökbilimcilerin bu metodu son on iki yüzyıldır kullanmakta olduklarını ifade eder; zira yeryüzü üzerinde “düz yol” diye bir şey mevcut olmayıp büyük çember, bir kürenin üzerinde bulunması mümkün olan düz çizgiye en yakın şeydir.<sup>81</sup> (Bk. Şekil 1)

Bir küre üzerinde bulunan ve birbirinin antipodu olmayan iki ayrı noktadan yalnızca bir büyük daire geçer. Bir küre üzerinde iki nokta arasındaki en kısa yol aralarındaki büyük çember üzerinde bulunur. Bir büyük çember üzerinde bulunan iki farklı nokta bu büyük çemberi iki yaya böler. Bu iki nokta birbirinin antipodu olmadıkça, çemberin bu iki nokta ile bölünmesiyle oluşan yaylar farklı uzunluklara sahip olurlar. Daha kısa olan yay, küre üzerinde iki nokta arasındaki en kısa mesafedir.<sup>82</sup> (Bk. Şekil 1 ve Şekil 2)

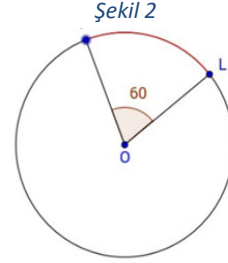
<sup>79</sup> Bir küre üzerindeki iki nokta, bir çapın iki ucunda iseler birbirinin “antipod”u olarak isimlendirilirler. [S. Kamal Abdali, “The Correct Qibla”, *National Science Foundation, Washington, DC* (1997): 7] Örneğin, kuzey ve güney kutup noktaları birbirinin antipodudur.

<sup>80</sup> Abdali, “The Correct Qibla”, 15-16.

<sup>81</sup> Bir düzlem bir küreyi keserse, küre üzerindeki ara kesit eğrisi her zaman bir daire şeklinde olur. Küreyi kesen düzlem aynı zamanda kürenin merkezinden de geçerse küre iki eşit parçaya (yarımküreye) bölünmüş olur ve ara kesit daire “büyük daire” olarak isimlendirilir. Bir büyük daire, küre ile aynı merkeze ve yarıçapa sahiptir ve küresel bir yüzey üzerine çizilebilecek en büyük dairedir. Bir küre ile o kürenin merkezinden geçmeyen bir düzlemin arakesiti ise “küçük çember” olarak isimlendirilir. (Abdali, “The Correct Qibla”, 1, 4, 6, 7)

<sup>82</sup> Abdali, “The Correct Qibla”, 11.

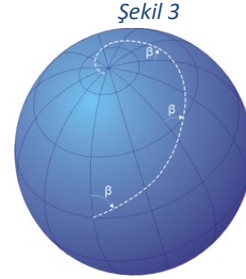
Abdali'nin de savunduğu büyük çember metodu, yerkürenin herhangi bir noktasından Kâbe'ye olan en kısa mesafeyi gösterebilmesi açısından kullanışlı görünmektedir. Örneğin yandaki şekilde (Şekil 2) yerkürenin merkezinden geçerek yerküreyi iki eşit parçaya bölen büyük çember üzerindeki Y ve L noktaları arasındaki en kısa mesafe 60 derecelik bir açıya sahip olan küçük yaydır. Batıda bulunan Y noktasının Kâbe, Doğuda bulunan Y noktasının ise namaz kılacak kişi olduğu varsayıldığında; L, 60 derecelik bir açıya sahip olan ve iki nokta arasındaki en kısa mesafeyi oluşturan küçük yayı dikkate alarak batıya yönelmeli; kendisini daha uzak bir mesafeden Kâbe'ye ulaştıracak 300 derecelik büyük yayı dikkate alarak doğuya yönelmemelidir.<sup>83</sup>



Abdali "Bir yer üzerine dikey olarak yerleştirilmiş bir nesne başka bir yerden görülebiliyorsa, iki yer arasında bulunan büyük çember yönünde görülür"<sup>84</sup> der. Dolayısıyla bir küre üzerinde iki nokta arasındaki en kısa mesafeyi belirlemesi ve kullanıldığı takdirde yerküre üzerinde nerede bulunulursa bulunulsun bu en kısa mesafe üzerinden sadece bir yönü kible olarak kabul etmek suretiyle "kible birliğini sağlaması", büyük çember metodunun müspet yönlerini teşkil etmektedir.

Büyük çember metodunun menfi yönlerine değinmeden önce, yön bulmak için kullanılan ve dünyanın küre şeklinde oluşunu esas alan diğer bir metod olan -ancak Abdali tarafından eleştirilen- "kerte hattı rotası"na değinmek faydalı olacaktır:

Dünya yüzeyi boyunca herhangi iki mevkiyi birleştiren ve bütün boylam dairelerini (meridyenleri) aynı açı ile kesen varsayımsal doğru parçasına "kerte hattı" denir. (Bk. Şekil 3) Bir kerte hattı, boylam daireleriyle yaptığı açı  $90^\circ$  ise enlem dairesi, boylam daireleriyle yaptığı açı  $0^\circ$  ise meridyen dairesi teşkil etmiş olur. Meridyenleri herhangi bir açıyla kesen kerte hattı, Ekvator civarında büyük bir daire,



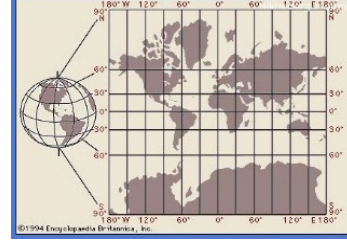
<sup>83</sup> Örneğin daha kolay anlaşılması için herkesin bildiği büyük çember olan Ekvator'u esas alalım ve hem Kâbe'nin hem de Kâbe ile aynı enlemde bulunan Myanmar'ın Ekvator çizgisi üzerinde bulunduğunu varsayalım. Dünyanın küre şeklinde oluşu esas alındığında, namaz kılmak isteyen Myanmarlı bir Müslüman, Batı'ya yöneldiğinde de Doğu'ya yöneldiğinde de Kâbe'ye yönelmiş sayılır; ancak, Batı yönünden Kâbe'ye olan mesafe, Doğu yönünden Kâbe'ye olan mesafeden daha kısa olduğu için Abdali'ye göre Myanmarlı müslümanlar Batı'ya yönelmelidir.

<sup>84</sup> Abdali, "The Correct Qibla", 12.

kutuplara yaklaştıkça ise meyli artan bir spiral doğru olur ve buna “Kerte Hattı Eğrisi” denir. Rota da bir kerte hattıdır.<sup>85</sup>

Kerte hattı rotası grafiksel olarak Merkator haritası<sup>86</sup> üzerinden belirlenir. Kerte hattını belirlemek için denizcilikte kullanılan Merkator haritası aynı zamanda görsel olarak da en meşhur ve yaygın harita olup kible yönünün tespitinde de kullanılabilir. Bu harita, Kerte çizgilerinin düz çizgilere dönüştürüldüğü tek projeksiyondur. Bu harita üzerinde paralel ve meridyenler yatay ve dikey çizgiler olarak resmedilir. Dolayısıyla iki nokta arasındaki kerte hattı rotasını bulmak için harita üzerindeki iki nokta işaretlenir ve düz bir çizgiyle birleştirilebilir.<sup>87</sup> (Bk. Şekil 4)

Şekil 4



Bu noktada elimizde mevcut dünya haritalarının, yerkürenin düzlemsel bir yüzeye aktarılması ile oluştuğunu hatırlamak gerekir. Küre yüzeyindeki bütün ayrıntıların bir düzlem üzerine geometrik bağıntılarda hiçbir bozulma olmadan geçirilebilmesi mümkün değildir. Bu bozulmalar kullanılan projeksiyon sistemine bağlı olarak bazen uzunlukta, bazen açıda, bazen de alanda ortaya çıkar.<sup>88</sup> Merkator haritalarında sadece ekvatora yakın bölgelerde doğru sonuçlar alınabilmekte, kutuplara gittikçe şekiller bozulmaktadır. Örneğin 7.700.000 mil karelik bir sahaya sahip Güney Amerika ile 800.000 mil karelik Grönland adası aynı büyüklükte görünmektedir.<sup>89</sup> Dolayısıyla, benzersiz ve en önemli özelliği kerte hatlarının düz çizgilerle gösterilmesi olan Merkator haritası, mesafe büyüdükçe ve

<sup>85</sup> *Denizcilik Balıkçı Gemisinde Kıyı Seyri* (Ankara: T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, 2017), 4; Özge Bozal, *Navigasyona Hazırlık ve Geleneksel Navigasyon Yöntemleri* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Denizcilik ve Yelken Kulübü, 2016), 9; Wikiderya, “Kerte hattı/İmce Deniz Ansiklopedisi”, erişim: 19 Mayıs 2018, <https://wikiderya.org/wiki/kerte-hatt%C4%B1>.

<sup>86</sup> “Geometrik açıdan, merkatorun izdüşüm sistemi; tüm meridyen ve paralellerin dünyanın merkezinden, dünyaya ekvatora değen bir silindir üzerine, izdüşümlerinin alınması ve daha sonra bu silindirin açılarak düz haritanın meydana getirilmesi olarak tanımlanabilir.” Tekne Dergisi, “Denizcilikte Merkator İzdüşümü”, erişim: 19 Mayıs 2018, <http://www.teknedergisi.com/denizcilikte-merkator-izdusumu/>.

<sup>87</sup> Abdali, “The Correct Qibla”, 13-14; ayrıca bk. *Denizcilik Temel Seyir* (Ankara: T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, 2016), 6, 14.

<sup>88</sup> Türkiye Bilimler Akademisi Ulusal Açık Ders Malzemeleri, “Harita Projeksiyonları”, erişim: 19 Mayıs 2018, [http://www.acikders.org.tr/pluginfile.php/693/mod\\_resource/content/1/Unite4\\_harita\\_projeksiyonlari\\_guncel.pdf](http://www.acikders.org.tr/pluginfile.php/693/mod_resource/content/1/Unite4_harita_projeksiyonlari_guncel.pdf).

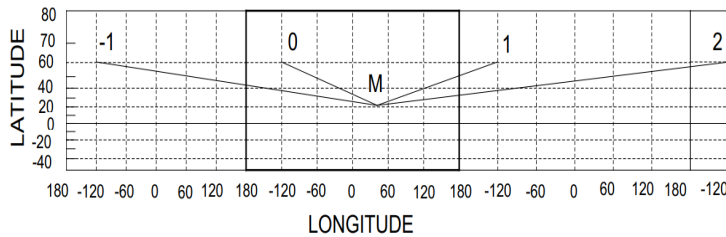
<sup>89</sup> Vikimiy, “Merkator Projeksiyonu Hakkında Bilgiler”, erişim: 19 Mayıs 2018, <http://vikimiy.com/l-tr/Merkat%C3%B6r-projeksiyonu>.

kutuplara doğru gidildikçe gerek kıbleyi gerekse diğer yönleri bulma noktasındaki kullanışlılığını yitirmekte ve yanlış sonuçlar verebilmektedir.<sup>90</sup>

Abdali de kerte hattı metodu ile yön tespitindeki asıl sıkıntının küre şeklinde olduğu kabul edilen dünyanın “düzleştirilmesinden” kaynaklandığını vurgular. Buna göre, sadece düz bir dünya üzerinde kuzey-güney çizgileri paralel olur ve bu çizgileri aynı açı ile kesen bir çizgi de düz bir çizgi olurdu. Yuvarlak bir dünya üzerinde kuzey-güney çizgileri ise paralel olmayan ve aslında kutuplarda birleşen meridyenlerdir. Dolayısıyla meridyenleri aynı açı ile kesen bir çizgi düz olamayacağı için kerte hattı boyunca hareket eden bir nesne de düz bir rotada hareket etmiş olmaz. Gerçekte, kerte hattında hareket eden böyle bir nesne meridyenlerle açısını korumak için zor fark edilen bir oranda düz rotadan sapmayı daima sürdürmek zorunda kalacaktır. Abdali, yönlendirilmeden kendi momentumuyla hareket eden bir nesnenin yeryüzü üzerinde bir büyük çember yörüngesinde hareket edeceğini ve dolayısıyla meridyenlerle olan açısının değişeceğini belirterek tercihini büyük daire yörüngesinden yana kullanmaya devam eder.<sup>91</sup> Sonuç itibarıyla bir Merkator haritası üzerine çizilen düz bir çizginin herhangi bir kerte hattını hatasız olarak göstermesi de, bu çizgi üzerinden kible yönünün hatasız olarak tespit edilebilmesi de mümkün olmayacaktır.

Kerte hattı ile – ve dolayısıyla Merkator haritası üzerinden- kible tespit etmenin ortaya çıkaracağı en büyük sıkıntılardan birisi de “sonsuz sayıda” kıbleyi mümkün kılması ve “kıble birliği”ni ortadan kaldırabilme potansiyelidir. Zira küre şeklinde olması hasebiyle dünya üzerindeki herhangi bir yerden diğerine gidebilmek için sonsuz sayıda kerte hattı çizmek mümkündür. Abdali, Merkator projeksiyon haritasının yön tespit etmede neden çok verimli olmadığını göstermek için aşağıdaki şekil (Şekil 5) üzerinden açıklamalar yapar:

Şekil 5



<sup>90</sup> Abdali, “The Correct Qibla”, 21.

<sup>91</sup> Abdali, “The Correct Qibla”, 12-13.

*“Şekilde koyu çizgilerle kapatılmış parça geleneksel bir Mercator projeksiyon haritasını göstermektedir. Karışıklığı azaltmak için ülkeler gösterilmemiş sadece paralel-meridyen ağı gösterilmiştir. M noktası Mekke’yi (21° 25’ N, 39° 49’ E) temsil eder. O noktası ise British Columbia’nın kuzeydoğusundaki Cameron Hills’i göstermektedir.”<sup>92</sup>*

*Kerte hatları benzersiz olmadığından verilen iki nokta arasında genellikle pek çok farklı yol bulunabilir. Dolayısıyla genellikle verilen iki nokta arasındaki en kısa sabit rota dikkate alınır. Eğer iki nokta aynı paralelde ise, bu iki nokta arasında biri 90° diğeri 270 derece olan doğu ve batı yönünde tamı tamına iki kerte hattı bulunur. Farklı enlemleri olan iki nokta arasında ise sonsuz sayıda kerte hattı bulunur. Dünyanın yuvarlak olması sebebiyle 360° boylam genişliğine sahip sayısız Merkator haritası uç uca birbirine eklenmek suretiyle bir harita yapılabilir. Birbirinin kopyası olan bu haritaların herhangi birisi üzerinde herhangi bir yer bir nokta ile belirtilebilir. Yukarıdaki şekilde standart harita kalın çizgilerle kapatılmış, uzatılmış harita ise ince çizgilerle çevrelenmiştir. Şekilde Cameron Hills -1, 0, 1 ve 2 noktalarıyla gösterilmektedir. Mekke’ye karşılık gelen kerte çizgileri dört farklı yöne sahiptir. Bir seyyah bu rotalardan herhangi birini ya da haritanın daha da uzatılmasıyla elde edilecek sonsuz sayıda başka rotayı takip etmek suretiyle Mekke’ye ulaşabilir. En kısa kerte en dik yani en büyük seyisal değerlere sahip olan çizgidir ki bu yukarıdaki şekilde 0 ile gösterilen 108°11’ W of N’dir.”<sup>93</sup>*

Görüldüğü üzere, küre dünya modelinin kible konusunda ortaya çıkardığı birtakım problemler bulunmaktadır:

a. Bunlardan ilki, Kâbe’ye birden fazla rota üzerinden yönelmenin mümkün olmasıdır:

Merkator haritası ve/veya kerte hattı esas alındığında; enlemi ve boylamı Mekke’den farklı olan bir noktadan Mekke’ye yönelmek, iki nokta arasında çizilebilecek sınırsız sayıda kerte hattı sebebiyle sınırsız sayıda rotayla mümkün olabilecektir. Bu rotaların asgari olarak ikiye indirilebileceği iki durum vardır: Mekke ile aynı enlemde bulunan yerler için Kâbe’ye yönelmek doğu-batı veya batı-doğu şeklinde iki farklı yönde mümkün olmakta, Mekke ile aynı boylamda yer alan yerler için de kuzey-güney veya güney-kuzey şeklinde yine iki farklı yönde Kâbe’ye yönelmek mümkün olmaktadır.

<sup>92</sup> Abdali, “The Correct Qibla”, 14.

<sup>93</sup> Abdali, “The Correct Qibla”, 14

“Büyük daire” veya “büyük çember” metoduna gelince, Abdali'nin doğru olduğunu savunduğu bu metotta da kibleye/Kâbe'ye yönelmek -büyük yay ve küçük yay tarafından olmak üzere- asgari olarak iki yönde mümkün olabilmekte; ancak, aralarında rota belirlenecek iki noktanın birbirinin antipodu olması durumunda da sonsuz sayıda rota ile bu iki noktanın birinden diğerine yönelmek mümkün olabilmektedir. Örneğin; kuzey kutup noktasında bulunan bir kimse, nereye dönerse dönsün, güney kutbuna yönelmiş olmaktadır. Abdali, gerek kerte hattı ve Merkator haritası kullanıldığında gerekse büyük çember metodu kullanıldığında “en kısa rota”nın esas alınması gerektiğini belirterek kibleyi teke indirmeye çalışsa da en kısa rota formülü bir yer ile onun antipodu söz konusu olduğunda işlevsiz kalmaktadır. Yerküre üzerinde Kâbe'ye her yönden aynı uzaklıkta bulunan nokta -yani Kâbe'nin antipodu- Büyük Okyanus'ta Fransız Polinezyası'ndaki Tematangi adasının yaklaşık 25 km kuzeydoğusundadır (21° 25' 21.1" S, 140° 10' 25.7" W).<sup>94</sup> Bu noktada -ya da kabataslak olarak Tematangi adasında- namaz kılacak Müslümanlar sırt sırta vererek veya yüzleri dışarıya doğru olacak şekilde ters bir halka oluşturarak namaz kıldıklarında -küre dünya modeline göre- aynı anda Kâbe'ye yönelmiş sayılabilmektedirler.

Küre dünya modelinde kible tespiti konusunda işe yarar gibi görünen büyük çember metodunun sadece “Kâbe'nin bulunduğu yarımkürede” işe yaradığını ve Kâbe'nin bulunmadığı diğer yarımkürede bu metodun çözemediği birtakım problemlerin söz konusu olduğunu ifade etmek isteriz; ki bundan sonra rahat anlaşılması için Kâbe'nin merkezinde bulunduğu yarımküreye “Kâbe yarımküresi”, Kâbe'nin antipodunun merkezde olduğu diğer yarımküreye ise “Tematangi yarımküresi” demeyi uygun görüyoruz. Daha önce bazı fakihlerin “yedi kat yerden arşa kadar yedi kat göğü” kible olarak kabul ettiklerini zikretmiş ve Abdali'nin Kâbe'nin üzerine bina edilmiş sonsuz yükseklikteki hayali bir kulenin en son Kâbe yarımküresi ile Tematangi yarımküresinin ortasında bulunduğunu varsaydığımız büyük daire üzerinden görülebileceği, Tematangi yarımküresinden görülmesinin ise imkânsız olduğuna dair söylediklerini de alıntılamıştık. Dolayısıyla Kâbe'nin hava sahasının arşa kadar kible olduğunu kabul etsek bile, Tematangi yarımküresinin hiçbir yerinden kibleye yönelmemiz mümkün olmayacaktır. İşte bu noktada Abdali, “İbn Heysem'in Mekke'den geçen çapı”ndan bahseder.<sup>95</sup> Makalenin boyutlarını aşacağı için detaylı bir şekilde üzerinde duramayacağımız bu tema, kısaca, Kâbe'nin üzerinde olduğu varsayılan kulenin “iki yönde de” sonsuz olması faraziyesine dayanır. Yani,

<sup>94</sup> Bk. Antipodes Map, “Tunnel to the other side of the World”, erişim: 19 Mayıs 2018, <https://www.antipodesmap.com/>.

<sup>95</sup> Bk. Abdali, “The Correct Qibla”, 16.

fakihlerin yedinci kat gökten yedi kat yere “kadar” tasavvur ettiği kible, küre dünya modelinde yer kürenin Kâbe’nin bulunduğu noktasından girip yerin merkezinden geçerek Tematangi adasından çıkan ve her iki yöne doğru sonu olmayan bir şişe ya da kuleye benzetilmektedir. Bu faraziye, Tematangi yarımküresi Müslümanlarının Kâbe’ye olmasa bile Kâbe’nin zıt yönünde bulunan kibleye yönelmelerini mümkün hale getirmektedir. Tematangi yarımküresi için “kible üretme” işlevini üstlendiğini ve büyük bir zorlama olduğunu düşündüğümüz bu faraziyeğe göre hareket edip bu yarımküredeki Müslümanların kiblesinin Tematangi adası olduğunu teslim etsek bile, bu sefer de Kâbe ve Tematangi yarımkürelerinin tam ortasından geçen büyük daire üzerinde bulunan ve sırt sırta veren iki Müslümanın zıt yönlere doğru namaz kılabilceğini söylemek zorunda kalmak suretiyle kible birliğine hâlel getirmiş oluruz. “Kible birliği” ile kastımız Kâbe’ye karşı aynı konumda bulunan kişilerin aynı yöne doğru yönelmesinin gerekli oluşudur.

Küre dünya modelinde ne yapılırsa yapılsın kible sayısının asgari olarak ikiye indirilebileceğini görmüş olduk. Abdali ve onun gibi küre dünya ile kible emrini birbiriyle uzlaştırmaya çalışan diğer Müslümanlar bunu teke indirmek için “en kısa rota” formülüne başvururlar; ancak, en kısa rota ekonomik getirilerinden dolayı ulaşımda işe yarasa da kibleye değişik yönleri itibara alarak birden fazla şekilde yönelme imkânını ortadan kaldırmaz. Yönünüzü kibleye döndüğünüz takdirde, Kâbe ile aranızda mesafenin kısalığı ya da uzunluğu sonucu etkilememekte; Medine’de, Şam’da, Adana’da, Ankara’da ya da İstanbul’da kıldığımız namazlar sahih olmaktadır. Sonuç itibariyle büyük daire yönünü dikkate alarak kiblenin belirlenmesi gerektiğini savunduğunuzda, neden küçük yayın -yani en kısa mesafe yönünün- dikkate alınmasının gerekli olduğunu ve büyük yay tarafından Kâbe’ye yönelmenin hangi sebeple caiz olamayacağını izah etmeniz gerekir ki görebildiğimiz kadarıyla bu konuda naklî herhangi bir delil de bulunmamaktadır.

b. Küre dünya modelinin kible konusunda ortaya çıkardığı ikinci problem, Kâbe’ye ya da kibleye gerçek anlamda yönelememe problemidir:

Dünyayı düz olarak ya da Kâbe yarımküresinden ibaret bir yarımküre olarak tasavvur ettiğinizde, bizzat Kâbe’nin kendisine ya da Kâbe’nin üzerindeki hava sahasını görsel kılan sonsuz yükseklikteki hayali kuleye yönelmeniz mümkündür; bu durumda, namaz kılan kimseden çıktığı farz edilen bir doğrunun Kâbe’ye, o da olmadı Kâbe’nin hava sahasına ulaşması muhakkaktır. Yani her halükârda Kâbe’yi ya da kibleyi karşınıza almış; fakihlerin gerekli gördüğü üzere yüzünüzü, göğsünüzü veya bedeninizi kibleye çevirmiş olursunuz.

Asıl problem, dünyayı küre şeklinde tasavvur ettiğinizde ortaya çıkmakta ve Tematangi yarımküresinde iseniz, Kâbe’yi ve -yedinci kat yerden



yedinci kat göğe kadar en geniş boyutlarıyla bile- kibleyi karşınıza almanız tamamen imkânsız hale gelmekte; artık yüzünüzün, göğsünüzün ya da bedeninizin tamamı uzay boşluğuna bakmakta ve Kâbe ayaklarınızın altında kalmaktadır. Bu çıkmazdan kurtulmanızın -bize göre makuliyeti ve medlülü olmayan- iki yolu vardır:

Birinci yol, namaz kılarken sizinle Kâbe veya kible arasındaki yönü tayin eden “doğrunun” -bir tünel gibi- yerkürenin içinden geçtiğini varsaymanızdır ki bugünlerde internette alay konusu olan koşu bandına uyarlanmış “3D Seccade” bu mantıksızlığın bir ürünüdür. Bununla birlikte, bir küre üzerindeki iki nokta arasında en kısa mesafenin bu noktalardan ve kürenin içinden geçen bir doğru ya da tünelle sağlanabileceğini de ifade etmek gerekir. Yani büyük daire metodunun kullanılması ve bu daire üzerinde bulunan iki nokta arasındaki daha kısa olan yay yönünün kible olması gerektiği üzerinde ısrar edildiği takdirde, Kâbe’ye en kısa yoldan -hem de el yüz ve bedenle- yönelmeyi mümkün kılan “3D Seccade garabeti”ne göreceli bir makuliyet ve meşruiyet vermiş olabilirsiniz.

İkinci yol, sizden bir ortodrom eğrisinin çıktığını ve Kâbe’ye/kibleye ulaştığını varsaymanızdır. Bu noktada, namaz kılan kimsenin uzay boşluğuna yönelmediğini ispat etmek üzere genelde yanlış bir kıyas yapılmakta ve nasıl ki uçak yerkürenin etrafında uzay boşluğuna çıkmadan bir noktadan diğerine gidiyorsa, aynı şekilde namaz kılan kimsenin Kâbe’ye yönelmesinin mümkün olabileceği ifade edilmektedir. Ancak gözden kaçırılan husus, hareket eden bir uçağın yolculuğunun uzayda son bulmamasının sebebinin uçağın maddi bir şey olarak yer çekimine yani fizik kanunlarına tabi olmasıdır. Halbuki namaz kılarken yerinde hareketsiz olarak duran kimseden çıktığı varsayılan doğrunun maddi olmadığı, dolayısıyla yerçekimine ve fizik kanunlarına tabi olmadığı gözden kaçırılmakta; namaz kılan kimse ile Kâbe arasında tasavvur edilen bu çizginin neden ve kimin vasıtasıyla “eğrilerek” yoluna devam ettiği izah edilememektedir.

### **Sonuç**

Aslında problemin “dünyanın şekli” üzerinde düğümlendiği aşikârdır. Bilindiği üzere, tarih boyunca genel itibarıyla insanların bir kısmı dünyanın “düz” olduğuna, diğer bir kısmı ise “küre” şeklinde olduğuna inana gelmişlerdir. Dünyanın düz mü yoksa küre şeklinde mi olduğuna dair tartışmaların ve argümanların bu makaleye sığdırılması mümkün değildir. Dolayısıyla, biz makalemizi böyle bir tartışmaya girmeksizin ve bu görüşlerden herhangi birisini doğrulamadan ya da yanlışlamadan; kendi içinde tutarlı iki bakış açısına ve kendi içinde tutarsız bir bakış açısına değinmek suretiyle bitirmek istiyoruz:

Kendi içinde tutarlı birinci bakış açısı, kible âyetinin zahirî (?) anlamını ve dünyanın düz oluşunu esas alır. Nerede olursanız olun, yönelmeniz gereken “bir” kıblenin olduğunu; üstelik de bu kibleye yüzünüz, göğsünüz ve bedeninizle yönelmeniz gerektiğini düşünüyor ve savunuyorsanız; üzerinde yaşadığınız dünyanın “düz” olduğuna da inanmanız gerekir. Şu ana kadar kimse dünyanın bir yarımküre olduğunu savunmadığına göre, sadece düz bir dünyada “bir” kibleye yüzünüz ve bedeninizle yönelmeniz mümkün olabilecektir. “İstikbâl-i kible” başlığı altında yaptığımız nakillerden, fakihlerin görüşlerini bu esas üzerine bina ettikleri anlaşılmaktadır. Kanaatimizce fakihlerin kıblenin sınırlarını genişleten daha önce zikrettiğimiz görüşleri, dünyanın şekliyle ilgili herhangi bir şüpheye değil; meşakkatin teysiri celbetmesi ve teklifin vüs’ate göre olması prensiplerine dayanan arızı ruhsat hükümlerine dairdir ve bu görüşlerden küre bir dünya değil, olsa olsa ve en fazla “yarımküre” şeklinde bir dünya tasavvuru elde edilebilir.

Kendi içinde tutarlı ikinci bakış açısı, dünyanın küre şeklinde oluşunu ve “وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ، فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ” (el-Bakara 2/115) âyetini “Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zatı) oradadır” anlamıyla esas alır.<sup>96</sup> Dünyanın küre şeklinde olduğunu düşünüyorsanız, artık “Mescid-i Haram’a yüzünüzü” çevirmenizi emreden kible âyetiyle amel edebilmeniz -batınî birtakım yorumlar yapmadığınız sürece- mümkün olmayacaktır. Bu takdirde, Kâbe’den henüz 18 km uzaklaştığınızda Kâbe’nin kibleliğinin; Kâbe yarımküresini aşıp Tematangi yarımküresinin sınırlarına ulaşır ulaşmaz da Müslümanların zihnindeki kible mefhumunun tamamının “tarihsel” olduğunu kabul etmek durumunda kalırsınız.

Kendi içinde tutarsız olan bakış açısına gelince; bu bakış açısı hem dünyanın küre şeklinde oluşunu hem de Kâbe merkezli bir kible anlayışını esas alır. Müslümanların pek çoğu belki de farkında olmaksızın hem küre bir dünyada yaşadıklarını hem de namaz kılarken Kâbe’nin ve/veya kıblenin -fiziksel olarak- karşısında olduklarını düşünürler. Halbuki, Kâbe’ye ve/veya kibleye -fiziksel olarak- yönelmeniz “mümkünse”, bunu yapmadan -ya da bu hususta gerekli gayreti göstererek içtihat etmeden- namaza durmanız caiz değildir; yani Kâbe’ye veya kibleye “niyet etmeniz” şarttır. Yok, eğer Kâbe’ye ve/veya kibleye -fiziksel olarak- yönelmeniz “mümkün değilse”, bunun için çaba göstermeniz, bunu tasavvur etmeniz, yani “niyet etmeniz” şart olmaktan çıkar. Bilakis Kâbe’ye ve/veya kibleye “niyet etmemek” daha doğrudur, zira yönelinen yönün, Kâbe’ye denk gelmemesi “ihtimali” bile

<sup>96</sup> Elmalılı Hamdi Yazır’ın âyeti “Maamafih, meşrik de Allah’ın mağrib de, nerede yönelseniz orada Allah’a durulacak cihet vardır” şeklinde meallendirdiğini daha önce de ifade etmiştik.

niyetin sıhhatine zarar vermekte iken<sup>97</sup> “mümkün olmayan bir şeye niyet edilmesi” evleviyetle caiz olmayacaktır.<sup>98</sup> Bu anlamda niyet “yapılan şey ile yapıldığı düşünülen şeyin aynı olması”dır.

Dünyanın şekli, İslam âlimlerinin üzerinde fikir birliğine varamadığı meselelerdendir ve mahiyetinden dolayı bu konuda herhangi bir “icmâ” sözü konusu değildir. Buna karşın, müslümanların namaz kılarken yönelmeleri mümkün ve gerekli olan bir kiblenin “varlığı” üzerinde âlimlerin fikir birliği ettiği açıkça görülmektedir. Bir kiblenin varlığını ve bu kibleye yönelmeyi imkânsız ve anlamsız kılan küre dünya fikri, bu açıdan çözülmesi gereken birçok problemi beraberinde getirmiştir. “İslam dininin ‘vâkıa’ ile çatışmayacağı ve vâkıa ile zâhiren çatışan nasların tevil edilmesi gerektiği” bir ilke olarak teorik hiçbir tartışma yapılmadan kabul edilse bile, “neyin vâkıa olduğu”na dair ciddi soru işaretleri, hiç olmazsa kible âyetini tevil etme hususunda temkinli ve ihtiyatlı olmayı gerektirmektedir.



#### KAYNAKÇA

- ABDALİ, S. Kamal. “The Correct Qibla”. *National Science Foundation, Washington, DC* (1997): 1-36.
- ABDULLAH B. AHMED B. HANBEL. *el-Mesâil*. Thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1401/1981.
- ÂBÎ, Salih Abdüsseîmî el-Âbî el-Ezherî. *Cevâhiru'l-iklîl şerhu Muhtaşari's-Şeyh Halîl*. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü's-Sekâfiyye, ts..
- ÂLİM B. ALÂ. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. Thk. Seccad Hüseyin. 4 cilt. Hyderabad: Osmania Oriental Publications, 1404/1986.
- Antipodes Map. “Tunnel to the other side of the World”. Erişim: 19 Mayıs 2018. <https://www.antipodesmap.com/>.
- BÂBERTÎ, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. “el-İnâye”. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 10 cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-emîriyye, 1315/1897.
- BOZAL, Özge. *Navigasyona Hazırlık ve Geleneksel Navigasyon Yöntemleri*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Denizcilik ve Yelken Kulübü, 2016.

<sup>97</sup> Kâsânî, *Bedâ'i*, 1: 118.

<sup>98</sup> Nitekim bazı fakihler isâbet-i aynın mı yoksa isâbet-i cihetin mi farz olduğunu tartışırken bu ihtilafın semeresinin “niyet” ile ilgili olduğunu ifade ederler. (Bk. Kâsânî, *Bedâ'i*, 1: 118; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2: 82; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhît*, 1: 284; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 3: 427; Bâbertî, “el-İnâye”, 1: 188-189; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1: 497)

- BOZKURT, Nebi. “Şâzervân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 390. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- BUHÛTÎ, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Dekâ'iku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 7 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000.
- BUHÛTÎ, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *er-Ravzü'l-mürbi' şerhu Zâdü'l-müstekni'*. Thk. Abdulkuddüs Muhammed Nezir. Beyrut: Dâru'l-Müeyyid & Müessesetü'r-Risâle, ts..
- BUHÛTÎ, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. Thk. Muhammed Emin ed-Dinnâvî. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1417/1997.
- BURHÂNÜDDÎN eL-BUHÂRÎ, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Mergînânî. *el-Muḥîṭ*. Thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1424/2004.
- BÜCEYRİMÎ, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuḥfetü'l-ḥabîb 'alâ şerhi'l-Ḥaṭîb*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996.
- Cactus 2000. “Distance of the Horizon”. Erişim 19 Mayıs 2018. <https://www.cactus2000.de/uk/unit/masshor.shtml>.
- Denizcilik Balıkçı Gemisinde Kıyı Seyri*. Ankara: T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, 2017.
- Denizcilik Temel Seyir*. Ankara: T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, 2016.
- Earth Curvature. “Earth Curvature Calculator”. Erişim 19 Mayıs 2018. <http://earthcurvature.com/>.
- el-Fetâva'l-Hindîyye*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000.
- GÜÇ, Ahmet. “Kible”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 364. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- GÜNEL, Fuat. “Hicr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 455-456. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- HASKEFÎ, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. “ed-Dürri'l-muḥtâr”. *Reddü'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr*. 13 cilt. Riyad: Dâru Âlemü'l-kütüb, 1423/2003.
- İbn ABDÜLBER en-NEMERÎ, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâfî fi fıkhî ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1413/1992.
- İbn ÂBİDÎN, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. “Minḥatü'l-ḥâlik 'ale'l-Baḥri'r-râ'ik”. *el-Baḥrü'r-râ'ik*. Thk. Zekerîyya Umeyrât. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997.

- İbn ÂBİDÎN, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 13 cilt. Riyad: Dâru Âlemü'l-kütüb, 1423/2003.
- İbn EBÛ ZEYD, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene ve ğayrihâ mine'l-ümmehât*. 15 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn HACER EL-HEYTEMÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî. "Tuĥfetü'l-muhtâc bi-şerĥi'l-Minhâc". *Havâşî Tuĥfetü'l-muhtâc bi-şerĥi'l-Minhâc*. Kahire: Matbaatü Mustafa Muhammed, ts..
- İbn KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Kâfî fi fikhî'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Ħanbel*. 6 cilt. Cîze: Hicr li't-tibâati ve'n-neşr, 1417/1997.
- İbn KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muġnî*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî & Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 15 cilt. Riyad: Dâru Âlemü'l-kütüb, 1417/1997.
- İbn KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. "el-Muġni". *el-Muġni; Şerĥu'l-kebîr, el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râciĥ mine'l-ĥilâf*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî & Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 32 cilt. Cîze: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1414/1993.
- İbn KUDÂME, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. "eş-Şerĥu'l-kebîr". *el-Muġni; Şerĥu'l-kebîr, el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râciĥ mine'l-ĥilâf*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî & Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 32 cilt. Cîze: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1414/1993.
- İbn MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. "Ķbl". *Lisânü'l-'Arab*. 11: 536-547. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts..
- İbn MÜFLİH, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkî. *el-Mübdî' fi şerĥi'l-Muġni'*. Thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- İbn NÜCEYM, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Baĥrür-râ'ik*. Thk. Zekerîyya Umeyrât. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997.

- İbnü'l-HÜMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 10 cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-emîriyye, 1315/1897.
- İbnü'n-NECCÂR el-FÜTÛHÎ, Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz. *Muntehe'l-irâdât fî cem'î'l-Muḫni' ma'a't-Tenkîh ve ziyâdât*, Thk. Abdülgani Abdülhâlik. 2 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts..
- İLÎŞ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mısrî. *Minehu'l-celîl 'alâ Muḫṭasari's-Şeyḫ Ḥalîl*. 4 cilt. Kahire: Dâru Sâdır, 1294.
- KALYÛBÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâme. "Ḥâşiyetü'l-Ḳalyûbî 'alâ Şerḫi'l-Maḫallî 'ale'l-Minhâc". *Ḥâşiyetân 'alâ şerḫi Celâlüddîn Muḫammed Aḫmed el-Maḫallî 'alâ Minhâci't-ṭâlibîn*. 4 cilt. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1956.
- KARÂFÎ. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *ez-Zehîra*. Thk. Said A'râb. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1994.
- KÂSÂNÎ, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Math Central. "Curvature of the Earth". Erişim: 19 Mayıs 2018. <http://mathcentral.uregina.ca/qq/database/qq.09.97/dyck2.html>.
- Math Central. "Hidden by the curvature of the Earth". Erişim: 19 Mayıs 2018. <http://mathcentral.uregina.ca/qq/database/qq.09.02/shirley3.html>
- MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Ḥâvi'l-kebîr*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavvaz. 18 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- MERDÂVÎ, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. "el-İnşâf fî ma'rifeti'r-râciḫ mine'l-ḫilâf". *el-Muḫni', Şerḫu'l-kebîr, el-İnşâf fî ma'rifeti'r-râciḫ mine'l-ḫilâf*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki & Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 32 cilt. Cîze: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1414/1993.
- MERGİNÂNÎ, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. "el-Hidâye". *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 10 cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-emîriyye, 1315/1897.
- Metabunk. "Earth's Curve Horizon, Bulge, Drop, and Hidden Calculator". Erişim 19 Mayıs 2018. <https://www.metabunk.org/curve/>.
- MEVSİLÎ, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İḫtiyâr li-ta'lîli'l-Muḫtâr*. Thk. Mahmud Ebu Dakîka. 5 cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1370/1951.

- NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. "Kenzü'd-dekâ'ik". *el-Bahrü'r-râ'ik*. Thk. Zekeriyya Umeyrât. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.
- NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î. 23 cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts..
- Omni Calculator. "Earth Curve Calculator". Erişim 19 Mayıs 2018. <https://www.omnicalculator.com/physics/earth-curvature>.
- ÖZEL, Ahmet. "Kible". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 367. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- RÛYÂNÎ, Ebü'l-Mehâsin Fahrüslâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed et-Taberî. *Bahrü'l-mezheb fî fûrû'î mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Thk. Ahmed İzzû İnâye ed-Dimaşkî. 14 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1423/2002.
- SÂVÎ, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî. "Bulğatü's-sâlik li-aqrabi'l-mesâlik". *eş-Şerhu's-şagîr 'alâ Akrebi'l-mesâlik*. Thk. Mustafa Kemal Vasfi. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts..
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 cilt. Beyrut : Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- ŞÂFÎÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. Thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib. 11 cilt. Mensûra: Dârü'l-Vefâ, 1422/2001.
- ŞİRÂZÎ, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fî fîkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Thk. Zekeriyya Umeyrât. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1416/1995.
- ŞİRBÎNÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. "el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şücâ". *Tuĥfetü'l-ĥabîb 'alâ şerĥi'l-Ĥatîb*. 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1417/1996.
- ŞİRBÎNÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *Muġni'l-muĥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Thk. Muhammed Halil Aytânî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997.
- ŞİRVÂNÎ, Abdülhamîd. "Ĥâşiye alâ Tuĥfeti'l-muĥtâc bi-şerĥi'l-Minhâc". *Ĥavâşî Tuĥfetü'l-muĥtâc bi-şerĥi'l-Minhâc*. 10 cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa Muhammed, ts..
- Tekne Dergisi. "Denizcilikte Merkator İzdüşümü". Erişim: 19 Mayıs 2018. <http://www.teknedergisi.com/denizcilikte-merkator-izdusumu/>.
- Türkiye Bilimler Akademisi Ulusal Açık Ders Malzemeleri. "Harita Projeksiyonları". Erişim: 19 Mayıs 2018. [http://www.acikders.org.tr/pluginfile.php/693/mod\\_resource/content/1/Unite4\\_harita\\_projeksiyonlari\\_guncel.pdf](http://www.acikders.org.tr/pluginfile.php/693/mod_resource/content/1/Unite4_harita_projeksiyonlari_guncel.pdf).

ÜNAL, Sadettin. “Kâbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14: 14-21. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

VENŞERÎSÎ, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî el-Fâsî. *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ 'ulemâ'i İfrîkyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. 13 cilt. Vizâratü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye li'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1401/1981.

Vikimy. “Merkator Projeksiyonu Hakkında Bilgiler”. Erişim: 19 Mayıs 2018. [http://vikimy.com/l-tr/Merkat%C3%B6r\\_projeksiyonu](http://vikimy.com/l-tr/Merkat%C3%B6r_projeksiyonu).

Wikiderya. “Kerte hattı/İmece Deniz Ansiklopedisi”. Erişim: 19 Mayıs 2018. <https://wikiderya.org/wiki/kerte-hatt%C4%B1>.





## ON THE POSSIBILITY OF ISTIQBĀL AL-QIBLA ON A SPHERE EARTH

© Muammer ARANGÜL<sup>a</sup>

### Extended Abstract

We, as the contemporary Muslims, who believe that we should both face qibla while praying and live on a sphere globe, found ourselves probably in a paradox, which we are not aware of. That the shape of the world is a globe was engraved in our subconscious through the visuality of either an apple or an orange since the years of primary school. When we asked ourselves or our teachers “Well then, why don’t we drop down?” by imagining ourselves most of the time as very small bats, hanged on a huge ball from the legs, it was “law of gravity” that lent a helping hand to us and our curiosity was satisfied to some extent. I call it “to some extent” because either the shape of the world or the law of gravity was not something that each of us experience or observe individually. What most of us did was just to rely on those, who say that they visited space or moon and took the pictures of the world therefrom or that performed several studies, observations and tests about the respective issues. It was neither something that came to our minds individually to make any observation or tests about the shape of the world or think deeply about this matter nor was it something that each of us could cope with. In order to be able to do so, it was both required to have advanced level of information in many fields and expensive technological instruments, which will not be vouchsafed to everybody. Therefore, as in many other disciplines, what we all did was to understand and rationalize “in our own way” what was told to us about these issues.

We somehow accepted that the world is spherically shaped and left it aside as an apodictic information and ignored to a large extent the fact that such recognition may contradict with any religious order. As the Muslims, who are the object of the following order; “So turn your face toward al-Masjid al-

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, m.arangul@sirnak.edu.tr.

Haram. And wherever you [believers] are, turn your faces toward it [in prayer].” (al-Baqarah 2/144) and that are requested to turn their faces towards al-Masjid al-Haram while praying, we always kept away from confronting the following question; “how possible is it to turn our faces towards al-Masjid al-Haram in a world, shaped spherically?”. As one of the Muslims, who believe in both of these two seemingly contradicting things together to say the least, it was likewise a surprising thing to see the confusion on the face of anybody, whom I asked this question that personally mixed up my mind. Unfortunately, the researches, which I made in the hope of finding a ready book, article, study or letter that will save me from struggling desperately among the sources of Islamic Law, also remained inconclusive. Probably the most serious study, conducted in this respect, was the article, called “The Correct Qibla” of Abdali that tried to prove that it is possible to face towards qibla on a spherical world; however, there were also some problems, that this article failed to resolve. While reviewing many sources of Fiqh in the hope of finding a brilliant idea or an interesting opinion regarding how I could turn my face towards al-Masjid al-Haram on a global world, it remained all the time in my mind that religious scholars were likely to have solved this problem completely, by not insisting that much on facing towards qibla while praying thereby misinterpreting qibla verse on the other hand.

What should be emphasized initially is that this issue should be addressed in the literature under the title of “istiqlal al-qibla” (Facing towards Qibla) rather than “istiqlal al-qibla” (Facing towards Ka’bah) because the borders of the qibla are much more wider than that of the Ka’bah. However, when the literature is reviewed, it is easily remarkable that essential qibla is the Ka’bah.

The factor to extend the qibla, which in fact consists of Ka’bah, “horizontally” rightward or leftward is the fact that Ka’bah could not be seen and that “facilitation” principle is put into action in regard to the possibility that Ka’bah may be missed despite all the efforts displayed thereof. Therefore, a “deviation” at a limited rate towards the right or left of Ka’bah was taken for granted, but it had always been emphasized that this was a deviation. It is “possible” to face towards Ka’bah on a horizontal surface.

When it comes to vertical dimension, some phrases are encountered in Fiqh books stating that “from the seven layers of ground to the seven layers of sky up to the Throne” is qibla. That the altitude of Abu Qubais mountain in Macca is higher than Ka’bah and that it is not possible for someone, who is praying

on this mountain, that Ka'bah faces towards that person, had an impact on scholars to have such an opinion. Authorization to pray on Abu Qubais mountain or on a building foundation, which was dug out lower than Ka'bah in Macca, was a factor that extended the border of qibla in "vertical" dimension as well. However, extension of the borders of qibla vertically towards the bottom and top of Ka'bah is not an essential situation and the essential qibla is nevertheless Ka'bah; that is to say; it is inappropriate for someone, who is praying at the bottom of, or near the Ka'bah, to extend his/her face or body downward or upward from Ka'bah arbitrarily.

Well then, does the vertical or horizontal extension of the borders of qibla to a considerable extent, unless of course accidental or non-essential reasons or due to facilitation principle, make it "possible" in a global world to face towards Ka'bah, or towards the qibla in the widest sense?

In accordance with the mathematics of earth curvature based on the spherical shape of the world, Ka'bah, which is 13 meters in height, drops below the horizon line and disappears approximately after 18 km even when the average human length is calculated as 2 meters. Not that much far, but; even when it is just 18 km away from Ka'bah, facing towards Ka'bah becomes impossible for a person who is 2 meters in length. Even if we give up the fact that Ka'bah is the essential qibla and consider that the entire 45' degree angle to the right and left of the Ka'bah in horizontal dimension as well as seven layers of the ground under Ka'bah to the seven layers of the sky above the Ka'bah up to the Throne is the "essential" qibla, the concept of the world that can be inferred from the books of Fiqh can only be a "hemisphere". In a world, which is spherical in shape, it is only possible to face towards a qibla on a hemisphere where Ka'bah is located in the center of the same. It becomes impossible and insignificant to face towards qibla as soon as such hemisphere is extended.

In my opinion, the order of Islam regarding qibla contradicts with what modern scientists tell about the shape of the world. As the Creator knows the shape of the world and God will never order something impossible, what should be done is to get rid of the following contradiction in which we both accept that the world has a spherical shape and that it is possible to turn towards qibla with our face and body while praying. In my article, it is addressed in detail through scientific, reasonable and quoted evidences why it is impossible to turn towards qibla on a round world; it is further indicated that what should be done is to question the accuracy of the scientific data and opinions but not what is required by the verse and it is stated as the most

Muammer ARANGÜL

---

substantial and absolute result that “To intend something impossible invalidates that intention.”

**Keywords:** Islamic Law, Prayer, Istiqbāl al-Qibla, Kaaba, Shpere Earth





*bilimname XXXVII, 2019/1, 857-887*  
Geliş Tarihi: 04.02.2019, Kabul Tarihi: 04.03.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.522126>

## OSMANLI HUKUK TARİHİNDE ÖNCÜ BİR İSİM: TİMURTAŞI ÜZERİNE BİYOGRAFİK BİR İNCELEME

Osman GÜMAN<sup>a</sup>

Ayşe SEZER<sup>b</sup>

### Öz

Hicrî X. (m. XVI.) Yüzyılda yaşıyan Timurtâşî; akâid, fıkıh, fıkıh usulü, kelim ve Arap dili alanlarında eserler vermiş ve Hanefiler arasında meşhur olmuş bir fakihtir. Doğumu 939/1532-1533 yılında Gazze'de doğan Timurtâşî'ye doğum yerine nispetle el-Gazzî denir. Tam adı Ebu Sâlih Şeyhüslâm Muhammed İbn Abdullah İbn Ahmed İbn Muhammed İbn [Muhammed İbn] İbrahim [İbn Halil İbn Timurtâş] el-Umerî el-Gazzî et-Timurtâşî'dir. Osmanlı'da Kanûnî ve III. Mehmet dönemlerini görmesine rağmen Gazze'de yaşaması ve merkezden uzak olması sebebiyle devlet olaylarına uzak kalmıştır. İlmî amaçla Mısır ve Şam gibi ilim merkezlerini ziyaret eden fakih, döneminin tanınmış simalarından olan İbn Nüceym'e öğrenci olmuş ve hocasına ait fetvâları derlemiştir. Genellikle *Tenvîru'l-ebşâr* isimli eseriyle tanındığı için bu esere nisbetle "Sahibu *Tenvîri'l-ebşâr*" da denir. Kaleme aldığı bu eseri Haskefi ve İbn Âbidîn gibi tanınmış fakihler tarafından itibar görmüştür. Klasik dönemde pek çok esere nasip olmayacak bir ilgiye mazhar olan bu eser üzerine pek çok şerh ve haşiye yazılmıştır. *Fetâvâ* isimli eseriyle fetvâ ve fetvâ usulü alanında müftülere rehber olmuş, *el-Vüsûl ilâ kavâidi'l-usûl* adlı eseriyle de usûl-furu ilişkisini inceleyen tahrîcî'l-furu' ale'l-usûl literatürüne katkıda bulunmuştur. 1007/1599 yılında Gazze'de vefat etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Farklı alanlarda eğitim alan Timurtâşî; fıkıh, usul, kelim, tasavvuf, dil ve edebiyat alanlarına dair pek çok esere imza atan velud bir alimdir.

**Anahtar kelimeler:** Fıkıh, Usul-i Fıkıh, Timurtâşî, Tenvîru'l-ebşâr, Tahrîcî'l-furu' ale'l-usûl



<sup>a</sup> Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, oguman@sakarya.edu.tr

<sup>b</sup> Yük. Lis. Öğr., Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ayseszr88@gmail.com

## THE LEADING NAME IN THE HISTORY OF OTTOMAN LAW: A BIOGRAPHICAL RESEARCH ON TIMURTASHI

Timurtashi is well-known name among the late Hanafi jurists who was counted among the jurists of 21st generation (tabaqa) He lived in the tenth Century (AH) (XVI. CE) He has given works which about the sciences of belief, Islamic law, methodology of Islamic law, arabic language and literature. His birth is in 939/1532-1533 and he was born in Gaza. Therefore his surname is al-Ghazzî. His full name is Ebu Salikh Shaikh al-Islam Mohammad Ibn Abdillah Ibn Ahmad Ibn Mohammad Ibn Ibrahim Ibn Mohammad Al-'Umarî el-Ghazzî al-Timurtashi. Timurtashi who lived in Gaza which is within the baundries of Ottoman in that time although he had seen the periods of Qanuni and Selim the Second and Murad the Third and Mehmet the Third, he lived away government policy because of living in Gaza and being away from the Center. The faqih travelled to the many scientific centers for the purpose of education and he was educated in fiqh by Ibn Nujaym who was the most famous in this era. He codified the fatwa of Ibn Nujaym. He stayed on countries such as Gaza, Damascus and Egypt. In addition, he studied in a period with the Shaykh Emin ad-din Ibn Abd al-Al, Mohamad al-Mashriqi and Qazaskar Qinalızade Ali Efendi. As well as his ancestors and descendants, he is a member of a well-known scholar family.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

İslam hukuk tarihinin her döneminde o döneme katkıda bulunmuş önemli fakihlerin yetiştiği bilinmektedir. Bu fakihler nasları ve müntesibi oldukları mezhebi temel alarak kendi dönemlerinin fikhî problemlerine çözüm aramışlardır. Çağdaş dönemde genellikle İslam hukuku olarak anılan fıkıh literatürü klasik dönemde ağırlıklı olarak sistematik usûl ve fûru' eserlerinden oluşmakla birlikte literatürün salt bu iki türe indirgenmesi isabetli değildir. Ahkâm-ı sultaniye, edebü'l-müftî, edebü'l-kadi, emvâl ve harac literatürü gibi furu'un belirli bir konusuna münhasır monografik eserler yanında, hilaf, cedel, kavâid, eşbah-nezair ve tahrîcü'l-furu' ale'l-usûl gibi usul-furu karışımı telif türleri de mevcuttur. Usul ile furu arasında köprü vazifesi gören bu telif türleri fıkıh literatürünün zenginliğini ve çeşitliliğini göstermesi bakımından önemlidir. Usul ve furu eserleri yanında, diğer telif türlerine dönük eser çeşitliliği ile dikkati çeken alimlerden biri de *Tenvîru'l-ebşâr* adlı eseriyle şöhret bulan Şemseddin Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî'dir (1007/1599). Timurtaşî, fûru, usûl, fetva usulü, akaid ve dil alanına dair eserleri ve monografik bazı risaleleri ile geç dönem Hanefileri

arasında önemli bir isimdir.

Timurtaşî'nin hayatına dair biyografilerde ve müellifin eserlerinin tahkikli neşirlerinin giriş kısımlarında zikredilen bilgiler,<sup>1</sup> ağırlıklı olarak Muhibbî'nin (1111/1699) hicri XI. yüzyılın tanınmış kişilerinin tercüme-i hallerine dair kaleme aldığı *Hulâsâtü'l-eser* adlı eserinde zikrettiği bilgiler ile sınırlıdır. Müellifin hayatını müstakil olarak anlatan TDV İslam Ansiklopedisinde bir madde bulunmaktadır. Ancak bu maddede de müellif hakkında özet bir bilgi verilmekle yetinilmiştir.

Bu çalışmada Timurtaşî hakkındaki biyografilerden, bazı eserlerinde ve eserleri üzerine yapılan şerh ve haşiyelerde hayatına dair zikri geçen bazı ipuçlarından faydalanmak suretiyle derli toplu bir Timurtaşî portresinin ortaya konması amaçlanmaktadır.

### A. Hayatı

Timurtaşî nisbesiyle şöhret bulan müellifin tam adı biyografilerde şu şekilde zikredilir: Ebu Sâlih Şeyhülslâm Muhammed İbn Abdullah İbn Ahmed İbn Muhammed İbn [Muhammed İbn]<sup>2</sup> İbrahim [İbn Halil İbn

<sup>1</sup> Timurtaşî hakkında farklı biyografiler için bkz. Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşki Muhibbi, *Hulâsâtü'l-eser fî a'yanî'l-karnî'l-hadî aşer* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 4: 18-20; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1947), 2: 262; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübî'l-Arabîyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957), 10: 196-197; Salih b. Abdülkerim b. Ali Zeyd, *Buğyetü't-temâm fî tahkiki ve dirâseti Müs'ifeti'l-hükkâm 'ale'l-ahkâm*. (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1996), 13-48; Muhammed b. Abdullah el-Gazzî Timurtaşî, *el-Vüsûl ilâ kavâidi'l-usûl*, thk. Muhammed Şerif Ahmed Süleyman (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 79-90; Gassan Dibak, *Dirase ve tahkiku Kitâbi'l-Vüsûl ilâ kavâidi'l-usûl fî tahriri'l-furu' ale'l-usul*. (Dımaşk: Câmîatu Dımaşk, 2004), 575 s.: 42-55; Muhammed b. Abdullah el-Gazzi Timurtaşî, *Müs'ifetü'l-hükkâm ale'l-ahkâm*, thk. Sâmir Mâzin Kubbec (Amman: Daru'l-feth, 2007), 21-31; Muhammed b. Abdullah el-Gazzî Timurtaşî, *Mu'inü'l-müftî 'ala cevabi'l-müsteftî*. (Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2009), 9-10; Muhammed b. Abdullah el-Gazzî Timurtaşî, *Fetâva't-Timurtâşî*. (Dâru'l-Feth: Amman, 2014), 1: 19-46; Ebü'l-Meali Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman İbnü'l-Gazzi, *Divanü'l-İslâm*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1990), 24; Ahmet Özel, "Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah" (Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2012); Ahmet Özel, *Haneî fikh alimleri ve diğer mezheplerin meşhurları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 282-284.

<sup>2</sup> Biyografilerin genelinde Ahmed ile İbrahim arasında bir Muhammed zikredilirken *Minehu'l-Gaffâr* yazmasının ilk sayfasında iki Muhammed ismi yer almaktadır. Nitekim Ahmed Tahtavi de *ed-Dürrü'l-muhtâr* üzerine yazdığı haşiyede Timurtaşî'nin nesebini bu şekilde zikretmiş ve *Minehu'l-Gaffâr*'ı kaynak göstermiştir. Bkz. erişim: 03 Şubat 2019, [http://kadl.sa/Browse.aspx?id=mwshdjftq4umh6ejypv5vc9mnbvjpsuzedvhij9oqy5cqm qteejuxpg79zoqr3e&pub=%27%27&fbclid=IwAR0fE57Im4E9PuJfNj3rmmUvkh\\_JDxKy mzMk70U8oi\\_HawvD9523Hxkc-hw](http://kadl.sa/Browse.aspx?id=mwshdjftq4umh6ejypv5vc9mnbvjpsuzedvhij9oqy5cqm qteejuxpg79zoqr3e&pub=%27%27&fbclid=IwAR0fE57Im4E9PuJfNj3rmmUvkh_JDxKy mzMk70U8oi_HawvD9523Hxkc-hw).

Timurtâş]<sup>3</sup> el-Umerî el-Gazzî et-Timurtâşî.

İlk oğlunun adı Sâlih olduğu için Ebu Sâlih künyesi ile şöhret bulmuştur.<sup>4</sup> Kaynaklarda Şeyhülislâm,<sup>5</sup> Şemseddîn<sup>6</sup> ve Şehabeddin<sup>7</sup> gibi farklı lakaplarla anılır. Nisbesinde el-Umerî,<sup>8</sup> et-Timurtâşî ve el-Gazzî olmak üzere üç isim mevcuttur.

Gazze'de doğduğu ve hayatının büyük bölümünü burada geçirdiği için el-Gazzî nisbesini doğup yaşadığı bölgeden aldığı açıktır. Kendisiyle şöhret bulduğu Timurtâşî nisbesine gelince kimi biyografi yazarlarına göre kökeni Harezm'in bir kasabası olan Timurtaş'a<sup>9</sup> dayandığı için bu nispetle anılmıştır. Nitekim biri doğup yaşadığı yere, diğeri kökenine göre olmak üzere iki nisbe ile bilinen başka alimler de vardır. Örneğin aslen Sivas'lı olan; ama babasının kadılık görevi dolayısıyla İskenderiye'de doğup yaşayan İbnü'l-Hümâm (v.861/1457) da "es-Sivasî, es-Sekenderî" nisbeleriyle anılmaktadır.

İbn Âbidîn (v.1252/1836), müellifin torunu Muhammed b. Sâlih'e (v.1035/1626) ait bir eserde soy ağacında zikredilen dördüncü nesil dedesi İbrahim'den sonra "İbn Halil İbn Timurtâş" isimlerini de gördüğünü belirterek Timurtâşî'nin bu nisbeyi Harezm'in köyünden değil; Timurtâş adındaki dedesinden aldığını iddia etmiştir.<sup>10</sup>

Timurtaşî'nin İmam Muhammed'in *el-Camiu's-sağir*'ini şerheden ve özellikle *el-Hidaye* ve *Kenzü'd-dekâik* şerhlerinde bu nisbe ile kendisine sıkça atıf yapılan Zahîruddîn Ahmed b. İsmail et-Timurtâşî (v. 650/1252) ile bir ilgisinin olup olmadığına dair biyografilerde herhangi bir işaret olmamakla birlikte altıncı nesil dedesi Timurtaş'ın -ki bazı kaynaklarda Timurtaşî diye de kaydedilmektedir- Zahiruddin Ahmed b. İsmail Timurtaşî olması ihtimal dahilindedir.

Nitekim Timurtaşî'nin nesebinde ismi geçen dedelerinin hemen tamamı bugün Gazze Ulu Cami adıyla bilinen el-Camiu'l-kebîru'l-Umerî'de

<sup>3</sup> İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-epsâr* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1992), 1:18.

<sup>4</sup> Zeyd, *Buğyetü't-temâm*, 21.

<sup>5</sup> Bu lakap Hulasatü'l-eser'deki torunu Muhammed b. Salih'in tercümesinden alınmıştır. Bkz. Zeyd, *Buğyetü't-temâm*, 21.

<sup>6</sup> Müellif Şemsüddin lakabıyla meşhur olmuş, birçok terâcim kitabına ismi bu şekilde geçmiştir. Fakat Şihabüddîn daha doğrudur. Bkz. Zeyd, *Buğyetü't-temâm*, 13.

<sup>7</sup> Özel, "Timurtâşî", 41: 188.

<sup>8</sup> Ya da "el-Ömerî". Bkz. Özel, *Hanefî fıkıh alimleri ve diğer mezheplerin meşhurları*, 282.

<sup>9</sup> Yakut el-Hamevî, Mu'cemü'l-büldân'da kelimeyi "te ve mim harfinin zammesi ve ra harfinin sükunu ile" Tümtâş olarak kaydetmiş ise de müellifin nisbesi, Tümtâşî değil; Timurtâşî diye şöhret bulmuştur. Bkz. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yakut Hamevi, *Mu'cemü'l-büldan*. (Beyrut: Dâru Sadır, 1995), 2:46.

<sup>10</sup> İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, 1:19; Zeyd, *Buğyetü't-temâm*, 66.



imam-hatip olarak görev yaptıkları için hatip lakabıyla anılmışlar; babası Abdullah da Hatipzâde diye şöhret bulmuştur.<sup>11</sup> İlerde zikredeceğimiz üzere Timurtaşî'nin neslinde de Gazze müftülüğü ve kadılık yapan pek çok kişi bulunmaktadır. Bir ulema ailesine mensup olması da Timurtaşî'nin nesebinin Zahiruddin Timurtaşî'ye aidiyetini güçlendiren bir husus olarak zikredilebilir.<sup>12</sup>

el-Umerî nisbesine gelince Osman Mustafa et-Tabba, Gazze tarihine dair yazdığı *İthafu'l-e'izze* adlı geniş hacimli eserinde Timurtaşî'nin neslinden soylarının Hz. Ömer'e dayandığını söyleyen ve mühründe et-Timurtaşî el-Umerî el-Gazzî kelimelerinin yazılı olduğu birini bizzat gördüğünü ifade etmiştir.<sup>13</sup> Bu ifadeye göre Timurtaşî ailesinin el-Umerî nisbesiyle anılmasının sebebi soylarının Hz. Ömer'e dayanıyor olmasıdır. Ancak ailenin bu nisbeyi el-Camiu'l-kebîru'l-Umerî camisinde imam-hatiplik yapan dedelerinden almış olması da güçlü bir ihtimaldir.

939 yılında (m.1532/1533) Filistin'in Gazze şehrinde doğan Timurtâşî ilk eğitimini Gazze'de Şafiî müftüsü Şemseddin İbnü'l-Meşrikî el-Gazzî'den (v.960/1553) almış; ardından Mısır ve Şam'da bulunmuştur. Sonuncusu h. 998 (m.1589-90) yılında olmak üzere dört kez Mısır'a gitmiş<sup>14</sup> ve orada İbn Nuceym (v.970/1563), Şeyh Emînüddîn İbn Abdi'l-Âl (v.971/1564), eş-Şems Muhammed el-Meşrikî ve Kazasker Kınalızade Ali Efendi<sup>15</sup> (v.979/1571) gibi dönemin önde gelen alimlerinden ders almıştır.

*Müs'ifetü'l-Hukkâm*'da ve diğer bazı eserlerinin giriş kısmında "şeyhülislâm" lakabıyla anılıyor olmakla birlikte resmi olarak şeyhülislamlık yaptığına dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat İbn Âbidîn bu vasfın kadılık veya fetvâ makamında olanlar için yaygın olarak kullanıldığını

<sup>11</sup> Bkz. Osman Mustafa et-Tabbâ', *İthafü'l-e'izze fi tarihi Gazze*. (Gazze: Mektebetü'l-Yazıcı, 1999), 4:87.

<sup>12</sup> Çağdaş fıkıh literatüründe Timurtâşî'ye yapılacak atıflarda düşülebilecek bir hataya da bu vesile ile dikkat çekmemiz yerinde olacaktır. *el-Hidaye* ve *Kenzü'd-dekâik* şerhlerinde Zahiruddin et-Timurtâşî kendisine sıkça atıf yapılan bir müelliftir. Ne var ki *Tenviru'l-epsâr* adlı eserinin fukaha arasında ilgi görmesi ve pek çok şerh ve haşiyeye konu olması sebebiyle Şemseddin Timurtaşî'nin ünü, dedesi Zahiruddin Timurtaşî'yi gölgelemiştir. Bu itibarla Timurtaşî denildiğinde günümüzde evvel emirde akla Zahiruddin değil; Şemseddin Timurtaşî gelmektedir. Kaynaklarda ise *el-Camiu's-sağîr* şerhine yapılan atıflar ağırlıklı olarak herhangi bir künyeye ya da tanıtıcı bir bilgiye yer verilmeksizin sadece Timurtaşî denilerek yapılmaktadır. Dolayısıyla sözgelimi bir *Hidaye* şerhi okunurken tarihin ıskalanması halinde metinde geçen Timurtâşî ile Şemseddîn Timurtâşî'nin kastedildiği zehabına kapılmak mümkündür.

<sup>13</sup> Bkz. et-Tabbâ', *İthafü'l-e'izze*, 4:87.

<sup>14</sup> et-Tabbâ', *İthafü'l-e'izze*, 4:87.

<sup>15</sup> Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser*, 4:19.

ifade eder.<sup>16</sup> Telif ettiği eserler arasında muhakeme usulüne dair bir eseri bulunmakla birlikte Timurtâşî'nin kadılık yaptığına dair kesin bir kayıt yoktur. Aksine müellif yargılama usulüne dair olan *Müs'ifetü'l-hukkâm* adlı eserinin mukaddimesinde kendisinin kadılık görevi yapmadığını tasrih etmektedir.<sup>17</sup> Söz konusu eserde zikri geçen ibarelerden en azından eserini tamamladığı 970 (1563) Zilhicce ayının sonuna<sup>18</sup> kadar kadılık görevi yapmadığı yolunda bir tespit yapabiliriz.

Gazze müftülüğü yaptığına dair ise gerek kendi eserlerinde gerek eserlerinin kapak bilgilerinde sarîh veya zımnî birtakım bilgiler yer almaktadır. Müftülük göreviyle ilgili olarak 985 (1577) yılında bitirdiği<sup>19</sup> *Muînü'l-müftî alâ cevâbi'l-müsteftî* adlı eserinin müftülerin çokça karşılaştığı fıkıh ve kelim meselelerine dair yazılmış olması<sup>20</sup> ve kitabın mukaddimesinde kitabını müftülere yardımcı olması amacıyla yazdığını belirtmesi<sup>21</sup> müftülük yapmasıyla edindiği tecrübelerin bir sonucu olduğu izlenimini vermektedir. *Fetâvâ*'nın giriş kısmında ise zikredilen “gençliğinin en güzel döneminde Gazze’de fetvâyla sınıandığı” cümlesinden eseri tahkik eden Abdullah Mahmud Ebu Hassan, Timurtaşî'nin Gazze’de müftülük yaptığı çıkarımını yapmıştır.<sup>22</sup> Ayrıca bu eserde müellif kendisine sorulan bir soruya verdiği yanıtta kendisini Gazze müftüsü<sup>23</sup> olarak nitelemiştir. Diğer yandan Muhibbî ve Osman Mustafa Tabbâ’ gibi tarihçiler, Mısır’dan memleketi Gazze’ye döndükten sonra insanların fetva almak için ona geldiğini ifade etmiştir ki bu da onun Gazze müftüsü olduğunu belgelemektedir.

Timurtaşî'nin hangi tarihte vefat ettiğine dair kesin bir bilgi yoktur. Her ne kadar Muhibbî, *Hulasatü'l-eser*'de Timurtaşî'nin h. 1004 yılı Recep ayı sonunda (Mart 1596) vefat ettiğini söylemiş ve bu bilgi kendisinden nakilde bulunan sonraki eserlerde aynen tekrar edilmiş ise de *Müs'ifetü'l-hukkâm*'ın

<sup>16</sup> İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-ebâr*, 1:18.

<sup>17</sup> Timurtâşî kadılıkla ilgili hükümleri içeren bu defterin kendisine bu işle meşgul olmadığı halde verildiğini söylüyor. Zeyd, *Buğyetü't-temâm*, 66. Ayrıca bkz. Şeyma Özdemir, *16. Yüzyılın Sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Parasal İstikrarsızlık ve Şemseddin Timurtâşî'nin Nükûd Risalesi* (Marmara Üniversitesi, 2017), 42-43.

<sup>18</sup> Zeyd, *Buğyetü't-temâm*, 244.

<sup>19</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebü'l-müsennâ, 1941), 2: 1746.

<sup>20</sup> Özel, *Hanefî fıkıh alimleri ve diğer mezheplerin meşhurları*, 283.

<sup>21</sup> Timurtaşî, *Muînü'l-müftî*, 17.

<sup>22</sup> Timurtaşî, *Fetâva't-Timurtâşî*, 1:25, 83.

<sup>23</sup> Müellif sorulan bir soru için “Şer’î cevap veremem; fakat nazm olarak cevaplarım” demiş ve kendisinin Gazze Müftüsü olduğunu da içeren bir şiirle yanıtlamıştır. Timurtaşî, *Fetâva't-Timurtâşî*, 2:570.

tahkikli neşrini yapan Salih b. Abdülkerim, Timurtâşî'nin *Tuhfetü'l-akrân* adlı eserinin sonunda 5 Cemâziyelâhir1005 (24 Ocak 1597); şerhi *Mevâhibü'l-Mennan*'ın sonunda ise 21 Rebûlâhir 1006 (1 Aralık 1597) tarihli ferağ kaydı olduğunu belirterek vefat tarihinin 1006/1598 olduğunu iddia etmiştir. Buna karşın *Mu'înü'l-müftî*'nin tahkikli neşrini yapan el-Hazzâî, müellif hattı İrlanda Chester Beatty Kütüphanesi'nde (nr. 3352/1 ve 3352/2) bulunan *Mevahibü'l-mennân*'ın ferağ kaydındaki 1006 tarihinin, öğrencileri tarafından 1007 (m. 1599 (?)) olarak tashih edildiğini belirterek vefat tarihinin en erken 1007 olabileceği değerlendirmesinde bulunmuştur.<sup>24</sup> el-Hazzâî'nin bu tespiti doğru ise ferağ kaydını –en erken kaydıyla bile olsa– ölüm tarihi olarak belirlemek yerine “1007 yılında henüz hayatta idi” demek kanaatimizce daha yerindedir.

### 1. Yaşadığı Dönem

Timurtâşî Kanûnî Sultan Süleyman (1520-66) döneminde doğmuş ve ömrünün 34 yılını onun döneminde geçirmiş, II. Selim (Sarı Selim) (1566-74) ve III. Murat (1574-95) devirlerini görmüş, III. Mehmet (1595-1603) döneminin ise 3. yılında vefat etmiştir. Doğduğu sırada Gazze, Şam'a bağlı olarak<sup>25</sup> Osmanlı hakimiyetinde bulunuyordu.

Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) ulemaya ilgi ve alakası ile bilinen bir padişahı. Onun ilim ve alime verdiği değeri eğitim ve öğretim alanında yaptırdığı medreselerde görebiliriz. Fatih Sultan Mehmet, dönemindeki eğitim öğretim sisteminde değişikliğe ve iyileştirmeye gitmiş; İstanbul'da Süleymaniye dâru'l-hadisini kurdurmuş, Şam'da Tekkiye medresesini restore ettirmiş ve Mekke'deki birçok medreselerin kurulmasını sağlamıştır.<sup>26</sup>

III. Murad döneminde 1585 yılında bir takım ekonomik problemlerden dolayı akçeyi tağşiş etme kararı alınmış; yani akçedeki gümüş oranı düşürülmüştür. 1588 yılında ise tashih-i sikke kuralı uygulanarak piyasada hala tedavülde bulunan akçeler yasaklanmıştır. Haliyle bu para uygulamaları piyasada birtakım problemleri de beraberinde getirmiştir. Timurtâşî, birtakım tartışmalara ve kafa karışıklıklarına yol açtığı anlaşılan bu para olaylarına dair Hanefi mezhebi çerçevesinde bir çözüm arayışı saikiyle

<sup>24</sup> et-Timurtâşî, *Mu'înü'l-müftî 'ala cevabi'l-müsteftî*, 10; Zeyd, *Buğyetü't-temâm*, 15-17.; Timurtâşî, *Fetâva't-Timurtâşî*, 1:46.

<sup>25</sup> Mustafa L. Bilge, “Gazze”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996), 13:535.

<sup>26</sup> Osmanlı'nın kuruluşu ve Kânûnî dönemindeki eğitim veren yerler ve eğitim kurumlarının işleyişine dair bkz. Mehmed Emin Ay, “Osmanlılarda İlmiye Teşkilatı (Kanûnî'ye Kadar 1299-1566)”, *Diyanet İlmi Dergi* 25/2 (1989): 37-51.

Nukûd risalesini kaleme almıştır.<sup>27</sup> Müellif bu dönemde karşılaşılan soruna bazılarının Ebû Hanîfe'nin görüşü doğrultusunda; kimilerinin ise Ebû Yusuf'un görüşü doğrultusunda fetvâ verdikleri ve bunun bir karışıklığa yol açtığı sorununa dikkat çekmekte ve bu soruna fetvâ usulü çerçevesinde bir çözüm teklif etmektedir. Timurtâşî'nin bu risalesi dönemin iktisat ve para sistemi hakkında önemli veriler içermektedir.

Günümüze gelmemiş olmakla birlikte kaynaklarda zikri geçen diğer bazı risaleleri de müellifin bir Hanefi olarak kendi döneminde mezhepler arasında veya Hanefi mezhebi içinde yaşanan tartışmalara cevap niteliğinde yazdığı anlaşılmaktadır. Mesela "Tecviz Risalesi" adıyla zikredilen eserde müellif evlilik akdinde "*zevvektü*" demek yerine "*cevveztü*" denilmesi halinde nikah akdinin kurulup kurulmayacağı sorununa çözüm aramıştır. Arafat'ta vakfe, mestler üzerine mesh, kiliselere dair hükümler, hamama girme, imam arkasında kıraat, Dürzîler ve Rafızîler hakkındaki hükümler gibi konularda yazdığı risalelerin, müellifin yaşadığı muhitin aktüel tartışmalarına bigâne kalmadığını gösterdiği söylenebilir.

## 2. İlmî Kişiliği, Hocaları ve Öğrencileri

Osmanlılar döneminde yaşamış olan müellif ilk öğrenimine Gazze'de başlamış olup orada Şafî müftüsü İbnü'l-Meşrikî el-Gazzî'den ders almıştır. Muhibbî dört defa Kahire'ye gittiğini bunlardan en sonuncusunu hicri 998 (m.1589-90) tarihinde yaptığını söylemektedir. Kahire'de İbn Nuceym'den fıkıh okumuş ve kazasker Kınalızade Ali Efendi'nin ilmî birikiminden faydalanmıştır. Ayrıca Şam şehri olan Hamâ'ya da bir yolculuğu kaydedilmiştir.<sup>28</sup> Gazze'de bulunduğu yıllarda ilim ve fetvayla meşgul olan<sup>29</sup> müellif için kaynaklar *fakîh*, *usûl*, *kelâm*<sup>30</sup> ve *dil âlimi*<sup>31</sup>, ifadelerini kullanmışlardır. el-Gazzî *Dîvânü'l-İslâm*'da "*el-imâmü'l-âlimü'l-habru'l-fakîh*"<sup>32</sup> ifadesini kullanmıştır. İnsanlara fetva, tedris ve te'lifleriyle faydalı olan Timurtâşî ayrıca Muhibbî tarafından "*döneminde fukahânın lideri, seçkin ve büyük bir imam, yolu güzel, saygın, güçlü bir hafızaya sahip, bilge, söz ve te'lifî çok, fetva ve ders veren, ulemanın saygı gösterdiği, pek çok ilim ve*

<sup>27</sup> Risalenin içeriği ve çözüm aradığı meselenin ayrıntısı için bkz. Şeyma Özdemir - Erol Özvar, "Şemseddin Timurtâşî'nin Risâle fi'n-Nükûd İsimli Eseri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (15 Haziran 2018): 95-108.

<sup>28</sup> Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser*, 4:19-20.

<sup>29</sup> Timurtâşî, *Fetâva't-Timurtâşî*, 1:38.

<sup>30</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 10:197.

<sup>31</sup> Zeyd, *Buğyetü't-temâm*, 30.

<sup>32</sup> İbnü'l-Gazzî, *Divânü'l-İslâm*, 2: 24.

marifetin öncüsü” olarak nitelendirilmiştir.<sup>33</sup>

Müellifin hem ataları hem de torunları itibarıyla köklü bir ilim ailesine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Dedeleri Gazze Ulu Camiinde birer hatip olan Timurtaşî'nin, oğulları Salih (v.1055/1645) ve Mahfûz et-Timurtâşî (v.1035/1625), torunu Muhammed b. Salih et-Timurtâşî ve daha pek çok kişi fıkıh tahsil etmiş ve Gazze ve yakın bölgelerde müftülük yapmış kişilerdir.<sup>34</sup> Osman Mustafa et-Tabba'ın, Timurtaşî'nin neslinden olan Hasan et-Timurtaşî başlığındaki şu ifadeleri, okuru bir yandan tarifsiz bir hüzne sevk ederken bir yandan da Timurtaşî ailesinin ilim ile köklü münasebetini gözler önüne sermektedir:

“Abdurrahman et-Timurtaşî Gazze’de Hanefi müftülüğü görevinde bulunmuş, ondan sonra ise bu vazifeyi Hasan et-Timurtaşî devralmıştır. Bu zat, Timurtâşî’lerin sonuncusu olup nesli devam etmemiştir. Evi Şeyh Muhammed Helîs Mescidinin yanındaydı. Hayatta iken onu Gazze Ulu Camii’ne vakfetti. Bugüne değin de onun adı ile bilinir. Fakat viraneye dönmüş ve vakıf yetkilileri onu imar etmeyi ihmal etmiştir. Caminin diğer mülkleri de heba olup gitmiştir. Hasan et-Timurtaşî'nin ölümü ile birlikte bu değerli aile Gazze’de inkıraza uğramıştır. Tüffah mahallesinde ve diğer yerlerde bu ailenin evleri, gayrimenkulleri ve mülkleri vardı. Ailenin inkırazı ile birlikte bu mülklerin izi de silinip gitmiştir. Sözün özü Gazze’deki Timurtaşî ailesi ve Mısır’daki uzantıları ilim, erdem, kadılık, müftülük, hatiplik ve şerefin çadır kurduğu bir ailedir. İlim ve erdemleri diyarları aydınlatmış, şan ve şerefleri dört bir yana ulaştırmıştır. İzzet ve saadet; salah, takva ve velayet ile birlikte aralıksız dört asır boyunca onların hizmetinde bulunmuştur.”<sup>35</sup>

*Acaibü'l-âsâr* müellifi Cebertî de (v.1240/1825), eserinde h. 1200 yılında vefat eden kişiler arasında Timurtâşî'nin soyundan gelen bir alime yer vererek soy ağacını “Necmeddin b. Salih b. Ahmed b. Muhammed b. Salih b. Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî el-Gazzî el-Hanefî” şeklinde zikreder ki<sup>36</sup> bu metin de Timurtâşî ailesinin selef-halef ilimle iştigal ettiklerini göstermesi açısından önemli bir veridir.

<sup>33</sup> Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser*, 4:19.; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, 1:19.

<sup>34</sup> Timurtaşî'nin babası, dedesi, oğulları, torunları ve neslinden gelen bazı alimler hakkında bilgi için bkz. et-Tabbâ', *İthâfü'l-e'izze*, 4:87.

<sup>35</sup> et-Tabbâ', *İthâfü'l-e'izze*, 4:101-102.

<sup>36</sup> Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, *Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-cil, ts.), 1:653.

Timurtâşî'nin hocaları ve öğrencileri hakkında tetmim-i faide kabilinden özet bir bilgi vermek yerinde olacaktır:

İbnü'l-Meşrikî adıyla meşhur olan, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Gazzî Timurtaşî'nin henüz Gazze'de iken kendisinden farklı ilimler tahsil ettiği hocasıdır. 900/1553 senesinde Gazze'de doğmuş, 980 (1572-73) yılında vefat etmiştir.<sup>37</sup> Biyografilerde Timurtaşî'nin ilk tahsilini Gazze'de yaptıktan sonra Kahire'ye gittiği ifade ediliyorsa da kaç yaşına kadar Gazze'de kaldığı ve bu hocasından ne kadar süre ilim tahsil ettiğine dair bilgi yoktur.

Mısır'da kendisinden ilim tahsil ettiği hocalarından birini İbn Nuceym adıyla meşhur olan Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî'dir (v.970/1563). İbn Nuceym 926/1520 yılında Kâhire'de doğmuş, 970/1563 yılında yine Kâhire'de vefat etmiştir. Şemsî takvime göre 43 yıl süren bu kısacık ömre birçok ilmi çalışmayı sığdırabilmiş bir alimdir. *Eşbâh ve Nezâir, Ta'lik ale'l-Hidâye* ve Nesefî'nin eseri *Kenzü'd-dakâik* üzerine yazdığı *el-Bahru'r-râik* adlı şerh, belli başlı eserlerinden olup müellifin ömrü aralarında *el-Bahru'r-râik*'in de olduğu pek çok eserini tamamlamaya kifayet etmemiştir.<sup>38</sup> *el-Bahru'r-râik* müellifin vefatından sonra Muhammed b. Hüseyin et-Turi'nin yazdığı tekmile ile tamamlanabilmiştir. *Tenviru'l-ebşâr* üzerine yazdığı *Minahu'l-Gaffâr* adlı şerhte Timurtaşî, "*kâle şeyhuna fi bahrihi / el-Bahru'r-râik* adlı eserinde hocamız dedi ki" diyerek İbn Nuceym'e sıklıkla atıf yapar ki bu ifadeleri, kendisi ile İbn Nuceym arasındaki hoca-öğrenci münasebetinin çok sıkı olduğunu göstermektedir. İbn Nuceym gibi çok eser veren velud bir müellif olduğuna bakılırsa Timurtaşî hocasından el almış gibidir.

Timurtaşî'nin biyografilerde zikri geçen bir diğer hocası, Emînüddîn İbn Abdi'l-âl'dir. Şeyh Zeyneddin Abdü'l-âl'in oğlu olan Emînüddîn İbn Abdi'l-âl, Şeyh Burhaneddin et-Tarablusî'den (v.922/1516) ders almış ve onun icazetiyle fetvâ vermiştir.<sup>39</sup> Fetvaları öğrencisi İbrahim b. Süleyman el-Âdilî tarafından *el-'lkdü'n-nefis fî mâ yuhtâcü ileyhi li'l-fetvâ ve't-tedrîs* adıyla derlenmiştir.<sup>40</sup> Timurtaşî, *Tenviru'l-ebşâr* üzerine yazdığı *Minahu'l-Gaffâr* adlı şerhte, birkaç yerde bu hocasına atıf yapmış ve onu "Hanefilerin Mısır

<sup>37</sup> Zeyd, *Buğyetü't-temâm*, 25.

<sup>38</sup> Yazarın hayatı ve eserlerinin bir listesi için bkz. İsmail Acar, "İbn Nuceym'in Hayatı ve Eserleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2001): 109-129.; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1: 378.

<sup>39</sup> Ebü'l-Mekârim Necmeddîn Muhammed b. Muhammed Âmirî Dımaşki Necmeddin Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-âşire* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979), 3:59.

<sup>40</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 10:173.

müftüsü Şeyhülislam” olarak anmıştır. Kendisine atıf yapmasına rağmen hocası olduğunu belirtmemiş olması, aralarındaki hoca-öğrenci münasebetinin çok sıkı olmadığı kanaatini uyandırmaktadır. İbn Abdi'l-âl'in ismi, biyografilerde İbn Nüceym'in hocaları arasında da geçmektedir.

Timurtaşî'nin bir diğer hocası Kınalızâde Ali Efendi adıyla meşhur olan Ali Celbî b. Emrullah b. Abdülkâdir el-Hamîdî er-Rûmî el-Kâdî'dir (v.979). Arapça biyografilerde genellikle İbnü'l-Hinnâî<sup>41</sup> adıyla geçen Kınalızâde, 916/1510'da Isparta'da doğmuş, 979/1571'de nikris hastalığı sebebiyle Edirne'de vefat etmiştir. Birçok önemli görevlerde bulunan müellifin bir dönem 970/1562 yılında Şam, 974/1576'da Kahire, 974/1567'de ise Halep kadılığı yaptığı bilinmektedir.<sup>42</sup> Timurtaşî'nin doğum tarihi ve Kınalızâde'nin Kahire kadısı olduğu dönem dikkate alındığında Timurtaşî'nin kırklı yaşlarda iken onun öğrencisi olduğu söylenebilir. Farklı alanlarda eserler veren müellifin en bilinen eseri Ahlak-ı Alâî'dir. Molla Hüsrev'in (v.885/1480) *Dürerü'l-hükkâm*'ı ve Zemahşerî'nin (v.538/1144) *Keşşâf*'ı üzerine de haşiye yazmıştır.<sup>43</sup>

İki oğlu Salih ve Mahfûz et-Timurtâşî, Ahmed ve Muhammed b. Ammâr, Abdünnebî el-Halîlî ve Kudüs müftüsü Abdulgaffâr el-Acemî gibi şahıslar, Timurtaşî'den ders almış olan alimlerin en meşhurlarıdır.<sup>44</sup>

Mahfûz b. Muhammed et-Timurtâşî (v.1035/1625), babasından fıkıh okumuş, daha sonra Kâhire'ye giderek Ebu Bekir Şinvânî'den nahiv dersi almış, Alim b. Ganim el-Makdisî ve İbnü'l-Muhib el-Hanefî'nin öğrencisi olmuştur. Daha sonra Gazze'ye dönerek tedris halkası oluşturmuş<sup>45</sup> ve babasından sonra Gazze'de Hanefilerin müftisi olmuştur. Kardeşi Salih'in de hocasıdır.<sup>46</sup>

Salih b. Muhammed et-Timurtâşî (v.1055/1645), 980/1512 yılında Gazze'de doğmuştur.<sup>47</sup> İlk eğitimini babasından alan Salih et-Timurtaşî, tahsilini Mısır'da sürdürmüş, döndükten sonra ise Gazze'de Hanefilerin müftisi olmuştur. Kısa olan ömründe farklı alanlara dair çalışmaları mevcuttur. Ömer Rıza Kehhâle (v.1987) Salih b. Muhammed'in “fakih ve edip

<sup>41</sup> Hayrettin Zirikli Ali b. Muhammed Hannâvîzâde olarak zikreder. Bkz. Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1992), 5:12.

<sup>42</sup> Hasan Aksoy, “Kınalızâde Ali Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 25:417.

<sup>43</sup> Diğer eserler için bkz. İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 748.

<sup>44</sup> Zeyd, *Buğyetü't-temâm*, 30-31.; Timurtaşî, *Fetâva't-Timurtâşî*, 41-43.

<sup>45</sup> Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser fi a'yani'l-karni'l-hadi aşer*, 4: 315.

<sup>46</sup> Bkz. et-Tabbâ', *İthâfü'l-e'izze*, 4:90.

<sup>47</sup> Gazzî, *İthâfü'l-eizze fi tarihi Gazze*, 2: 25.

olduğunu ve bazı ilimlere katkı sağladığı”nı ifade eder.<sup>48</sup> İbn Nüceym’in *el-Eşbâh ve’n-nezâir* adlı eseri üzerine *Zevâhiru’l-Cevahir* adı ile bir haşiye yazmış, Muhammed b. Abdülkadir er-Razî’nin *Tuhfetü’l-mülûk* adlı eserini şerhetmiştir. Başka eserleri de vardır.<sup>49</sup>

Timurtaşî’nin bir diğer meşhur öğrencisi, Abdulgaffâr b. Yusuf’tur. (1057/1647). Döneminin tanınmış isimlerinden olan Abdulgaffâr b. Yusuf, “el-Acemî” nisbesiyle bilinir. 974/1564 yılında doğmuş, 1057/1647 yılının Zilkade ayında vefat etmiştir. Muhammed el-Bekrî’den hadis, Ali b. Gânim el-Makdisî ve daha birçok meşhur alimden ders okumuştur.<sup>50</sup>

Bunlar haricinde tarih ve biyografilerde Abdünnebi el-Halilî, Ahmed b. Ammar, Muhammed b. Ammar ve Burhanü’l-fityânî el-Kudsî gibi şahıslar da Timurtaşî’nin öğrencileri arasında sayılan isimlerden birkaçıdır.<sup>51</sup>

## B. Eserleri

Hanefi fakihî Timurtâşî fıkıh, fıkıh usulü, akaid, dil ve edebiyat gibi farklı alanlarda eser vermiş ve çeşitli konularda risaleler yazmış velûd bir alimdir. Çok sayıda telifin ve birçok müellifin tebarüz ettiği bu sırada; yapılan çalışmalar meşhur metinlerin şerhleri, talikleri, muhtasarları ve haşiyeleri şeklindedir. Timurtaşî’nin eser yazma tarzının da geneli itibarıyla bu minvalde olduğu söylenebilir. Tenkit, tahlil, tetebbu’ vb. gibi amaçlarla da olsa bu tarz metinlerde orijinallik vardır. Fakat genel eğilim mevcut metinlerin özüne dokunulmaksızın geliştirilmesi şeklindedir. Bu durum medreselerle ve bu kurumların tedris tarzı ve üslubuyla bağlantılı olup medreselerde okutulan kitapların standartlarını yükseltmeye yöneliktir. Şerh ve haşiyeler bir metnin salt zahiri anlamını çözmekten ziyade metni daha sistematik, daha derin ve daha üst seviyeden okumayı sağlamakta; bir bakıma o konuda daha önce yazılmış eserler arasında bir link oluşturmaktadır.<sup>52</sup>

### 1. Fıkha Dair Eserleri

#### a. *Tenvîru’l-ebşâr ve Câmiu’l-bihâr*

Muteber fıkıh kitaplarından derleme olan eser<sup>53</sup> Hanefi fıkının

<sup>48</sup> Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, 5: 11.

<sup>49</sup> et-Tabbâ’, *İthâfü’l-e’izze*, 4: 92-93.

<sup>50</sup> Muhibbi, *Hulâsatü’l-eser*, 2: 433; 4: 20.

<sup>51</sup> Zeyd, *Buğyetü’t-temâm*, 30-31; Timurtaşî, *Fetâva’t-Timurtâşî*, 1: 43.

<sup>52</sup> Şerh ve Haşiye literatürünün önemi konusunda bkz. İsmail Kara, “Şerh ve Hâşiye Geleneği Kuşatılmadan İslam’ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?”, *Türkiye IV. Dînî Yayınlar Kongresi: Dînî Klasikler: Tebliğler-Müzakereler 30-31 Ekim 2009 / Ankara* (Ankara, 2011), 66-67.

<sup>53</sup> Özel, “Timurtâşî”, 41: 188.



muhtasar metin geleneğinin son temsilcisi sayılabilir. Müellifin klasik tertibi takip ettiği bu eserde şerh ve haşiyelerde yer alan bazı hükümleri metne aldığı görülmektedir.<sup>54</sup> Müellif, mukaddimesinde kazâ ve fetvâ işiyle uğraşanlara yardımcı olması amacıyla yazdığını belirttiği bu eserini hicrî 995 (1519) yılının Muharrem ayında tamamlamıştır.<sup>55</sup>

*Tenvîru'l-ebşâr* üzerine biri müellifin kendisine ait olmak üzere pek çok şerh ve haşie çalışması yapılmıştır.

Müellife ait olan şerh iki cilt olup *Minehu'l-Gaffâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr* adını taşımaktadır. Bu şerh üzerine Hayreddin er-Remlî (v.1081/1671) *Levâihu'l-envâr*<sup>56</sup> ve oğlu Necmeddin er-Remlî (v.1121/1709) *Netâicü'l-efkâr alâ Minahi'l-gaffâr*<sup>57</sup> adıyla birer haşie yazmışlardır. Eserin bazı bölümleri Mısır'da yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş ve bunlardan *bâbü kitâbi'l-kâdî* ve *kitâbü'ş-şehâdât* başlıkları arasında yer alan ve Dr. Ali Venîs'e ait olan kısım, Mısır'da 2015 yılında neşredilmiştir. Eserin diğer bölümleri de el-Ezher'de yüksek lisans öğrencileri tarafından tahkik edilmiştir.<sup>58</sup> Ancak kısmî tahkikler ile eserin tamamının ihata edilip

<sup>54</sup> Örnek için bkz. S. Nuri Akgündüz, "Hanefî Fırû'î Metinlerinde Ta'zîr Bahsinin Gelişimi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/29 (2014): 64.

<sup>55</sup> *Tenvîru'l-ebşâr*'ın telif tarihi konusunda yazmalar arasında farklılıklar vardır. Bazı yazmalara göre 994, bazılarında göre 995, bazılarında ise 997 yılıdır. Örneğin bkz. Manisa İl Halk Ktp. 45 Hk 4609 (telif tarihi: 997/1589, istinsah tarihi yok); Kastamonu İl Halk Ktp. nr. 37 Hk 828 (telif tarihi:994/1585, istinsah tarihi: 1096/1684).

<sup>56</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-Meknûn fî zeyli alâ keşfü'z-zünûn* (Beirut: Dâru İhyau't-türâsi'l-arabî, ts.), 4: 576.

<sup>57</sup> Hayrettin Remlî'nin oğludur. Hayatına dair bilgi çok azdır. Bkz. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 13: 76-77.

<sup>58</sup> Eserin diğer bölümleri için yapılan tahkikler için bkz. F. Abdülfettâh en-Nâdî, *Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-ebşâr min evveli Kitâbi'z-zekâtın ilâ âhiri bâbi Ahkâmi's-savm li-İmâm Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzî et-Timurtâşi el-Hanefî* (Ezher Üniversitesi, 2007); Mustafa Reşad, *Kitâbü'l-büyu'min evveli faslı fî beyâni ahkâmi'l-fuzûlî ilâ nihâyeti bâbi mâ yubtilü bi-şurûti'l-ahkâmi'l-fâsidedi ve zâlike min mahdûd Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-ebşâr li-Allâme Şemsüddîn et-Timurtâşi* (Ezher Üniversitesi, 2008); Menâ es-Seyd Berekât, *Min Kitâbi Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-ebşâr li-İmâm Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşi min bidâyeti Kitâbi't-tahâre ilâ nihâyeti Kitâbi't-tahâre* (Ezher Üniversitesi, 2008); Hamdi Receb Abdülgınâ İmâre - Salim Ahmed Muhammed Selâme, *Dirâse ve tahkîk kitâbü'l-büyu "min evveli kitâbi'l-büyu' ilâ nihâyeti kavlihî bâbü fî beyâni ahkâmi'l-bey'i'l-fâsid ve zâlike min mahdûd Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-ebşâr Allâme Şemsüddîn et-Timurtâşi (v.1006)* (Ezher Üniversitesi, 2008); eş-Şahât İbrahim Mansûr - Menâ es-Seyd Berekât, *min Kitâbi Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-ebşâr li-Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzî et-Timurtâşi el-Hanefî min bâbi mâ yüfsidü's-salât ilâ bâbi's-Salâti'l-ideyn* (Ezher Üniversitesi, 2009); Seyf Kazâmil v.dğr., *Dirâse ve tahkîk min bâbi'l-kâdî ile'l-kâdî ve gayrihî ilâ âhiri kitâbi'ş-şehâdât ve zâlike min mahdût Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-ebşâr li-Şemsüddîn et-Timurtâşi* (Ezher Üniversitesi, 2010); Salim Ahmed Muhammed Selâme - Ali Muhammed Ramazan, *Dirâse ve Tahkîk Kitâbü'l-ıtk ve'l-eymân ilâ mâ kable kavlihî bâbü fî beyâni ahkâmi'l-yemîn fi't-talâk ve'l-itâk*

edilemediği hususunda bir bilgiye ulaşamadık. Ayrıca eserin tamamının Prof. Dr. Osman Şahin tarafından tahkikli neşri için bir çalışma yapılmaktadır.<sup>59</sup>

Eserin bir diğer şerhi Muhammed Alaeddin el-Haskefî'nin (v.1088/1677) *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*'ıdır.<sup>60</sup> Bu eser üzerine birçok haşiye yazılmış olup<sup>61</sup> bunlardan İbn Âbidîn'in (v.1252/1836) *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*<sup>62</sup> ve Ahmed Tahtâvi'nin

(Ezher Üniversitesi, 2010); İbrâhim Abdürrezzâk el-Havlî - Mustafa Reşad Azmi, *Şeyh Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed et-Timurtâş el-Haneî el-Gazzî ve Kitâbühü Minehu'l-gaffâr li-Şerhu Tenvîru'l-ebşâr ve câmiul-bihârmin bâbi'l-Yemîn fi't-talâk ve'l-itâk ilâ nihâyeti Kitâbi'l-hudûd dirâseten ve tahkîkan* (Ezher Üniversitesi, 2011); es-Seyyid İsmail Süleyman - Muhammed Alî Medkûr, *Dirâse ve Tahkîk min evveli Kitâbi beyâni ahkâmi'z-zebâih ilâ nihâyeti'l-kitâbi'l-istibrâ ve gayrihi min mahdût Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-ebşâr li-Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzî et-Timurtâşi el-Haneî* (Ezher Üniversitesi, 2011); Muhammed Mahmûd Ivaz Selâme - Mustafa Reşâd, *Dirâse ve tahkîk min evveli bâbi ahkâmi'l-kasâme ilâ evveli Kitâbi beyâni ahkâmi'l-hünsâ min mahdût Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-ebşâr li-Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Gazzî et-Timurtâşi el-Haneî (v.1004)* (Ezher Üniversitesi, 2012); Hasan Ahmed Haneî - Abdülfettâh Abdullah el-Berşûmî, *Dirâse ve tahkîk min evveli Kitâbi ihyâi'l-mevt ilâ evveli fi beyâni ahkâmi'l-kûd min mahdût Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-ebşâr li-İmâm Allâme Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-Gazzî et-Timurtâşi el-Haneî (v.1004) (kitâbü ihyâi'l-mevt, kitâbü's-sirb, kitâbü'l-eşribe, kitâbü's-sayd)* (Ezher Üniversitesi, 2012); Zeki Hüseyin Zeydân v.dğr., *Dirâse ve tahkîk Minehu'l-gaffâr li-Şerhu Tenvîru'l-ebşâr ve câmiul-bihâr li'l-İmâm Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed et-Timurtâşi el-Gazzî el-Haneî (kitâbü'z-zebâih, el-udhiyye, el-hazr ve'l-ibâha, es-sayd, el-ferâiz)* (Ezher Üniversitesi, 2012); Üsâme es-Seyd Abdüssemi' - Hamdi Receb Abdülğınâ, *Dirâse ve Tahkîk min Kitâbi'l-ikrâr ilâ evveli Kitâbi'l-icâra min Kitâbi Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-ebşâr li-Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzî et-Timurtâşi el-Haneî* (Ezher Üniversitesi, 2013).

<sup>59</sup> *Minahu'l-Gaffâr*'ın yazmaları için bkz. Kayseri, Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Ktp. Koleksiyonu Raşit Efendi 329/1-2, (telif tarihi: 995/1586) 2. Cilt; Ankara Milli Ktp. Nevşehir Gülşehir Karavezir İlçe Halk Ktp Koleksiyonu nr. 50 Gül-Kara 10/2 (telif tarihi: 997, istinsah tarihi: 1155); Ankara Milli Ktp. Tokat İl Halk Ktp. Koleksiyonu nr. 60 Hk 323 (telif tarih: 994/1585, istinsah tarihi: 1121 /1708).

<sup>60</sup> Haneî mezhebindeki sahih görüşlere yer vermesi ve birçok fıkhi meseleyi muhtasar şekilde ifade etmesi rağbet görmesini sağlamıştır. Bağdâdî'nin zikrettiğine göre *Hazâinü'l-esrâr ve bedâiu'l-efkâr fi şerhi Tenvîri'l-ebşâr* ve *Şerhu'l-Katr fi nahvi'd-Dürri'l-muhtâr fi şerhi Tenvîri'l-ebşâr* isimli iki farklı eser içinde yer alır. 1071'de kaleme alınan eserin nüshaları için bkz. Ahmet Özel, "Haskefî" (Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, 1997), 16: 562.; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2: 296.

<sup>61</sup> Bkz. Abdullah Muhammed Habeşi, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşi: mu'cemun şâmilün li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyâni şurûhihâ* (Abudabi: el-Mecma'u's-sekâfi, 2004), 676-681,

<sup>62</sup> *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ı delillendirme yoluna gitmiş, karmaşık meseleleri halletmeye çalışmıştır. Ayrıca başvurduğu eserleri de tashih etmiştir. Müsveddesini temize çekerken vefat etmesi sebebiyle "bâbü kitâbi'l-kâdi ile'l-kâdi" ile "Kitâbü's-şehâdât" arasındaki "mesâilü şettâ" başlığına kadar gelebilmiştir. Muhammed Alaeddin Efendi bu eser için *Kurratü uyûni'l-ahyâr tekmeleti Reddi'l-muhtâr* adında iki ciltlik bir tekmile yazmıştır. Bkz. İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 17; Timurtâşi, *Fetâva't-Timurtâşi*, 1: 28; Özel, *Haneî fıkıh*

(v.1231/1816) *Hâşiye ale'd-Dürri'l-muhtâr*<sup>63</sup> adlı eserleri en önemlileridir. Haskefi (v.1088/1677), *ed-Dürri'l-muhtâr*'ında asıl metinde kısa geçilen hususları muteber Hanefi kaynaklarından yaptığı alıntılarla zenginleştirmiş ve bazı konularda kendi görüşlerini eklemiştir.<sup>64</sup> Haskefi'nin *Tenvîr* üzerine yazdığı şerh üzerine İbn Âbidîn'in yazdığı bu hâşiye İbn Âbidîn adıyla uzun süre medreselerde ders kitabı olarak da okutulmuştur.<sup>65</sup> *Tenviru'l-ebzar* ve *ed-Dürri'l-muhtâr* ile birlikte bu eser, Ebu Hanife'den İbn Abidin'e değin süregelen Hanefi fıkıh geleneğini bir bakıma hülasa ettiği için son derece başarılı bir çalışmadır.

İbn Abdürrezzâk'ın (v.1138/1726) *Silkü'n-nudâr*<sup>66</sup>, Halil b. Muhammed el-Fettâl'in (v.1186/1772) *Delâilü'l-esrâr*<sup>67</sup>, Hasan b. İbrahim el-Cebertî'nin<sup>68</sup> (v.1188/1774) *İslâhu'l-ısfâr*<sup>69</sup>, İbrahim b. Mustafa el-Halebî'nin (v.1190/1776) *Tuhfetü'l-ahyâr*<sup>69</sup>, Muhammed b. Abdül-Kâdir el-Ensârî'nin (v.?) *Nuhbetü'l-efkâr*<sup>70</sup>, Ahmed b. Bekir el-Akkî'nin (v.1147/1734) *Hâşiye ale'd-Dürri'l-muhtâr*<sup>71</sup>, Muhammed b. Abdullah el-Medenî'nin<sup>72</sup> (v.1087/1676) *Nuhbetü'l-efkâr ale'd-dürri'l-muhtâr*'ı da *Tenviru'l-ebzar* üzerine yazılmış diğer haşiyelerdendir.<sup>73</sup> Mehmet Emin Efendi (Ankaravî)'nin (v.1098/1687) *Hâşiyetü Tenviri'l-ebzâr*<sup>74</sup> ve

*alimleri ve diğer mezheplerin meşhurları*, 357; Ahmed Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999), 19: 292.

<sup>63</sup> Tahtâvî'nin eserini Abdülhamid el-Ayıntâbî *Tercemetü't-Tahtâvî ale'd-Dürri'l-muhtâr* adıyla çevirmiştir. Özel, "Haskefi", 16: 562.

<sup>64</sup> Örnek için bkz. Akgündüz, "Hanefi Furu' Metinlerinde Ta'zîr Bahsinin Gelişimi", 64.

<sup>65</sup> Mustafa Ergün, "Ders Programları ve Ders Kitapları Tarihi-I Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları", *A.K.Ü Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi* (Afyon, 1996); Hızlı, Mefail, "Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008): 37.

<sup>66</sup> Eser Kitabü's-salât'ın sonuna kadar ve Kitabü'n-nikâh'tan bazı bölümleri içerir. Bkz. Saffet Köse, "İbn Abdürrezzâk" (İstanbul, 1999), 19: 19: 284.

<sup>67</sup> Hayatı ve eserleri için bkz. Özel, *Hanefi fıkıh alimleri ve diğer mezheplerin meşhurları*, 348-349.

<sup>68</sup> Ünlü Mısır müftüsü. Hakkında bilgi için bkz. Kasım Kırbıyık, "Cebertî" (Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, 1993), 7: 192.

<sup>69</sup> Bazı eserlerde İbrahim Halebî şeklinde kısaltılması *Mülteka'l-ebhur* sahibi ile karıştırılmasına sebep olmaktadır. Hayatı ve eserleri için bkz. Ahmet Subhi Furat, "İbrahim b. Mustafa el-Halebî'nin Siyere Dair Manzum Eseri" (Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed, Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar) (7-8 Mart 2009), Adapazarı/Sakarya, 2011), 109-115.

<sup>70</sup> *Dürri'l-muhtâr*'ın farklı haşiyelerinin özetini içeren bir eserdir. Özel, "Haskefi", 16: 388.

<sup>71</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1: 175.

<sup>72</sup> Kadızâde diye bilinir. Hakkında bilgi için bkz. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 10: 84.

<sup>73</sup> Özel, "Haskefi", 16: 387-388. Özel, "Haskefi", s.387-388.

<sup>74</sup> *Tenviru'l-ebzâr*'ın Arapça haşiyesidir. Fakat bu haşiyeye ulaşamamıştır. Tahsin Özcan, "Ankaravî, Mehmet Emin Efendi" (Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2013), 28: 461-462.

Nablusî'nin (v.1062/1652) Hâşiye'si<sup>75</sup> de eser üzerine yapılan çalışmalarındadır.

*Tenvîru'l-ebâr* üzerine yapılan diğer şerhler; Molla Hüseyin b. İskender Rûmî'nin (v.1084/1673) *el-Cevheru'l-münîr*, Abdürrezzak b. Halil er-Rûmî'nin (v.1200/1786) *Münîru'l-efkâr*, Muhammed b. Abdullah el-Bursevî'nin (v.1088/1677) *Tebîru'l-envâr*'ı ve Mehâsînî'nin (v.1173/1759) *Hulâsatü't-tenvîr* adlı eserleridir.<sup>76</sup> *Tenvîru'l-ebâr*'ın içinde birçok fetvâyı barındırması sebebiyle İbn Âbidîn tarafından mezhep kitapları arasında kabul edilmediği belirtilmiş olmakla birlikte<sup>77</sup>, geç bir dönemde yazılmış olmasına rağmen üzerine bunca şerh ve haşiye yazılmış olması *Tenvîru'l-ebâr*'ın Hanefî fıkıh geleneği içinde önemli bir yer işgal ettiğini gösteren önemli bir veridir.

### **b. Mu'înü'l-müftî 'alâ cevâbi'l-müsteftî**

Müftülerin en çok karşılaştıkları meselelere yardımcı olma amacıyla yazılan<sup>78</sup> ve h. 985 (m.1578) yılının sonunda tamamlanan<sup>79</sup> eser Beyrut'ta (Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye) 2009'da Mahmud Şemsüddîn el-Huzâî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.<sup>80</sup> Oğlu Salih b. Abdullah et-Timurtâşî (v.1055/1645) tarafından *Şerhu Mu'înü'l-müftî alâ cevâbi'l-müsteftî* adıyla şerh edilmiştir.<sup>81</sup> Enbar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğretim üyesi Dr. Osman Fuleyh Hasan el-Muhammedî Timurtâşî'nin *Mu'înü'l-müftî*'sini anlatan *Menhecül-İmâmi't-Timurtâşî fî kitâbihî "Mu'îni'l-müftî fî cevâbi'l-müsteftî"* adlı çalışmasında genel olarak Timurtâşî'nin iftâ usulüne dair olan bu eserini tanıtmıştır.<sup>82</sup> Yine *Mu'înü'l-müftî*'nin içinden bazı bölümleri içeren

<sup>75</sup> *Tenvîru'l-ebâr*'a kısmi şerh yazmıştır. Hakkında bilgi için bkz. Şükrü Özen, "Nablusî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006), 32: 32: 271.

<sup>76</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 7: 319-320; Zeyd, *Buğyetü't-temâm*, 36-38.

<sup>77</sup> Osman Bayder, "Hanefî Fetva Usulü Literatürü ve Bedreddin eş-Şuhâvî'nin 'et-Tırâzu'l-müzheb' Adlı Fetva Usulünün Değerlendirilmesi", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 29 (2015): 222.

<sup>78</sup> Timurtaşî, *Mu'înü'l-müftî*, 17.

<sup>79</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1746.

<sup>80</sup> Yazmaları için bkz. İstanbul Millet Ktp. Feyzullah Efendi Koleksiyonu nr. 34 Fe 1077 (istinsah tarihi:1079); Köprülü Yazma Eser Ktp. Fazıl Ahmed Paşa Ktp. Koleksiyonu 34 Fa 692 (İstinsah tarihi: 1000).

<sup>81</sup> Özel, "Timurtâşî", 41: 188; Özel, *Hanefî fıkıh alimleri ve diğer mezheplerin meşhurları*, 298.

<sup>82</sup> Makalenin giriş kısmında müellifin biyografisine kısa bir değiniden sonra *Mu'înü'l-müftî*'nin genel olarak tanıtımını yaptığı ikinci kısımda kitabın yazılış amacı ve Hanefî fıkıh eserleri arasındaki yerinden bahseder. Üçüncü kısımda kitabın kaynaklarını verir, sonraki kısımlarda müellifin nakil ve meselelerdeki araştırma yöntemi, nassları kullanma biçimi ve tercih yaptığı ifadelerle yer verir. Son olarak ulaştığı sonuçları sıralar. Bkz. Osman

Anbar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nden Dr. Ali Hüseyin Abbâs'ın *Kitâbü's-sayd ve'z-zebâih ve'l-udhiye min Kitâbi muîni'l-müftî alâ cevâbi'l-müsteftî* adlı tahkik çalışması<sup>83</sup> ile bu üniversitenin edebiyat fakültesindeki Ahmed Muhammed Mutlak ve İslami İlimler Fakültesindeki Muhammed Şemseddîn Abdü'l-emîr'in *Kitâbü'l-âriye min Kitâbi Muîni'l-müftî alâ cevâbi'l-müsteftî* adlı çalışmaları<sup>84</sup> bulunmaktadır. Muhammed Şemseddîn Abdü'l-emîr ve Es'ad et-Tayf Casim el-Fehdâvî'nin *Kitâbü'l-ikrâh min Kitâbi Muîni'l-müftî alâ cevâbi'l-müsteftî* adlı çalışması da *Muînü'l-müftî* hakkında bilgiler içermektedir.<sup>85</sup> Bu eserin şüf'a bölümü Muhammed Şemseddîn Abdü'l-emîr ve Emced Murakıb Davud Ubeyd tarafından<sup>86</sup>, ikrar bölümü de Ahmed Abdullah Hasan el-Muhammedî tarafından<sup>87</sup> tahkik edilmiştir.

#### c. *Tuhfetü'l-akrân bi-dekâiki mezhebi'n-Nu'mân*

Bu eser fikhın bütün bablarını ihtiva eden ve 1126 beyitten oluşan bir manzume olup bizzat müellifi tarafından *Mevâhibü'r-rahmân* adıyla şerh edilmiştir.<sup>88</sup> *el-Buğyetü't-Tamâm* muhakkiki ez-Zeyd'in *Tuhfetü'l-akrân* ve şerhi için zikrettiği müellif hattı nüshalarda<sup>89</sup> *Tuhfetü'l-Akrân* için ferağ kaydını 5 Cümâde's-sânî 1005 (24 Ocak 1597) ve *Mevâhibü'l-Mennan* içinse 21 Rabiussânî 1006 (1 Aralık 1597) olarak vermiştir.<sup>90</sup> Eserin Türkiye'de de bir yazması bulunmaktadır.<sup>91</sup>

#### d. *Fetâvâ't-Timurtâşî (el-Fetâvâ)*

Timurtaşî'nin fetvalarını içerir. Çeşitli meselelerle ilgili Hanefi mezhep kaynaklarından çokça nakiller yapar.<sup>92</sup> Müeyyedzâde Abdurrahmân

Fuleyh Hasan el-Muhammedî, "Menhecü'l-İmâmi't-Timurtâşî fî kitâbihî Muîni'l-müftî fî cevâbi'l-müsteftî", *Mecelletü Câmîati'l-Enbâr li'l-ulûmi'l-islâmiyyeti* 3/10 (2011): 24-67.

<sup>83</sup> Ali Hüseyin Abbas, "Kitâbü's-sayd ve'z-zebâih ve'l-udhiyye min Kitâbi Muîni'l-müftî 'alâ cevâbi'l-müsteftî", *Mecelletü'l-Câmîati'l-İrâkiyye* 1/35 (2016): 107-154.

<sup>84</sup> Muhammed Mutlak Ahmed, "Kitâbü'l-âriye min Kitâbi Muîni'l-müftî alâ cevâbi'l-müsteftî", *Mecelletü'l-câmiatü'l-irâkiyye*, 3 (2016): 309-356.

<sup>85</sup> Abdü'l-emir Muhammed Şemseddin - Casim el-Fehdâvî Es'ad et-Tayf, "Kitâbü'l-ikrâh min Kitâbi Muîni'l-müftî 'alâ cevâbi'l-müsteftî", *Mecelletü'l-câmiatü'l-enbâr li'l-ulûmi'l-islâmiyye*, 4 (ts.): 497-553.)

<sup>86</sup> Abdülemir Muhammed Şemseddin - Davud Ubeyd Emced Murakıb, "Kitâbü'ş-şüf'a min kitâbi Muîni'l-müftî alâ cevâbi'l-müsteftî", *Mecelletü'l-câmiatü'l-irâkiyye*, 2 (2014): 1-35.

<sup>87</sup> Hasan el-Muhammedî Ahmed Abdullah, "Kitâbü'l-ikrâr min Kitâbi Muîni'l-müftî alâ cevâbi'l-müsteftî", *Mecelletü'l-câmiatü'l-enbâr li'l-ulûmi'l-islâmiyye*, 3 (2011): 173-231.

<sup>88</sup> İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, 1: 19; Özel, *Hanefi fikh alimleri ve diğer mezheplerin meşhurları*, 283.

<sup>89</sup> Müellif hattı nüsha için bkz. İrlanda Chester Beatty Ktp. nr.1/3352 ve 2/3352; mikrofilmi için bkz. Riyad Mektebetü Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye nr. 3352/1.

<sup>90</sup> Zeyd, *Buğyetü't-temâm*, 16-17.

<sup>91</sup> Topkapı Emanet Hazinesi nr.756.

<sup>92</sup> Timurtaşî, *Fetâvâ't-Timurtâşî*, 1: 51.

Efendi'nin Fetvâ Mecmuası kaynaklarının arasına girmiştir.<sup>93</sup> Birçok yazması olan eser<sup>94</sup> Abdullah Mahmûd Ebû Hassan tarafından tahkik edilmiş ve 2014'te Amman'da (Dâru'l-feth) neşredilmiştir.

**e. *Müs'ifetü'l-hükkâm ale'l-ahkâm***

Timurtaşî, kadılar ve hakimleri ilgilendiren fikhî meseleleri içeren bu eserini 970 (1563) yılında, Zilhicce ayının sonlarında tamamlamıştır.<sup>95</sup> Yazmaları mevcut olan eser<sup>96</sup> Salih b. Abdülkerim b. Ali Zeyd tarafından *Buğyetü't-temâm fî tahkîki ve dirâseti Müs'ifetü'l-hükkâm ale'l-ahkâm* adıyla iki cilt halinde neşredilmiştir. Ayrıca Samir Mazen el-Kubbec tarafından *Müs'ifetü'l-hükkâm ale'l-ahkâm* adıyla tahkîki yapılmış ve 2007'de Amman'da (Dâru'l-Feth) neşredilmiştir.

**f. *el-Fetâva'z-Zeyniyye***

Hocası İbn Nüceym'in (v.970/1563) Hanefî fikhıyla ilgili yaklaşık 400 soru cevap içeren fetvalarını *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye* ile birlikte derlediği<sup>97</sup> eseridir. *El-Fetâve'l-Gıyâsiyye*, Hanefî alimi Davud b. Yusuf el-Hatib'in 1266-1287 tarihleri arasında Delhi'de hüküm süren Sultan Ebu'l-Muzaffer Gıyaseddin Balaban'a<sup>98</sup> ithaf ettiği fetva mecmuasıdır. Birçok yazması bulunan eserin tahkiki Said b. Salim b. Mesaid el-Gamidi tarafından, *el-Fetâva'z-zeyniyye* adıyla yapılmıştır.<sup>99</sup>

**g. *Feyzü'l-müstefiz fî mesâili't-tefvîz*<sup>100</sup>**

<sup>93</sup> Emine Arslan, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Fetvâ Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*, 2017, 289-290.

<sup>94</sup> Yazmaları için bkz. Atif Efendi Yazma Eser Ktp. Atif Efendi Koleksiyonu nr. 34 Atf 1131/2; Beyazid Devlet Veliyyüddin Efendi, nr.1493.

<sup>95</sup> Zeyd, *Buğyetü't-temâm*, 244.

<sup>96</sup> Örneğin bkz. Köprülü Yazma Eserler Ktp. Mehmed Asım Bey Koleksiyonu 34 Ma 66/2.

<sup>97</sup> Bazı eserlerde oğlu Ahmed'in tertip ettiği söylene de eserin önsözünde *Fetâva'l-Gıyâsiyye* ile birlikte Timurtâşi tarafından tertip edildiği kaydedilir. Eserin iki tertibi olduğu ve bunun Haskefî tarafından *el-Cem' beyne fetâvâ İbn Nüceym* adıyla derlendiği ifade edilir. Bkz. Özel, *Hanefî fikh alimleri ve diğer mezheplerin meşhurları*, 255; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1223; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî İbn Nüceym, *el-Fetâva'z-zeyniyye*, thk. Said b. Salim b. Mesaid el-Gâmidî (Riyad : Dâru Künûzi İşbilyâ (Künûzu İşbilyâ), 2011), 23.

<sup>98</sup> Gıyaseddin Balaban hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Saadettin Yağmur Gömeç, "Gıyaseddin Balaban ve Hükümdarın Görevleri", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 35 (2016): 239-254.

<sup>99</sup> Bkz. Çorum Hasanpaşa İl Halk Ktp. nr. 19 Hk 170176 (ts.). *Tertîbü Fetâva'z-zeyniyye* adıyla kayıttır.

<sup>100</sup> Muhammed Şerif bu eserin Muhammed b. Abdullah Timurtâşi'ye aidiyetini kabul etmekle birlikte oğlu Salih'e ait olduğu yönünde değerlendirmeler de mevcuttur. Aynı adı taşıyan iki farklı eser olması da mümkündür. Bkz. Timurtaşî, *el-Vüsûl*, 88.

Yazması mevcut olan bu eserin<sup>101</sup> Ürdün Üniversitesi'nde İsmail Berrîşî danışmanlığında Yunus Sanır tarafından tahkiki ve incelemesi yapılmış, ancak henüz neşredilmemiştir. (2016)

#### **h. *Bezlü'l-mechûd fî tahrîri es'ileti tağayyürî'n-nukûd***

Risâlenin 2001'de Kudüs Üniversitesi'nde Hüsameddin b. Musa Affâne tarafından yapılan tahkiki neşri ve Şeyma Özdemir tarafından "16. Yüzyılın Sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Parasal İstikrarsızlık ve Şemseddîn Timurtâşî'nin Nükûd Risalesi" adıyla bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. Risâlenin yazıldığı dönemde para ve iktisat sisteminin getirdiği problemlere bazılarının Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre, bazılarının ise Ebû Yusuf'un görüşüne göre fetvâ verdiklerine ve uygulama birliği olmadığı gerekçesiyle Timurtâşî'nin bütün bu karışıklıkların giderilmesi için fetvâ verenler tarafından izlenecek yöntemi açıkladığı ve kadı ve hakimler için yardımcı olmasını amaçladığı bir risaledir.<sup>102</sup>

#### **i. *Î'ânetü'l-hakîr şerhu Zâdi'-fakîr***

Kemaleddîn İbnü'l-Hümâm'ın (v.861/1457) Hanefî fihkına dair taharet ve namaz bahislerini içeren *Zâdü'l-fakîr* adlı eserinin şerhidir.<sup>103</sup> Yazmaları bulunan eser<sup>104</sup> Ömer Muhammed Kerim eş-Şeyhli ve Firas Muhammed Nezir Müdellel tarafından tahkik edilmiş, Dımaş'ta (Dâru'n-Nevâdir) ilk olarak 2014 yılında ve daha sonra 2017 yılında neşredilmiştir.

#### **j. *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-gurer***

Molla Hüsrev'in (v.885/1480) *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* adlı eseri üzerine yazılmış bir haşiyedir.<sup>105</sup> Kitabü'l-hacc'ın sonuna kadar gelebilmiştir.<sup>106</sup>

#### **k. *Risâle fî beyâni cevâzi'l-istinâbeti fî'l-hutbe***

Adından anlaşıldığı kadarıyla kız istemede başkasını vekil kılmanın caiz olduğuna dair bir risaledir. Basılmamış olan risale, Raşit Efendi Kütüphanesinde nr. 268 (ts.) 125-128 *Risâletün fî mes'elet İstinâbeti'l-hatîb fî'l-hutbe* adıyla kaydedilmiştir.

<sup>101</sup> Bkz. Manisa İl Halk Ktp. nr.45 Hk 3669/2.

<sup>102</sup> Muhammed b. Abdullah el-Gazzî Timurtaşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd fî tahrîri es'ileti tağayyürî'n-nukûd*, thk. b. Musa Affane Hüsameddin, ts., 72-74.

<sup>103</sup> Cihan Ravza, *İbnü'l-Hümâm'ın Fethu'l-Kadîr Adlı Eserinin Metod ve Muhteva Açısından İncelenmesi (Kitâbü'n-Nikâh Örneği)* (Sakarya Üniversitesi, 2010), 15.

<sup>104</sup> Bkz. Beyazıt Devlet Ktp. nr. 001992 ve Manisa İl Halk Ktp. nr.45 Hk 4629 (ts.).

<sup>105</sup> Yazması için bkz. Çorum Hasanpaşa İl Halk Ktp. Nr. 19 Hk 3270 (ts.).

<sup>106</sup> Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser*, 4: 19.

### **I. Risâle fi't-tecvîz**<sup>107</sup>

Halktan bazıları *zevvectü* demek yerine yanlışlıkla *cevveztü* diyorlardı. Bu ifadeyle evlilik sözleşmesinin kurulup kurulmadığını irdeleyen bir risaledir. İbn Âbidîn bunu *Risâle fi lafz-ı cevveztüke bitakdîmi'l-cîm*<sup>108</sup>olarak zikretmektedir.<sup>109</sup>

### **m. Şerhu'l-Kenz**

Ebü'l-Berekât en-Neseff'nin (v.710/1310) *Kenzü'd-dekâik* isimli kitabının şerhidir. Kitabü'l-eymân'a kadar gelmiştir.<sup>110</sup>

### **n. Şerhu'l-Vikâye**

Sadruşşerîa el-evvel'in (v.673/1274) *Vikayetü'r-rivâye*'si için yazdığı küçük bir şerhtir.<sup>111</sup>

### **o. Risâle fi'l-kazâ (ve'l-hükm)**

Bir yazması Kastamonu İl Halk Kütüphanesinde<sup>112</sup> bulunmaktadır. Kitap, *Mu'inetü'l-hukkâm*'ın başka isimle kaydedilmiş bir nüshası olabilir.

### **p. el-Ahkâmu'l-müte'allika bi'l-kudâti ve'l-hukkâm**

Bağdâdî'nin zikrettiği bu eserin<sup>113</sup> yazması Ankara Milli Kütüphane'de mevcuttur.<sup>114</sup> Eser, *Mu'inetü'l-hukkâm*'ın başka isimle kaydedilmiş bir nüshası olabilir.

### **r. Risâle fi Ahkâmi'l-lihyeti ve halkı'ra's**

Diyarbakır İl Halk Kütüphanesinde (nr. 21 Hk 270/10'da) kayıtlı olan bu risale, sakalı bir tutamdan daha fazla uzatma, başı tıraş etme, hamama girme, erkeğin gümüş haricinde bir yüzük takması ve ipek takke giyinme gibi birkaç meseleye dair 3-4 varaklık küçük hacimli bir risaledir. Ferağ kaydında müellifin h. 972 yılında bitirdiği ifade edilen risalenin hem başında hem de sonunda Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî adı geçmektedir. Bazı kaynaklarda zikredilen *Risale fi duhûli'l-hammâm* adlı risalesinin bu olması kuvvetle muhtemeldir. Kütüphane kataloğunda risalenin ismi yanlış

<sup>107</sup> Fetâve't-Timurtâşî muhakkiki, Ömer Rıza Kehhâle'nin bu risaleyi *Mes'ebetü't-tecvîzi'l-vâkıati beyne'l-avâm bedele't-tezvîc* adıyla zikrettiğini ifade eder. Ancak *Mu'cemü'l-müellifin*'de böyle bir bilgiye rastlayamadık. Bununla birlikte bu nakil, risalenin içeriğine ışık tutmaktadır. Bkz. Timurtaşî, *Fetâva't-Timurtâşî*, 1: 32; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 10: 197.

<sup>108</sup> İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, 1: 19.

<sup>109</sup> Yazması için bkz. Kastamonu Yazma Eserler Ktp. nr. KHK1757/45.

<sup>110</sup> Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser*, 4: 19.

<sup>111</sup> Timurtaşî, *el-Vüsûl*, 88.

<sup>112</sup> Bkz. nr. 34 Hk 1757/44 (ts.)

<sup>113</sup> İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2: 262.

<sup>114</sup> Bkz. Samsun İl Halk Ktp. Koleksiyonu, nr.55 Hk (istinsah tarihi:1249/1833).



yazılmıştır.

**s. *Silkü'n-Nudar Şerhu'd-Düreri'l-Muhtâr***

Eserin, Timurtâşi adına kayıtlı olduğu kütüphane; Topkapı Revan Köşküdür (nr.570 (istinsah tarihi: 1776) 273 vr.)

**t. *Risâle fî mes'eleti duhûli'l-veledi'l-biâte fî'l-mevkûf alâ evlâd***

Kaynaklarda herhangi bir atıf bulunmayan bu risalenin kaydı şudur: Beyazıd Devlet Veliyyüddin Efendi nr.1064 (ts.).

Timurtâşi'nin biyografilerinde zikredilen; ama kütüphane kayıtlarında bulamadığımız, fıkıhla ilgili diğer eserleri şunlardır: *Risâle fî'l-vukûf bi-Arafe*<sup>115</sup>, *Risâle fî'l-kerâhe*, *Risâle fî'l-müzâraa*<sup>116</sup>, *Risâle fî'l-meshi ale'l-huffeyn*<sup>117</sup>, *Risâletü'n-nefâis fî ahkâmi'l-kenâis*<sup>118</sup>, *Şerhu'l-vehbâniyye*, *Risâle fî duhûli'l-hammâm*<sup>119</sup>, *Risâle fî beyâni ahkâmi'l-kırâeti halfe'l-imâm*<sup>120</sup>, *Ferâizü't-Timurtâşi*<sup>121</sup>, *Müşkilâtü'l-mesâil* ve *Şerhu'l-müşkilât*.<sup>122</sup>

**2. Fıkıh Usulüne Dair Eserleri**

**a. *Şerhu'l-Menâr***

Ebu'l-Berekât en-Neseffî'nin (v.710/1310) usûle dair *Menâru'l-envâr*'ının şerhidir.<sup>123</sup> Sünnet kısmına kadar gelmiştir.<sup>124</sup>

**b. *Şerhu muhtasari'l-Menâr***<sup>125</sup>

Mustafa Ateş; Emîr Pâdişah el-Buhârî'nin (v.987/1579) *Teysîru't-Tahrîr*'i ile Timurtâşi'nin bu şerhinin müellifleri hayattayken istinsah edildiği bilgisini verir.<sup>126</sup> Eserin tahkiki Fâdey Mahmud tarafından *Kitâbü feyzü'l-Gaffâr şerhu mâ untuhıbe mine'l-Menâr* ismiyle Kudüs üniveritesi master çalışması olarak 2010 yılında yapılmıştır. Çorum Hasanpaşa İl Halk

<sup>115</sup> Bkz. İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2: 262; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, 1: 19.

<sup>116</sup> İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, 1: 19.

<sup>117</sup> İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2: 262.

<sup>118</sup> İsmail Paşa, *Îzâhü'l-Meknûn fî zeyli alâ keşfü'z-zünûn*, 3: 570.

<sup>119</sup> Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser*, 4: 19; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2: 262.

<sup>120</sup> İbn Âbidîn, risaleyi "*fî hurmeti'l-kırâati halfe'l-imâm*" adını zikretmiştir. İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, 1: 19.

<sup>121</sup> İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2: 262. Katip Çelebi onu Zahirüddin et-Timurtâşi'ye nisbet eder. Nitekim bu gibi karıştırmaların olabileceğine Timurtâşi nisbesi ile ilgili değerlendirmemiz sırasında işaret etmiştik. bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1246.

<sup>122</sup> İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, 1: 19.

<sup>123</sup> İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2: 262.

<sup>124</sup> Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser*, 4: 19.

<sup>125</sup> İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, 1: 19; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2: 262.

<sup>126</sup> Mustafa Ateş, "Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Fıkıh Usûlü Erserleri Üzerine Bir Değerlendirme", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV*, 2015, 258.

Kütüphanesinde bu isimle bir nüsha Timurtâşî adına kayıtlıdır.<sup>127</sup>

**c. *el-Vüsûl ilâ kavâidi'l-usûl***<sup>128</sup>

Müellife ait olan asıl nüshada *el-Vüsûl ilâ kavâidi'il-usûl* ve *Kitâbü tuhfeti tâlibi'l-vüsûl* isminin kayıtlı olduğu görülmektedir.<sup>129</sup> Müellif, kitabın ilk sayfasına bizzat *el-Vüsûl ilâ kavâidi'il-usûl* yazmış ve “dilersen *Kitâbü tuhfeti tâlibi'l-vüsûl* ismini de kullanabilirsin” diye bir not düşmüştür.<sup>130</sup>

Müellif, usûl-fürû ilişkisini ele almak üzere Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl adlı bir eser yazmıştır. İsnevi'nin (v.772/1370) et-Temhîd adlı eserini model alarak yazdığı<sup>131</sup> bu eserde usûl kaideleri altında fûru örnekleri verir. Eser Muhammed Şerif Mustafa Ahmed Süleyman tarafından tahkik edilmiştir. Yine Gassan Dibak tarafından *Dirâsetü ve tahkiku kitabi'l-Vüsûl ilâ kavâidi'l-usûl fi tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl* adıyla yüksek lisans tezi yapılmıştır.

**3. Diğer Eserleri**

**a. *Manzûme fi't-tevhîd***

Müellif bu eseri *Şerhu'l-Manzûmeti fi'tevhîd* adıyla şerh etmiştir.<sup>132</sup> Milli kütüphanede nüshası bulunan eserin ismi *el-Urcûzetu'l-keâmîye fi-usûli'l-kavâ'idi'l-İslâmiye* şeklindedir.<sup>133</sup> Esere Kazasker Şerif Mehmed Molla Efendi (v.1308/1890) tarafından bir şerh yazılmıştır.<sup>134</sup>

**b. *el-Fevâidü'l-merziyye fi şerhi'l-Kasideti'l-lamiye***

Siraceddin Ali b. Osman el-Uşî'nin *Bed'ü'l-emâli* adıyla şöhret bulan Matürîdî akaidine dair kasidesinin şerhidir.<sup>135</sup>

**c. *Şerhu'l-kasideti'l-hemziyyeti fi'l-medâihi'n-nebeviyyeti***

Muhammed b. Saîd el-Bursevi'nin (v.696/1296) *el-Kasîdetü'l-hemziyye fi'l-medâihi'n-nebeviyye* adlı eserinin şerhidir.<sup>136</sup>

**d. *Şerhu'l-katr'dan bir kısım***

İbn Hişâm en-Nahvî'nin (v.761/1360) *Katru'n-nedâ ve Bellü's-sadâ*

<sup>127</sup> Bkz. nr.19 Hk 1619 (ts.)

<sup>128</sup> Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser*, 4: 19; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 10: 197.

<sup>129</sup> Dımaşk Esed Ktp nr 13878/2; 88 vr.

<sup>130</sup> Timurtaşî, *el-Vüsûl*, 100.

<sup>131</sup> Timurtaşî, *el-Vüsûl*, 113.

<sup>132</sup> Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser*, 4: 19.

<sup>133</sup> Yazma bilgilerinde (71b)'den alınan bilgiye göre eser Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'nin “Urcûzetü't-tevhîd” adlı manzumesine yapılan şerhtir. 1003 yılında yayınlanmıştır.

<sup>134</sup> bkz. Ankara Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu nr.06 Mil 7235/2.

<sup>135</sup> Bkz. Suriye Zâhiriyye Ktp. Esed Ktp içinde nr. 48/76; ABD Burnaston Ktp. nr. 3300. (fihrist: hıżânetü't-türâs, 34: 962).

<sup>136</sup> İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2:138.

isimli eserinin şerhidir. İsm-i fâilin i'mâli kısmına kadar gelmiştir.<sup>137</sup>

Biyografi ve bibliyografya kaynaklarında, akaide dair *Risâle fi ahkâmi'd-dürûz ve'l-erfâz*, *Risâle fi ismeti'l-enbiyâ*, *'Ikdü'l-cevâhiri'n-neyyirât fi beyâni hasâisi'l-kirâmi'l-'aşerati's-sikât*;<sup>138</sup> tasavvufa dair *Risâle fi't-tasavvuf*, *Şerhu'r-risâle fi't-tasavvuf*<sup>139</sup>. Dile dair *Risâle fi ilmi's-sarf*<sup>140</sup>, *Risâle fi't-tensîs ale'l-aded*<sup>141</sup> ve *Şerhu'l-avâmil*<sup>142</sup> gibi Timurtaşî'ye nispet edilen ama kütüphane kayıtlarında bulamadığımız başka eserler de vardır.

### Sonuç

Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî Osmanlı devletinin en parlak dönemini ve daha sonra gelişen olayları görmüş, iktisadi bozulmalara şahit olmuş ve bunun için bazı fikhî çözüm arayışına girmiş bir fıkıh bilginidir. Gazze, Şam, Mısır gibi ülkelerde bulunan Timurtâşî'nin verdiği eserlerle Hanefi fikhına büyük katkıları olmuştur. Hicrî X. asrın en önemli Hanefi fakihlerinden biri olan Timurtâşî'nin kendilerinden ders okuduğu İbn Nüceym, İbnü'l-Meşrikî gibi isimlerin onun ilim hayatında büyük etkisi vardır. Hayatının ayrıntılarına dair detaylı bilgiye sahip olmadığımız fakihin eserlerinden bazı çıkarımlar yapılması mümkün olabilmektedir. Örneğin biyografilerdeki Timurtaşî başlığında müftülük yaptığına dair net bir bilgi yer almazken, Fetâva'sında Gazze müftüsü olduğuna dair açık ifadeler bulunmaktadır.

Füru'ya dair yazdığı *Tenvîru'l-ebşâr*, fetvalarını derlediği *el-Fetâva*, fetva usulüne dair yazdığı *Mu'inü'l-müfti*, usûl ile füru ilimlerini buluşturduğu *el-Vüsûl* ve paraların mübadelesine dair yazdığı *Bezlü'l-mechûd* risalesi Timurtaşî'nin fıkıh alanında öne çıkan eserleridir. Fıkıhçılığı ağır basmakla birlikte Timurtaşî'nin akaid, dil ve tasavvufa dair eserleri de bulunmaktadır. Eserlerinden bir kısmı tahkik edilerek basılmıştır. Bir kısmı ise kütüphane kayıtlarında mevcuttur. Yazma halinde kütüphanelerimizde mevcut olan eserleri gün yüzüne çıkarmak için araştırmacılarının ilgisini beklemektedir.



<sup>137</sup> Timurtaşî, *Fetâva't-Timurtâşî*, 35.

<sup>138</sup> Bazı kaynaklarda zikri geçen *Risâle fi hasâisi'l-'aşerati'l-mübeşşerîn bi'l-cenneti* adlı risale ile bu risalenin isim benzerliği bizde aynı eserin iki farklı isimle kaydedildiği kanaati oluşturmuş, bundan dolayı bu risalenin metinde zikrine gerek görülmemiştir.

<sup>139</sup> İbn Âbidîn; Risale fi't-tasavvuf ve onun şerhi Manzûme fi't-tasavvuf'u ise 3. farklı kitap olarak zikreder. İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, 1: 19.

<sup>140</sup> İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, 1: 19.

<sup>141</sup> İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2: 262.

<sup>142</sup> Bu eserin Abdulkâhir el-Cürcânî'nin (v.471/1078-79) *el-Avâmilü'l-mi'e* adlı eseri olması mümkündür. Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser*, 4: 19.

### KAYNAKÇA

- ABBAS, Ali Hüseyin. "Kitâbü's-sayd ve'z-zebâih ve'l-udhiyye min Kitâbi Muîni'l-müftî 'alâ cevâbi'l-müsteftî". *Mecelletü'l-Câmiati'l-Irâkiyye* 1/35 (2016): 107-154.
- ACAR, İsmail. "İbn Nüceym'in Hayatı ve Eserleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13 (2001): 109-129.
- AHMED Abdullah, Hasan el-Muhammedî. "Kitâbü'l-ikrâr min Kitâbi Muîni'l-müftî alâ cevâbi'l-müsteftî". *Mecelletü'l-câmiatü'l-enbâr li'l-ulûmi'l-islâmiyye*. 3 (2011): 173-231.
- AHMED, Muhammed Mutlak. "Kitâbü'l-âriye min Kitâbi Muîni'l-müftî alâ cevâbi'l-müsteftî". *Mecelletü'l-câmiatü'l-irâkiyye*. 3 (2016): 309-356.
- AKGÜNDÜZ, S. Nuri. "Hanefi Fürû' Metinlerinde Ta'zîr Bahsinin Gelişimi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVI/29* (2014): 47-68-68.
- AKSOY, Hasan. "Kınalızâde Ali Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- ARSLAN, Emine. "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Fetvâ Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*. 2017.
- ATEŞ, Mustafa. "Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Fıkıh Usûlü Erserleri Üzerine Bir Değerlendirme". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV*. 2015.
- AY, Mehmed Emin. "Osmanlılarda İlmiye Teşkilatı (Kanûnî'ye Kadar 1299-1566)". *Diyanet İlmi Dergi* 25/2 (1989): 37-51.
- BAYDER, Osman. "Hanefi Fetva Usulü Literatürü ve Bedreddin eş-Şuhâvî'nin 'et-Tırâzu'l-müzheb' Adlı Fetva Usulünün Değerlendirilmesi". *Bilimname: Düşünce Platformu*. 29 (2015): 211-229.
- BİLGE, Mustafa L. "Gazze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 1996.
- CEBERTÎ, Abdurrahman b. Hasan el-. *Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-cîl, ts.
- DİBAK, Gassan. *Dirase ve tahkiku Kitâbi'l-Vüsûl ilâ kavâidi'l-usûl fi tahrîci'l-füru' ale'l-usul*. Dimaşk: Câmiatu Dimaşk, 2004.
- ERGÜN, Mustafa. "Ders Programları ve Ders Kitapları Tarihi-I Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları". *A.K.Ü Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*. Afyon, 1996.
- ES-SEYYİD İsmail Süleyman - Muhammed Alî Medkûr. *Dirâse ve Tahkîk min*

evveli Kitâbi beyâni ahkâmi'z-zebâih ilâ nihâyeti'l-kitâbi'l-istibrâ ve gayrihî min mahdût Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-epsâr li-Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzî et-Timurtâşi el-Hanefî. Ezher Üniversitesi, 2011.

EŞ-ŞAHÂT İbrahim Mansûr - Menâ es-Seyd BEREKÂT. *Min Kitâbi Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-epsâr li-Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzî et-Timurtâşi el-Hanefî min bâbi mâ yüfsidü's-salât ilâ bâbi's-Salâti'l-ideyn*. Ezher Üniversitesi, 2009.

F. ABDÜLFETTÂH EN-NÂDÎ. *Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-epsâr min evveli Kitâbi'z-zekâtın ilâ âhiri bâbi Ahkâmi's-savm li-İmâm Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzî et-Timurtâşi el-Hanefî*. Ezher Üniversitesi, 2007.

FURAT, Ahmet Subhi. "İbrahim b. Mustafa el-Halebî'nin Siyere Dair Manzum Eseri". Program adı: Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed, Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar) (7-8 Mart 2009), Adapazarı/Sakarya, 2011.

GAZZÎ, Ebû'l-Mekârim Necmeddîn Muhammed b. Muhammed Âmirî Dımaşki Necmeddin. *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mietil-âşire*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979.

GÖMEÇ, Saadettin Yağmur. "Gıyaseddin Balaban ve Hükümdarın Görevleri". *Tarih Araştırmaları Dergisi*. 35 (2016): 59.

HABEŞÎ, Abdullah Muhammed. *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşi: mu'cemun şâmilün li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyâni şurûhihâ*. Abudabi: el-Mecma'u's-sekâfi, 2004.

HAMDÎ Receb Abdülgnâ Imâre - Salim Ahmed Muhammed Selâme. *Dirâse ve tahkîk kitâbü'l-büyu "min evveli kitâbi'l-büyu" ilâ nihâyeti kavlihî bâbü fi beyâni ahkâmi'l-bey'i'l-fâsid ve zâlike min mahdût Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-epsâr Allâme Şemsüddîn et-Timurtâşi (v.1006)*. Ezher Üniversitesi, 2008.

HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yakut. *Mu'cemü'l-büldan*. Beyrut: Dâru Sadır, 1995.

HASAN Ahmed Hanefî - Abdülfettâh Abdullah el-BERŞÛMÎ. *Dirâse ve tahkîk min evli Kitâbi ihyâi'l-mevt ilâ evveli fi beyâni ahkâmi'l-kûd min mahdût Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-epsâr li-İmâm Allâme Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-Gazzî et-Timurtâşi el-Hanefî (v.1004) (kitâbü ihyâi'l-mevt, kitâbü's-şirb, kitâbü'l-eşribe, kitâbü's-sayd)*. Ezher Üniversitesi, 2012.

HIZLI, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008).

- İbn ABİDİN. *Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-ebşâr*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1992.
- İbnü'l-GAZZİ, Ebü'l-Meali Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *Divanü'l-İslâm*. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn NÜCEYM, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî İbn. *el-Fetâva'z-zeyniyye*. Thk. Said b. Salim b. Mesaid el-Gâmidî. Riyad : Dâru Künûzi İşbilyâ (Künûzu İşbilyâ), 2011.
- İBRÂHİM Abdürrezzâk el-Havlî - Mustafa Reşad Azmi. *Şeyh Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed et-Timurtâş el-Hanefî el-Gazzî ve Kitâbühü Minehu'l-gaffâr li-Şerhu Tenvîru'l-ebşâr ve câmiul-bihârmin bâbi'l-Yemîn fi't-talâk ve'l-ıtâk ilâ nihâyeti Kitâbi'l-hudûd dirâseten ve tahkîkan*. Ezher Üniversitesi, 2011.
- İSMAİL PAŞA, Bağdatlı. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1947.
- İSMAİL PAŞA, Bağdatlı. *İzâhü'l-Meknûn fi zeyli alâ keşfü'z-zünûn*. Beyrut: Dâru İhyau't-türasi'l-arabî, ts.
- KARA, İsmail. "Şerh ve Hâşiye Geleneği Kuşatılmadan İslam'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?" *Türkiye IV. Dînî Yayınlar Kongresi: Dînî Klasikler: Tebliğler-Müzakereler 30-31 Ekim 2009 / Ankara*. 61-86. Ankara, 2011.
- KÂTİP ÇELEBİ. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebül-müsennâ, 1941.
- KEHHÂLE, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957.
- KIRBIYIK, Kasım. "Cebertî". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1993.
- KÖSE, Saffet. "İbn Abdürrezzâk". İstanbul, 1999.
- MENÂ es-Seyd Berekât. *Min Kitâbi Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-ebşâr li-İmâm Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî min bidâyeti Kitâbi't-tahâre ilâ nihâyeti Kitâbi't-tahâre*. Ezher Üniversitesi, 2008.
- MUHAMMED MAHMÛD İvaz Selâme - Mustafa Reşâd. *Dirâse ve tahkîk min evveli bâbi ahkâmi'l-kasâme ilâ evveli Kitâbi beyâni ahkâmi'l-hünsâ min mahdûd Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-ebşâr li-Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Gazzî et-Timurtâşî el-Hanefî (v.1004)*. Ezher Üniversitesi, 2012.
- MUHAMMED ŞEMSEDDİN, Abdülemir - Emced Murakıb, Davud Ubeyd. "Kitâbü'ş-şüf'a min kitâbi Muîni'l-müfti alâ cevâbi'l-müsteftî". *Mecelletü'l-câmiati'l-ırâkiyye*. 2 (2014): 1-35.
- MUHAMMED ŞEMSEDDİN, Abdü'l-emir - Es'ad et-Tayf, Casim el-Fehdâvî.

“Kitâbü’l-ikrâh min Kitâbi Muîni’l-müftî ‘alâ cevâbi’l-müsteftî”.  
*Mecelletü’l-câmiatü’l-enbâr li’l-ulûmi’l-islâmiyye*. 4 (ts.): 497-553.

MUHAMMEDİ, Osman Fuleyh Hasan. “Menhecü’l-İmâmi’t-Timurtâşî fî kitâbihî Muîni’l-müftî fî cevâbi’l-müsteftî”. *Mecelletü Câmiati’l-Enbâr li’i-ulûmi’l-islâmiyyeti* 3/10 (2011).

MUHİBBİ, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşki.  
*Hulâsatü’l-eser fi a’yani’l-karni’l-hadi aşer*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.

MUSTAFA REŞAD. *Kitâbü’l-büyu’min evveli fasli fî beyâni ahkâmi’l-fuzûlî ilâ nihâyeti bâbi mâ yubtlü bi-şurûti’l-ahkâmi’l-fâsidedi ve zâlike min mahdûd Minehu’l-gaffâr Şerhu Tenvîru’l-ebâr li-Allâme Şemsüddîn et-Timurtâşî*. Ezher Üniversitesi, 2008.

ÖZCAN, Tahsin. “Ankaravî, Mehmet Emin Efendi”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2013.

ÖZDEMİR, Şeyma. *16. Yüzyılın Sonlarında Osmanlı İmparatorluğu’nda Parasal İstikrarsızlık ve Şemseddin Timurtâşî’nin Nükûd Risalesi*. Marmara Üniversitesi, 2017.

ÖZDEMİR, Şeyma - Özvar, Erol. “Şemseddin Timurtâşî’nin Risâle fi’n-Nükûd İsimli Eseri”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (15 Haziran 2018): 95-108.

ÖZEL, Ahmed. “İbn Âbidîn, Muhammed Emîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 1999.

ÖZEL, Ahmet. *Hanefi fıkıh alimleri ve diğer mezheplerin meşhurları*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

ÖZEL, Ahmet. “Haskefi”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1997.

ÖZEL, Ahmet. “Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2012.

ÖZEN, Şükrü. “Nablusî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 2006.

RAVZA, Cihan. *İbnü’l-Hümâm’ın Fethu’l-Kadîr Adlı Eserinin Metod ve Muhteva Açısından İncelenmesi (Kitâbü’n-Nikâh Örneği)*. Sakarya Üniversitesi, 2010.

SALİM Ahmed Muhammed Selâme - Ali Muhammed Ramazan. *Dirâse ve Tahkîk Kitâbü’l-İtk ve’l-eymân ilâ mâ kable kavlihî bâbü fî beyâni ahkâmi’l-yemîn fi’t-talâk ve’l-ıtâk*. Ezher Üniversitesi, 2010.

SEYF Kazâmil - Kemâl Cevdet Ebu’l-Meâtî - Mustafa Reşad. *Dirâse ve tahkîk min bâbi’l-kâdî ile’l-kâdî ve gayrihî ilâ âhiri kitâbi’ş-şehâdât ve zâlike min mahdût Minehu’l-gaffâr Şerhu Tenvîru’l-ebâr li-Şemsüddîn et-Timurtâşî*. Ezher Üniversitesi, 2010.

- TABBÂ', Osman Mustafa. *İthafü'l-eizze fî tarihi Gazze*. Gazze: Mektebetü'l-Yazıcı, 1999.
- Timurtaşî, Muhammed b. Abdullah el-Gazzî. *el-Vüsûl ilâ kavâidi'l-usûl*. Thk. Muhammed Şerif Ahmed Süleyman. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- TİMURTAŞI, Muhammed b. Abdullah el-Gazzî. *Fetâva't-Timurtâşî*. Dâru'l-Feth: Amman, 2014.
- TİMURTAŞI, Muhammed b. Abdullah el-Gazzî. *Mu'inü'l-müftî 'ala cevabi'l-müsteftî*. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2009.
- TİMURTAŞI, Muhammed b. Abdullah el-Gazzî. *Müs'ifetü'l-hükkâm ale'l-ahkâm*. Thk. Sâmir Mâzin Kubbec. Amman: Daru'l-feth, 2007.
- Timurtaşî, Muhammed b. Abdullah el-Gazzî. *Risâletü Bezli'l-mechûd fî tahrîri es'ileti tagayyürî'n-nukûd*. Thk. b. Musa Affane Hüsamüddin. ts.
- ÜSÂME es-Seyd Abdüssemi' - Hamdi Receb ABDÜLGİNÂ. *Dirâse ve Tahkîk min Kitâbi'l-ikrâr ilâ evveli Kitâbi'l-icâra min Kitâbi Minehu'l-gaffâr Şerhu Tenvîru'l-ebâr li-Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzî et-Timurtâşî el-Hanefî*. Ezher Üniversitesi, 2013.
- ZEKÎ Hüseyin Zeydân - Sâlim Ahmed Muhammed SELÂME - Atıyye es-Seyd Feyyâz. *Dirâse ve tahkîk Minehu'l-gaffâr li-Şerhu Tenvîru'l-ebâr ve câmiu'l-bihâr li'l-İmâm Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed et-Timurtâşî el-Gazzî el-Hanefî (kitâbü'z-zebâih, el-udhiyye, el-hazr ve'l-ibâha, es-sayd, el-ferâiz)*. Ezher Üniversitesi, 2012.
- ZEYD, Salih b. Abdülkerim b. Ali. *Buğyetü't-temâm fî tahkîki ve dirâseti Müs'ifeti'l-hükkâm 'ale'l-ahkâm*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1996.
- ZİRİKLİ, Hayreddin. *el-A'lâm : Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1992.
- ERİŞİM: 03 Şubat 2019. [http://kadl.sa/Browse.aspx?id=mwshdjftq4umh6ejypv5vc9mnbvjpsuzedvhij9oqy5cqmqtteejuxpg79zoqr3e&pub=%27%27&fbclid=IwAR0fE57Im4E9PuJfNj3rmmUvkh\\_JDxKymzMk7OU8oi\\_HawvD9523Hxkc-hw](http://kadl.sa/Browse.aspx?id=mwshdjftq4umh6ejypv5vc9mnbvjpsuzedvhij9oqy5cqmqtteejuxpg79zoqr3e&pub=%27%27&fbclid=IwAR0fE57Im4E9PuJfNj3rmmUvkh_JDxKymzMk7OU8oi_HawvD9523Hxkc-hw).





## THE LEADING NAME IN THE HISTORY OF OTTOMAN LAW: A BIOGRAPHICAL RESEARCH ON TIMURTASHI

Osman GÜMAN<sup>a</sup>

Ayşe SEZER<sup>b</sup>

### Extended Abstract

Timurtashi is well-known name among the late Hanafi jurists who was counted among the jurists of 21st generation (tabaqa) He lived in the tenth Century (AH) (XVI. CE) He has given works which about the sciences of belief, Islamic law, methodology of Islamic law, arabic language and literature. His birth is in 939/1532-1533 and he was born in Gaza. Therefore his surname is al-Ghazzî. His full name is Ebu Salikh Shaikh al-Islam Mohammad Ibn Abdillah Ibn Ahmad Ibn Mohammad Ibn Ibrahim Ibn Mohammad Al-'Umarî el-Ghazzî al-Timurtashi. Timurtashi who lived in Gaza which is within the baundries of Ottoman in that time although he had seen the periods of Qanuni and Selim the Second and Murad the Third and Mehmet the Third, he lived away government policy because of living in Gaza and being away from the Center. The faqih travelled to the many scientific centers for the purpose of education and he was educated in fiqh by Ibn Nujaym who was the most famous in this era. He codified the fatwa of Ibn Nujaym. He stayed on countries such as Gaza, Damascus and Egypt. In addition, he studied in a period with the Shaykh Emin ad-din Ibn Abd al-Al, Mohamad al-Mashriqi and Qazaskar Qinalizade Ali Efendi. As well as his ancestors and descendants, he is a member of a well-known scholar family.

Timurtashi was called "Sahibu *Tanwir al-absar*" because of his work which its name is *Tanwir al-absar*. This work which was written by Timurtashi, gained a reputation among the well-known Hanafite scholars such as al-Haskafi and Ibn Abidin. Many commentaries and postscripts were written on this work. It was quoted as a reference by many jurists. The most important

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Sakarya University Theology Faculty, [oguman@sakarya.edu.tr](mailto:oguman@sakarya.edu.tr)

<sup>b</sup> MA Student, Sakarya University Institute of Social Sciences, [ayseszr88@gmail.com](mailto:ayseszr88@gmail.com)

of these works is certainly Haskafi's work which named *Al-Durru'l-muhtar sharh tanwiru'l-absar* and Ibn Abidin's work *Raddu'l-muhtar 'ala al-Durru'l-muhtar*. His work which is entitled *Fatawa* lead to müfti. *al-Wusul ila qawaid al-usul* which is another work deals with the connection between theory and practice in Islamic law. The booklet of *Nukûd* has reflected the age when the Ottoman Empire face to economically unstable. The booklet includes the economic debates between scholars of the period in the 16th century. Moreover he wrote little booklets that he has given answer of questions by writing which he was asked about various topics such as the wakfa (waiting) of Arafat, the mash (to rob something by hand) on socks, provisions regarding the church, entering to the baths, qiraah (reciting) behind the imam, provisions on Durzis and Rafizis. Some of his works which mentioned in sources did not reach our time. There is no exact knowledge about the date of Timurtashi's death. Although a date has been given by author himself since the date of writing *Tukhfetu al-aqran* and its commentary *Mevahibu'r-rahman*, we have no definite data. That's why we can say: He was alive in the date 1007/1599.

Some of the major works which are attributed to Timurtashi within the literature of bibliography and which already have been printed are as follows: *Minahu'l-Gaffar Sharh Tanwiri'l-absar*, *Mu'inu'l-mufti 'ala jawabi'l-mustafti*, *Fatawa't-Timurtashi*, *Mus'ifetu'l-hukkam 'ale'l-ahkam*, *al-Fatawa'z-zayniyya*, *I'anatu'l-haqir sharh Zad al-faqir*, *Sharh muhtasar al-Manar*, *el-Wusul ila qawaidi'l-usul*, *Feydu'l-mustafid fi masaili't-tafwid*.

Moreover there are names of works which are related to Timurtashi in the archives that unnamed in resources. However some of these works belong to different people and they have been recorded wrong. Some of names of them were different it seemed that some of his works were registered with variant names. After a research in the library records about works of the author some descriptive informations are given which we can reach. The main resource about the life of Timurtashi consists of informations which takes place in *Hulasatu'l-asar* by Muhibbi. Apart from this and an article "Timurtashi" of TDV, the studies which deal with his biography consist of verifications of author's works or limited informations that given at beginning of the partial studies about the works rather than being separate. These are broadly similar - information about the date of death of Timurtashi which are controversial-repetition of the same information. In this study; we reached some details by using informations in historial resources about the region where the author lived and which is not found in the order or the partial difference in other biographies of Timurtashi. In studies about

---

Timurtashi his most important works have been mentioned, yet an important part of his works have been neglected. In some studies new list of Timurtashi have been provided based on informations in resources and have been given place descriptive informations about these works. In this study after general informations have been provided about the biography of Timurtashi and his scientific properties, informations will provided about studied on the work and the work's printed ones in which date and where have been published.

The information which written in the bibliography literature, such as *Kashf al- zunun* by Katip Chelebi and *Hadiyyat al-arifin* by İsmail Pasha Bagdadi, is repeated in these studies, but writing information in library records of many works are not unaddressed. In this study, in order to facilitate the work of the people who wants to do research about Timurtashi, work of the author, which are not found as an authentic work and in the library records, have also been pointed out.

**Keywords:** Fiqh, Usul al-fiqh, Timurtashi, Tanwiru'l-absar; Takhricu'l-furu' 'ala'l-usul.







*bilimname XXXVII, 2019/1, 889-914*  
Geliş Tarihi: 14.02.2019, Kabul Tarihi: 11.03.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.527058>

## HİKMET EKSENİNDE NASSLARIN YORUMLANMA İMKÂNI VE SINIRLARI\*

© Nasi ASLAN<sup>a</sup>

### Öz

Alîm olan ve kemal ilmiyle kullarının dinî ve dünyevî maslahatlarını en iyi bilen yüce Allah, hakîm olarak onlarla ilgili koyduğu hükümlerde de en ince hikmeti gözetmiştir. Yüce Allah hikmeti gereği, kullarının maslahatlarını hem maddî hem de manevî; hem bu dünyaya 'âcile dönük hem de uzun vadeye/ ahirete dönük olarak gözetmiştir. İstikrâ/ tümevarım metoduyla incelendiğinde söz konusu gâî hikmetin Kur'an ve Sünnette yer alan nasslarda da gözetildiği görülür. Nassların sınırlı olayların sınırsız olduğu düşünüldüğünde Müslümanların karşılaştığı yeni meselelerde vahiyle olgu arasında sağlıklı bir bağ kurulabilmesi bu hikmetin gözetilmesiyle mümkündür. İslam Hukuku geleneği içerisinde ilk üç asır hariç diğer zamanlarda nasslarla olgu arasında hikmet eksenli bu bağ kurulduğunu söylemek (bazı müçtehitler istisna edilirse ) güç gözüküyor. Zira nasslarla ilgili yapılan yorum ve istidlaller daha çok literal nitelikli olmuştur. Kıyas yolu ile illet benzerliğinden hareketle hükmü nasslarda açıklanmış bir meselenin hükmünü, hükmü bilinmeyen meselelere de tadiye ederek hükmü genişletme şeklindeki bir içtihat yöntemi olan kıyasta, hukuk istikrârının korunması adına hükümler illet üzerine bina edilmiş ve hikmet çoğu zaman göz ardı edilmiştir. Kıyasta ta'lilin neye göre yapılacağı bağlamında illet mi? Hikmet mi? Sorusunda söz konusu edilen hikmet daha dar anlamlıdır. Çünkü burada hikmet kıyas konusu olayın özelinde cereyan eder. Biz araştırmamızda sadece bunu konu edinmiyoruz. Bilakis geniş anlamda yani hükmün konulmasında hedeflenen sonuç ya da korunmak istenen maslahat anlamındaki hikmeti merkeze alıyoruz. Neticede iki hususa cevap arıyoruz 1.Nassların yorumlanmasında gözetilen bu gâî hikmetin sınırları nedir. 2.Doğabilecek sonuçların dikkate alınması anlamında "hikmeti" önceleyen bir gâî yorum geliştirilerek günümüzde ortaya çıkan problemlerin çözümüne katkı sağlamak mümkün mü? Makalede bu sorular somut örnekler üzerinden tartışılmaktadır.

\* Bu çalışma, 8-10 Mayıs 2017'de Malatya'da gerçekleştirilen Uluslararası Uluslararası İslam ve Yorum konulu sempozyumda sözlü olarak sunulan "Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek geliştirilmiş halidir.

<sup>a</sup> Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nasiaslan@cu.edu.tr

**Anahtar kelimeler:** İslam Hukuku, Hikmet, Gâi Yorum, Hükümlerin Ta'lîli, Maslahat.



## THE POSSIBILITY AND LIMITS OF INTERPRETING THE NASS IN THE BASIS OF WISDOM

With his perfect lore, knowing best what is best for his servants' religious and worldly good, Allah, the Almighty, regards the deepest wisdom in his judgements he has made as the Judge. Due to his wisdom, Allah, the Almighty, considers the good of his servants both physically and spiritually both in this World "in the short term" and in the afterlife "in the long term". Adopting the inductive method, one can see that the functional wisdom in question is kept in view in Qur'an and Sunnah. When we regard that the nass are limited but not the cases, when Muslims experience a new problem, it can be possible to reasonably correlate between the revelation and the fact by taking the wisdom into account. Within the tradition of Islamic law, except for the first three centuries, it seems hard to say that this wisdom -based correlation (with the exception of some mujtahids) has been achieved. This is because interpretation and reasoning of the nass has been mostly literal. Judgement are built on the causes for the sake of stability in law, thus wisdom has mostly been bypassed in analogy, an ijtihad method functioning as a judgement extender by applying the judgement for a familiar case whose judgement is already known to a new case because of the cause similarity between the two.

The wisdom mentioned in the question "How will analogy be fulfilled, in a cause-based context or in a wisdom -based context?" has narrower meaning as wisdom takes place specifically in the case which is subject to analogy. Our subject matter is not only this; conversely, we focus on the wisdom with its largest meaning as the desired result or the maslaha (good) aimed at judgement making process. As a result, we search for answers to two subjects: 1. What are the limits of this functional wisdom regarded in the interpretation process of the nass? 2. Is it possible to contribute to the solutions for the problems that arise at present by improving a functional interpretation without ignoring the probable outcomes? In this article, these questions are discussed on concrete examples.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Nasların anlaşılması ve yorumlanması bağlamında öncelikle yorum çeşitleri üzerinde durmakta fayda var. Burada mevcut nassların yorumlanması ile hakkında nas olmayan meselelerin hükme bağlanmasında yapılacak içtihat açısından olmak üzere iki yön ortaya çıkar. Birinci durumda ortada bir metin olup onun anlaşılmasıyla ilgili yorum söz konusu ki bu, fıkıh usulünde "lafzî mebhâs" olarak bilinen delalet şekilleri muhteviyatı

içerisindedir. İkinci durumda hakkında nass bulunmayan meselenin eğer benzeri Kuran ve sünnette varsa aralarındaki ortak illetten hareketle kıyas yoluyla hükmün alanının genişletilmesi şeklinde sınırları belli bir içtihat faaliyetini ifade eder. Burada belirttiğimiz bu iki durumun dışında kalan ve hakkında nassın bulunmadığı içtihat gerektiren meseleleri bir yana bırakacak olursak sadece bu iki düzlemde yapılacak yorumlarda hikmetin rolü, meselenin nirengi noktasını oluşturmaktadır.

İşte geleneğimizde yer alan yorumla ilgili iki ana damarı oluşturan kıyas ve delalet şekillerinin hukukta hangi yorum çeşidine tekabül ettiği izahı varestedir. Bilindiği üzere yorumla ilgili hukukta “lafzi” ve “gâî” olmak üzere iki ana ekol öne çıkar. Maalesef bizim yukarıda sözünü ettiğimiz “lafzi mebhas” içerisinde yer alan delalet şekilleri ve kıyas bahislerinde bazı istisnaları dışarıda bırakacak olursak lafzi/literal yorumun dışına çok çıkılmamıştır. Bu da hikmetin göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu itibarla öncelikle hikmet kavramı üzerinde durmak istiyoruz. Hikmet kelimesi lügat açısından zengin bir anlam dağarcığına sahip olmasının yanında terim anlamı yönüyle de din, felsefe, ahlak, fıkıh ve tasavvuf alanında geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Bunların hepsine temas etmemiz konumuzun sınırlarını aşacağından biz kısaca lügat anlamı sonra da konumuzla ilgisi açısından fıkıh ıstılahındaki anlamı üzerinde duracağız.

### A. Hikmetin Anlam ve Önemi

Lugatte ‘h-k-m’ kökünden türeyen “hikmet” kelimesinin çoğulu “hikem” olup hükm masdarından isimdir. Yargıda bulunmak anlamındaki “hüküm” (حُكْمٌ - حُكْمٌ - حُكْمٌ و حُكْمَةٌ) kelimesi birbiriyle ilintili geniş bir anlam alanına sahiptir. Sözlüklerde ilk olarak tespit ve tayin edilen anlamının ‘engellemek, alıkoymak, geri döndürmek, sakındırmak’ olduğunu ve kelimenin ‘kişiyi zulümden alıkoymak’ (أصل الحكومة ردّ الرجل عن الظلم), ‘gem kullanarak hayvanı idare etmek’ (حِكْمَةٌ لِلْجَمَامِ؛ حَكْمْتُ الْفَرَسِ) tabirleriyle ifade edildiğini görmekteyiz.<sup>1</sup> Fiil, (حَكَّمَ، حَكَّمَ، حَكَّمَ) gibi ziyade bablara taşındığında ‘sabitlestirmek, sağlamaştırmak, karar kılmak, verilen hükmü yerine getirmek, işi gereği gibi

<sup>1</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî. *Tehzîbu'l-Luğâ* (tah. Ahmed A. Muhaymir), (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2004), III: 166; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-luğâ ve Sihâhu'l-Arabiyye* (Beyrut: Daru İhyâi't-turasi'l-Arabi, 1999), IV: 1544; Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Dâru'l-hidâye, tsz.), XXXI: 512.

*sağlam ve kusursuz yapmak*’ anlamlarına gelir.<sup>2</sup> Ebû Ubeyde; ‘bir sınırı aşması engellenen şey bulunduğu yerde sağlamlaştırılmış olur’ diyerek kelimenin sülâsisi ile mezid sigaları arasındaki anlam bağlantısına işaret etmektedir.<sup>3</sup> ‘Adaletle yargılamak, adil bir bakış sergilemek’ anlamı da kaydedilen *hüküm* mastarı’nın ‘bilmek (ilim)’ ve ‘anlamak (fıkıh)’ manalarına geldiği de belirtilmiş, bu bağlamda وَأَتَيْنَاهُ الْحَكْمَ صَبِيًّا (Meryem 19/12) ayetine atıfta bulunulmuştur.<sup>4</sup> Bu mastardan türeyen hikmet (الحكمة) kelimesi için verilen anlamlar ise şöyle sıralanmıştır: ‘adalet, ilim, hilm, nübüvvet, Kur’ân, İncîl, taat, fıkıh’.<sup>5</sup> Bu anlamların dışında şu açıklamasıyla Zebidî kelimenin ıstılahî anlamını vurgulamaktadır: ‘Hikmet, eşyanın hakikatini olduğu şey üzere bilmek ve onun gereğine göre davranmaktır.’<sup>6</sup> Ayrıca hikmet, Allah’ın sıfatlarından birisi olması bakımından Allah’a nisbeti durumunda ‘en değerli şeylerin en üstün bilgiyle bilinmesi’ olarak da açıklanmıştır.<sup>7</sup>

Hikmetin ihkâmla bağlantısı nedeniyle Allah’a nisbet edilen “hakîm” kelimesi hem “işleri gereği gibi sağlam ve kusursuz yapan” hem de “âlim ve ilmî hüküm sahibi” anlamlarını ihtiva etmektedir. Hüküm, yukarıda geçtiği üzere ilim ve fıkıh anlamlarının yanında yargıda bulunma (kaza) anlamına da gelmektedir. Nitekim Allah’a “hakîm” denilmesi öncelikle hükmün ona ait olduğundanır. İnsana nisbet edilmesi halinde “hikmet”, “dengeli olma, orta yol üzerinde bulunma ve adalet vasfını taşıma” anlamında kullanılır.<sup>8</sup> Râğıb el- İsfehânî ise hikmet terimini “ilim ve akılla gerçeği bulma” şeklinde tanımlamaktadır. Hikmet Allah için kullanıldığında “Eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak” insan için kullanıldığında “Mevcutatı bilip hayırlı işler yapmak” anlamına gelmektedir. Hüküm hikmetten daha geneldir. Aralarında umum-husus ilişkisi olup her hikmet hükümdür, ama her hüküm hikmet değildir. Hikmete “Kur’an tefsiri, Kur’an ilmi” ve “Nübüvvet” anlamları da verilmiştir.<sup>9</sup>

<sup>2</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğâ*, III: 167; Cevherî, *es-Sihâh*, IV: 1545; İbn Manzûr, Cemaleddin, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1993), XII: 142; Fîrûzabâdî, Muhammed b. Yakub, *Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 2011), 1179.

<sup>3</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğâ*, III: 167.

<sup>4</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğâ*, III: 166; Fîrûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 1179.

<sup>5</sup> Fîrûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 1179; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI: 513.

<sup>6</sup> Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI: 512.

<sup>7</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XII: 144; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI: 521.

<sup>8</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XII: 144; İlhan, Kutluer, “Hikmet” *DİA*, (İstanbul, 1998), XVII: 503.

<sup>9</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin Muhammed b. Muhammed b. Mufaddal Râğıb el- İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur’ân*, “hkm” md. thk. Safvân Adnân Davûdî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2002), 248-250.



Zemahşerî de hikmetli kişiyi Allah katında ilmiyle amel eden âlim şeklinde açıklamıştır.<sup>10</sup> Elmalılı Hamdi Yazır da, hikmetin çok geniş anlamı olduğunu belirterek bunların en önemlilerini, maslahata göre hareket etmek, zarardan ve mefsedetten de uzak durmak, kaçınmak şeklinde açıklar. Ayrıca O, hikmetin tutarlılık anlamına atıfta bulunarak hikmetin ilim ve ameli cem etme anlamının ehemmiyeti üzerinde de durur. Hikmetli kişiye hakîm denildiğini, ilim ve ameli cem edemeyen kişiye de hakîm denilmeyeceği belirtir.<sup>11</sup>

### B. Hikmetin Fıkıh Terminolojisindeki Açılımı

İslam Hukukçularına göre hikmet, “hükümün konuluş amacı” (makâsıd-ı şâri) veya “bu hükümle sağlanmak istenen maslahat” (mesâlih-i ibâd) anlamındadır. Mefsedetin giderilmesi de bu maslahatın sağlanması kapsamında sayıldığından ayrıca zikredilmez.

Hikmetin biri hükmü koyan, diğeri hükme muhatap olan açısından iki yönü olup bu da “hükümlerin konuluş gayesi kulların maslahatlarını gerçekleştirmektir,” ilkesinde buluşur. Buna göre dini literatürde makâsıd-ı şeria olarak bilinen dinin korumayı hedeflediği “can, mal, nesil/nesep, din ve akıl” şeklinde formüle edilen bu beş esas bir yönüyle Şariin genel amacını teşkil ederken bir yönüyle de insanların umumi maslahatlarını göstermektedir. Mesela malın korunması için hırsızın, ırz ve namusun korunması için zina eden kimsenin cezalandırılması konusunda dinde bir dizi hükümler konmuştur. Bu hükümler Şariin temel amaçlarına uygun olduğu gibi insanların yararına da uygundur. Dolayısıyla hikmetin, hükmü koyan ve hükme muhatap olan açısından iki yönlü oluşu da burada gerçekleşmiş olmaktadır. Netice olarak hikmet kavramı Kuran ve sünnette yer alan mevcut hükümlerin anlaşılması, yorumlanması ve yeni olaylara yansıtılması faaliyetinin odağında yer aldığı için usûlcüler nezdinde de önemli bir kavramsal boyuta sahiptir.<sup>12</sup>

### C. Ta’lil Bağlamında Usulcülere Göre Hikmetin Anlamı

Hükümün uygulama alanının kıyas yoluyla genişletilebileceğini kabul eden hukukçular, kıyasın hükmün konulmasına uygun düşen vasfa göre

<sup>10</sup> Ebû'l- Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf an Hakâiku't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, nşr. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvîd, (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1417/1997), I: 500.

<sup>11</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), II: 915.

<sup>12</sup> Ferhat Koca, “Hikmet, *DİA*, XVII: 514.

yapılacağını söylerler. Vafsin uygunluğu, hükümle bu hükmün konuluş amacı arasında aklen ve şeran uygunluk ve mülayemet bulunması demektir. İslam Hukukçuları genel olarak illeti “hükmün konulmasını münasip gösteren mana” şeklinde tarif ederek bu durumu formüle etmişlerdir. Hikmeti ise “hükmün teşrii” kılınmasına uygun düşen anlam (münasip mana) şeklinde tarif etmişlerdir. Bu iki tarifte her iki terim aynı manada özdeşleşmiştir. Örneğin yolculukta meşakkat, bir münasip mana olup sefer ruhsatlarının teşrii kılınmasını gerektirmiştir. Bu anlam itibariyle hikmet “illet” manasında kullanılmıştır. Dolayısıyla Ramazan ayında yolculuk yapan kimsenin oruç tutmamasına müsaade edilmesi hükmü için meşakkat bu anlamda bir illettir. Bir vafsin illet olarak değer kazanması onun hikmete uygunluğunun sonucudur. Ancak illet her zaman bu hikmeti gerçekleştiremeyebilir. Tartışmalar da tam da bu noktada başlar. Usulcüler hikmeti, kıyasta hükümlerin neye göre ta’lil edileceği meselesiyle ilgili olarak tartışmışlardır. Hükümler illet üzere mi bina edilecektir yoksa hikmet üzerine mi bina edilecektir? Tartışma bu noktada odaklanır. Fıkıhta illet; hükmün konulmasına uygun düşen durum, hükmün konulmasından amaçlanan sonuç ve hükmün konulmasını münasip gösteren durumu genellikle ifade eden açık ve munzabıt vasıf anlamında olmak üzere üç manaya gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında illetin hikmetle büyük oranda örtüştüğü görülür. Kıyas bağlamında illet, hükmün konuluş gerekçesi anlamına gelip bu da hükmün gerçekleştirmek istediği maslahatı genellikle içeren münasib (uygun) zahir (açık) ve munzabıt (objektif) vasıf kastedilir.<sup>13</sup> Zaten usulcüler de “illet” kelimesini kullandıklarında bununla açık, munzabıt ve hükmün konulmasını münasip gösteren durumu genellikle ihtiva eden vasfı kastederler. Ramazanda oruç tutmamanın veya başlanmış bir orucu bozmanın illeti yolculuk; mülkiyetin intikalinin illeti alım-satım akdi; kısas cezasının illetininse kasten adam öldürme olması gibi. Usulcüler “hikmet” kelimesini şu iki manada kullanırlar:

a. Hükmün konulmasına uygun düşen durum. Örneğin yolculukta meşakkatin; alım-satımda bu akde duyulan ihtiyacın; kasten adam öldürmede can kaybının bulunması gibi.

b. Hükmün konulmasından amaçlanan sonuç veya korunmak istenen menfaat. Örneğin yolculuk halinde oruç tutmama ruhsatında meşakkatin giderilmesi; alım-satımın caiz kılınmasında tarafların menfaatinin

<sup>13</sup> H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, (Kayseri: Kardeşler Form Ofset Baskı, 2016), 103.

sağlanması ve ihtiyaçlarının karşılanması; kasten adam öldürme yasağında yasağa uymayanın cezalandırılmasında can kaybının önlenmesi gibi.

İllet ve hikmet arasındaki fark örnekler üzerinde şöyle ele alınmıştır: Kısasın illeti, öldürme fiilidir. Bu fiil ile kısas hükmü arasındaki münasebet (münasib vasıf) kasıttır. Bu hükme terettüb eden maslahat ise canın korunmasıdır. Namazın kasredilmesi ve orucun ertelenmesi gibi hükümlerin illeti yolculuk fiilidir. Bu hükümlerle yolculuk fiili arasında bulunan münasebet (münasib vasıf) meşakkatin kaldırılmasıdır. Bu hükümlere terettüb eden maslahat ise kolaylığın sağlanmasıdır.<sup>14</sup>

İllet ile hikmet arasındaki farkı gösterme adına şöyle bir örnek verilir: Kısas hükmüyle öldürülen kişi hakkında “neden öldürülmüş?” sorusunun cevabı “o, bir insanı haksız yere kasden öldürmüştür” şeklinde ise işte bu cevap kısas hükmünün illeti sayılmıştır. Ancak “kısas neden ölüm sebebidir?” sorusunun cevabı ise “kısas yolu ile öldürmeyi engelleme, böylece insanların yaşamasına yol açmak” şeklinde olacaktır. Bu cevap da kısas hükmünün hikmeti olarak tanımlanabilir.<sup>15</sup> Burada hikmet hükümde hedeflenen gayedir o da canın korunmasıdır.

Neticede illet, hükümle eylem arasındaki münasebet ve bağlantıyı ortaya çıkarmaya dönük sorunun cevabı olurken, hikmet ise Şâriin bir hükmü koymadaki amacını anlamaya yönelik sorunun cevabını oluşturmaktadır. Bu noktada illetle hikmet arasında şöyle bir fark daha ortaya çıkmaktadır: İllet genellikle tek tek hükümler için söz konusu ve Şâriin bir hükümdeki özel amacına ilişkindir. Hikmet ise tek tek hükümler için söz konusu olabileceği gibi daha ziyade hükümlerin geneli için söz konusu olup Şâriin genel amaçlarına matuftur. Bu itibarla illet eksenli teknik anlamdaki kıyastan başka bazı fakihlerin maslahî kıyas, mürsel kıyas ve manâ kıyas gibi yaklaşımları özeldir istislah teorisi çerçevesinde, genelde ise hikmet çerçevesinde yer alır. Zira istislah, hikmetin mesâlih-i ibâd (kulların maslahatına dönük) veçhesini oluşturur.<sup>16</sup> Bu açıdan hikmetin maslahattan daha geniş ve kuşatıcı olduğu söylenebilir.

Usulcülerin illet konusundaki yaklaşımlarını incelediğimizde, onların hükmün konulmasına uygun düşen durumu ihtiva eden zahir ve munzabit vasıfla ta’lilin caiz olduğu konusunda görüş birliği ettikleri görülür. Hikmetle

<sup>14</sup> İbrahim Özdemir, *Usûl-i fıkıhta talil tartışmaları (hicri IV-VIII. asırlar)*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış doktora tezi), (Diyarbakır, 2013), 310.

<sup>15</sup> Koca, “Hikmet”, XVII: 515-516.

<sup>16</sup> Koca, “Hikmet”, XVII: 518.

ta'lil konusunda Seyfeddin el-Âmidî'ye (ö. 631/1233) nisbetle usûlcülerin şu üç farklı görüşe kail oldukları nakledilir.

Birinci görüşe mensup usulcüler zâhir ve munzabıt olsun olmasın hikmetle ta'lili mutlak anlamda reddetmektedirler. Usulcülerin cumhuru bu görüştedir.

İkinci görüşte olanlar mutlak anlamda hikmetle ta'lilin yapılacağını savunurlar. Fahreddin Râzi (606/1210) ve Beydâvi'nin (685/1286) de aralarında bulunduğu birçok âlim bu görüştedir.

Üçüncü görüşte olanlar ise, zâhir ve munzabıt olması halinde hikmetle ta'lilin yapılabileceği aksi takdirde yapılamayacağını belirtirler. Amidi de bu görüştedir.<sup>17</sup>

Ancak bu nakli biraz tashih etmek gerekmektedir. Şöyle ki: Seyfeddin el-Âmidî, illetin Şâriin makasidına ve hükmün teşriine uygun hikmeti kapsadığını dile getirir. Ancak hükmün konulmasında Şâriin maksûdu yoksa bu vasıf sürekli de bulunsa hikmeti içermediğinden sadece emâre olarak kalır ve bununla da ta'lil mümkün olmaz.<sup>18</sup>

Onun ifadesine göre âlimlerin çoğunluğunu oluşturan bir grup, munzabıt olmayan hikmetle hükmün ta'lil edilemeyeceği görüşünde iken, ikinci grup ise ta'lil edilebileceği görüşünü savunur. Üçüncü grup âlimler ise zâhir ve munzabıt olan hikmetle gizli olan hikmet ayrımına giderek kendi zatında zâhir ve munzabıt olan hikmetle talil yapılabileceğini ifade etmektedirler ki Âmidî, tercihe şayan görüşün bu olduğunu vurgular. Eğer hüküm, özü itibarıyla munzabıt olmayan bir hikmeti içeren zahir ve munzabıt bir vasfa mukterin olursa onunla ta'lil sahih olur. Bu vasıf, hükmün teşriinde maksûd olmasa dahi gizli bir hikmeti içermektedir. Eğer hikmet hükmün teşriinde maksûd olan bir vasfı barındırırsa o vakit zâhir ve munzabıt vasfa eşit olur ki bununla talil daha evla olur.<sup>19</sup>

Zekiyyüddin Şaban, yukarıda Râzî'yi hikmetle ta'lili caiz gören ikinci grup arasında zikretmiştir. Râzî'ye nisbet edilen görüşün böyle olmadığı noktasında tashih gerekmektedir. Öncelikle Râzi, hikmeti illetin illiyet sebebi olarak açıklamakta ve hikmetin, hükümlerin temel amacı olduğunu ifade

<sup>17</sup> Bu nakil için bkz. Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İbrahim Kafi Dönmez), (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 149.

<sup>18</sup> Ebü'l-Hasen Seyfeddin Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), III: 180.

<sup>19</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III: 180.

etmektedir. Öte yandan Râzi, ihtiyaç ile hükümleri ta'lil etmenin hükmünü tartışmaktadır. İhtiyacı da 'maslahata göre hareket etme, mefsetten de kaçınma' şeklinde açıklar. Daha sonra bu manayı fıkıhçıların hikmet diye isimlendirdiğini belirtir.

Râzi, diğer birçok İslam hukukçusu gibi "ihtiyaç" kavramının bazı çeşitleri ile ta'lilde bulunmaya karşı çıkmaktadır. Bunun sebebi olarak da şu gerekçeleri ileri sürer: Eğer ihtiyacı illet olarak kabul edersek bütün ihtiyaçlar muteber hale gelecektir. Bu durum ise hukuk açısından istikrarsızlığa yol açacaktır. İhtiyaçlar gizli ve kişiye göre değişebilen manalar olduğu için bunların illet olması uygun değildir, bunlar üzerine hüküm bina edilemez. Zira bunlara muttali olmak her zaman mümkün değildir. Bu durumda kişilerin beyanı esas alınacağı için kişiler adedince hukuk kuralı doğacaktır. Bu durumda hukukun işlemeyeceği aşikârdır. Diğer taraftan eğer hikmet ile ta'lil caiz olsaydı münasip vasıf diye belirtilen illet ile ta'lil caiz olmazdı. Ancak bu vasıfla ta'lil caiz olup, hikmetle ta'lil caiz değildir. Eğer hikmetle ta'lil caiz olsaydı mükelleflerin hikmeti bulması vacip olurdu. Ancak eşyanın, şeriatın hikmetini bilmek insanlar için her zaman mümkün değildir. Bu durumda hikmetle ta'lilin caiz olmadığını anlıyoruz.

Râzi hikmetle ta'lili eleştirmekte ve şöyle demektedir: Hikmet söz konusu hükmün uygulanması neticesinde ortaya çıkan fayda veya zarardan kaçınmadır. Ancak hükmün verilmesini gerektirecek münasip vasıf hükümden önce var olması ve hükmün verilmesini sağlaması gerekir. Çünkü hükmün illetinin hükümden önce var olması gerekir ki hüküm verilebilsin. Dolayısıyla illetin hükümden sonra gelmesi mümkün değildir.

Râzi yukarıda ifade edilen görüşleri aktarıp sonra bazılarını tenkide tabi tuttuktan sonra kendisi açık ve zahir hikmet diye isimlendirdiği hikmeti kabul etmekte bununla ta'lili savunmaktadır.<sup>20</sup> Netice olarak yukarıda nakledilen görüşün aksine Râzî, hikmetle ta'lili mutlak olarak kabul etmeyip onu belli kayıtlara bağlamıştır denilebilir.

Cessâs, (ö. 370/981) hikmete büyük önem vermekle birlikte nasların hikmetle ta'lil edilmesini kabul etmez. Hikmet gereği hüküm vermenin tevkiî olduğunu kabul eder. Bu iddiasına delil olarak da Hz. Musa'nın bilge kişi (hızır) ile yol arkadaşlığını anlatan ayeti zikreder. İlgili âyette Hz. Musa, bilge kişinin yapmış olduğu bazı fiilleri, zahirine bakarak kerih görür ve itiraz eder. O bilge kişi ise bunları kendi iradesiyle yapmadığını her birini bir

<sup>20</sup> Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, nşr. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), V: 286-293.

hikmet gereği yaptığını belirtir. Cessâs ise bu yapılan fillerin bir hikmet ile yapıldığını bilge kişiye ait (Gemiye -delik açmaya- gelince...; Çocuğa gelince ....; Duvar meselesine gelince...) <sup>21</sup> şeklindeki ifadelerden çıkarmaktadır. <sup>22</sup>

Cessâs da maslahat ve hikmeti aynı anlamda kullanmaktadır. Ona göre, maslahatlar, üzerine hüküm bina edilen illetlerden farklıdır. Bu sebeple onun üzerine kıyas yapılarak hadiselerle ilişkin hüküm verilmesi doğru olmaz. Bu nedenle hükümlerin illetleri delillerde ortaya çıkan bir kısım vasıflar olduğunu maslahatların ise bu illetler gibi açık vasıflar taşımadığını söyler. Buna göre maslahatı, ahkâmın illeti olarak kabul etmemekle birlikte maslahatın, bizim kendisiyle Allah'a kulluk ettiğimiz ahkâmın kendisi olduğunu belirtir. O, maslahatın hükmün kendisinde olmadığını bilakis kulluk etmede gerçekleştiğini dile getirerek maslahatın ameli boyutuna vurguda bulunur ve "eğer biz bu hikmeti havi hükümlerle amel edersek salaha ereriz etmezsek fesada uğrarız" diyerek hikmetin finalist karakterine işaret eder. Ancak o, söz konusu maslahatın açık olmaması nedeniyle kulların her zaman o maslahatı bilmesinin mümkün olmayacağını ifade eder. <sup>23</sup>

Cessâs, illet-hikmet ayrımına gider ve bunu şöyle açıklar: Hikmet söz konusu hükümle ilişkilidir. Ancak illet ise kullar ile ilgilidir. İleti tespit edilmiş bir hüküm kullar tarafından yerine getirilmezse söz konusu hikmet elde edilemez. Bu açıdan bakıldığında Cessâs hikmeti illetin bir sonucu olarak görmekte ve illetin dikkate alınmasıyla hikmetin tahakkuk edeceğini düşünmektedir. Bunu da şöyle örneklendirmektedir. Altın ve gümüş için para olma illeti insanların kabulü ile ortaya çıkmıştır. Ancak bu illete binaen verilen hükümlere bağlı hikmet ise, söz konusu hükümler uygulandığı zaman ortaya çıkacak maslahat ve mefsedetten kaçınmadır. Dolayısıyla illet kullar tarafından bilinir ve tespit edilebilir; hikmet ise tevkifi olup sadece Şâriin bildiriyle bilinir, genel manada biz maslahata dönük mana ve illetleri bilsek de; gerçekte maslahat kendisiyle kulluk ettiğimiz hükümlerde gizlidir. <sup>24</sup>

Hikmetle ta'lîl kabul etmeyen usulcülerdeki temel endişe, hukukta objektifliği istikrar ve hukuk güvenliğinin korunabilmesine dairdir. Bu nedenle onlar ta'lîlin daha açık ve objektif vasıflara bağlanmasını ön görmüşlerdir. Mesela riba ile ilgili hadiste "Altını altınla, gümüşü gümüşle,

<sup>21</sup> Bkz. Kehf 18/79,80,82.

<sup>22</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, el-*Fusûl fi'l-Usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşmi, (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye,1994), IV: 140-141.

<sup>23</sup> Cessâs, el-*Fusûl fi'l-Usûl*, IV: 141.

<sup>24</sup> Cessâs, el-*Fusûl fi'l-Usûl*, IV: 141.

*buğdayı buğdayla hurmayı hurmayla, arpayı arpayla ve tuzu tuzla aynı miktarlarda ve peşin olarak değiştirin. Fazlalık ribâdır. Bunlardan farklı sınıflar arasında olursa peşin olmak kaydıyla istediğiniz miktarlarda satabilirsiniz*"<sup>25</sup> denilmektedir. İbnü'l-Hümâm, ribânın haram kılınmasındaki asıl amaç/hikmetin, insanların mallarının korunması ve zarara uğramalarının önlenmesi olduğunu belirterek gerçek illetin de bu hikmet olduğuna vurguda bulunur. Ancak bu hikmetle ta'lîle gidilmediğini zira "malları koruma" gerekçesiyle ta'lîle gidilmesi durumunda örneğin bir devenin iki deveye karşılık, bir elbisenin iki elbiseye karşılık satılmasının caiz olamayacağını söyler. Oysa peşin olması durumunda Hanefî mezhebinde bunun caiz olduğunun ittifakla kabul edildiğini söylemiştir. İşte bu noktada mezhebe yöneltilecek eleştirilerden endişe edilmesinden dolayı Hanefîler, ribânın haramlığı hükmünü, ribâ yasağının hikmeti olan "insanların mallarını haksız mübadeleden koruma" ilkesi yerine ölçü ve tartı birliği illetiyle ta'lîl etmişlerdir. Eğer hikmetle ta'lîl yapsalardı bir devenin iki deveye karşılık, bir elbisenin iki elbiseye karşılık satılmasının caiz olamaması gerekirdi.<sup>26</sup>

Diğer taraftan bazı İslam hukukçularının hikmetle ta'lîlin mümkün olduğu yönündeki ifadeleri onların mutlak anlamda hikmetle yani doğrudan ve sadece Şâriin gözettiği gayeler esas alınarak ta'lîl yapılmasını caiz gördükleri anlamına gelmez. Bu ifadelerin bir kısmı gerçek illetin hikmet olduğunu anlatmaya yöneliktir.

Bu mülahazalardan sonra kıyasa esas teşkil eden nasların sadece illet ekseninde anlaşılması naslarda gözetilen gayelerin de dikkate alınarak hikmet bütünlüğü içerisinde yorumlanmasının daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Mesela: içkinin haramlığını bildiren ayette kıyas neticesi ulaşılan "haramlığın illeti sarhoşluk olup sarhoşluk veren her şey haramdır" hükmünün ayetin sonunda ve takip eden ayette yer alan ".... Şeytan, sarhoşluk verici şeyler ve şans oyunları ile sadece aranızda düşmanlık ve nefret sokmaya... çalır." <sup>27</sup> kısmıyla birlikte yorumlanarak "insanları kin ve düşmanlığa götüren durumların" da norm koymada temel alınabileceği kanaatindeyiz. Çünkü doğabilecek sonuçların dikkate alınması hikmetin bir gereğidir.

<sup>25</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Halil b. Me'mun Şiha, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2010), "Büyû", 78.

<sup>26</sup> Kemâlüddin Muhammed b. Abdül'l-Vâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, (Beyrut, ty.), V: 279; Koca, "Hikmet", XVII: 518.

<sup>27</sup> Maide 5/90-91

#### D. Hikmete Dayalı Gaî Yorumun Temeli

Hikmetle ta'lîl meselesinde yukarıda geçen tartışmalarda İslâm hukukçularının büyük çoğunluğunun Allâh'ın koyduğu hükümlerde mutlak surette bir takım gâyeler olduğunu ve onlara göre bu hükümlerin büyük kısmının ta'lîl edilebilir nitelikte olduğu görüşünü benimsediklerini belirtmiştik. Bu gayeler ise esas itibarıyla insanlar için fayda sağlama ve onlardan zararı def ederek dünyayı kötülüklerden arındırma ilkesine dayanır. Şâriin bu temel amaçları, nasların anlaşılması, uygulanması ve hakkında nas bulunmayan meselelerde hüküm istidlâl edilmesinde en önemli yorum vasıtalarıdır. Nitekim nasların birden fazla manaya ihtimali halinde ya da naslar arasında bir teâruz durumunda, uzlaştırma ya da bir tercih için öncelikle onların ihtiva ettiği hikmetlerin bilinmesine ihtiyaç vardır.<sup>28</sup>

Bu bağlamda İslam hukukunda da kurallar vaz edilirken, bu kuralların rastgele değil de belli sebeplere binaen vaz edildiği, bir takım amaçların gözetildiği kabul edilir. Cessas da şer'i emirlerin güzel sonuçlara, maslahata yönelik olduğunu kabul eder. Bunun da hikmetin bir gereği olduğunu söyler. Hikmetli bir kişi ile sefih arasındaki farkın hikmet sahibi kişinin yaptığı işlerin övgüye değer bir gayeye matuf olup maslahata uygun olduğunu, sefihin işlerinin ise böyle olmadığını söyler. Allah'ın hakîm olmasının anlamının da onun ahkâm, emir ve fiillerinin yüce gayelere dönük olduğunu hakîm olmasının bunu gerektirdiğini, aksinin Allah'ın abes iş yapması anlamına geldiğini ki, bundan da Allah'ın münezzeh olduğunu izah eder.<sup>29</sup>

Serahsî'ye göre "O hevâ ve hevesinden konuşmaz, onun konuştuğu ancak kendisine vahyedilen vahiydir." ayeti gereği Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin ilahi boyutu bulunmaktadır. Öte yandan pek çok ayette kendisine insanlara indirilmiş şeyleri insanlara emretmekle görevlidir. Serahsî, gönderilen yeni emirlerin belli bir hikmete mebni olmasının yanında, mevcut hükümlerin neshedilmesinde ve yerine yeni ahkâmın bina edilmesinde de belli hikmetler gizli olduğunu belirtir.<sup>30</sup> Serahsî, hikmete uygun olmayan bir şeyin Şeriat tarafından emredilmeyeceğini ve yasaklanmayacağını söylemektedir.<sup>31</sup> Bu gayelere temel teşkil edecek ilkeler esas itibarıyla Kur'an'da mevcuttur. Bu ana ilkeler sadedinde Kur'an-ı Kerimdeki şu ayetleri

<sup>28</sup> Bkz. Koca, "Hikmet", XVII: 518.

<sup>29</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV: 140.

<sup>30</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usulü's-Serahsi*, Ebu'l-Vefâ el-Afgâni, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005), 345.

<sup>31</sup> Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, tz.), XXIV: 23.



zikredebiliriz: “... Allah sizin için kolaylık ister zorluk istemez”<sup>32</sup> “Allah size dinde bir zorluk kılmamıştır”<sup>33</sup> “... Allah sizi zorlamak istemez. Allah sizi arıtıp üzerinize olan nimeti tamamlamak ister.”<sup>34</sup> İçkiyi yasaklayan âyetin sonunda “... Şüphesiz şeytan, içki ve kumar yüzünden aranıza düşmanlık sokmak ister.”<sup>35</sup> “...Kıyasa sizin için hayat vardır... Doğru yoldan sapmamanız için en uygun olanı budur.”<sup>36</sup> Yukarıda teysîr/ kolaylaştırmanın genel bir ilke olduğu ile ilgili âyette geçen “Allah sizin için kolaylık ister” ve akabinde “Allah size zorluk istemez” şeklinde tekit gelerek kolaylaştırmanın ana bir gâye olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca bu gayeyi teyit edici çok sayıda nas mevcuttur.<sup>37</sup>

### 1. Hikmet Eksenli Kıyasın İmkânı

Teknik manada illeti merkeze alan kıyasın yanında, doğabilecek sonuçları dikkate almayı gerektiren hikmet eksenli bir kıyas mümkün müdür? Burada bu sorunun cevabı aranacaktır.

Hz. Peygamber, bir kadının aynı nikâh altında halası ve teyzesi ile cem edilmesini (bir arada bulundurulmasını) yasaklarken, “Çünkü siz bunu yaparsanız aile bağlarını koparmış olursunuz.”<sup>38</sup> buyurarak bu fiilin doğuracağı olumsuz sonuçlara vurgu yapmıştır.

Aynı şekilde Hz. Peygamber, bir kadınla evlenmek istediğini söyleyen Muğire b. Şu’be’ye şöyle demiştir: “Ona bak zira aranızda sevgi ve ülfetin oluşabilmesi için uygun olanı budur.”<sup>39</sup> Rasullulah (a.s) burada erkeğin evleneceği kadına bakmasına izin verirken bunun eşler arasında sevginin oluşması ve uyuşup anlaşmalarına zemin hazırlaması gibi bir maslahata vesile olacağına işaret etmiştir. Nitekim bu da kullarla ilgili maslahatı sağlaması açısından hikmet kapsamındadır.

Konumuz açısından şu örnek daha da açıklayıcı niteliktedir: Hz. Peygamber, “Savaş esnasında el kesilmez (hırsızlık suçu işleyene ceza

<sup>32</sup> Bakara, 2/185.

<sup>33</sup> Hacc, 22/78.

<sup>34</sup> Mâide, 5/6.

<sup>35</sup> Mâide, 5/91.

<sup>36</sup> Nisa, 4/3.

<sup>37</sup> Bkz. Bakara, 2/286; Nisâ, 4/28; Buhârî, İman, 29; Vudû 58; Edeb, 80; Müslim, Cihad 5.

<sup>38</sup> Buhârî, Nikah, 27; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac, *Sahîh-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdûlbaki, (Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2010), Nikah, 37-38.

<sup>39</sup> Müslim, Nikâh 74, 75; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr.

Ammar Tayyar ve dğr., (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2011), Nikah, 5; İbn Mâce, Nikâh 9;

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali, *Kitabü's-Süneni'l-Kübrâ*, nşr. Hasan

Abdûlmün'im, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), Nikâh, 5.

*uygulanmaz*)<sup>40</sup> buyurmuştur. Sahabe ve tabiûn bu hadisteki yasağın hikmetini cezanın uygulanması durumunda bunun ortaya çıkaracağı zarar ile açıklamış olup bu da suçlunun düşmana sığınma gibi zararlı bir sonucu doğurmasıdır. Sonra onlar bu yasağı aynı hikmetten hareketle kıyas yaparak el kesme dışındaki -zina cezası, şarap içme cezası gibi şer'an tayin edilmiş-diğer cezaları da içine alacak şekilde genişleterek uygulamışlardır. Çünkü bu cezaların savaş esnasında uygulanması da aynı şekilde zikredilen bu olumsuz sonuçlara neden olabilir. Daha sonra bunu "düşman ülkesinde iken hadler uygulanmaz şeklinde" genel bir ilkeye dönüştürmüşlerdir. Bu da düşmana iltica ve düşmanın güçlenmesi gibi bir zararlı sonucu önlemeye dönüktür.

Nitekim Ebû Hanife de aynı hikmeti esas alan bir kıyasla "kadın olsun erkek olsun düşman ülkesinden çıkarılmış ve Müslümanların eline geçmiş esirlerin, Müslümanların düşmanı olan ülkeye satılmasını doğru bulmam. Çünkü bu durum düşmanların güçlenmesine yol açar" diyerek bu satışın doğuracağı zararlı sonuçlara işaret etmiştir.<sup>41</sup> Ebû Hanife burada, Hz. Peygamberin, "*Savaş esnasında el kesilmez (hırsızlık suçu işleyene ceza uygulanmaz)*" hadisindeki mündemiç hikmeti temel alarak bu hükme kıyasla ulaşmıştır denilebilir. Neticede bu örnekler bize hikmet eksenli bir kıyasın mümkün ve ilk dönemlerde fiilen gerçekleştiğini göstermektedir.

## 2. Nasların Gâi Yönden Yorumlanmasının İmkânı

Şâriin maksadının ne olduğu ve bunun nasıl anlaşılacağı, gâi yorumda önem arz eden bir meseledir. Şâtibi, Şâriin maksadının, maksadı olmayandan ne şekilde ayırt edileceği hususunda üç yaklaşım olduğunu dile getirir:

a. "Bize kendini bildiren/bildirimde bulunan nass (Kur'an veya sünnette yer alan norm) bulunana kadar Şâriin gayesinin bilinemeyeceğini benimsemek düşer" diyen görüş. Söz konusu bu yaklaşım mutlak olarak zahiri esas alır. Şâriin gayelerini bilme yerlerini zahire ve naslara hasreden bu yaklaşım Zâhirilerin görüşüdür.

b. Şâri'in gayesinin, bu zahirlerde ve ondan anlaşılmalarda değil, onun ötesinde bulunan bir durum olduğunu ileri sürmek. Bu görüş sahipleri, dinî hükümlerde bütünüyle sürekli bu yolu izlerler. Onlar, "zahirine bakarak Şâriin gayelerini belirleyemeyiz" derler. Bu yaklaşım, dini ortadan kaldırma niyeti olan kesimin görüşüdür ki bunlar Batınîlerdir.

<sup>40</sup> Süleyman b. Eş'as es-Sicistani Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Davud*, nşr. İzzet Ubeyd ed-De'as, Muhammed Ali es-Seyyid, (Beyrut: Dâru' İbni Hazm, 1997), Hudûd, 18.

<sup>41</sup> Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 152.

c. Hukukun farklılık ve çatışma olmaksızın hep aynı istikrar içinde yürümesi için, nasla veya ruhuyla her iki durumda birlikte göz önüne alınmasını benimsemek. Âlimlerin çoğunluğunun benimsediği yöntem budur.

Şâriin gayesi çeşitli şekillerde bilinebilir, buna dair şu ölçütler esas alınabilir.

a. Doğrudan ve açık, emir ve yasağın olması. Çünkü emir, yapmayı (fiil) gerektirdiğinden dolayı emir olur. Böyle bir durumda fiilin yapılması Şâriin maksadıdır. Yapmamak konusundaki yasak da böyledir.

b. Emir ve yasakların illetlerini dikkate almak. Neslin devamına dönük fayda için nikâh, akit konusu maldan faydalanmaya dönük maslahat için alım-satım gibi.

c. Şâriin norm koymasında aslî ve tâlî (tebiî) gayeleri vardır. Bunların mansûsu (Kur'an ve sünnetteki normların lafızlarıyla ifade edilen mana ve gayeler) vardır, medlûlü (işaret edileni) vardır, bir de mansûslardan çıkarılanı vardır. Böylece nasla belirtilmeyenlerin de Şâriin maksudu olabileceği sonucunu çıkar.<sup>42</sup>

Şâriin maksûdu olan gâyeler çeşitli yollarla bilindikten sonra naslar da bu gayelere mütenasip bir şekilde yorumlanabilir. Bu durum Hz. Ömer'in bazı uygulamalarında daha açık şekilde görülür. Nitekim Irak, Hz. Ömer devrinde Müslümanlar tarafından kılıçla fethedildikten sonra Hz. Ömer bu araziye eski sahiplerinin elinde bırakıp, bu araziden haraç vergisi almayı ve bu şekilde elde edilen geliri Müslümanların kamu yararına harcamayı daha uygun gördü. Bu konuda temel dayanağı Haşr suresinin 6-10 ayetlerini anlayış ve yorumlayış tarzı idi. Hz. Ömer'e göre ganimetlerin dağıtılmasını konu alan Enfal suresi 41. âyeti, Haşr suresinin 6-10 âyetleri ile tahsis edilmiştir. Nitekim Enfal suresi 41. ayeti ve Haşr sûresinin ilgili âyetleri ganimetlerin dağıtılması ile ilgilidir.

Sahabenin büyük çoğunluğu ise menkul malların savaş gazileri arasında dağıtıldığı gibi bu arazinin de taksim edilmesini istemekte, bu konuda Hz. Peygamberin, Hayber topraklarını taksim etmiş olması ile Enfal suresi 41. âyeti delil olarak gösteriyorlardı. Ayrıca onlara göre Haşr sûresinin ilgili âyetleri ile Enfal suresi 41. âyeti arasında bir ilgi de yok ki tahsisten söz

<sup>42</sup> Ebû İshak eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, Dâru'l-Fikr, tsz., II: 273-278 ; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. Mehmet Erdoğan; Vecdi Akyüz), (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006), 38-39.

edilebilsin. Enfal suresi 41 âyet kılıç zoruyla, Haşr suresi 6-10 âyetleri ise sulh yoluyla elde edilen “fey”<sup>43</sup> hakkında idi.

Bu mesele ile ilgili sahabe arasında günlerce devam eden tartışmalar olur.<sup>44</sup> Neticede Hz. Ömer görüşünde ısrar eder ve konuyu izah sadedinde önemli makul gerekçeler ileri sürer. O, Özellikle Haşr sûresi 8,9 ve 10 âyetleri birbiriyle irtibatlandırarak bir bütünlük içinde ele alarak cumhurdan farklı yorumlar. Hz. Ömer, bu âyetleri müstakil olarak değil ganimette hak sahiplerini açıklayan 6. ayete atfederek bu ganimetlerden özellikle yurtlarından ve mallarından uzak kalmış Allah’ın rızasını isteyen muhacirlerin ve ensarın hakkı olduğu gibi 8. ayette sözü edilen gelecek kuşakların da hakkının olduğu sonucuna ulaşır.

Nitekim ilgili ayette “*Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin bırakma! Rabbimiz! Şüphesiz ki sen çok şefkatli, çok merhametlisin!*”<sup>45</sup> buyrulurken daha sonra gelecek nesillerin de bu ganimetlerde hakkı olduğuna işaret edilmektedir.

Hz. Ömer’in sadece bu uygulaması değil daha sonraki uygulamalarda da arazi daima Fey hükümlerine tabii kılınarak ganimet hukuku dışında tutulmuş, dolayısıyla savaşanlara dağıtılması cihetine gidilmemiştir.<sup>46</sup>

Aslında fey’in taksiminde hak sahiplerini açıklayan “*Allah’ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın...*”<sup>47</sup> meâlindeki ayet de Hz. Ömer’in bu uygulamasının isabetli olduğuna delâlet eder. Çünkü âyette söz konusu taksim gerekçelendirilirken bu elde edilen fey’ (ganimetler)in cahiliyede olduğu gibi fakir ve güçsüzlerin yoksun bırakıldığı, zenginler, güçlüler ve idareciler arasında paylaştırılan ve onlar arasında dolaşan bir servete dönüşmemesine vurguda bulunulmuştur.

<sup>43</sup> Fey’: savaşız elde edilen ganimetler ve mallar. Ayrıca haraç, cizye, ticari mal vergisi gibi gelirleri de fey kapsamında değerlendirenler var. Bkz. Mustafa Fayda, “Fey” , *DİA*, XII: 511-513.

<sup>44</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X: 15-16; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984); II: 401; Ali Bardakoğlu, *İslam Hukukunda Metodolojik İhtilaflar ve Sonuçları* (Ders Notları), (Kayseri,1987), 9-10.

<sup>45</sup> Haşr 59/10.

<sup>46</sup> Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. Fayda, “Fey” , XII: 511-513; Mehmet Erkal, ‘Ganimet’, *DİA*, XIII: 351-354.

<sup>47</sup> Haşr 59/7.

Böylece servetin belirli bir kesimin elinde toplanarak diğerlerinin bundan mahrum kalmaması ve ümmetin bütününe yayılması hedeflenmiştir.<sup>48</sup>

Nitekim cahiliye döneminde elde edilen ganimetlerin en iyisini gücü elinde bulunduran kabile reisleri alır, geride kalan ve beğenilmeyen değersiz malları ise fakirlere bırakılırdı. Allah, zulüm ve haksızlığın cari olduğu fakirlerin ezildiği bu sisteme son vererek, ihtiyaç odaklı muhtaç ve fakirlerin de dikkate alındığı âdil bir paylaşımı tesis etmiştir.<sup>49</sup> Neticede ayette “*zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın*” denilmesi “cahiliye hükmüne” dönülmemesi noktasında bir uyarı teşkil edip bu da gâî açıdan fey yoluyla elde edilen servetin adil bir şekilde paylaşımını hedeflemektedir. Hz. Ömer’in de Irak topraklarıyla ilgili tasarrufunda bu uyarıyı dikkate almış olduğu düşünülebilir.

Böylece nasların bir bütünlük içinde ele alınarak gözetilen gayelerin dikkate alınması hikmet gereğidir. Örnek sadedinde (tarihsel olduğu düşünülen) şu ayet de bu perspektiften yorumlanabilir. “*Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın ki onlarla Allah’ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah’ın bildiği diğer düşmanları korkutasınız...*” Âyette “*أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ*” Onlara yani düşmanlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın denilirken “kuvvet” mutlak olarak gelmiş olup her türden güç, kuvvet ve teçhizatı içine alır. Yine savaş atlarının hazırlanması tarihsel bir örnek olsa bile buradaki verilen mesaj evrenseldir. Burada “savaş atları” numune bir kuvvet olarak zikredilmiş olup asıl olan her çağın şartlarına uygun her yönden stratejik bir caydırıcı kuvvet hazırlamaktır. Burada kuvvet hazırlamaktan temel maksat doğrudan savaş değil düşmana karşı caydırıcı olmaktır. Çünkü “*تُرْهَبُونَ*” lafzı, burada güdülen gayenin nihaî manada düşmanı yıldırma ve korkutma olduğunu gösterir. Kâfirler, Müslümanların güçlü olduğunu bildiklerinde savaşı göze almayıp yılarak korkaklardır zaten amaçlanan da bu caydırıcılıktır.<sup>50</sup>

Şâriin, hüküm koymada gözettiği temel maksad kulların maslahatı olup nasların yorumlanmasında bu gayenin göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtmiştik. Kur’an-ı Kerim’de en uzun ayet olarak bilinen “müdâyene” ayeti

<sup>48</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Beyrut: Müessesetü Târihi'l-Arabî, 2000), XXVIII: 76; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 159-160.

<sup>49</sup> Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlü'l-Âhkâm*, (Beyrut, 1981), 18; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII: 76.

<sup>50</sup> Şelebî, *Ta'lîlü'l-Âhkâm*, 17.

(Bakara/282), içerdiği hükümler ve meseleler açısından bu bağlamda önem arz etmektedir.

Bu âyette birden fazla emir kipiyle gelen ifadeler mevcuttur. Bu emirlerin ne ifade ettiği ise âlimler arasında ihtilafa sebep olmuştur. Cumhuriyet buradaki emirlerin tamamının nedb ifade ettiğini savunurken -rehin alma hariç- başta Zâhirîler olmak üzere bazı âlimler bu emirlerin vücûb ifade ettiği görüşündeler. Şimdi bu ayette geçen emir kipi ile gelen ifadelerin neler olduğunu ve âlimler tarafından neye hamledildiğini kısaca serdedeceğiz.

Ayette emir sigası ile gelen dört ifade bulunmaktadır ki, o ifadeler şunlardır: 1-“Belirli bir süreye kadar borçlandığınız zaman onu yazın”, 2-“(Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir”, 3-“Alış-veriş yaptığınız zaman da şahit tutun” ve 4-“Eğer yolculukta olur da bir yazıcı bulamazsanız, o zaman alınmış rehinler yeterlidir”.

Bu âyetin en çok emir ihtiva eden bir içeriğe sahip olmasına rağmen ve bu emirleri güçlendiren “Çağırıldıkları vakit şahitler gelmemezlik etmesin”; “Büyük veya küçük, vâdesine kadar hiçbir şeyi yazmaktan sakın üşenmeyin” gibi tekit ifade edici açıklamaları barındırmasına rağmen Zâhirîler ve bazı alimler dışında âlimlerin cumhuru bu emirleri lafızca/literal bir yorumla nedbe hamletmişlerdir.

Biz burada emir sigasının vücub mu? Ya da nedb mi ifade eder? şeklindeki lafzi tartışma kısmına girmek istemiyoruz. Ancak şu soruyu sormak isteriz. Şâriin bu kadar emirden maksadı nedir ya da hangi gayeyi güdüyor. Bunu tartışmak gerekir. Ancak geçen soruya verilecek cevap her halde çok açık olsa gerekir ki bu da borçlanmalardan doğan hakların korunmasıdır. O zaman gaye bu hakların korunması ise bu gayeyi mendub hükmü mü? yoksa vacib/farz hükmü mü gerçekleştirecektir? Bu da izahtan varestedir. Fakat maalesef geleneğimizde bu konu gaî açıdan pek tartışılmamıştır. Bu tartışmaya girmemiz araştırma sınırların aşacağından bunun ayrı bir araştırma konusu olacağını düşünüyoruz.

Burada konuyu çok uzatmadan İbn Âşûr’un bu husustaki mülâhazalarına kısaca yer vermek istiyoruz. O bu konuda şunları söyler:

“Yazma emrinden maksat hakların güvence altına alınması, husumete götüren yolların kapatılması, insanların muamelelerinin düzenlenmesi ve fasit akitleri bilme imkânıdır. Allah, ümmetten başlangıçta gevşek davranıp da sonuçta çekişmeyle karşı karşıya

kalmamaları için onlara işi sağlam yapmalarını gerekli kılmıştır. Böylece anlaşmazlığa ve kavgaya götüren yolları bertaraf etmiştir. Şeriatin maksadı insanların birbirine güvenini ortadan kaldırmak değil daha başlangıçta hak sahiplerini uyararak ileride ortaya çıkabilecek kötü sonuçları engellemektir. Diğer bir maksat ise borçlunun, yazma emrinin Allah'ın emri olduğunu bilince borç veren kişiyi işini sağlam yaptığından dolayı itham etmemiş olacaktır.<sup>51</sup>

### Sonuç

Hikmetin gerek kelime anlamı gerekse fıkıh ve usuldeki yüklendiği mana açısından geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğunu gördük. Hükmün konulmasından amaçlanan sonuç veya korunmak istenen maslahat bağlamında hikmet İslâm hukukçu ve usûlcüler nezdinde muteber bir mana olarak kabul edilir.

Usûlcüler hikmeti, muteber bir mana olarak kabul etseler de onların büyük çoğunluğu mutlak şekilde hikmetle tâ'lîli kabul etmezler. Hikmetle tâ'lîli kabul etmeyen usulcülerdeki temel endişe, hukukta objektifliğin, istikrarın ve hukuk güvenliğinin korunabilmesine dönüktür.

Hikmetle tâ'lîle taraf olanlar da bunu mutlak anlamda tecviz etmeyip bilakis tâ'lîli bir kısım kayıtlara bağlamışlardır. Nitekim onlar getirdikleri kayıtlarla bir bakıma hikmeti esnek yapısından çıkarıp illete dönüştürmüş olmaktadır.

Bu mülahazalardan sonra kıyasa esas teşkil eden nasların sadece illet ekseninde anlaşılması, naslarda gözetilen gayelerin de dikkate alınarak hikmet bütünlüğü içerisinde yorumlanmasının daha faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

Bu bağlamda teknik manada illeti merkeze alan kıyasın yanında, doğabilecek sonuçları dikkate almayı gerektiren hikmet eksenli bir kıyasın da mümkün olabileceği kanaatindeyiz. Hz. Peygamberin bildirdiği, bir kadının aynı evlilik içinde halası ve teyzesiyle cem edilme yasağı ve savaş esnasında hırsızlık suçu işleyene el kesme cezasının uygulanması yasağı gibi birçok durumda doğabilecek sonuçlar dikkate alınmıştır. İlk dönem âlimlerin içtihatlarında da bu hikmetin gözetildiği görülür. Mesela Ebû Hanife'nin esirlerin, düşman ülkeye satılmasını doğru bulmamasında aynı hikmeti esas alarak kıyas yaptığı görülür.

<sup>51</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III: 566.

Şâriin maksûdu olan gâyeler bilindikten sonra nasların da bu maksada uygun bir şekilde gâi manalarının da dikkate alınarak yorumlanması mümkündür.

Hız. Ömer'in Irak topraklarıyla ilgili tasarrufunda söz konusu gâi yorum başat rol oynamıştır. Zira onun, zikredilen araziye savaş gazileri arasında dağıtmayıp vergi karşılığında eski sahiplerinde bırakması, onun kamu yararını gözetmesinin yanında gelecek nesilleri düşünen uzun vadeli bir hikmeti gözetmesine mebnidir. Hız. Ömer'in bu tasarrufu, daha sonraki uygulamalar için de ilham kaynağı olmuş, nitekim Osmanlı devletindeki mîrî arazi sisteminin oluşumuna örnek teşkil etmiştir.

Hâsılı hikmet, hukuk düşüncesinde hükümlere ilişkin özel amaçların gerçekleşip gerçekleşmediği noktasında kendine başvurulabilecek önemli yorum kriteridir.



#### KAYNAKÇA

ÂMİDÎ, Ebü'l-Hasen Seyfeddin Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

APAYDIN, H. Yunus, *İslam Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kardeşler Form Ofset Baskı, 2016.

BARDAKOĞLU, Ali, *İslam Hukukunda Metodolojik İhtilaflar ve Sonuçları* (Ders Notları). Kayseri: 1987.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Halil b. Me'mun Şiha, Beyrut: Daru'l-Marife, 2010.

CEVHERÎ, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1999.

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *el-Fusûl fî'l-Usûl*. nşr. Uceyl Câsim en-Neşmî, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994.

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as, es-Sicistani. *Sünenu Ebî Davud*. nşr. İzzet Ubeyd ed-De'as, Muhammed Ali es-Seyyid, Beyrut: Dâru' İbni Hazm, 1997.

ERKAL, Mehmet. "Ganimet", *DİA*. XIII, (s. 351-354).

EZHERÎ, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. (tah. Ahmed A. Muhaymir), Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004.



- FAYDA, Mustafa. "Fey" , *DİA*. XII, (s. 511-513)
- FÎRÛZABÂDÎ, Muhammed b. Yakub, *Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2011.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Beyrut: Müessesetü Târihi'l-Arabî, 2000.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir, *İslam Hukuk Felsefesi*. (çev. Mehmet Erdoğan; Vecdi Akyüz) İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Ammâr Tayyâr, Yâsir Hasan, Dimaşk: Müessetü'r-Risâle, 2009.
- İBN MANZÛR, Cemaleddin. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru sadr, 1993.
- İBNÛ'L-HÛMÂM, Kemâluddin Muhammed b. Abdül'l-Vâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: ty.
- İSFAHÂNÎ, Ebû'l-Kâsım Hüseyin Muhammed b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Davûdî, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2002.
- KOCA, Ferhat. "Hikmet" *DİA*. İstanbul: 1998, XVII, (s. 514-518)
- MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac *Sahîh-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2010.
- NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali, *Kitabü's-Süneni'l-Kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmün'im, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- ÖZDEMİR, İbrahim. *Usûl-i Fıkıhta T'alîl Tartışmaları (hicri IV-VIII. asırlar)*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış doktora tezi), Diyarbakır: 2013.
- RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*. nşr. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, tz.
- SERAHSÎ, *Usulü's-Serahsi*. thk. Ebu'l-Vefa el-Afganî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005.
- ŞABAN, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshak. *el-Muvâfakât*. Dâru'l-Fikr, y.y., t.y.
- ŞELEBÎ, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-Âhkâm*, Beyrut: 1981.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmîzî*. nşr. Ammar Tayyar ve dğr., Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2011.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

ZEBİDÎ, Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseyini. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Dâru'l-Hidaye, tsz.

ZEMAŞERÎ, Ebü'l- Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Keşşâf an Hakâiku't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te`vil*. nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1417.



## **THE POSSIBILITY AND LIMITS OF INTERPRETING THE NASS IN THE BASIS OF WISDOM\***

© Nasi ASLAN<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

The Islamic jurists state that Hikmah means “the reason for the commandment” (maqasid al-Shari’a) or “the advantage intended with the commandment” (mesalih-il-ibad).

There are two aspects of Hikmah for the commander and the commandant. In this context, the five essentials that Islam aims to safeguard, well-known as the term of “maqasid al-Shari’a” in literature can be formulated as “the protection of life, property, offspring, religion and mind”. In one respect, these principles constitute the Commander’s overall aim and involve the public welfare in another respect.

They acknowledge that the practical area can be enlarged through Qiyas and pronounce that it will be made in accordance with the suitable quality for the command. These scholars typically describe the cause (illat) as “the meaning reasonably given to the intention of commandment”.

The cause in Islam is, for example, traveling in the avoidance of fasting during Ramadan, purchase-sell contract for the transfer of ownership, or intentional manslaughter for the punishment of retaliation.

The term of hikmah is used as the following meaning:

- a. The expedient case for the commandment (e.g. hardship in traveling, requirement for such a trade agreement, or loss of life in manslaughter)

---

\* This article is reviewed and improved version of the report which has been presented verbally in International Sempodium on Islam and Commentary on May 8-10, 2017 in Malatya/Turkey.

<sup>a</sup> Prof., Çukurova University Theology Faculty, nasiaslan@cu.edu.tr

- b. The intentional outcomes through the commandment, or the wilful interest to be protected (e.g. overcoming the hardship with permission of avoiding fast of Ramadan during travel, providing the interests and meeting the necessities of the contracting parties in rendering the exchange permissible (jaiz), or preventing loss of life by way of prohibiting wilful murder and punishing the murderer who has violated the cannon law.

In this context the cause is answering the question asked to reveal the association and determination between the command and the action, while hikmah is the reply to what aim the Commander has got in establishing commandments.

Consequently, it will be evidently more useful that the Islamic rules (nass) essential for Qiyas should not only be perceived with the cause but also interpreted within integrity of hikmah considering the reasons behind the rules. For example, the judgment of “the cause of illicitness is intoxication and any toxicants are illicit” has been made through Qiyas method from the verse of unlawfulness of alcoholic beverages, and to interpret it together with the phrases in the end of the verse and the following verse: “...*The Shaitan only desires to cause enmity and hatred to spring in your midst by means of intoxicants and games of chance...*”, the circumstances to incite hatred and enmity can also be grounded on in norm making so that hikmah involves considering the potential outcomes.

For ratiocination of the commandments in a way of hikmah, the great majority of Islamic jurists confirms that there exist some absolute reasons laying behind the divine commandments, and the most of these rules are ratiocinable. These reasons are mainly based on the principle of providing benefits for the sake of people and purifying the world by getting rid of harms from them. These primary goals of the Commander’s are the key analytical tools in understanding and applying the Islamic norms as well as deducing judgments in lack of applicable norms.

Technically with the cause-centered Qiyas, is it possible to apply a hikmah-oriented approach requiring the consideration of the potential outcomes? In this paper, its applicability will be discussed.

The Prophet (his holiness) prohibited the action in which a woman is under the same marriage with her aunt (the sister of her father or mother) and highlighted the adverse consequences saying like “That is why you will broken the family bonds if you do so”.

Furthermore, the Prophet (his holiness) pronounced to Mughira bin Shuba

---

who expressed his opinion of marriage with a woman, like “Look at her because doing so is such a proper action that affection and fondness can occur between both of you”. The Allah’s Messenger (Rasulullah, peace be upon him) gives permission that a man may look at his prospective woman and indicates that this may allow for the couple to love and get along with each other. Therefore, this is of hikmah because it achieves the advantages of worshippers.

In our topic, the more explanatory example is: the Prophet (his holiness) said “*Hands are not to be cut off during a war (no haad penalty would be enforced to a thief)*”. The hikmah of the restriction in this hadith is related to the would-be damage when the penalty is performed, according to sahaba and tabiun, and it is disadvantageous outcomes such as the criminal’s defection. Afterwards they judged this forbidden for other haad penalties determined in sharia including adultery penalty and wining penalty because the execution of all these punishments in war may also lead to the mentioned adverse outcomes. Then, they transformed this into a general principle that the haads/severe penalties will not be executed in the enemy country in consideration of avoiding a damaging consequence such as defection to the foe and hence its empowerment.

Accordingly Abu Hanifa said “I find it inappropriate that nobody man or woman who has expelled from an enemy country and captured by Muslims is sold to a country at enmity with Muslims so that the enemies will strengthen by this means” judging with the Qiyas based on the same hikmah and pointed out potential disadvantages from such a business. It can be inferred that he must have reached this judgment through Qiyas on the basis of the hikmah in that hadith of the Prophet’s (his holiness). Consequently all these cases show us that a hikmah oriented Qiyas is possible from its practice in the early periods.

Such a teleological interpretation had major part in the disposition of the Caliph Omar (his holiness) on the Iraqi lands. In this case, he did not distribute them among the war veterans but leave the estates to the previous owners, and this application is based on the long-term hikmah acting thoughtfully for next offspring as well as concern for public interest. His disposition would be the source of inspiration for further developments and serve as an example for the establishment of demesne system in the Ottoman State.

After all, it is likely to be useful that the underlying Islamic nass (inconvertible cannon laws) for Qiyas is not realized simply around the cause

but also interpreted with integrity of hikmah.

In conclusion, hikmah is a key criterion for interpretation that can be used in terms of whether the specific purposes for the commands is juristically achieved or not.

**Keywords:** Islamic Jurisprudence, Hikmah, Teleological Interpretation, Ratiocination of the Commandments, Maslaha (Considering One's Good).



## MÂTÜRÎDÎ'NİN KUR'AN YORUMUNA İLİŞKİN TERCİHLERİNDE AKIL KRİTERİ

© Süleyman NAROL<sup>a</sup>

### Öz

Kur'an yorumunda nakil ile akli birlikte kullanan Mâtürîdî Ehl-i sünnet kelamının sistemleşmesine katkı sunduğu gibi onun tefsir anlayışına da farklı bir soluk getirmiştir. Mâtürîdî tefsirde nakil ile birlikte akli dengeli bir şekilde kullanarak, Kur'an'a rasyonel yaklaşımın sembolü olmuş olan Mu'tezile ile nakle sıkı sıkıya bağlı olan selef âlimleri arasında mutedil bir düşünce sistemi inşa etmeyi başarmıştır.

Kur'an ayetlerinin yorumuna ilişkin kendi görüşünü birtakım kriterlere göre doğrudan ortaya koyan Mâtürîdî, pek çok ayetin tefsirinde ise kendisinden önceki müfessirlerin yaklaşımlarını aktarıp bunlar arasında tercihte bulunurken ya da ayetin anlamına ilişkin birden fazla ihtimalin söz konusu olduğu durumlarda Kur'an, sünnet, sahabe sözleri, kıraatler, dil ve Arap şiiri gibi kıstaslara göre tercihini belirlemiştir.

Mâtürîdî'nin Kur'an yorumları arasında seçim yaparken esas aldığı kriterlerden birisi de akıldır. Müfessir, farklı görüşler/ihtimaller arasında akli bir kriter olarak kabul ederken Kur'an'ın bütünlüğüne dikkat etmiştir. Kur'an'ın bütünlüğünü esas alma imkânı olmayan yerlerde ise arka planında ait olduğu kelâmî paradigmanın izleri olan yorumlar yaptığı görülmektedir. Mâtürîdî'nin akli izahlarının gerisinde kelamın temel konularından olan Allah'ın fiilleri, halku ef'ali'l-'ibâd, Allah'ın sıfatları, özellikle de, irade ve meşiet meselesi, Peygamberlerin sıfatları ve lütuf vb. meseleler yer almaktadır.

Gerek müfessirlerin yorumları arasında tercihte bulunurken, gerekse doğru olması muhtemel anlamlar arasından seçimini yaparken ortaya koyduğu akli gerekçelerinde genel olarak isabetli yaklaşımlar sergileyen Mâtürîdî, bazen de sadece akıl zaviyesinden bakması neticesinde lafızların zahirini ve bağlamını dikkatten kaçırmış ve hatalı tercihlerde bulunmuştur. Bu çalışmada Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'da naklettiği görüşler arasında akli esas alarak yaptığı tercihlerin arka planı tartışmaya açılarak onun Kur'an yorumuna ilişkin yaptığı yorumlar eleştirel bir bakışla ele alınacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, te'vîlât, Mâtürîdî, yorum, tercih.

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, snarol@selcuk.edu.tr



## CRITERION OF REASON IN MATURIDI'S CHOICES CONSIDERING INTERPRETATION OF KORAN

Al-Mâtürîdî who combined the revelation (an-nakl) with the reason (al-'akl) in his exegesis of Koran contributed to systematization of kalam of Ahlu's-Sunnah. In his exegesis, using in balance the revelation and the reason, he accomplished to build a more moderate system of thought between that of Mu'tazila that is regarded as symbol of rational approach to Koran and that of the scholars of first generations (as-Salaf) who adhere strictly to the revelation. This accomplishment of him breathed new life into koranic exegesis of Ahlu's-Sunnah. In Te'vîlâtü'l-Kur'an making interpretation of verses of Koran on the basis of reason as explaining his own opinions, al-Mâtürîdî used reason as criterion as choosing the most correct among the interpretations, as well. Because, according to him, interpretation is an al-ictihâd and reasoning. This can be seen in his distinction between the concept of exegesis and the concept of interpretation and in his thought that the revelation endorses what is put forward by reason. Moreover, according to him Koran is a light (an-noor) and enlightens reasons. Enlightening reason like a light, which makes things visible, it uncovers the veracity of all things, the doubts in hearts and secrets.

In this paper I will discuss thoughts of Mâtürîdî, who contributed to the systematization and the establishment of the method of reason (ad-dirâyah) in koranic exegesis, about interpretation of Koran and place of the reason that is an important criterion, in these thoughts with in the frame of his Te'vîlâtü'l-Kur'an. I will try to present the opinions, which are conveyed by him, or what result he came to after examining possible different meanings of verses of Koran and to what extent these results are accurate.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Mu'tezile'nin rasyonel bir çizgide Kur'an ayetlerini yorumlaması ve rivayetleri ikinci plana atması, selefi düşüncenin de naklin dışına çıkmayan yaklaşımı ve kelama karşı sergilediği mesafeli duruş Müslümanlar arasında fikri dağınıklığa neden olmuştur. Birbirinden ayrı ve uç noktalarda bulunan bu yaklaşım İslam toplumunun dağınık fikri yapısı Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından daha realist ve pratik bir noktaya taşınmıştır. Öyle ki o, bir taraftan toplumun birlikteliği için dinin etrafında birleşmeyi gerekli görmüş diğer yandan da bu dinin doğru anlaşılabilmesi için akıl ve vahyin bir arada bulunmasını şart koşmuştur.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dâru Câmi'âti'l-Mısriyye, tsz.), 4; Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de



Hız. Peygamber ve sahabeden gelen rivayetlerin dışına çıkmayarak yoruma kapalı bir tutum sergileyen selef ulemasının bu tutumu, karşılaşılan problemlerin çözümünde yetersiz kalmış, bir bakıma fikri cereyanların saldırılarına maruz kalan İslam dünyasını bu akımlar karşısında savunmasız bırakmıştı. Felsefi akımların ve farklı itikadi yönelişlerin etki alanına giren yerlerden birisi olan Mâverâünnehir bölgesinde<sup>2</sup> Ehl-i sünnet kelam doktrinini savunmada, yaşadığı dönemde çok önemli katkılarda bulunan Mâtürîdî, Ehl-i sünnet'in Kur'an yorumunun şekillenmesinde de önemli bir misyon icra etmiştir.

Mâtürîdî ve onun gibi düşünen âlimler naklin yanında akli da devreye sokarak belli kriterlere göre nasların yorumlanması gerektiğini, yani dirayet metodunu savunmuşlardır. Ehl-i sünnet'in tefsir anlayışında dirayet metodunu ortaya koyan ve akli istidlallere başvuran Mâtürîdî, haklı olarak Kur'an yorumunda da bu metodu etkin bir şekilde kullanmış ve bunu tercihlerinde belirleyici unsurlardan birisi haline getirmiştir.

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an'* da farklı yorumlar/ihtimaller arasından kendi seçimini yaparken de akli kıstas olarak kullanmıştır. Çünkü ona göre tevil bir içtihatdır ve akıl ürünüdür. Bu yaklaşım, onun tefsir ve te'vil kavramlarına yüklediği anlamlardan ve naklin aklen sabit olan bir şeyi teyit eden bir unsur olduğu görüşünde de ifadesini bulmaktadır. Ona göre Kur'an bir nurdur ancak bu sadece akılları nurlandırır. Görünmeyen şeyleri görünür hale getiren bir ışık gibi akli aydınlatarak her şeyin hakikatini, kalplerdeki süpheleri ve gizlilikleri ortaya çıkarır.<sup>3</sup>

Bu çalışmada tefsirde dirayet metodunun yerleşmesinde ve sistemleşmesinde önemli bir payı olan Mâtürîdî'nin Kur'an yorumuna ilişkin tercihleri ve bu tercihlerinde önemli bir kıstas olan aklın fonksiyonu, onun *Te'vilâtü'l-Kur'an* isimli tefsiri özelinde ele alınıp değerlendirilecektir. Öncesinde ise konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağı düşünülen müfessirin tefsirinde takip ettiği bir metod olan naklettiği görüşler/ihtimaller arasında seçim yaparken esas aldığı diğer bir takım belirleyici unsurlar hakkında bilgi verilip buna dair örnekler aktarılacaktır. Daha sonra çalışmanın asıl konusu olan akıl kriteri etrafıca ele alınacaktır.

Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliği", *Milel ve Nihal* (İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi) 7/2 (2010): 8.

<sup>2</sup> Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 38-39, 49.

<sup>3</sup> Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 5: 62.

## A. Mâtürîdî'nin Kur'an Yorumuna İlişkin Tercihlerinde Bazı Belirleyici Unsurlar

Tefsirde rivayet ve dirayet olgusu bir başka deyişle nakil ve akıl Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ta başvurduğu iki önemli kaynaktır. Mâtürîdî'nin tefsiri incelendiğinde onun çeşitli görüşleri naklederek bunlar arasında tercihlerde bulunmasına dair birçok örnek görülecektir. O, naklettiği bu görüşler arasında tercihte bulunurken hiç kuşkusuz birtakım delillere ve gerekçelere dayanmıştır. Müfessirin kendi tercihini temellendirirken başvurduğu bu veri kaynakları her biri ayrı bir çalışmanın konusu olacak kadar geniştir. Bu kaynaklara kendi konumuza bir altyapı olması bakımından kısaca değinerek bunlara dair birer örnek verecek kimilerine de işaret etmekle yetineceğiz. Asıl konumuz olan akıl kriteri üzerinde detaylı bir şekilde duracak ve bu konuda örneklere genişçe yer vereceğiz. Mâtürîdî'nin Kur'an yorumlarına ilişkin tercihlerinde akıl dışında referans aldığı unsurlar şunlardır:

**1. Kur'an:** Kur'an yorumunda başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve tabiun dönemi ve sonraki dönemlerde Kur'an'ın Kur'anla tefsiri takip edilen en temel metottur. Müfessirler Kur'an ayetlerini tefsir ederken ilk önce Kur'an'ın kendisine yöneldikleri gibi ayetlerin tefsirine ilişkin belli bir görüşü kabul edip o yorumu esas alırken ya da birden fazla görüşün ortaya konduğu durumlarda bunlar arasında tercihte bulunurken de Kur'an'ı referans almışlardır. Mâtürîdî'nin de naklettiği görüşler arasında tercih yaparken ilk yönelişi yine Kur'an'ın kendisine olmuştur. O tefsir ettiği ayeti açıklarken öncelikle ayetin zahiri anlamını bir kriter olarak almıştır. Daha sonra ayetin bağlamını bir tercih kriteri olarak alırken bazen de diğer başka bir ayetin delil olduğu durumlarda bu görüşü tercih etmiştir.

Mâtürîdî, bu tercihleri yaparken bazen “ayetin zahiri açıkça buna işaret etmektedir” veya “bu yorumu yapanların yaklaşımı ayetin zahirine ters düşmektedir.”, “Bu görüş delilsiz olarak ayetin zahirinden sarfı nazar etmektir.” vb. ifadeler kullanmaktadır. Müfessirin ayetlerin zahirini onların yorumuna ilişkin tercihler arasında seçim yaparken delil getirmesine Hac suresi 22/36. ayetindeki “فَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ” “Onlar, ayakları üzerine dururken üzerlerine Allah'ın ismini anınız (ve kurban ediniz).” ifadesinde yer alan *صَوَافٍ* kelimesinin tefsirinde yaptığı tercihi örnek verebiliriz. Mâtürîdî söz konusu kelimenin tefsirinde, ayette geçen *صَوَافٍ* kelimesiyle ilgili farklı anlama gelen üç ayrı okuma şekli olduğunu söyler. Bunlardan birincisinin “Allah'a karşı ihlaslı bir şekilde” anlamında *صَوَائِي* şeklinde olduğunu, ikincisinin “Üçayağı bağlanmış diğer ayağı da serbest bırakılmış” manasında *صَوَافِن* şeklinde nunlu olarak, üçüncüsünün de “ayakta ve dizilmiş bir haldeyken”

anlamında tenvinli olarak "صَوَافِي" şeklindeki okuyuş olduğunu nakleder. Daha sonra kendi tercihini ortaya koyan Mâtürîdî şunları söyler:

"Sanki ayette, Allaha karşı ihlaslı bir şekilde, ayakları bağlanmış ve ayakta bekler bir halde şeklinde zikredilen bütün bu manaların hepsi murat edilmiş gibidir. Sünnette ve sahabeden gelen görüşler de bu şekildedir. Ayetin zahiri ise kıyam manasına delalet etmektedir. Çünkü Allah ayetin devamında "فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا" "Yan üstü yere düştüklerinde" buyurmuştur. Burada ki "وَجَبَتْ" kelimesi "سَقَطَتْ" demektir; o da "düşmek" anlamındadır. Düşmek ise ancak ayakta iken gerçekleşir. Bu da onun ayakta iken kesildiğine, yerde yatarken kesilmediğine işaret eder."<sup>4</sup>

Müfessir bunun dışında pek çok yerde<sup>5</sup> ayetlerin zahirini onun tefsiriyle ilgili ortaya konulan görüşlerin tercihinde temel kriter kabul etmiştir.

Mâtürîdî'nin Kur'an yorumuna ilişkin görüşler arasında tercihte bulunurken hiç kuşkusuz sadece ayetlerin zahiri ile yetinmemiştir. O bazen ayetlerin siyakını, naklettiği görüşler arasında seçimini yaparken esas aldığı gibi bazen de diğer Kur'an ayetlerinin delaleti ile naklettiği görüşler arasından tercihte bulunmuştur. Mâtürîdî'nin Kur'an yorumları arasında tercihte bulunurken ayetlerin siyakını delil olarak ileri sürmesine Mâide suresi 5/5. ayetteki (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) "Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da size helâldir." ifadesini açıklarken ayetteki "وَالْمُحْصَنَاتُ" kelimesinin ne anlama geldiği konusunda müfessirlerin görüşlerini aktarır. Bu kelimeyle neyin kastedildiği konusunda ihtilaf edildiğini, bazı yorumcuların bunun "الحرائر (hür kadınlar)" olduğunu diğer bazılarının ise bundan maksadın zina etmemiş iffetli kadınlar olduklarını ifade ettiğini belirten Mâtürîdî, bu iki görüşten ikincisini tercih ederek ayetin devamını delil getirir ve şunları söyler:

"Bu görüş birinciden daha doğrudur. Çünkü ayetin devamında (مُحْصِنِينَ) "namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere" ifadesi yer almaktadır. Bu da "وَالْمُحْصَنَاتُ" ifadesiyle

<sup>4</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7: 420.

<sup>5</sup> Diğer örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 225-226, 384, 391, 393, 443; 7: 164-165, 342-343, 529, 539-540; 10: 180.

*iffetli kadınların kastedilip hür kadınların kastedilmediğine işaret etmektedir.”<sup>6</sup>*

Mâtürîdî'nin diğer Kur'an ayetlerini referans alarak görüşler arasında tercihte bulunması onun takip ettiği bir başka metottur. Müfessir ayetin zahirinin ve siyakının onunla ilgili yorumlar arasından birisini tercih etmede yeterli olmadığı durumlarda ya da tercihini birden fazla referans ile destekleme ihtiyacı hissettiğinde başka surelerdeki ayetleri referans alarak görüşünü temellendirmiştir. Mâtürîdî, En'am suresi 6/146. ayetteki ( وَعَلَى ) görüşünü temellendirmiştir. Mâtürîdî, (الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ “Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık.” ifadesindeki “كُلَّ ذِي ظُفْرٍ” lafzıyla ilgili görüşleri aktarır. Kimilerine göre bu ifadeyle deve kuşu ve deve gibi hayvanlar kastedilirken, bazılarına göre horoz, ördek ve deve gibi parmakları ve ayakları ayrılmayan bütün hayvanlar kastedilmiş, diğer bir kısma göre ise yabani eşek ve kaz gibi tırnakları bütün/tek tırnaklı olan hayvanlar kastedilmiştir. Bazı yorumculara göre ise bu ifadeyle pençeleri olan kuşlar, köpek dişi olan yırtıcılar ve hayvanlardan tavşan ve deve gibi ayrık tırnaklı bütün hayvanlar kastedilmektedir. Mâtürîdî, konuyla ilgili görüşleri bu şekilde aktardıktan sonra şunları söyler:

*“Bütün bu tırnaklı hayvanların haram kılındığının belirtilmesi konusunda doğru olan, yenilmesi haram olanlar olup bizzat kendileri haram olanlar değildir. Bazılarının ifade ettiği gibi bundan maksat deve, koyun gibi hayvanlardır. Çünkü bir başka ayette “فَيُظَلَّمُ مِنَ الَّذِينَ “Yahudilerin zulmü sebebiyle önceden helal kılınan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık” (en-Nisâ 4/160) bu husus ifade edilmiştir.”<sup>7</sup>*

Görüldüğü üzere Mâtürîdî naklettiği görüşler arasında tercihte bulunurken diğer bir Kur'an ayetini de kendi görüşüne referans olarak göstermiştir.

**2. Hadis:** Mâtürîdî'nin, Kur'an-ı Kerim'den sonra tefsirinde görüşler arasında tercihte bulunurken dikkate aldığı diğer bir önemli kriter de hiç kuşkusuz Hz. Peygamber'in hadisleridir. O, doğrudan kendi görüşlerini ortaya koyarken hadisleri delil olarak kullandığı gibi<sup>8</sup> ayetlerin yorumuna

<sup>6</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 462. Mâtürîdî'nin ayetin siyakını Kur'an yorumları arasında bir tercih kriteri olarak kullanmasına dair diğer örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 321; 2: 470; 3: 436-437; 5: 227, 235; 6: 244, 453-454; 7: 194-195, 345; 8: 345-346, 683; 9: 420.

<sup>7</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 300-302. Diğer örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 463, 4: 241; 6: 414-415; 7: 338, 416-417; 9: 309-310; Ahmed Sa'd ed-Demenhûrî, *el-İmam el-Mâtürîdî ve Menhecü Ehli's-Sünne fi Tefsîri'l-Kur'an* (Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2018), 547.

<sup>8</sup> Mâtürîdî'nin kendi görüşlerini temellendirmede hadisleri delil olarak kullanmasına dair detaylı örnekler için bkz.: Demenhûrî, *el-Mâtürîdî*, 201-213; Ali Rıza Gül, “Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir

dair müfessirler tarafından ileri sürülen görüşler arasında tercihte bulunurken veya bu görüşleri benimsemeyip kendi görüşünü ortaya koyarken de aynı şekilde hadisleri referans almıştır. Müfessirin tefsirinde benimsediği bu metoda Bakara suresi 2/197. Ayetteki (فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ) "Kim o bilinen aylarda hacca niyet ederse" ifadesinin tefsirini örnek verebiliriz. Müfessir söz konusu ayetin yorumunda şunları söyler:

*"[Kişiyeye] Haccın farz olmasını gerektiren şeylerin neler olduğunda ihtilaf edilmiştir. Bazıları, kişi hacca niyet etmişse telbiye getirsin ya da getirmesin ihrama girmiş olur demektedir. Diğer bazıları ise eğer hacca yapılması emredilen her şeyi yapmaya ve yasaklanan bütün şeyleri yapmamaya niyet etmişse bununla ihrama girmiş olur. Bize göre ise Allah Teâlâ'nın "فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ" sözü "bu aylarda hac için telbiye getirirse" anlamındadır. Bunun delili Rasulullah'tan (s.a.v) nakledilen bir hadistir. O, Hz. Aişe'yi üzüntülü bir halde görünce ona "sana ne oldu?" diye sordu. O da "Umremi tamamladım, hacca sıra gelince, o beni aybaşı mazeretine sevk etti." demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Bu, Allah Teâlâ'nın Âdem'in kızları için takdir ettiği bir şeydir. Sen hac görevlerini yerine getir ve Müslümanların hac sırasında söyledikleri şeyleri aynen sen de söyle." buyurmuştur.<sup>9</sup> Hz. Peygamber'in, Hz. Aişe'ye, "Sen hac görevlerini yerine getir ve Müslümanların hac sırasında söyledikleri şeyleri aynen sen de söyle." mealindeki sözü telbiyenin farz olduğunu göstermektedir. Çünkü Müslümanlar telbiye yapıyordu, Hz. Peygamber, Hz. Aişe'ye telbiye konusunda onlara uymasını emretmişti. Ayrıca Aişe'den (r.a) nakledildiğine göre şöyle demiştir: "İhrama sadece telbiyede bulunan kimse girebilir". Naklettiğimiz bu nebevi hadisler telbiyenin haccın farzlarından biri olduğuna delildir."<sup>10</sup>*

Görüldüğü gibi müfessir naklettiği görüşlerden hiçbirisini tercih etmemiş, kendi görüşünü ilgili hadisler doğrultusunda oluşturmuştur. Mâtürîdî'nin zikrettiği görüşlerden birisini hadis kriteri ile tercih etmesine Âl-i İmrân 3/102, en-Nisâ 4/12, el-Mâide 5/6, el-Hac 22/29, Fâtır 35/32, Kevser 108/1 vb. ayetlerin yorumunda ortaya koyduğu yaklaşım örnek verilebilir.

**3. Sahabe Sözüleri:** Mâtürîdî'nin, Hz. Peygamber'in hadislerinden başka Kur'an yorumuna ilişkin tercihler arasında seçim yaparken bir başka

Yaklaşım", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III (2015): 14-21; Nuri Tuğlu, "İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an Adlı Tefsirinin Rivayet İlimleri Açısından Bazı Özellikleri", *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-* 3/5-6 (2001): 121-129.

<sup>9</sup> Buhari, "Umre", 5-7, "Hayız" 1, 7; Müslim, "Hac", 111- 112.

<sup>10</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 88.

dayanağı sahabe kavlidir. Onun bu konudaki yaklaşımına Bakara suresi'nin 185'inci ayetteki "فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" "Tutamadığı günler sayısınca başka günlerde oruç tutar." ifadesine yönelik tefsirini örnek verebiliriz. Müfessir söz konusu ayetin tefsirine ilişkin, bazılarının bu orucun peş peşe tutulmasının şart olduğu yönündeki görüşlerini aktarır. Onların bu görüşlerine Übey b. Ka'b'ın "فعدة من أيام آخر متتابعات" kıraatini delil getirdiklerini söyler. Kendi tercihini ise sahabenin çoğunluğunun yaklaşımını benimseyen şu sözleriyle ortaya koyar:

*"Bizim görüşümüze gelince peygamberin ahabından beş tanesinden nakledilene uyarak (ramazan ayında hastalık veya yolculuk nedeniyle tutulamayan oruçlar diğer günlerde) peş peşe veya farklı günlerde tutulabilir. Onlar -Hz. Ali dışında- bu konuda şöyle demişlerdir: "Ramazanda hastalık veya yolculuk nedeniyle oruç tutamayan kimse dilerse peş peşe dilerse de ayrı ayrı tutabilir." Hz. Ali ise "Peş peşe tutar ancak ayrı ayrı tutması da caizdir." der. Sonra Hz. Ali, Abdullah b. Abbâs, Ebî Saîd el-Hudrî, Ebu Hureyre'den (radıyallahu anhum) ve ismini zikretmediğim bir başkası<sup>11</sup> (ayrı günlerde ramazan orucunu kaza etmenin caiz olduğunu söylemişlerdir. Yine bu sahabilerin peş peşe oruç tutmanın şart olduğundan haberdar olmamaları ya da böyle olduğunu bildikleri halde onu terk etmeleri mümkün değildir. Bu, ramazan orucunun kaza edilirken peş peşe tutma şartının sahih olmadığına delildir. Ayrıca bu durum yemin keffareti hakkındaki Abdullah İbn Mesud'un kıraatindeki التسابع (peş peşe)' ifadesinden farklıdır. Çünkü Sahabeden hiç kimse bu kıraati konusunda ona muhalefet etmemiştir. Böylece bu kıraat mütevâtir seviyesindedir."<sup>12</sup>*

Tefsirde, Kur'an ve hadislerden sonra üçüncü önemli kaynak hiç kuşkusuz sahabenin yorumlarıdır. Pek çok müfessir sahabeden gelen ve içtihat alanının dışında kalan konularla ilgili merfu rivayetleri bağlayıcı kabul etmiştir. Aynı yaklaşımı benimseyen Mâtürîdî'nin tefsire dair sahabeden gelen sahih rivayetlere verdiği önem ele aldığımız bu ayete yorumunda da açıkça görülmektedir. Mâtürîdî'nin Kur'an yorumuna ilişkin görüşler arasında sahabe sözlerini referans almasına dair başka örnekler de eserinde mevcuttur.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın Dâru'l-Mîzan tarafından yapılan baskısında muhakkik Ahmet Vanlıoğlu ismi zikredilmeyen bu kişinin Hz. Aişe olması ihtimalinden bahsetmektedir. Bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2005), 1: 259.

<sup>12</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 45-46.

<sup>13</sup> Bu konudaki diğer örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 182-183; 3: 45-46, 344-345 vb.

**4. Kıraat:** Mâtürîdî ayetlerin yorumuyla ilgili görüşler arasında tercihte bulunurken bazen kendisini destekleyen kıraati delil olarak sunar. O, zaman zaman da birden fazla kıraat arasında tercihte bulunmaktadır. Bazen de aktardığı kıraatlerin hepsinin muhtemel mana olabileceğini ifade etmektedir. Müfessirin ayetlerin yorumunda farklı görüşlerden birisini tercih ederken kıraati kendi görüşünün doğruluğuna referans göstermesine Bakara suresi'nin 2/227'nci ayetinde geçen *لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ* "Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır." ifadesinin yorumundaki tercihini örnek verebiliriz. Mâtürîdî, söz konusu ayeti tefsir ederken îlâ'nın yemin etmek manasına geldiğini, Abdullah b. Mesûd ve Abdullah b. Abbâs'ın da bu görüşte olduklarını aktarır. Daha sonra bazı âlimlerin ise öfkeli bir durumda eşiyile cinsel ilişkiyi terk eden birisinin de yemin etmese bile îlâ yapmış olacağı yönündeki görüşlerini aktaran Mâtürîdî, şunları söyler:

*"Diğer bazı âlimler öfkeli bir halde cinsel ilişkiyi terk eden kimse yemin etmese bile îlâ yapmış konumundadır demiştir. Ancak bu sonuncu görüşün bir değeri yoktur. Çünkü Allah Teâla îlâ'yı zikretmiştir. Îlâ yeminden başka bir şey değildir. Bunun delili de yukarıda zikrettiğimiz gibi İbn Mesud ve İbn Abbas'ın "li'llezîne yuksimûne (yemin edenler için)" (لِلَّذِينَ يُكْسِمُونَ) şeklindeki kıraatleridir.*

*Bu kıraat îlâ ve yeminle birlikte cinsel ilişkiyi terk etme filinin hüküm açısından birbirine bağlı olduğunu göstermektedir."*<sup>14</sup>

Mâtürîdî, îlâ'nın yemin etmek manasına geldiğini söyleyen görüşü yine kendilerinden nakledilen bir kıraati delil getirerek tercih etmiştir. Müfessirin tefsirinde buna benzer başka örnekler mevcuttur.<sup>15</sup>

**5. Dil:** Mâtürîdî, ayetleri yorumlarken ya da görüşler arasında tercihte bulunurken dil âlimlerinin bazı kelimelerin anlamlarına dair görüşlerini ortaya koymanın dışında dil ile ilgili izahlara çok fazla yer vermez. Ancak onun tefsiri bir takım nahiv kurallarından ya da belagat nüktelerinden de tamamen yoksun değildir. Müfessir *Te'vilât*'ta kendi yorumunu ortaya koyarken bir takım dilsel izahlara ve edebi inceliklere dikkat çekmiştir. O, dil kurallarını aynı zamanda naklettiği görüşler arasında bir tercih unsuru olarak da kullanmış ve kendi seçimini nahvin kurallarını esas alarak yapmıştır. Mâtürîdî'nin Arap dili kurallarını aktardığı görüşler arasında seçim yaparken delil göstermesine Nasr suresi 110/1'inci *إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ* "Allah'ın yardımı ve fetih geldiği zaman" ayetinin tefsirinde ortaya koyduğu

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 146-151.

<sup>15</sup> Mâtürîdî'nin Kur'an yorumları arasında tercihte bulunurken kıraatleri bir dayanak olarak kabul etmesine dair diğer örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 45-46, 69-70; 3: 419; 5: 247; 7: 328; 8: 508-510, 594; 9: 509-510, 10: 252.

tercihi örnek verebiliriz. Müfessir söz konusu ayetin tefsirinde yorumcuların çoğunluğunun bu ayetteki fethin Mekke'nin fethi, Allah'ın yardımının da Hz. Peygambere Mekkelilere karşı yardım etmesi olduğunu söylediklerini belirtir. Bu konuda Ebûbekir el-Esamm'ın (ö. 200/816) ise farklı düşündüğünü ona göre ayette zikredilen fethin Mekke'nin fethi olmadığını çünkü Mekke'nin fethinin hicretten 8 sene sonra olduğunu, bu surenin ise hicretten on yıl sonra nazil olduğunu söylediğini aktarır. Mâtürîdî ayrıca Ebûbekir el-Esamm'ın bu görüşünü temellendirmek için “geçmişte gerçekleşen bir olay için ‘إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ’ denilemeyeceğini” söylediğini naklettikten sonra buna itiraz eder. Dil bakımından böyle bir kullanımın mümkün olduğunu إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ denilmesinin “إِذَا جَاءَ” “hani bir zamanlar gelmişti” manasında bir kullanım olduğunu belirttiikten sonra Kur'an'da “إِذَا” edatının “إِذَا” yerine pek çok yerde kullanıldığını dolayısıyla ayetteki fethin Mekke'nin fethi olduğuna ilişkin yorumun doğru bir yaklaşım olduğunu ileri sürer.<sup>16</sup>

**6. Doğrudan tercih:** Mâtürîdî Te'vilâtü'l-Kur'an'da naklettiği görüşler arasında tercihlerde bulunmuş bunu da birtakım kriterleri esas alarak yapmıştır. Ancak onun, kimi zaman herhangi bir referans gösterme gereği duymadan doğrudan tercihte bulunduğu yerler de tefsirinde mevcuttur. Müfessirin bu konudaki tercihine İsrâ suresi 17/15'inci ayetin tefsiri örnek verilebilir. O, ayetin son kısmında yer alan وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا “Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap edecek değiliz” ifadesini tefsir ederken şunları söyler:

*“Azap etme üç şekilde olur: Birincisi, Ahiretteki azabın başlangıcı olarak dünyada onları günah işlemedikleri halde imtihan ederek azap etmesidir. Bu tıpkı Allah Teâlâ'nın (وَتَبْلُوَكُمْ بِالشَّرِّ وَالْحَقْرِ فَتْنَةً) “Bir deneme olarak sizi hayırla da şerle de imtihan ederiz” (el-Enbiyâ 21/35) ve (وَتَبْلُونَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ) “(kötülüklerinden dönerler diye) onları iyilik ve kötülüklerle imtihan ettik” (el-A'râf 7/167) ayetleri ve benzerlerindeki gibidir. Bu imtihan onları küfre düşürmek için değil onlara bir uyarı ve hatırlatmadır. İkincisi, inat ve büyükenmelerinden dolayı onlara azap etmesidir. Bu ise günahkârların kökünü kesen helak azabıdır. Bu onlar için bir ceza, muttakiler için öğüt, diğerleri için ise bir ibrettir. Bu aynı zamanda tehdidin arkasından gelen bir azaptır. Üçüncüsü, ahirette olacağı bildirilen bir azaptır. Bu durumda ayet şöyle olmuş olur: “وما كنا معذبين*

<sup>16</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 634. Diğer bazı örnekler ve açıklamalar için bkz.: Demenhûrî, *el-Mâtürîdî*, 554.



في الآخرة حتى نبعث رسولاً في الدنيا (Biz dünyada elçi göndermedikçe ahirette kimseye azap edecek değiliz.)" Bu görüşlerden doğruya en yakın olan bu azabın, "kökünü kazıyıp helak etme" şeklindeki azap olmasıdır."<sup>17</sup>

Mâtürîdî bu ayetin yorumu ile ilgili naklettiği görüşler arasında tercihte bulunmuş ve bunu herhangi gerekçeye dayandırmamıştır.

## B. Mâtürîdî'nin Kur'an Yorumuna İlişkin Tercihlerinde Akıl Kriteri

Mâtürîdî, yaşadığı dönemde geleneğin dışına çıkmayan ve nasların yorumu konusunda mesafeli bir tutum sergileyen dolayısıyla dönemin sorunlarını çözmede ve eleştirilere cevap vermede bir bakıma yetersiz kalan selefi düşünceden farklı bir yol izlemiştir. Diğer yandan İslam'a yöneltilen bu eleştirilere ve saldırılara muhataplarının argümanı olan akli merkeze alarak nakli de onun emrine veren ve aşırı yorumlara giden dolayısıyla da başka problemlere neden olan Mu'tezileyi eleştirmiştir. O, *Te'vilât*'ta akıl-nakil arası dengeyi kurarak her iki yaklaşım arasında mutedil bir çizgi takip etmiştir. Onun akli istidlallerde bulunması Kur'an yorumunu aklın keyfiliklerine terk ettiği ya da onu kullananların keyfi yaklaşımlarına itibar ettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira bir önceki başlıkta Mâtürîdî'nin Kur'an yorumunda referans olarak kullandığı unsurlar arasında naklin de önemli bir veri kaynağı olduğuna işaret etmiştik. O, Kur'an'ı yorumlarken akıl ve nakil arasındaki ince ve hassas dengeyi kurmaya dönük bir çaba içerisinde görülmektedir. Akli kullanırken ortaya koyduğu yaklaşımlar, onun Kur'an'ı yorumlarken, akli delilleri, inceleyici, araştırmacı, sorgulayıcı ve analitik bir bakışla ele aldığına ispatıdır.<sup>18</sup> Müfessirin Kâf suresi'nin 50/37'nci ayetini yorumlarken sergilediği tavır bu konuda verilebilecek pek çok örnekten sadece birisidir. Mâtürîdî bu ayetin yorumunda إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ "Kalbi olan için Kur'an bir öğüttür." ayetindeki 'kalbi olan' ifadesini 'aklı ve anlayışı olan' şeklinde açıklamıştır.<sup>19</sup> Kalp ile akıl arasında bir bağ kuran Mâtürîdî, burada akli, çeşitli kötü düşüncelerden ve ihtiraslardan temizlenmiş ve imanın nuru ile düşünen kalpten kinaye olarak kullanmaktadır.<sup>20</sup>

### 1. Akli İzahların Temel Referansları

Mâtürîdî Kur'an yorumunda ortaya konan görüşler arasında birtakım kriterleri esas alarak tercihte bulunurken onun müracaat ettiği önemli kaynaklardan birisi de hiç kuşkusuz akıldır. O, aklın hakemliğine müracaat

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 20. Konula ilgili diğer örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 254-255; Demenhûrî, *el-Mâtürîdî*, 554.

<sup>18</sup> Murat Sülün, "İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'I-Kur'an Adlı Eseri -Genel Bir Bakış", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5-6, (2008): 73.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 366.

<sup>20</sup> Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 100.

ederken kimi zaman Kur'an'ın bütünlüğünü esas alarak hareket ederken bazen de ait olduğu Ehl-i sünnet'in görüşleri çerçevesinde hareket etmiştir. Müfessir zaman zaman da herhangi bir unsuru dikkate almadan doğrudan akli istidlallere yönelmiştir.

Mâtürîdî naklettiği görüşler arasında tercihte bulunurken öncelikle Kur'an, sünnet ve sahabe görüşleri ile tercihlerini belirlemeye çalışmıştır. Naklin, tercihler arasında seçim yapmada yeterli olmadığı durumlarda ise akli belirleyici bir unsur olarak kullanmıştır. O, akli istidlallerle seçimini yaparken Kur'an'ın bütünlüğüne uymayan görüşleri reddetmiş, Kur'an'ın bütünlüğüne uygun olan yorumları benimsemiştir. Kur'an'ın bütünlüğünü gözetmenin tercihte bulunmasına katkı sağlamadığı ya da naklettiği görüşlerin kelami konuları içeren itikâdî ayetlerle ilgili olduğu durumlarda ise kelamcılığının da etkisi ile görüşler arasında tercihte bulunurken, ait olduğu kelami paradigmayı dikkate almıştır. Kur'an'ın bütünlüğüne ve kelami tartışmalara konu olmayan yerlerde ise naklettiği görüşler arasında tercihte bulunurken, çoğunlukla salt akli delillerle bu tercihini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu nedenle onun yorumlar arasında tercihte bulunurken benimsediği akıl kriterinin arka planında yer alan referansları, daha sistematik olacağı ve konuyu daha anlaşılır kılacağını düşünerek “Kur'an'ın Bütünlüğü”, “Kelami Paradigma” ve “Salt Akli İzahlar” şeklinde kategorize ettik.

Mâtürîdî'nin farklı görüşler arasında seçimde bulunurken akli kriter olarak kullanmasına ve bunun arka planında yer alan gerekçelere dair bu ve bundan sonraki diğer başlıklarla ilgili üçer örnek vererek her örnekte ortaya koyduğu yaklaşımın isabetli olup olmadığını, konuyla ilgili diğer müfessirlerin yaklaşımlarını da dikkate alarak analiz edecek ve kendi değerlendirmemizi ortaya koymaya çalışacağız.

#### a. Kur'an'ın Bütünlüğü

Mâtürîdî'nin Kur'an yorumunda temel referanslarından birisi hiç kuşkusuz tefsirin ana kaynağı olan Kur'an'ın yine kendisidir. Müfessir, bir Kur'an ayetini yorumlarken onun bağlamına ve Kur'an'da yer alan diğer ayetlerle ilişkisine son derece önem vermiştir. Bu durum onun doğrudan yorumladığı ve kendi görüşünü ortaya koyduğu ayetlerde olduğu gibi<sup>21</sup> farklı görüşler arasında tercihte bulunurken de karşımıza çıkmaktadır. Müfessir *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da farklı görüşleri pek çok ayetin yorumunda baştan sona sistematik bir şekilde sıralayıp bunlar arasında tercihini ortaya koyarken

<sup>21</sup> Mâtürîdî'nin kendi yorumunu ortaya koyarken kullandığı veri kaynakları hakkında detaylı bilgi için bkz.: Gül, “Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım”, 10-41; Ali Karataş, “Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı”, *Ekev Akademi Dergisi* 15/47 (2011): 164-172.

birtakım gerekçelere dayanmaktadır. Bunlardan en başta geleni de Kur'an'ın bütünlüğüdür.

Bu bölümün başlığında ifade edilen 'Kur'an'ın Bütünlüğü'nden Mâtürîdî'nin akli izahlarının dayanağı olarak aklın kendi unsurları ile birlikte Kur'an'ın tamamını, ilgili ayetin bağlamını veya ayetin lafız-mana dengesini dikkate almasını kastediyoruz.

Mâtürîdî'nin zikrettiği görüşler arasında tercih yaparken arka planında Kur'an'ın bütünlüğü olan akli yaklaşımlarına örnek olarak vereceğimiz ilk ayet İbrahim suresi'nin 14/48'inci *يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ* "Bir gün gelecek yer başka yere, gökler de başka göklere dönüştürülecek, insanlar gücüne karşı durulamaz olan bir tek Allah'ın huzuruna çıkacaklardır." ayetidir. Ayette geçen "(Bir gün gelecek) yer, başka yere, gökler de başka göklere dönüştürülecek" ifadesi ile ilgili görüşleri nakleden Mâtürîdî, Hasan-ı Basri'nin bugünkü yeryüzünün yok olacağı onun yerine ağacı, dağı taşı olmayan başka bir yeryüzünün Tâha, 20/105-107 ayetlerdeki gibi<sup>22</sup> bomboş bir şekilde ne tümsek ne de bir eğriliğin olmadığı dümdüz bir şekle dönüştürüleceğini söylediğini nakleder. Bundan başka iki görüş daha nakleden Mâtürîdî, birinci görüş sahiplerinin yeryüzünün başka bir yere döndürüleceğini; buranın da bembeyaz, tertemiz, üzerinde kan dökülmeyen, isyan yapılmayan bir yer olacağını, göklerin de tıpkı yeryüzü gibi olacağını söylediklerini aktarır. İkinci görüş sahiplerinin ise yeryüzünün aslının değişmeyeceğini ancak özelliğinin ve güzelliğinin (hallerinin) değişeceğini söylediklerini nakleder. Daha sonra bu üç görüş arasında tercihte bulunan Mâtürîdî, şunları söyler:

*"Bu görüşlerden doğru olan yeryüzünün ve gökyüzünün kendisinin değil hallerinin değişeceğidir. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "O gün yer, bütün haberlerini anlatır." (ez-Zilzâl 99/4), "Yer dümdüz edildiğinde." (el-İnşikâk 84/3), "Yerküre paramparça olduğu gün." (Kâf 50/44), "Gök yarıldığında" (el-İnşikak 84/1), "Gökyüzü yarıldığında" (el-İnfitâr 82/1), "Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler." (en-Neml 27/88), "(Düşün) o günü ki dağları yürütürüz" (el-Kehf 18/47), "Sana dağları soruyorlar." (Tâha 20/105), "Dağlar parçalanıp toz duman haline geldiği zaman." (el-Vakıa 56/5-6). Allah Teâlâ bir yerde yeryüzünün dümdüz edildiğini, başka bir yerde üzerinde işlenen her şeyi haber verdiğini söylemekte, gökyüzünün parçalandığından ve yarıldığından*

<sup>22</sup> "(Ey Muhammed!) Sana dağların (kıyamet günündeki) halini soruyorlar. De ki: 'Rabbim onları toz edip savuracak.' "Onların yerlerini dümdüz, boş bir alan halinde bırakacaktır. Orada hiçbir çukur, hiçbir tümsek göremeyeceksin."

*bahsetmekte, dağların da yürütüldüğünü, geçip gittiğini, kaldırıldığını ve toz duman haline getirildiğini bildirmektedir. Bu ayetlere benzer başka örnekler de Kur'an'da vardır. Bütün bunlar zamanın değişmesiyle yeryüzünün ve gökyüzünün durumlarının da değiştiğini gösterir. Çünkü kıyamet günü farklı aşamaları olan uzun bir zamandır. "Biri diğerine yönelir, karşılıklı birbirini sorumlu tutup suçlarlar" (es-Sâffât 37/27), "Birbirlerine soru soramayacaklar." (el-Mü'minûn 23/101) ve "Göklerde ve yerde bulunanların hepsi O'ndan ister (O'na muhtaçtır)." (er-Rahman 55/29) bütün bu ayetler, zamanların ve hallerin değişmesi durumuna işaret etmektedir."<sup>23</sup>*

Mâtürîdî ele aldığımız bu ayetin yorumuna ilişkin aktardığı görüşler arasında seçim yaparken bunu bir takım akli izahlarla yapmıştır. Yapmış olduğu bu izahları da konuyla ilgili diğer ayetleri dikkate alarak, başka bir ifadeyle Kur'an'ın bütünlüğüne dikkat ederek yapmıştır. Onun bu yaklaşımını klasik dönemden modern döneme kadar uzanan tefsirler yelpazesinde müfessirlerin açıklamaları çerçevesinde ele aldığımızda onların yorumlarının da Mâtürîdî'nin naklettiği gibi yeryüzünün vasıflarının değişeceğini ileri sürenler ile kendisinin (cevherinin) değişeceğini söyleyenlerinki olmak üzere temel iki görüş etrafında şekillendiğini görmekteyiz. Mukâtil (ö. 150/767) başta olmak üzere müfessirlerin çoğu yeryüzünün suretinin değişeceği görüşündedirler.<sup>24</sup> Kurtubî (ö. 671/1273) ise vasıflarının değişeceğini söylemenin isabetli olmadığını bizzat kendisinin yok edileceğini ifade eder. *Kitabü't-Tezkira*'da konuyu daha etraflı ele alan Kurtubî, naklettiği hadislerden hareketle söz konusu değişimin yeryüzü ve gökyüzünün sıfatlarında olmayıp zatlarında/cevherlerinde olacağını ve her ikisinin de yok edilip yerlerine başka yerler ve göklerin inşa edileceğini ileri sürer.<sup>25</sup>

Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Neseî (ö. 710/1310) gibi âlimler ise her iki görüşü de naklederek bu iki görüşten her birinin mümkün olduğunu söylerler.<sup>26</sup> Benzer bir görüş ileri süren Râzî (ö. 606/1210) ise bu konudaki

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 414-415.

<sup>24</sup> Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Muhammed Şehhate (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2003), 2: 413; Abdülhâk b. Çâlib ibn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 3: 347; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Dîmeşk: Dâru İbn Kesir, 1414/1994), 3: 143.

<sup>25</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkira bi Ahvâli'l-Mevtâ ve'l-Âhıra*, thk. Sâdık b. Muhammed (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1425/2005), 503.

<sup>26</sup> Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşâf 'an Hakâiki Gavamizi't-Tenzîl*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407/1987), 2: 566-567; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medarikü't-Tenzîl ve Hakîku't-Te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2: 180.

görüşleri naklettikten sonra yeryüzünün zatının değişmeyeceği özelliklerinin değişeceğini savunanların gerekçelerini aktarır. Onlara göre ayetteki yeryüzü ve gökyüzü şu bizim bildiğimiz ve varlığına tanık olduğumuz mevcut yeryüzü ve gökyüzüdür. Değişme ise bu ikisinin sıfatıdır. Bir şeyin sıfatının var olması için mevsufunun da aynı zamanda var olması lazım gelir. O nedenle değişiklikten bahsetmek için yeryüzü ve gökyüzünün de aslen cevherinin var olması ve sadece özelliklerinin değişmesi gerekir. Râzî açıkça ifade etmese de ifadelerinden onun, bu görüşü mümkün gördüğü anlaşılmaktadır. Müfessir ayrıca yeryüzünün ve gökyüzünün aslının değişmesinin mümkün olduğunu, yeryüzünün cehenneme, gökyüzünün cennete dönüştürülmesinin de uzak olmayan bir görüş olduğunu ifade eder.<sup>27</sup>

Taberî (ö. 310/923) ise, bu iki görüşü de naklettikten sonra ayetin zahirine göre mevcut yeryüzü ve gökyüzünün dışında bir yeryüzü ve gökyüzü ile değişeceğinin kesin olduğunu ancak bu değişimin mahiyetinin ne olduğunu ortaya koyan kendisine tabi olmayı gerektirecek bir rivayetin bulunmadığını söyler. Bu nedenle de ayetin zahiri ile yetinilmesi gerektiğini ileri sürer.<sup>28</sup> Seyyid Kutub (1906-1966) ve İbn Âşûr (1879-1973) gibi müfessirler de benzer bir yaklaşımla değişimin gerçekleşeceğini ancak bunun zatta ya da sıfatlarda olacağını yalnız Allah'ın bilgisinde olduğunu ifade ederler.<sup>29</sup> Alûsî (ö. 1270/1854) ise, farklı olarak önce sıfatlarının değişeceğini sonra da kendisinin değişeceğini söyleyen bir görüş nakleder. Ayrıca ayette kastedilenin bizim bilmediğimiz kendine has bir değişim olabileceğini nihai bilginin ise Allah katında olduğunu belirtir.<sup>30</sup>

Bize göre bu konudaki en isabetli yaklaşım, Taberî, İbn Âşûr ve Seyyid Kutub gibi müfessirlerin ortaya koyduğu yaklaşımdır. Bu durumda doğru olan, ayetin zahiri ile iktifa ederek mevcut yerlerin ve göklerin değiştirilip yerine başkalarının yaratılacağını, bu yaratılışın mahiyeti konusunda ise işin hakikatini sadece Allah Teâlâ'nın bildiğini söylemek olacaktır. Nitekim Mâtürîdî de her ne kadar yeryüzünün özelliklerinin değişeceğini ileri süren görüşü tercih etmiş olsa da o, ayete ilişkin yorumunun sonunda yeryüzünün bizzat kendisinin (cevherinin) değişmesinin de mümkün olabileceğini

<sup>27</sup> Fahrüddîn b. Allâme Ziyâüddîn Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 19: 111-112.

<sup>28</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân 'an te'vil-i Âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 17: 52.

<sup>29</sup> Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1985), 13: 253; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 32. Baskı (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003), 1: 2113.

<sup>30</sup> Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, thk. Ali Abdülbârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 7: 240.

söylemektedir. Bu da onun da aslında bu konuda zihninin berrak olmadığını ve her iki görüşü de mümkün gördüğünü ortaya koymaktadır.<sup>31</sup>

Konuyla ilgili vereceğimiz ikinci örnek ise Hicr suresi'nin 14/52'nci <sup>إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُونَ</sup> "Onun yanına girdiklerinde 'Selam!' dediler. İbrâhim: 'Biz sizden korkuyoruz.' dedi." ayetidir. Mâtürîdî, ayetteki <sup>إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُونَ</sup> "Biz sizden korkuyoruz." ifadesini tefsir ederken şunları söyler:

*"Bazı yorumcular şöyle der: O (İbrahim) korktu. Çünkü onların hırsız ve şüpheli kimseler olduğunu zannetti. Ancak İbrahim'in onlardan hırsız ve şüpheli kimseler olmaları sebebiyle korkması doğru bir yorum değildir. Onlar yanına girdiklerinde İbrahim'e selam vermişlerdir. Hırsızlar ve şüpheli kimseler başka bir eve girdiklerinde oraya selam vermezler. İbrahim ancak onların yemeğe ellerinin uzanmadığını görünce korktu. Tıpkı şu ayette belirtildiği gibi (Ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içine bir korku düştü.)' (Hûd 11/70). İbrahim onların melekler olduğunu ve büyük bir iş için geldiklerinin anlayınca onlardan korktu. Şöyle ki, onlar önlerine konulan yemeğe el uzatmamışlardı. Hâlbuki İbrahim'in kaldığı yer ile bu misafirlerin geldikleri yer arasında insanı yemeğe muhtaç kılacak kadar uzun bir mesafe vardı."<sup>32</sup>*

Mâtürîdî söz konusu ayeti yorumlarken aynı konudaki Hûd suresi'nin 11/70'inci ayetini dikkate alarak akli birtakım çıkarımlar yapar. Pek çok müfessir de aynı şekilde bu iki ayeti birlikte değerlendirir. Müfessirler birbirine benzer ifadelerle Hz. İbrahim'in korkmasının nedenlerini temel de birkaç gerekçeyle açıklamaya çalışırlar. Bu görüşlerden birincisine göre Hz. İbrahim onların yemekten yemediklerini görünce onlardan korkmuştur. Çünkü onun zamanında bir kimse başka birisinin evine gittiğinde kendisine sunulan yemekten yerse bu güven işareti sayılır, yemezse hayırlı bir şey için gelmediği anlaşılırdı.<sup>33</sup> Diğer bir görüşe göre de Hz. İbrahim'e gelen bu misafirler izinsiz ve zamansız olarak geldikleri için İbrahim onlardan korkmuştur.<sup>34</sup> Üçüncü bir görüşe göre ise Hz. İbrahim önlerine konan

<sup>31</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 415.

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 447-448.

<sup>33</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2: 415. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15: 387-388; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 580; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 19: 150; Ebü'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, 2. Baskı (Riyad: Dâru't-Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1999), 4: 540.

<sup>34</sup> Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhmmmed Abdurrahman el-Maraşlı (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 3: 213.

yemekten yemediklerini görünce onların melekler olduğunu anlamış ve kendi kavmine ya da başka birine azap etmek için geldiklerini düşünüp korkmuştur. Çünkü melekler azap için bu şekilde gelirlerdi.<sup>35</sup> Zemahşerî Hicr suresi 15/52'nci ayetin tefsirinde de sadece yemekten yemediklerini görünce korktu derken burada Sa'lebi (ö. 427/1035) ve Vahidî (ö. 468/1076) gibi Hz. İbrahim'in meleklerin azap için geldiklerini anlayınca korktuğunu söyler.<sup>36</sup>

Ele aldığımız ayetin yorumu hakkında ortaya konulan görüşlere bakıldığında Hz. İbrahim'in korkmasının nedenini misafirlerin izinsiz ve zamansız gelmeleri ve yemekten yememeleri olduğunu söyleyen görüşler isabetli görünmemektedir. Hicr suresi 15/52'nci ayet ve Hûd suresi 11/70'inci ayetin devamı, meleklerin gelişinin, kendi kavmi ya da başkalarının cezalandırılması için olduğunu anlaması üzerine Hz. İbrahim'in korktuğunu söyleyenleri destekler mahiyettedir. Nitekim her iki suredeki konuyla ilgili ayetlerin devamında, melekler, Hz. İbrahim'in korktuğunu fark edince kendilerinin Lût kavmi hakkında geldiklerini, İbrahim'in (a.s) yanına ise bir çocuk müjdelemek üzere geldiklerini ifade etmeleri bunu göstermektedir. Bu yaklaşım Sa'lebi ve Vâhîdî tarafından da dile getirilmiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu seçimi bize göre de isabetlidir.

Konuyla ilgili vereceğimiz üçüncü örnek Tevbe suresi 9/28'inci **إِنَّمَا** **الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ** "Allah'a ortak koşanlar (Müşrikler) necistir." ayettir. Mâtürîdî ayetin yorumunda şunları söyler:

*"Allah Teâlâ'nın 'إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ' (Allah'a ortak koşanlar (Müşrikler) necistir.)' sözü hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları 'onların yaptıkları necistir' demiştir. Bazıları ise 'onların durumları necistir' demiştir. En uygun olanı onların yaptıklarının necis olduğunu ileri sürenlerin yorumudur. Çünkü 'Allah'a ortak koşanlar necistir' mealindeki beyan zemmetme/yergi konumundadır. Durumlarının /yaratılışla ilgili hallerinin necisliği dolayısıyla yerilmeleri ve kötülenmeleri mümkün değildir. Bu durum, söz konusu yerginin yaptıkları kötü davranışlar dolayısıyla olduğunu göstermektedir. Bu husus tıpkı "İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerdir." (el-Mâide 5/90) mealindeki ayette ifade edildiği gibidir. Allah Teâlâ*

<sup>35</sup> Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 5: 178; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vahidî, *el-Vasit fî Tefsiri Kur'ani'l-Mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud v.dğr. (Beyrut: Darul-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2: 58.

<sup>36</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 410.

*şeytanın işinin pis ve necis olduğunu bildirmiştir. Buna göre 'Allah'a ortak koşanlar necistir' mealindeki ifadenin, 'filleri necis' anlamında olması mümkündür. Çünkü bu onların yaptığı şeylerdendir. Yaptıklarından dolayı da kınanmayı hak etmişlerdir. Onların (yaratılışla ilgili) hallerinde ise kendilerinin bir etkisi bulunmamaktadır."*<sup>37</sup>

Mâtürîdî ele aldığımız bu ayette Tevbe suresi 9/28'inci ayetin yorumuna ilişkin tercihlerden birisini seçerken akli bir yaklaşım benimsemiş, bunu yaparken de Kur'an bütünlüğünü göz önünde bulundurmıştır.

Müfessirlerin konuyla ilgili ayete yaklaşımlarına baktığımızda Taberî müşriklerin necis olmalarının gerekçeleri ile ilgili iki görüş nakleder. Birinci görüşe göre müşrikler, gusletmeyip cünüp gezmelerinden dolayı manen pistirler. Diğer görüşe göre ise bizzat domuz ve köpeğin necis oluşu gibi kendileri fitraten pistirler. Konuyla ilgili kendi tercihini ortaya koymayan müfessir söz konusu görüşleri nakletmekle yetinir.<sup>38</sup> Cassâs (ö. 370/980), necis isminin müşrikler hakkında kullanılmasının şirk dolayısıyla olduğunu pisliklerden ve kirlerden sakınıldığı gibi onların bu itikatlarından uzak durulması anlamında olduğunu ifade ederken Mâtürîdî gibi Mâide suresi 90. ayeti delil getirir. Yani ona göre müşriklerin zatlari değil, sıfatları/amelleri pistir.<sup>39</sup>

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu konudaki görüşleri üç başlıkta nakleder. Birinci görüş, Köpek ve domuz gibi bizzat kendileri necistir. İkinci görüş, onlar bedenleri temiz olsa da cünüplükten temizlenmedikleri için hükmen necistirler. Üçüncü görüş, onlardan pis ve kirli şeylerden uzak durulduğu gibi uzak durulmalı. Bu durumda onlar hükmen necistirler. İbnü'l-Cevzî bu üçüncü görüşün âlimlerin çoğunluğunun görüşü olduğunu belirttikten sonra kendi tercihinin de bu yönde olduğunu ifade eder.<sup>40</sup>

Zemahşerî, itikaden pislik mesabesinde olan şirk nedeniyle necis olduklarını söyler. Müfessir, cünüp olup gusletmedikleri ya da durumlarını mübalağalı bir şekilde nitelendirmek için bizzat domuzlar ve köpekler gibi zâtlarının pis olduğunu söyleyenler olduğunu, ancak ilim ehlinin bu iki görüşe de itibar etmediğini belirtir.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 336.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14: 190-191.

<sup>39</sup> Ahmed b. Ali Ebubekir el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992), 4: 278.

<sup>40</sup> Ebü'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422), 2: 248.

<sup>41</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 261.



Mâtürîdî'nin söz konusu ayetin yorumunda yapmış olduğu tercihi diğer müfessirlerin görüşleri ile birlikte ele alıp değerlendirdiğimizde ortaya koyduğu gerekçelerin makul ve kabul edilebilir olduğunu söyleyebiliriz. Zira bütün insanlar Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla var olmuşlardır. Bedenlerinin fiziksel manada pis ya da temiz olarak yaratılmaları bakımından birbirlerinden farklı olmaları mümkün değildir.

*Te'vilât*'ın başka yerlerinde de farklı yorumlar arasında tercihte bulunurken gerisinde Kur'an'ın bütünlüğünü gözettiği akli izahları bulunmaktadır.<sup>42</sup>

### b. Kelâmî Paradigma

Mâtürîdî'nin müfessir olmasının yanında Ehl-i sünnet kelim ekolünün iki önemli temsilcisinden birisi olması nedeniyle kaleme aldığı tefsiri onun bu yönünün yansımalarıyla doludur. Zira Mâtürîdî kaleme aldığı *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da özellikle itikadi ayetlerin yorumunda beklendiği gibi kelâmî perspektiften ayetlere yaklaşmış ve itikadî konulardaki görüşlerini tefsirinde baştan sona sistematik bir şekilde okuyucuya sunmuştur.

Mâtürîdî'nin Kur'an yorumuna ilişkin ortaya konan birden fazla görüş arasında seçimini yaptığı ayetlere baktığımızda onun tercihini belirlerken öncelikli olarak Kur'an'ın bütünlüğüne dikkat ettiği görülmektedir. O, ayetin muhtemel anlamları arasında kendi tercihini ortaya koyarken Kur'an'ın bütünlüğünü esas almasının tercihini belirlemede yeterli olmadığı durumlarda veya kelami konuları ihtiva etmesi nedeniyle itikadî tartışmalara konu olan ayetlerle ilgili ortaya konan yorumlar arasında seçimini yaparken, kelamcı olmasının da etkisiyle naklettiği görüşlere kelâmî açıdan yaklaşmıştır. Benimsediği akli delillerin Ehl-i sünnet'in kelim anlayışına uygun olmasına dikkat etmiş ve tercihini buna göre belirlemiştir. Bu bölümde onun söz konusu yaklaşımı, bazı örnekler özelinde ele alınacaktır.

Mâtürîdî'nin tercihler arasında seçim yaparken akli esas almasına ve bunun gerisinde onun ait olduğu kelâmî paradigmanın izlerinin olduğuna dair vereceğimiz ilk örnek Yunus suresi'nin 10/100'üncü وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ "Allah'ın izni olmadıkça hiç kimsenin inanması mümkün değildir. O, akıllarını kullanmayanları inkâr bataklığında bırakır." ayetidir. Müfessir söz konusu ayeti tefsir ederken şöyle der:

*"Buradaki 'Allah'ın izni olmadıkça' ifadesine 'Allah'ın dilemesi olmadıkça' anlamı verildiği gibi, 'Allah'ın bilgisi olmadıkça' manası ve 'Allah'ın emri ve iradesi olmadıkça' anlamı da verilmiştir. Bu*

<sup>42</sup> Mâtürîdî'nin Kur'an'ın bütünlüğünü dikkate alarak yaptığı akli izahlarla ilgili diğer bazı örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 326-334; 8: 608-609, 5: 326-334.

*ifadenin anlamı bizim söylediğimiz gibidir: Allah'ın dilemesi ve iradesi olmadan hiç kimse iman etmez. 'Allah'ın izni olmadıkça' anlamındaki ifadenin, 'Allah'ın dilemesi ve iradesi' dışında başka bir anlamına gelmesi ihtimal dâhilinde değildir. Çünkü imanla emredildiği halde iman etmeyen pek çok kişi vardır. Bu nedenle söz konusu ifadenin emir manasına gelmesi muhtemel değildir. Bu ifadeden imanın mubah olduğu sonucuna da ulaşamaz, çünkü imanın terki hiçbir halde mubah değildir. Meselenin aslı bizim söylediğimiz gibidir. Allah Teâlâ'nın, bazı insanların kendisine düşman olmayı ve karşı çıkmayı tercih edeceğini bildiği halde sonra yine de onlara dost olmayı dilemesi mümkün değildir, çünkü bu acizlik anlamına gelir. Dünyada birine muhalefeti, diğerine de dostluğu seçen biri, ancak zayıf ve aciz olduğu için onu seçer.”<sup>43</sup>*

Mâtürîdî'nin, Ehl-i sünnet'in irade ve meşiet konusundaki düşüncesini ortaya koyan bir yaklaşım sergilediği bu ayetin yorumu hakkındaki görüşleri İbnü'l-Cevzî altı başlıkta özetler. Onun ayette geçen 'Allah'ın izni olmadıkça' ifadesi hakkındaki yer verdiği görüşler şu şekildedir:

1- “Allah'ın kazası ve takdiri olmadan” anlamındadır.

2- “Allah'ın emri olmadan” anlamındadır. Bu iki görüş İbn Abbas'tan nakledilmiştir.

3- “Allah'ın dilemesi olmadan” anlamındadır. Bu Atâ'nın görüşüdür.

4- “Allah bu konuda izin vermeden” anlamındadır. Bu Mukâtil'in görüşüdür.

5- “Allah'ın İlmi/bilgisi olmadan” anlamındadır.

6- Allah'ın yardımı ve desteği olmadan” anlamındadır.<sup>44</sup>

Esasen bu konuda İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği görüşler içerisinde ikinci görüş dışındakiler daha önce de işaret edildiği gibi Ehl-i sünnet'in görüşleri olup temelde hepsi birbiriyle bağlantılıdır. Çünkü Ehl-i sünnet'e göre meydana gelen her şey Allah Teâlâ'nın iradesi (meşiet) kaza ve kaderiyle meydana gelir. Allah'ın iradesi ise ilmi ile birlikte.<sup>45</sup> Nitekim Ehl-i sünnet'in itikadi düşüncesini benimsemiş olan Razî, Kurtubî ve Neseî gibi müfessirler de benzer ifadelerle ayeti bu şekilde yorumlamışlardır.<sup>46</sup>

İkinci görüş ise Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Mu'tezile'nin görüşü olup onlara göre ayetteki 'Allah'ın izni olmadıkça' ifadesi “Allah'ın emri

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 88; Demenhûrî, *el-Mâtürîdî*, 556.

<sup>44</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2: 352.

<sup>45</sup> Nuruddîn Ahmed b. Mahmud es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûliddîn*, nşr. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB. Yay., 2000), 71.

<sup>46</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 17: 305-306; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Berdûnî-İbrahim Atfeyyîş, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 8: 386; Neseî, *Medârik*, 2: 43.

olmadan" anlamındadır. Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ayette kastedilenin Allah'ın teklifi, emri ve ilzâmı olmadan hiç kimsenin iman edemeyeceği olduğunu söyler. "İzin" lafzının "irade" anlamında kullanılmasının bilinen bir şey olmadığını ileri sürerek buna itiraz eder.<sup>47</sup> İrade sıfatını zâtî sıfatlardan saymayan Mu'tezilîler onun mahiyeti konusunda farklı düşünceler de nihayetinde onlara göre Allah'ın iradesi hâdis bir fiilî sıfattır.<sup>48</sup>

Mâtürîdî'ye göre irade ve meşiet aynı anlamda olup Allah'a nispet edilen irade/meşiet onun bir şeyi istemesi, yenilgi ve baskı atında olmaksızın o fiilin Allah'ın planladığı ve irade ettiği şekilde meydana gelmesidir.<sup>49</sup> Görüldüğü üzere Mâtürîdî ele aldığımız bu ayete ilişkin yorumlar arasında tercihte bulunurken arka planında ait olduğu kelâmî paradigmanın olduğu akli birtakım çıkarsamalar yapmakta aynı zamanda da Mu'tezile'ye bir takım akli istidlaller ışığında cevaplar vermektedir.

Ehl-i sünnet'e göre Allah Teâlâ bildiği bir şeyin meydana gelmesini de murat etmiştir. Bu şey ister Allah'ın emrettiği bir şey olsun isterse emretmediği bir şey olsun. Yine Ehl-i sünnet'e göre irade ve meşiet aynı anlamda kullanılmaktadır. Allah bir şeyin olmasını murad ederse Allah'ın kaza ve kaderiyle o şey meydana gelir.<sup>50</sup>

Mâtürîdî'nin tercihlerinde kriter olarak kullandığı aklın arka planında onun benimsediği kelâmî paradigmanın izlerinin bulunmasına ilişkin vereceğimiz bir diğer örnek ise Nahl suresi 16/93'üncü ayette geçen "وَلَكِنْ يُصِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ" "Lâkin O, dilediğini şaşırtır, dilediğini doğru yola iletir" ifadesidir. Müfessir söz konusu ayetin bu kısmını tefsir ederken şunları söyler:

*"Hasan-ı Basrî'ye göre: Allah, bu konuda sadece "hidayettedir ya da dalalettedir şeklinde" hüküm verir. Ebubekir el-Esamm ise şöyle der 'Allah, nehiylerle bunları yapmaktan sakındırdığı kimseyi saptırır. Emirleriyle de hidayete ulaştırır.' Ancak bu geçersiz bir yorumdur.*

<sup>47</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr (Kahire: Dâru't-Türâs, tsz.), 372.

<sup>48</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 440; Mu'tezile'nin irade sıfatı konusunda farklı yaklaşımlarına dair geniş bilgi bkz.: İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr* (İstanbul: Rağbet yay., 2002), 255-256.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 94.

<sup>50</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûliddîn*, 71-72. İrade ve Meşiet kavramlarına Ehl-i sünnet'in yaklaşımı ve Allah ve İnsanın iradesi konusunda detaylı bilgi için bkz.: Sefa Bardakçı, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Allah İnsan İlişkisi* (Konya: Adal Kitap. 2010), 163-169; Muhammed Ersöz, "Kur'an'da Allah'ın Dilemesi İstisnâ Edilen Yerlerin İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/32 (Aralık 2018): 477-480.

*Eğer nehiylerle saptırıp, emirlerle de hidayete ulaştırmış olsaydı peygamberleri de saptırması gerekirdi. Çünkü Allah birtakım yasaklardan onları menetmiştir. Böylece onları da saptırmış olurdu. Eğer 'bu söylenen hiç vaki olmamıştır çünkü onlar Allah'ın yasakladığı şeyleri yapmamıştır' denilirse şöyle cevap verilir: Yasakları yapmaları da onların fiilleri kapsamındaydı (yani yapabilirlerdi). Onların yasaklanan şeyleri yapmamış olmaları ileri sürülerek bizim söylediğimizin yanlış olduğuna hükmedilemez. Onların görüşlerine göre nehiyle asi ve sapık olunur. Bize göre ise "dilediğini saptırır" ayetinin anlamı şudur: Onlarda sapkınlık filini yaratır ya da hidayete karşı sapkınlığı seçeceklerini bildiği kimseleri saptırır ve onları yüzüstü bırakır."<sup>51</sup>*

Mâtürîdî'nin bu ayete yaklaşımı bir önceki ayette bahsedilen ve Ehl-i sünnet âlimleri ile Mu'tezile arasında gerçekleşen irade/meşiet konusuyla ve daha özeldede kullarının fiillerinin yaratılması çerçevesindedir. Yani Allah ezelde, ileride gerçekleşecek olan hidayet ve dalaleti ilmiyle bilir ve kulun seçimi doğrultusunda bunu takdir eder. Zamanı geldiğinde de onun, dilediği şekilde gerçekleşmesini sağlar. Çünkü Allah'ın ilim ve iradesinin taalluk ettiği şey kulun ihtiyarî fiilidir. Dolayısıyla Kulun bir zorlama altında olduğunu söylenemez. Bu görüşlerini diğer Kur'an ayetleriyle destekleyen Ehl-i sünnet âlimleri görüşlerine *فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ* "Dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin" (el-Kehf 18/29) ayetini ve *اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ* "Dilediğinizi yapın." (Fussilet 41/40) ayetlerini delil getirirler.<sup>52</sup>

Mu'tezile ise hidayeti, Allah Teâlâ'nın insana doğru yola ulaşacak şekilde açıklaması ve yol göstermesi şeklinde açıklar. Kişi kendi seçimi ve fiili ile hidayeti benimser ya da reddeder. Bu nedenle de hidayete eren kişinin bu seçimi ilahi bir müdahale ile gerçekleşmez. Dalalet ise Allah'ın gösterdiği hidayeti seçmeyen kimseyi cezalandırması ve dalalete düşen/sapıtılmış kimse olarak onu isimlendirmesidir. Mutezile âlimleri kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu ve onların seçimlerini yaptıktan sonra sonuca göre mükâfat ya da ceza alacağına ayetin son kısmını *وَلْيَسْمَعُوا عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ* "Yapmakta olduğunuz şeylerden mutlaka sorguya çekileceksiniz." delil getirirler. Onlara göre mademki insanlar yaptıklarından sorumlu tutulacaklar, o halde bu durum onların her şeyi kendilerinin yaptığına delildir.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 565-566.

<sup>52</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûliddîn*, 72, 79.

<sup>53</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 631-632; Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 64-65, 451; Yusuf Şevki Yavuz, "Hidayet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 17: 474.

Görüldüğü üzere Mâtürîdî'nin bu ayetin yorumunda ortaya koyduğu yaklaşım sahip olduğu kelâmî görüşler ekseninde olmuştur. O, görüşler arasında tercihte bulunurken ve bu konuda akli referans alırken bunu kelâmî perspektiften yapmıştır. Mâtürîdî'nin bu seçimiyle ilgili tefsirlere baktığımızda Ehl-i sünnet doktrini benimsen müfessirlerin de söz konusu ayetin yorumunda ona benzer görüşler ortaya koyduklarını görürüz.<sup>54</sup> Örneğin Neseî, ele aldığımız bu ayetin yorumunda şöyle der: "Ezeli ilmiyle dalaleti seçeceğini bildiği kimseyi saptırır/yüz üstü bırakır (المخذلان). Hidayeti seçeceğini bildiği kimseyi de hidayete ulaştırır; yani ona hidayete ulaşması için yardım eder (التوفيق)."<sup>55</sup>

Mâtürîdî'nin Kur'an yorumuna ilişkin görüşler arasında önemli bir esas kabul ettiği akıl kriterini ve bunu yaparken de benimsediği kelâmî paradigmayı göz önünde bulundurmasına ilişkin vereceğimiz son örnek Târik suresi 86/8'inci *إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ* "Onu ilkin yaratan Allah, elbette onu diriltmeye kadirdir" ayettir. Mâtürîdî söz konusu ayete yapılan yorumlar arasında seçim yaparken bir takım akli izahlarda bulunur. Müfessir söz konusu ayetin tefsirinde şunları söyler:

*"Allah Teâlâ'nın "إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ" (Onu ilkin yaratan Allah, elbette onu diriltmeye kadirdir.)" sözü hakkında bazıları şöyle der: Allah insanı babasının sulbüne geri döndürmeye kadirdir. Bazıları ise şöyle der: Allah onu yeniden diriltmeye kadir olandır. Bu iki görüşün doğruya yakın olanı bu (ikinci) görüştür. Çünkü ayet kâfirlere yeniden diriltme konusunda delil sunan bir bağlamda gelmiştir. Babanın sulbüne geri döndürmeye dair bir herhangi bir tartışmadan ve bunun inkârından bahsetmemektedir ki nihayetinde bu cevapla tartışmayı sona erdirmiş olsun. Yeniden diriltmeyi inkâr edenlere karşı insanın yaratılışının ilk başlangıcı delil olarak sunulmuştur. Kur'an'da yeniden yaratmanın ispatı sadedindeki deliller de aynı ilk yaratılış misali onların aleyhlerine olarak delil getirilmiştir. Eğer yorum babasının sulbüne geri döndürülmesi hakkında olsaydı, bu döndürmenin şeklinin ihtiyarlardan gençliğe döndürme, sonra büyüklükten küçüklüğe, sonra çocukluğa döndürme, daha sonra bir et parçasına sonra alakaya (embriyo) sonra da babasının spermasına döndürülmesi şeklinde olması gerekir. Allah Teâlâ büyük bir insan halindeken daracık bir mekân olan babasının sulbüne insanı geri döndürmekle nitelenemez. Çünkü bu imkânsızdır. Allah Teâlâ ise imkânsız olan bir şeye güç yetirmekle vâsfedilemez. Allah*

<sup>54</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 10: 172; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, 3: 239; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 7: 459.

<sup>55</sup> Neseî, *Medârik*, 2: 231.

*Teâlâ'nın imkânsız olan bir şeye güç yetirmekle nitelenemeyeceğini söylemek onun ezelde var olan kudret sıfatını yok saymak demek de değildir.”<sup>56</sup>*

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, ele aldığımız bu ayetin yorumunda ortaya konan tercihler arasında akli çıkarımlar yaparak tercihte bulunmaktadır. Bu tercihi ise kendisinin ilahi sıfatlardan olan kudret sıfatı hakkındaki düşüncelerini yansıtmaktadır. Ona göre Allah Teâlâ aklen meydana gelmesi mümkün olan her şeyi yaratmaya kadirdir. Bu nedenle aklen meydana gelmesi mümkün olmayan şeyleri yaratıp yaratamayacağı sorusu bile Allah hakkında caiz değildir. Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşü de bu çerçevededir.<sup>57</sup>

Konuyla ilgili ayete müfessirlerin yaklaşımına baktığımız zaman Mâtürîdî'nin itiraz ettiği ve imkânsız bulduğu “Babalarının sulbüne geri döndürmeye kadirdir.” şeklindeki görüşü savunanlar olduğu gibi, kimileri de ihtiyarlıktan başlayarak çocukluğa oradan da babasının sulbüne geri döneceği şeklinde yorumlar ortaya koymaktadır.<sup>58</sup>

Ayeti detaylı bir şekilde ele alan Taberî ve Râzî bu konudaki görüşleri naklettikten sonra tıpkı Mâtürîdî gibi ayetin Allah Teâlâ'nın insanı ilk defa yarattığı gibi öldükten sonra da yeniden diriltmeye muktedir olduğuna işaret ettiğini söylerler. Diğer görüşleri isabetli bulmayan söz konusu müfessirler, dokuzuncu ayetin *يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ* “Bütün sırların ortaya döküldüğü günü hatırla!” kendi görüşünü desteklediğini ifade ederler.<sup>59</sup>

Bu başlıkta ele aldığımız ayetler ve konu ile ilgili incelediğimiz ancak burada yer verme imkânı bulamadığımız diğer ayetlerde Mâtürîdî'nin Kur'an yorumuna ilişkin tercihlerinde esas aldığı akli izahların arkasında tespit edebildiğimiz kadarıyla Allah'ın fiilleri, Halku ef 'ali'l-'İbâd, Allahın sıfatları özellikle de irade ve meşiet meselesi, Peygamberlerin ismeti ve lütuf gibi kelâmî konulara yaklaşımının yansımaları görülmektedir.<sup>60</sup>

### c. Salt Akli İzahlar

<sup>56</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 495-496.

<sup>57</sup> Fahrüddîn b. Allâme Ziyâüddîn Ömer er-Râzî, *Nihâyeti'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Said Abdüllatif Fude (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 1: 457; Fahrüddîn b. Allâme Ziyâüddîn Ömer er-Râzî, *Meâlimü Usûli'd-Dîn*, thk. Tâhâ Abduurauf Sa'd (Lübnan: Dâru'l-Kütüb'l-Arabî, b.y.), 58; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-İlâm bimâ fî Dîni'n-Nasârâ mine'l-Fesâd ve'l-Evhâm ve Izhâri Mehâsini'l-İslâm*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1980), 151.

<sup>58</sup> Ayetin yorumu konusundaki farklı görüşler için bkz.: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 31: 121; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdî'l-Maksûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 6: 247.

<sup>59</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 31: 121; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 31: 121.

<sup>60</sup> Krs.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 371-372; 7: 259; 8: 115, 390-391, 9: 482; 10: 114-115; Demenhürî, *el-Mâtürîdî*, 556.

Mâtürîdî'nin tefsirini çağdaşı diğer pek çok tefsirden ayıran özelliği onun özgün yorumlarıyla bezediği akli yaklaşımlarıdır. Bu başlık altında diğerlerinden farklı olarak Mâtürîdî'nin akli yorumlarının başka herhangi bir dayanağı olmadan salt akıl zaviyesinden yaklaşarak yorumlar arasında tercihte bulunması konusuna yer verecek ve bunu üç örnek özelinde ortaya koymaya çalışacağız. Bunun dışındaki örneklere ise sadece işaret etmekle yetineceğiz. Konuyu ele alırken diğer müfessirlerin kanaatlerine de yer verip Mâtürîdî'nin yaklaşımını analiz edecek ve değerlendirmede bulunacağız.

Mâtürîdî'nin Kur'an yorumları arasında tercihlerde bulunurken salt akli yaklaşımlarla bunu yapmasına dair vereceğimiz ilk örnek Kehf suresi 18/17'nci ayette geçen *وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ* "(Orada olsaydın) doğduğunda güneşin; mağaralarının sağ tarafına kaydığını görürdün" ifadesinin yorumunda ortaya koyduğu yaklaşımdır. Müfessir söz konusu ifadeyi tefsir ederken şunları söyler:

*"Allah Teâlâ'nın وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ (Orada olsaydın) güneş doğduğunda onun; mağaralarının sağ tarafına kaydığını görürdün" ayetine gelince şöyle bir görüş ileri sürülmüştür: Güneş mağaralarına uğramadan geçiyordu. "Güneş doğunca ışığı, mağaralarının içine değil de sağ tarafına vuruyordu, batarken de sol tarafına ve onlar, mağaranın geniş bir yerindeydiler." ifadesinde belirtildiği gibi doğduğunda da battığı esnada da güneş onlara değmiyordu. Çünkü mağara kuzey kutbuna/kuzey yönüne bakıyordu. Kuzey kutbuna bakan her şeye güneş değmez. Bazıları ise şöyle der: Hayır böyle değil. Onların üzerlerinde güneşin üzerlerine değmesini engelleyecek bir örtü bulunmaktaydı. Ancak bu doğru bir yorum değildir. Çünkü Allah Teâlâ onların yaşadığı bu hadiseyi mucizelerinden bir mucize kerametlerinden bir keramet kılmıştı. Üzerlerindeki bir örtü veya perde nedeniyle güneşin onlara değmemesi durumunda bu bir mucize ve rahmet olmaz. Ancak güneş ışıklarının onların üzerlerine ulaştığı ve Allah Teâlâ'nın ve bu güneş ışıklarının zararlarından ve sıkıntısından onları koruması durumunda ancak mucize olmuş olur. Onlar güneş ışıklarının kendilerine değmeyeceği, dolayısıyla da zararlarının ve sıkıntılarının onlara isabet etmeyeceği bir durumda olsalardı bunda büyük bir mucize ve hikmet olmazdı. Çünkü güneşin isabet etmediği şeylerde bir zarar ve eziyet yoktur. Ancak ayet güneş ışıklarının onlara isabet edip üzerlerine ulaşmasına rağmen onun zarar vermesinin engellenmesinin Allah'ın onlara olan lütfu olduğunu belirten bir bağlamda gelmiştir."<sup>61</sup>*

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/146; Demenhûrî, *el-Mâtürîdî*, 556.

Mâtürîdî, ayette bir mucizeden bahsedildiğini ve bu mucizenin gerçekleşmiş olması için güneş ışıklarını mağaradaki gençlere ulaştığı halde onlara zarar vermemesi şeklinde olması gerektiğini savunmaktadır. Ancak Mâtürîdî'nin çıkarımı ayetin zahirine çok da uygun düşmemektedir. Çünkü “وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرُّصُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ”/sol taraflarından onları teğet geçiyor, onlara değmiyordu” ifadesinde özellikle “هم” zamiri kullanılarak mağaradakilere güneşin değmediği vurgulanmıştır. Nitekim erken dönem müfessirleri başta olmak üzere pek çok müfessir ayetin yorumunda mağaranın girişinin kuzey yönüne baktığını ve mağaranın konumu itibariyle güneşi içeriye almadığını böylece de güneşin zararlarından onların üzerlerindeki elbiselerinin ve bedenlerinin korunduğuna vurgu yapmaktadırlar. Bunun yanı sıra mağaranın içinden gelebilecek birtakım bela ve sıkıntılara karşı da onların korunduğunu ifade etmektedirler.<sup>62</sup> Söz konusu âlimler, ayette geçen “تَقَرُّصُهُمْ” ifadesine vurgu yapmakta ve kelimenin “kesmek/kesip geçmek”, “ayırarak”, “uzaklaşmak”, “terk etmek” gibi anlamlara geldiğini dolayısıyla da güneşin mağaranın içine girmediğini ve onlara değmediğini ifade etmişlerdir. Ayrıca Taberî, ayetin yorumuyla ilgili İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Hasan-ı Basrî ve Mücâhid (ö. 103/721)'den güneşin onların üzerine değmediğine dair yukarıdaki görüşünü destekleyen rivayetler nakleder.<sup>63</sup>

Olayın mucize oluşu ise güneşin mağaranın konumu gereği içeri girmemesi ya da mağaranın güneşin girmesine uygun bir konumda olmasına rağmen Allah Teâlâ'nın takdiriyle ışıklarının mağaraya girmemesi veya mahiyetini bilmediğimiz başka bir şekilde olabilir.<sup>64</sup> Ayrıca mağara içerisinde geniş bir mekânda olmalarına rağmen onlara güneş ışıklarının ulaşmaması, insan ömrünün çok ötesinde uzun bir zaman orada kalmalarına rağmen bedenlerinin ve elbiselerinin çürümemesi ayrıca mağara içerinden gelebilecek birtakım bela ve sıkıntılara karşı korunmuş olmaları da mucizenin başka bir boyutudur.<sup>65</sup> Yoksa Mâtürîdî'nin dediği gibi bu olayın mucize olması için güneş ışıklarının üzerlerine değdiği halde zarar vermemesi şeklinde gerçekleşmesi gerekmez. Ayrıca ayetin zahiri ve olay anlatılırken kullanılan kelimeler yukarıda da işaret edildiği gibi onların bir şekilde güneş ışıklarının üzerlerine değmesinden korundukları şeklinde

<sup>62</sup> Ebû Zekeriyâ Yahya b. el-Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'an* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 2: 136-137; Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü Hâncî, 1381), 1: 396; Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe ed-Dinyeverî, *Tevil'i Müşkili'l-Kur'an*, thk. Sa'd b. Necdet Ömer (Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 2015), 36; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17: 619-622; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'ani'l-Kur'an ve 'İrâbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 3: 273.

<sup>63</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17: 619-622.

<sup>64</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 10: 369.

<sup>65</sup> İbn Kuteybe, *Tevil'i Müşkili'l-Kur'an*, 36; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17: 623.



anlaşılmaya daha uygundur. Olayın mucize oluşunun diğer boyutları ile ilgili olarak Mâtürîdî'nin yaklaşımı ise müfessirlerin görüşü ile aynıdır.<sup>66</sup>

Konuyla ilgili vereceğimiz ikinci örnek ise Şûrâ suresi 42/21'inci ayettir. Müfessir bu ayeti tefsir ederken şunları söyler:

“Allah Teâlâ'nın *أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِّيَ* ‘Yoksa onların, Allah'ın izin vermediği bir dini getiren ortakları mı var? Eğer erteleme sözü olmasaydı, derhal aralarında hüküm verilirdi. Şüphesiz zalimlere can yakıcı bir azap vardır.’ sözüne gelince, bazı yorumcular şöyle der: Yoksa onların kendileri için hüküm koyan (شَرَعُوا لَهُمْ) benden başka ilahları mı var? Yani din konusunda Allah'ın kendilerine izin vermediği kimseler ( مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ) onlar için kanun mu koyuyor. Yani ortak koştukları şeylere ki bunlar taptıkları putlardır. Lakin onlar da biliyor ki taptıkları bu putlar din konusunda kendilerine hiçbir şeyi hüküm olarak koymamışlardır. Ne var ki şöyle denilebilir: Allah bu hüküm koymayı putlara izafe etti çünkü putperestler kendilerine onlara ibadet etmeyi farz kıldıkları için Allah bu kanun koyma işini onlara izafe etti. Bu durum tıpkı *إِنَّهُمْ أَضَلُّوا كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ* ‘Çünkü onlar (putlar), insanlardan birçoğunun sapmasına sebep oldular, Rabbim’ (İbrahim 14/36) ayetinde olduğu gibidir. Yani onlar (putlar) hiç kimseyi saptırmamıştır. Ancak dalalette bırakma işi, kendileriyle sapıttıkları ve yoldan çıktıkları için onlara izafe edilmiştir. Bu durumda bu birinci görüş muhtemeldir. Burada bu görüşten daha öncelikli bir görüş daha vardır ki o da şudur: Yöneticiler ve reisler tebaaları için kanunlar koyan kimselerdir (شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ). Yani Allah'ın emretmediği şeyleri kanun ve emirler olarak koyarlar. Onların yaptıkları hep budur. Kendilerine göre bir delile dayanmadan tebaaları için kanunlar/din koyarlar onlar da buna uyarlardı. Peygamberler Allahtan apaçık deliller getirdiler, onlar ise peygamberlere uymadılar. Ve peygamberleri kastederek şöyle dediler: Onlar da bizim gibi insandır. Sonra da açık bir kanıt olmaksızın (iddialarının aksine davranarak) başka bir beşere uydular. İşte burada Allah onların bu beyinsizliklerine vurgu yapmaktadır. Sonuç olarak ortaklar lafzından kasıt yöneticiler ve reislerdir.”<sup>67</sup>

Mâtürîdî'nin ayette geçen “ortaklar (شُرَكَاء)” kelimesine dair ortaya koyduğu yaklaşım diğer bazı müfessirler tarafından da tercih edilen bir

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 147.

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 119.

yorumdur. Ancak müfessirlerin çoğunluğu “ortaklar (شُرَكَاء)” ifadesine “şeytanları” şeklinde daha genel bir anlam vermektedirler.<sup>68</sup> Bu görüşü ileri sürenlere göre şeytan müşrik kimseleri Allah'a ortak koşmak üzere putlara tapmaya ya da şirkin ve küfrün önde gelenlerine veya Allah'ın kanunlarını tanımayarak kanunlar koyan yönetici ve başkanlara uymaya sevk etmiştir.

“شُرَكَاء” ifadesinden kastedilenin şeytanlar olduğunu söylemek Mâtürîdî'nin tercini de putları da içine alan bir yorum olur. Çünkü Allah'ın kurallarını tanımayıp kendi yönettiği yerde başka kanunlar koyanlar/koymaya çalışanlar da şeytanın tuzağına düşerek bunu yapmakta ve nihayetinde onlar da birer insan şeytanı olmaktadır. Ayrıca putlara tapanlar da yine nihayetinde şeytanın iğvâsı ile bunu yapmaktadır. Bu nedenle müfessirlerin çoğunluğunun ileri sürdüğü “şeytanları” şeklindeki genel yorum daha kabul edilebilir görünmektedir.

Mâtürîdî'nin akli yaklaşımları kıstas kabul ederek Kur'an yorumları arasında tercihte bulunmasına dair vereceğimiz son örnek ise Meryem suresi 19/24'üncü *فَنَادِيهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا* “Bunun üzerine (İsâ) Meryem'in aşağısından ona şöyle seslendi: “Üzülme, Rabbin senin alt tarafında bir dere akıttı.” ayettir. Müfessir söz konusu ayetin yorumunda sunları söyler:

*“Bu ayet hakkında bazı yorumlar vardır. Bazıları şöyle dediler: Ona (Meryem'e) melek seslendi. Diğer bazıları ise şöyle dediler: Ona oğlu İsa seslendi. Ebubekir el-Esamm ise şöyle dedi: Ona seslenenin melek olması ileri sürülemez. Çünkü ayette *أَمِنْ تَحْتِهَا* “aşağısından” ifadesi yer almaktadır. Eğer seslenen melek olsaydı onun üzerinden seslenmesi gerekirdi. Bu itibar edilecek bir görüş değildir. Çünkü melek aşağıdan ya da yukarıdan fark etmeksizin emrolunduğu yerden seslenir. Bazı yorumcular ise şöyle dediler: Vadinin alt kısmından ona seslenen kişi Cebraîl'dir (أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا). Doğruya en yakın olan görüş ise ona seslenenin oğlu İsa olmasıdır. Çünkü Meryem onun İsa (a.s) sebebiyle kendisine hakaret edip zina iftirası suçlamasında bulunacakları için üzülüyordu. İşte İsa (a.s) tam da burada konuştuğunda Meryem, İsa'nın konuşmasının kendisine yapacakları suçlamaları ve atacakları iftiraları çürüteceğini bildiği için bu durum onu sevindirdi.”<sup>69</sup>*

Taberî ayette aşağıdan seslenen kimsenin kim olduğu ile ilgili iki görüş olduğunu nakleder. Onun naklettiği birinci görüşe göre Hz. Meryem'e

<sup>68</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 218; İbn Atıyye, *Muharraru'l-veciz*, 5: 32; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 592; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, 7: 98 vb.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 230.

seslenen Cebrail (a.s.)'dir. İkinci görüşe göre ise Hz. İsa'dır. Bu iki görüşten doğru olanın Hz. İsa olduğunu söyleyen Taberî "مِنْ تَحْتِهَا (aşağısından)" ve "مِنْ تَحْتِهَا (aşağısındaki kimse)" şeklinde iki kıraat nakleder ve her ikisinin de bu anlama göre doğru olduğunu söyler. Taberî ayetin bağlamına göre Meryem'e seslenenin oğlu İsa olduğunu çünkü ayetin siyakında yer alan فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَدَّتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا "Böylece Meryem ona gebe kaldı ve onunla uzak bir yere çekildi." ifadesi ile Hz. İsa'ya işaret edildiğini buna uygun olarak da devamında "İsa ona seslendi (فَنَادَاهَا)" denildiğini söylemektedir. Taberî, kendi görüşünün doğruluğunu destekleyen başka bir gerekçenin de ayetin devamındaki 29'uncu ayette geçen "فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ" (Meryem ona işaret etti)" ifadesi olduğunu söyler. Çünkü Meryem onun bu bebek halinde Allah'ın izniyle konuşacağını biliyordu. Bundan dolayı daha önce kendisine "Üzülme, Rabbin senin alt tarafında bir dere akıttı." diyen oğlunun tekrar konuşacağını biliyor ve ona güveniyordu. Bu nedenle kavmi Meryem'e 'bu çocuk da nereden çıktı' dediklerinde "فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ" (Meryem ona işaret etti)". Yoksa onun konuştuğunu bilemezdi. Çünkü Allah Teâlâ ayette, Meryem'e 'bu çocuk nereden çıktı?' dediklerinde ona işaret etmesine dair bir şey söylediğini bildirmemektedir. Hz. İsa'nın annesine 'üzülme' diye teselli vererek konuşması, ileride kavminin Annesine 'bu çocuk da nereden çıktı?' diye sorduklarında onlara karşı annesini savunurken vereceği cevabın ön hazırladığı mahiyetinde idi. Eğer Allah böyle bir şey söylemiş olsaydı bu sözün Cebrail'e ait olması, İsa'nın konuşacağını ve annesini savunacağını bildiren ayetin zahirine daha uygun olurdu.<sup>70</sup>

Bazı ilk dönem müfessirleri başta olmak üzere âlimlerin bir kısmı Hz. Meryem'e seslenenin melek olduğunu söyler.<sup>71</sup> Bazı müfessirlerin ise Taberî'nin görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz. Hz. Meryem'e seslenenin melek ya da Hz. İsa olması mümkündür. Ancak Taberî'nin yaptığı yorumu benimseyen ve detaylı izahlar yapan İbn Atıyye (ö. 541/1147),<sup>72</sup> Râzî<sup>73</sup> ve akli birtakım izahlarla farklı açıklamalar yapan Mâtürîdî'nin tercihi bizce de gerek ayetin bağlamı ve akli izahlar bakımından gerekse de bu konudaki "مِنْ تَحْتِهَا" kıraati dikkate alındığında daha isabetlidir.

<sup>70</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 174-175.

<sup>71</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2: 624-625; Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'an*; 2: 165; Ebubekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-Sanânî, *Tefsîru's-San'ânî*, thk. Dr. Mustafa Müslim Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1411/1990), 2: 356.

<sup>72</sup> İbn Atıyye, *Muharraru'l-Vecîz*, 4: 11.

<sup>73</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 21: 527.

Kur'an yorumuna ilişkin tercihlerinde doğrudan akli esas alması ile ilgili tefsirinde yaptığımız taramada Mâtürîdî, görebildiğimiz kadarıyla pek çok ayette akıl ve nakil arasındaki dengeyi ustaca korurken zaman zaman da ayetlerin lafzına ve bağlamına aykırı tercihlerde de bulunmuştur. Biz Mâtürîdî'nin salt akli izahlarla naklettiği görüşler ya da ayetin muhtemel anlamları arasında seçimini yapmasına dair bu örneklerle yetinmek istiyoruz. Zira müfessirin tefsirinde baştan sona akıl ürünü olan icthadi yaklaşımlarına verilebilecek pek çok örnek mevcuttur.<sup>74</sup>

### Sonuç

Kur'an ayetlerinin yorumuna ilişkin kendi görüşünü birtakım kriterlere göre doğrudan ortaya koyan Mâtürîdî, pek çok ayetin tefsirinde ise kendisinden önceki müfessirlerin yaklaşımlarını aktarıp bunlar arasında tercihte bulunurken, Kur'an, sünnet, sahabe sözleri, kıraatler ve dil gibi bazı kıstaslara göre tercihini belirlemiştir. Onun diğer müfessirlerin görüşlerini nakledip bunlar arasında seçim yaparken ya da itirazda bulunurken de bu metodu sıklıkla uyguladığı görülmektedir.

Mâtürîdî'nin Kur'an yorumları arasında seçim yaparken Kur'an ve hadislerden sonra esas aldığı en önemli kriter ise akıldır. Müfessir farklı görüşler/ihtimaller arasında akli bir kriter olarak kabul ederken Kur'an'ın bütünlüğüne dikkat etmiştir. Müfessirin ayetin muhtemel anlamları arasında kendi tercihini ortaya koyarken Kur'an'ın bütünlüğünü esas almasının tercihini ortaya koymada yeterli olmadığı durumlarda, özellikle itikâdî konularla ilgili ayetlere ilişkin farklı görüşler arasında seçim yaparken, kelamcı olmasının da etkisiyle arka planında benimsediği kelâmî paradigmanın izleri olan akli yorumlar yaptığı görülmektedir. Ele aldığımız örneklerde Mâtürîdî'nin özellikle Allah'ın fiilleri, halku ef 'ali'l-'ibâd, Allah'ın sıfatları, irade ve meşiet meselesi, peygamberlerin ismeti ve lütuf gibi kelamın temel konularındaki yaklaşımlarını bu izahlara yansıttığı görülmektedir. Kur'an'ın bütünlüğünü esas alma imkânı bulunmayan ya da kelami konuları kapsamayan durumlarda ise naklettiği yorumlara ilişkin tercihini salt akıl zaviyesinden yaklaşılarak tespit etmeye çalışmıştır.

Müfessir kimi zaman birden fazla görüş naklederek bunlar arasından akli birtakım izahlar eşliğinde seçimini yaparak o görüşün doğruluğunu savunmuştur. Kimi zaman ise naklettiği görüşlerin hiçbirisini isabetli bulmayıp bazı akli istidlallerle bunların dışında bir görüş ortaya koyan müfessir, bazen de akli izahlarla desteklediği bir görüşü tercih ederken diğerinin de doğru olma ihtimalinden bahsetmiştir. Ayrıca naklettiği görüşler arasında Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine azımsanmayacak miktarda

<sup>74</sup> Konuyla ilgili diğer bazı örnekler için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 520; 6: 304- 487, 8: 608-609, 612; 9: 10, 47; 10: 189 vb.

yer veren Mâtürîdî, onların akli yaklaşımlarına, benimsediği kelâmî paradigmanın etkisiyle refleksif bir tavırla cevap vererek birtakım itirazlar ortaya koyar.

Mâtürîdî'nin arka planında Kur'an'ın bütünlüğünü göz önünde bulundurarak veya ait olduğu kelâmî paradigmanın etkisinde kalarak yaptığı çıkarımlar ya da salt akli deliller ortaya koyarken ileri sürdüğü gerekçelerin ve yaptığı izahların genel anlamda isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bazen sadece akli zaviyeden bakması neticesinde ayetlerin zahirini ve bağlamını dikkatinden kaçırdığı ve hatalı tercihler ortaya koyduğu da bir gerçektir.



### **KAYNAKÇA**

- ALPER, Hülya. "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği". *Milel ve Nihal (İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi)* 7/2 (2010).
- ÂLÛSÎ, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-Meânî*. Thk. Ali Abdülbârî, 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995.
- BARDAKCI, Sefa. *Ebü'l-Muîn en-Neseî'de Allah İnsan İlişkisi*. Konya: Adal Kitap. 2010.
- BEYZÂVÎ, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1999.
- CASSÂS, Ahmed b. Ali Ebubekir. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.
- ÇELEBİ, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet yay., 2002.
- EBÛ UBEYDE, Mamer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'an*. Thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Hâncî, 1381/1961.
- DEMENHÛRÎ, Ahmed Sa'd. *el-İmam el-Mâtürîdî ve Menhecü Ehli's-Sünne fî Tefsîri'l-Kur'an*. Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2018.
- ERSÖZ, Muhammed. "Kur'an'da Allah'ın Dilemesi İstisnâ Edilen Yerlerin İncelenmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/32 (Aralık 2018): 475-511.
- FERRÂ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. *Me'ani'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

- GÜL, Ali Rıza. “Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III (2015): 7-48.
- İbn ÂŞÛR, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1985.
- İbn ATIYYE, Abdülhâk b. Ğâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn KEŞİR, Ebü'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 2. Baskı. 8 Cilt. Riyad: Dâru't-Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1999.
- İbn KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah ed-Dinyeverî. *Tevîl'i müşkili'l-Kur'an*. Sa'd b. Necdet Ömer. Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 2015.
- İbnü'l-CEVZÎ, Ebü'l-Ferac Abdurrahman. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. Thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422/2003.
- KÂDÎ ABDULCEBBÂR, Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *Müteşâbihü'l-Kur'an*. Thk. Adnan Muhammed Zerzûr. Kahire: Dârut-Türâs, tsz.
- KÂDÎ Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- KARATAŞ, ALİ. “Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı”. *Ekev Akademi Dergisi* 15/47 (Bahar 2011): 161-174.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-İlâm bimâ fî Dîni'n-Nasârâ mine'l-Fesâd ve'l-Evhâm ve lzhâri Mehâsini'l-İslâm*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Kahire: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1980.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Thk. Ahmed Berdûnî-İbrahim Atfeyyiş. 2. Baskı. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *et-Tezkira bi Ahvâli'l-Mevtâ ve'l-Âhıra*, Thk. Sâdık b. Muhamme. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1425/2005.
- KUTUB, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. 32. Baskı. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003.
- MÂTÜRÎDÎ, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*, Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dâru Câmi'âti'l-Mısriyye, ts.
- MÂTÜRÎDÎ, Muammed b. Muhammed Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Thk. Ahmet Vanhoğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2005.

- MÂTÜRÎDÎ, Muammed b. Muhammed Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Thk. Mecdi Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. Thk. Seyyid İbn Abdî'l-Maksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- MUKÂTİL b. SÜLEYMAN, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Muhammed Şehhate. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2003.
- NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medarikü't-Tenzîl ve Hakîku't-Te'vîl*. Thk. Yûsuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- ÖZDEŞ, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- RÂZÎ, Fahrüddîn b. Allâme Ziyâüddîn Ömer. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- RÂZÎ, Fahrüddîn b. Allâme Ziyâüddîn Ömer. *Nihâyeti'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*. Thk. Said Abdüllatif Fude. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.
- RÂZÎ, Fahrüddin b. Allâme Ziyâüddîn Ömer. *Meâlimü Usûli'd-Dîn*. Thk. Tâhâ Abdurauf Sa'd. Lübnan: Dâru'l-Kütüb'l-Arabî, b.y.
- SA'LEBÎ, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- SÂBÛNÎ, Nurüddîn Ahmed b. Mahmud. *el-Bidâye fî Usûliddîn*. nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB. Yay., 2000.
- SANÂNÎ, Ebubekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *Tefsiru's-San'ânî*. Thk. Mustafa Müslim Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1411/1990.
- SÛLÛN, Murat. "İmam Mâtürîdî ve Te'vilatü'l-Kur'an Adlı Eseri -Genel Bir Bakış", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*. 5-6 (2008): 59-79.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhmmmed. Fethu'l-Kadîr. 6 Cilt. Dımeşk: Dâru İbn Kesir, 1414/1994.
- TABERÎ, İbn Cerîr. *Câmiü'l-Beyân 'an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*, Thk. Ahmet Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- TUĞLU, Nuri, "İmam Mâtürîdî'nin Te'vilatü'l-Kur'an Adlı Tefsirinin Rivayet İlimleri Açısından Bazı Özellikleri". *Araştırmalar İnsan Bilimleri Araştırmaları* 3/5-6 (2001): 115-130.
- VAHİDÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Vasit fî Tefsiri Kur'ani'l-Mecîd*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud v.dğr. 4 Cilt. Beyrut: Darul-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Süleyman NAROL

---

YAVUZ, Yusuf Şevki. "Hidayet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 473-477. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

ZECCÂC, Ebû İshâk. *Meâni'l-Kur'an ve 'Irâbüh*. Thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

ZEMAŞERÎ, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf'an Hakâiki Gavamizi't-Tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407/1987.





## CRITERION OF REASON IN MATURIDI'S CHOICES CONSIDERING INTERPRETATION OF KORAN

© Süleyman NAROL<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Al-Mâturîdî who combined the revelation (an-nakl) with the reason (al-'akl) in his exegesis of Koran contributed to systematization of kalam of Ahlu's-Sunnah. In his exegesis, using in balance the revelation and the reason, he accomplished to build a more moderate system of thought between that of Mu'tazila that is regarded as symbol of rational approach to Koran and that of the scholars of first generations (as-Salaf) who adhere strictly to the revelation. This accomplishment of him breathed new life into koranic exegesis of Ahlu's-Sunnah.

In Te'vîlatü'l-Kur'an making interpretation of verses of Koran on the basis of reason as explaining his own opinions, al-Mâturîdî used reason as criterion as choosing the most correct among the interpretations, as well. Because, according to him, interpretation is an al-ictihâd and reasoning. This can be seen in his distinction between the concept of exegesis and the concept of interpretation and in his thought that the revelation endorses what is put forward by reason. Moreover, according to him Koran is a light (an-noor) and enlightens reasons. Enlightening reason like a light, which makes things visible, it uncovers the veracity of all things, the doubts in hearts and secrets.

In this paper I will discuss thoughts of Mâturîdî, who contributed to the systematization and the establishment of the method of reason (ad-dirâyah) in koranic exegesis, about interpretation of Koran and place of the reason that is an important criterion, in these thoughts with in the frame of his Te'vîlatü'l-Kur'an. I will try to present the opinions, which are conveyed by him, or what result he came to after examining possible different meanings of verses of Koran and to what extent these results are accurate.

I will also discuss that Mâturîdî uses reason as decisive criterion in his

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Selcuk University Faculty of Islamic Sciences, snarol@selcuk.edu.tr

thoughts on koranic interpretation, and in order to contribute to make this well understood I will give information about other criterions which he uses in his exegesis as choosing among the possibilities; thereafter, the reason, the main topic of this paper, will be discussed thoroughly as the most efficient criterion. Because of elucidative contribution of the examples which used by him, of being criterion of reason, I will categorize these examples as follows: "Integrity of Koran", "Paradigm of Kalam", and "Absolute Rational Explanations". Under every category, three examples are included and Mâturîdî's choices pertain to these examples, in company with Koranic exegeses, particularly exegeses of the early period, will be analyzed and then I will put forward my relevant opinions.

Explaining his own interpretation of koranic verses in accord with some criterions, Mâturîdî interprets most of verses within the scope of the interpretations of the predecessor al-Mufassirûn and make his choices according to the criterions like Koran, sunnah, remarks of the companions of the Prophet, the recitations, the language and poem of Arabs. It can be seen in many places that he uses frequently these methods as conveying the interpretations of al-Mufassirûn and raising objection to the interpretations of them. Besides, the most important references of him are traditions of the Prophet and remarks of the companions of the Prophet.

One of the criterions that Mâturîdî uses as interpreting the verses of Koran is the reason. While using reason as a criterion in his choices, he take into consideration the integrity of Koran. While he explains his interpretations pertain to possible meanings of the verses, it is seen that the paradigm of kalam of him effects his interpretation as well as the integrity of Koran. It is evident in the examples that acts of God, creation of acts of human, attributes of God, will and predestination, immunity of prophets and beneficence and other main topics of kalam influence his interpretations.

In some places of his exegesis, narrating more opinion than one, he picks up one of these opinions as truth and defends that opinion with argumentations. In other places, however, not approving one of these opinions, he comes up with a new opinion through the instrument of reasoning; and sometimes he mentions possibility of truthness of another opinion as choosing one opinion that he defends it with rational argumentations and explanations. In addition to this, giving place in a considerable amount opinions of scholars of Mu'tazila among the opinions which he narrates in his exegesis, Mâturîdî replies their approaches in a reflexive manner in accord with his paradigm of kalam.

He has mostly reasonable justifications both in making choices among interpretations of al-Mufassirûn and in making choices among possible meanings of verses. However, in some places, due to ignoring the contexts of

---

verses and unequivocal meanings of them, Mâturîdî made wrong choices among the possible interpretation of verses, as a result of his absolute rational based approach to the verses of Koran. For instance in interpretation of Kahf 18/17, where his approach wholly rational, Mâturîdî criticizes relevant in-hand opinions and comes up with a new different opinion in assistance of rational argumentation, as interpreting the phrase of the verse that mentions reaching of sunshines to the cave of seven sleepers: "Turning away from them to the left, while they lay in the midst of the cave". According to him parable of seven sleepers is a miraculous event and for this miracle can be take place it is necessary that the sunshines should touch the youngs but should not harm them. However, the words and literary style that are used in the verse are conspicuous and curious: the phrase of "takriduhum" which is used as referring the turning away of sunshines from them without touching them, means lexically "touch slightly", "distinguish", "deviate/move away", and "abandon"; this is a fact that most of linguist al-Mufassirûn lay emphasis on it. Another conspicuous aspect of aforementioned phrase is usage of pronoun of "هُم"; this shows undoubtedly that the sunshines didn't touch them. Other al-Mufassirûn also adopted same approach as Mâturîdî's approach and indicated, as he did, that this event is a miracle. According to al-Mufassirûn the miracle in this event is that God, may He be glorified, inspired them to take shelter in a cave where sunshines can not enter or in spite of possibility of entering of sunshine into the cave God decreed to not enter or even though they stayed inside the cave highly long time for a human life, their fleshs and garments did not decay; these are some of the explanations of al-Mufassirûn about what aspects of this event are miraculous.

As a result it can be said that the inferences which are deduced by Mâturîdî considering integrity of Koran and paradigm of kalam adopted by him, or justifications put forward by him as propounding absolute rational proofs and explanations made by him, are mostly reasonable. Yet, it is a fact that because of ignoring, in some examples, the contexts of verses and unequivocal meanings of them, Mâturîdî made wrong choices among the possible interpretation of verses, as a result of his absolute rational based approach to the verses.

**Keywords:** Exegesis, te'vîlat, interpretation, Mâturîdî, choice.





## رؤية في تحليل الصورة البلاغية وأثرها في المتلقي

● سليمان العميرات<sup>a</sup>

### ملخص

الصورة الأدبية غابة من الرموز والعلاقات الفنية المتشابكة وفق نسقٍ جمالي يعكس رؤية المبدع، ويؤثر في المتلقي. يتناغم في نسج الصورة خيال الشاعر وعاطفته وأفكاره وقاموسه ورؤيته لقضايا الكون والإنسان والمجتمع من حوله. وهذه الصورة قد تُراقص عقل المتلقي وتُخادعه، وتُتزيّن له بميماتٍ فنية متنوّعة؛ ومن هذه الهيمات الفنية ما يدرسه علم البيان (التشبيه، والاستعارة، والكناية).

والمشكلة التي يراها البحث هي أنّ بعض المشتغلين بنقد الأدب (الشعر، والنثر، والقرآن الكريم) إذا توقّفوا عند الصور البلاغية، حلّلوها بطريقة مدرسية تقليدية كما ورد في كتب البلاغيين المتأخرين كالسكاكي والقزويني والتفتازاني الذين صنفوا كتبهم لأغراض تعليمية، فإذا رأوا استعارة مثلاً؛ أجزّوها إجراءً قواعدياً معيارياً وأعطوها المسمى أو المصطلح المناسب لها وفق ما جاء في مصطلحات البلاغيين؛ ولكنهم يُغفلون الجماليات التي أضفتها هذه الاستعارة على النص، ويتغافلون عن السياق الذي وردت فيه هذه الاستعارة، وعمّا يكتنفها من القيم والأفكار والموسيقى والأخيلة.

فيدرسون الصورة الفنية دراسة ميكانيكية وكأنها معادلة رياضية بعيداً عن النقد الفني والأدبي والقيمي...، وعندئذ تفقد الصورة ألقها وبريقها، وعندئذ يغدو النقد عبثاً على النصّ لأنه يحدّ من آفاقه الرّحية بينما المنتظر منه أن يكون إبداعاً على الإبداع، وإجراء الصورة البلاغية على هذا النحو يُشبه نظرة علماء الصّرف والنحو إلى الكلام، وهذه النظرة المعيارية المحضة لا يمكن أن ترقى بالنصّ الأدبي، كما أنّها تتجاهل المتلقي؛ فلا تدرس أثر الصورة في المتلقي، ولا تدرس أثر المتلقي في تشكيل هذه الصورة والتفاعل معها وفق تجربته الإنسانية والأدبية.

وتحليل الصورة البلاغية ما هو إلا قراءة واحدة من بين قراءات متعددة للنصّ الأدبي، وهذه القراءة تختلف من متلقٍ إلى آخر باختلاف المرجعية الثقافية والفكرية الذي يستند إليها كل قارئ. وإنّ تحليل الصورة على هذا النحو يحجر على المتلقي التحليل في سماء النصّ، ولا سيّما أنّ وظيفة الصورة هي بثّ الحياة المتجدّدة في النصّ الأدبي.

نحن نعتقد أنه من الضروري أن نتجاوز النظرة التقليدية للصورة كما عهدناها في مصنّفات البلاغة التعليمية؛ لأنهم في المصنّفات التعليمية كما في "مفتاح العلوم" للسكاكي و"تلخيص المفتاح" للقزويني و"المطول" للتفتازاني كانوا ينظرون إلى الصورة على أنّها مُجرّد أشكال تركيبية، بدلاً من النظر إلى المعاني والأفكار والوظائف الروحية والفنية التي تنهض بها الصورة في سياقها من النصّ، ولا ريب في أنّ هذه النظرة تُفقّر الصورة وتجعلها سطحية وتذهب بمذاقها وأثرها.

<sup>a</sup> أستاذ مساعد دكتور، كلية الآداب والعلوم بجامعة قطر، [salomirat@qu.edu.qa](mailto:salomirat@qu.edu.qa)

ونريد التنبه على قُصور نراه عند بعض الدارسين وهو النظرة الجزئية أو الاجتزائية في دراسة الصورة، فيدرسون التشبيه أو الاستعارة أو الكناية دراسة قواعدية فيحدّدون أطراف التشبيه والجامع بينهما بصرف النظر عن سياق الصورة وسباقها والمقام الذي وردت فيه، وبصرف النظر عن الأثر الذي تغيّاه الشاعُر من توظيف هذه الصورة في النصّ، وكأّما هم ينادون بموت المؤلّف وموت المتلقّي وموت النصّ وحياة قواعد ومعايير للصورة البلاغية.

لذا، لا يمكن دراسة الصورة البلاغية معزولة عن سياقها الفني والفكري والتّقائفي؛ لأنّ النصّ الأدبي عبارة عن جسم متكامل، والصورة تشبه القلب الذي يضخّ الحياة في ذلك الجسم. لذا فإنّ عزل الصورة عن السياق الخاص بها سيكون بمثابة اعتصار لهذا القلب، وهذا لا يسمح أبداً بالوصول إلى تصوّرات دقيقة في نقد النصّ.

وإنّ عزل الصورة البلاغية عن سياقها هو انحرفٌ في فهم طبيعة الأدب وانحرفٌ في فهم وظيفة التقاد، وهذا الأمر كفيلاً يخنق النصّ وتوسيع الهوّة بين المُبدع والمتلقّي، وإخلاء الأدب من محتواه الفني الجميل.

ويخر القرآن الكريم بثروة عظيمة من الصّور الفنية التي كانت حقلاً خصباً لدراسات البلاغيين والتّقاد والمفسّرين؛ لذا رأينا دراسات متنوّعة حول الصورة البلاغية في القرآن الكريم، ونحن نرى أنّ الوظيفة الأساسية التي ينبغي أن تنهض بها هذه الدراسات هي بيان طريقة تعبير الصّورة البلاغية عن مقاصد القرآن الكريم، وكذلك أثر هذه الصّور في المتلقّين.

يهدفُ البحثُ إلى تقديم وجهة نظر في الطريقة التي يراها مثلى لتحليل الصّورة البلاغية تحليلاً فنياً يتناول عملية إبداع الصّورة من جهة، وأثر هذه الصّورة في المتلقّي من جهة أخرى.

وقد بدأ البحث بمقدّمة حول إشكاليّة دراسة الصّورة البلاغية، ثمّ مبحثٍ أول بعنوان: أثر الصّورة في الخطاب الأدبي، ومبحث ثانٍ بعنوان: الصّورة الموهمة بين محاكاة العالم الخارجي، ومحاكاة عالم الشّعور والوجدان الداخلي، ثمّ خاتمة البحث وتوصياته.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، بلاغة، صورة، تحليل، المتلقّي، تحييل



## VISION IN ANALYZING THE RHETORICAL FIGURE AND ITS IMPACT ON THE HEARER

The literary image is a forest of symbols and intertwined artistic relations in an aesthetic style that reflects the vision of the creator and influences the recipient. The poet's imagination, passion, ideas, dictionary, the vision for the causes of the universe, the human being and the society around him are all meshed in the weave of the image; this image may dance with the mind of the recipient and deceive him, and adorn him with various artistic shapes. The science of eloquence studies some of these artistic shapes (metaphor shapes like Tashbeeh, Istia'ra, and Kinnaya). The problem that this research addresses is that if some of the literary critics (poetry, prose, and the Holy Quran) stop at the rhetorical images, they analyze them in a traditional school way, and their analysis of the picture is based on the information found in the later books of the rhetoric scientists like Al-Sakkakkie, Al-Qazwini, and Al-Teftazanni, who categorized their books for educational purposes; In other words, when they see a metaphor in a literature text, for example, they study it in standardized grammatical, as if it was a mathematical equation, and then give it the appropriate name or term according to what came in the terms of rhetoric scientists, yet they ignore the

aesthetics added by this metaphor on the text, and do not look at the real artistic value of this metaphor; they forget the impact of the context in which this metaphor is presented, since we know very well that the word itself may change its connotations according to the context in which it comes...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



## RETORİK İMAJIN ANALİZİ VE OKUYUCU ÜZERİNDEKİ ETKİSİNE DAİR BİR İNCELEME

Edebî imge, yaratıcının vizyonunu yansıtan, alıcıyı etkisi altında bırakan ve estetik bir düzene uygun olarak şekillenen sembollerle iç içe geçmiş sanatsal bir ilişkiler ormanıdır. Bu imge örgüsü içerisinde şairin etrafındaki evren, insan ve toplumun problemleriyle ilgili hayalleri, duygu ve fikir atmosferi, kelime dünyası ve görüşleri birbiri ile yoğurulur. Öyle ki bu imge, alıcının aklıyla oynayıp onu aldatabilir, ayrıca onu çeşitli sanatsal görünümlere ve bu sanatsal görünümlerin Beyan ilminin de konusunu oluşturan teşbih, istiare ve kinaye gibi kisvelerine bürüeyebilir.

Bu çalışmanın ele almış olduğu sorun, edebiyat (şiir, nesir, Kur'an-ı Kerîm) eleştirisiyle uğraşan bazı kişilerin retorik imge üzerinde dururlarken, konuyu, eserlerini daha çok öğretim maksatlı tasnif eden es-Sekkâkî, el-Kazvîni ve et-Taftâzânî gibi sonraki belagatçılarının kitaplarında geçen geleneksel yöntemlerle çözüyor olmalarıdır. Mesela, onlar bir istiare örneğiyle karşılaştıklarında, Beyan ilminin bilinen kurallarını bu örneğe uygular ve onu belagatçılarının terminolojisine uygun düşen bir terimle isimlendirirler. Bununla birlikte onlar, bu istiare ile metne ilave edilen güzellikleri göz ardı ederek bu istiarenin siyak içerisindeki konumuyla onu çevreleyen değerleri, fikirleri, musikiyi ve hayalleri görmezden gelirler...

[Geniş Özet, makalenin sonunda yer almaktadır.]



مقدمة:

صدق سيسيل دي لويس حين عرّف الصورة الشعرية بقوله: «هي رسم قوامه الكلمات»<sup>(1)</sup>.

ونحن نؤمن أنّ تجاوزَ نظرة البلاغيين القدماء إلى الصورة الفنية حاجةً مُلِحّة؛ لأنّهم ينظرون إلى الصورة على أنّها أشكالٌ ومركّباتٌ لا على أنّها معانٍ وأفكارٌ ووظائفٌ معنويّةٌ وفنيّةٌ، فقصورُ هذه النظرة وسطحيتها يؤدّي بلا ريب إلى ضحالةٍ في تذوق الشعر وملامسة كنهه وجوهره؛ وأشير إلى هذه القضية بالقول: «والحقُّ أنّ التشبيه وسيلةٌ لا غايةٌ؛ فالأحسن من ذلك أن ندرس أثر التشبيه، وقدرته على الوفاء بالمقصد القرآني، والقيمة الجمالية التي أضافها إلى النصّ

القرآني»<sup>(2)</sup>.

هذا البحث يريد أن يقول ببساطة: إن التشبيه، أو الاستعارة، أو الكناية ليس جزيرة منعزلة؛ وإنما هو جزء لا يتجزأ من نسيج النص الأدبي الذي تفاعلت فيه العواطف والأخيلة والأنعام والرؤى والأفكار حتى استوى أمام عيوننا نصاً أدبياً متكاملًا، فلا يجوز بحال من الأحوال أن نحلل الصورة البلاغية مبتورة عن سياقها الفني والفكري والثقافي؛ لأنّ النصّ الأدبيّ جسدٌ واحدٌ، أو وحدة عضوية، والصورة هي القلب النابض بحياة النصّ الأدبيّ، وتحليل الصورة بمعزل عن سياقها ضربٌ من العبث لن يقود إلى تصوّراتٍ دقيقة.

وهذا العملُ انخراطٌ في فهم طبيعة الأدب، وطبيعة التّفد، وهو عاملٌ من عوامل خنق النصّ وتحجيره بدل أن يكون عاملٌ حيويّة يساعده على التّهوض بالمبدع والمتلقّي معاً. بل إنّ دراسة الصورة الفنيّة بهذا التّهج مجافاةٌ لروح الفنّ عامةً، ولروح الشّعر خاصّةً.

فدراسة الصورة الاستعارية على أنّها طرفين خذف أحدهما وأبقى الآخر...، هذه الدراسة إفراغٌ للأدب من محتواه الإبداعيّ الجميل، وقد أحسن نعيم البياني وعمق هذه المشكلة؛ فقال:

«هذه النظرة الثنائية الانفصالية التي تشطر الاستعارة إلى مركبيها؛ نظرةً ضيّقةً ومحصّنةً للشكل البلاغيّ ولوحدته؛ لأنّ اللّذين في حالتي إبداعه وإدراكه لا يرى المركبين وهما يعملان بمعزلٍ بعضهما عن الآخر في حالة انفصال وتعارض»<sup>(3)</sup>.

ولا أكاد أخشى الخطأ إذا قلت: إنّ الذين سلكوا هذا الطريق قد قصدوا الاتجاه المعاكس تمامًا.

فتحليل الصورة الأدبية ما هو إلا قراءة من بين قراءات متعدّدة تستنطق النصّ الأدبيّ ليوح ببعض من مكوناته، ويختلف هذا البوح بحسب المرجعية الثقافيّة والفكريّة التي يستند إليها كلّ متلقٍ على حدة. والصورة جاءت لتَهَبّ النصّ حياةً وتجددًا لا جمودًا وانغلاقًا.

وقد حفل القرآن الكريم بصور أدبيّة مستفيضة، وألّف في ذلك كتب ومقالات قديما وحديثا، أصاب بعضها وأخفق بعض، ولكي أرى أنّه ينبغي على دارس الصورة القرآنيّة أن يتأملها تأملاً عميقاً؛ ليكشف رمزيّتها العميقة التي تدقّ أحياناً حتى تخفى أو توشك أن تخفى على غير المتدبّر. وهذا الكلام ينسحب على النصّ الأدبيّ عامّةً.

لذا أرى أنّ من أجدى ما يقوم به الناقد هو الكشف عن مصادر الصورة الفنيّة في النصّ الأدبيّ، والبحث عن كميّة إبداع الشّعراء هذه الصورة خلقاً جديداً منبثقاً من الخاطر والوجدان، ثمّ بيان كميّة توظيف هذه الصورة في النصّ الأدبيّ. بل إنّ في أدبنا نصوصاً عذراء؛ على الدارسين أن يمضوا إليها مُستبشرين بمنهج نقديّ يوضح أوديّة الشّعر العربيّ وشعابته.



## المبحث الأول: أثر الصورة في الخطاب الأدبي.

جمال الصورة ممدار الخطاب الأدبي؛ فالمرء دوماً أمام خطابتين:

مباشرة يُسمي الحقائق والأشياء بمسمياتها، وتكون مهمته توصيل الحقائق والمعلومات الصادقة المطابقة للواقع، وخطاب ذو وظيفة جمالية، فيه انزياح ومجاز وتصوير، يتلامح فيه المعنى خلساً خفياً، فيشير إلى المعنى إشارةً ويؤمى إيماءً، يرسم بالكلمات متوسلاً بالإيهام والتخييل، لذا تراه لا يكثر مطابقة الواقع، بل قد يهتم بما يُخالف ذلك؛ كي يُقرّر القضايا الزائفة التي لا يُسوِّغها إلا التأثير الذي تولده فيها.

فصوّر البيان تقوم أصلاً على إيهام المتلقي، فتري الأديب يلود بالتخييل؛ ليثبت أمراً غير ثابت أصلاً؛ باعتباره وسيلة لإيهام النفس الإنسانية.

وهذه الصور الموجبة يرصدها علم البيان؛ فبرينا التفتن في تصوير الفكرة الواحدة في صور تخيلية كالتشبيه والمجاز والاستعارة والكناية.

ومن أراد أن يعي علاقة الصورة البلاغية بإيهام المتلقي فلا يكفيه أن يعرف مصطلحات علم البيان وقواعده، بل لا بد له من الإحاطة بالخصائص الفنية لكل أسلوب، ومعرفة أبعاده النفسية، وأثره في إثارة الخيال على نحو يوهّم المتلقي، ويُجّل الصور في ذهنه.

ولا وراء في أن الأدب يمتاز من الأنشطة الإنسانية الأخرى بأنه نشاط تخيلي يوهّم المتلقي، ولعلّ التخييل أو إيهام المتلقي يُشكّل جزءاً جوهرياً من عناصر الخطاب الأدبي، بل هو مُكوّن رئيس لا يقوم الخطاب الأدبي من غيره، وأظن أن التخييل على المخاطب هو قمة النشاط الإبداعي عند الشاعر.

أما الصورة البلاغية (التشبيهية، والمجاز، والاستعارة، والكناية) فليست سوى واحد من مكونات الصورة الفنية للنص الأدبي، فإيهام الصورة يحصل بالتشبيه والاستعارة والمجاز والكناية، ولكن هذا الإيهام الحاصل بالصورة البلاغية إيهام جزئي لا يكتمل إلا بمعونة الأفكار، والموسيقى، وطريقة تشكيل هذه الصورة البلاغية نفسها، فالصورة البلاغية هي عنصر من عناصر إيهام المخاطب، وليست كل شيء.

والخيال والتخييل هما المدخل الطبيعي لدراسة الصورة الفنية؛ فالخيال ملكة ذهنية لدى كل إنسان تُمكنه من استحضار الصور الذهنية للأشياء وهي غائبة عن مرمى حواسه، وتبائن هذه الملكة بين امرئ وآخر خصباً وجفافاً؛ لعوامل مختلفة لا مكان لها ههنا. ومن هنا لا بد أن تفرّق الدراسات التقديرية بين الصورة الذهنية والصورة الفنية.

ولكن التخييل خاص بالمتلقي، وتركيزنا سيكون على التخييل وهو الخاص بالمبدع؛

لأننا نستهدف بدراستنا هذه إبداع الشاعر المُخيّل القادر على إثارة خيال المتلقي؛ ليستحضر صوراً ذهنية غائبة عن حواسهم، وإيهامهم بواقعية المتخيّل.

وهذه القدرة على التخييل هي التي تميز الفنان المبدع؛ شاعراً ورسّاماً ونحاتاً وقصاصاً وموسيقياً.

والفنان المبدع ليس من يتكز الصورة البديعة وحسب، بل هو الذي يقتدر على استثارة القوة اللمعية الحياتية

الكامنة في المتلقي؛ لتفاعل مع أشياء غائبة عن عالم الحس تستحضرها من اللاشعور حينما يلامسه ذلك الفنان المبدع، فالأولى تخيل والثانية تخيل.

### المبحث الثاني: الصورة الموهمة (بين محاكاة العالم الخارجي، ومحاكاة عالم الشعور والوجدان الداخلي).

الشاعر المبدع ليس فقط من له القدرة على الخلق، وإعادة ترتيب العالم وفق خلطة عجيبة، تُناسب إحساسه ورؤيته الفنية؛ كأبي تمام الذي يطلب الصورة بالحاج لا اعتدال فيه ولا قصد، ويُضفي على الواقع من روحه؛ ليبهترنا بصور لا منطقية، يحنى وراءها معنى عميق؛ كقوله: [الطويل]

تَحْمَلْتُ ما لو جَلَّ الذَّهْرُ شَطْرَهُ  
لَفَكَّرَ ذَهْرًا أَيَّ عِبَائِهِ أَتَقَلُّ؟<sup>(4)</sup>

فالدهر الذي تحمّل أنقال الخلق من آدم عليه السلام وأنقال الأمم الغابرة لا يقدر على التهوؤ بشطر من هوم أبي تمام، فلو جمعت أنقال أبي تمام وهو مه وجعلت نصفين، فقبل للدهر: احتمال أيهما شئت؛ لبقى الدهر يتفكّر دهرًا: أيّ النصفين أتقل؟؛ لبتركه، ويعمد إلى الأخر.

فهل من صورة أبدع من ذلك في تصوير خلجات النفس الإنسانية وما يعترها من مشاعر؟ وعلى الرغم من ذلك نالت هذه الصورة نصيبها من سهام النقاد.

وأظن أن الشاعر المبدع ليس من يستطيع أن يجعل صوراً ذهنيةً لمذكراتٍ تنداعى إلى تخيلة المتلقي وهي غائبة عن حسّه فحسب، بل الشاعر المبدع المصور ذو الخيال الخلاق هو الذي يستطيع أن يُسجّج صورة من معطيات الواقع، ولكنه يتجاوز حقيقة هذه المعطيات، ويُعيد تشكيلها بما يتناسب مع تجربته الشعورية والشعورية، وبما يعبر عن رؤيته لذاته، ولتضاي الكون من حوله، وهذا هو الفرق في الصورة بين أبي تمام وتلميذه البحتري مثلاً.

فالبحتري يُصوّر الأشياء كما هي في الواقع على نحوٍ مانهلٍ أقرب ما يكون إلى الحقيقة منه إلى التوهم والخيال، وأما أبو تمام فيصوّر في ذهنك تلك الأشياء أنفسها، ولكن بعد أن تجاوز صورها الواقعية، وأعاد تشكيل هذه المحسوسات على النحو الذي يُريد، فتراه يُفرد بعضها عن بعض، ويُركّب بعضها مع بعض في هيئةٍ وأنساقٍ غير تقليدية، وهنا يتجلى كسر الألفة وأثره في قوة الإيهام وإثارة الخيال؛ «فمن خصائص الخيال الشعريّ الأصل أنه يُحطّم سُورَ مذكراتنا العرفية، ويجعلنا نُحْمَلُ لآئذٍ بحالةٍ من الوعي بالواقع، نجعلنا نشعر كما لو كان كلُّ شيءٍ يبدأ من جديد، وكما لو كان كلُّ شيءٍ يكتب معي فريداً في جذبه وأصاليته»<sup>(5)</sup>.

وهذه القدرة على التخيل مع الابتكار في تشكيل الصورة ومفارقة الأنساق الاستعارية المألوفة هي التي تدلُّ أصالة التجربة الشعرية.

أما في التشبيهات والاستعارات التقليدية- حيث العلاقات المألوفة بين طرفي التشبيه- فيضعف إيهام الصورة في نفس المتلقي؛ وذلك أن طرفي التشبيه عندما تكون العلاقة بينهما معروفة ومألوفة، أو لنقل: مُفْتَضَحَةً؛ كتشبيه (الجميلة

(4) أبو تمام، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب البكري، تحقيق أ. محمد عبده عزام (القاهرة، دار المعارف، 1951م)، 74/1.

(5) جابر غصنور، الصورة الفنية في التراث القدي والبلاغي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992م)، ص 14، ص 38.

بالقمر)، و(الشجاع بالأسد)، و(الكريم بالبحر) في هذه الحالة يضعف تأثير الإيهام في نفس المخاطب؛ لأن هذه التشبيهات المكرورة فقدت جزءاً من قيمتها الإيهامية والتخييلية مع مرور الزمان، وجمدت من فرط الاستعمال، فأصبحت أقرب إلى الحقيقة منها إلى الخيال؛ لكن دورها على الألسنة، فالسامع يتلقى قولك: (زيدٌ بحرٌ) كما يتلقى (زيدٌ كريمٌ)؛ فهذه صورة استوى فيها الحقيقة والمجاز.

لأن المجاز إذا فشا على الألسنة وتعارفه الناس أضحى حقيقة. بالطبع مثل هذه التشبيهات قد أصبحت مركوزة في العقل الجمعي العربي، وجزءاً من ذاكرة التراث الأدبية عند العرب، وهذا لا يلغي قيمتها الأدبية، لكنه يضعف تأثيرها بوصفها صورة فنية.

وأما لو أتيت للمخاطبين بالصورة ذات الطرفين المتباعدين في الواقع، لتجمع بينهما في رحاب اللغة، في علاقة غير مألوفة؛ فإن أثر الإيهام -بمعنى التخييل أو إثارة الخيال- سيكون أقوى بكثير؛ كما في قول أبي الطيب المتنبي: [الوافر]

على قلبك كأنّ الريح تحي  
أوجهها جنوباً أو شمالاً<sup>(6)</sup>

وأنت تعلم أنّ الصورة في ثرائنا الشعريّ الأول تنزع نحو الفطرة؛ من حيث المطابقة بين طرفي التشبيه، فيميلون إلى أن يكون بين المشبه والمشبه به صلة منطقية لها نسب إلى المعنى الأول، فيكون التشبيه مألوفاً موافقاً للخيال الجمعي، كتشبيه (الجميلة بالبدن)، و(الشعر الأسود بالليل)، و(الخليل السريع بالبرق).

ثمّ لما أتى الثقاد واستقرّوا ذلك التراث ولاحظوا ذلك الترابط المنطقي بين طرفي الصورة = ألقوا على الشعراء أن يلتزموا هذه الطريقة في نسج الصور.

ولا مرأ في أنّ هذا الشرط قد يحد من شاعرية النص، ولا يرقى به إلى الابتكار الفني؛ ويصير الصورة الفنية نتاجاً عقلياً جافاً أو محاكاة منطقية تحاكي هوية الأديبة؛ لأن مثل هذه الصور تتوقف عند المشاهدة الذهنية والعقلية للنفس الإنسانية، ولا تعيد قراءة الوجود، ولا تعيد تشكيل العالم الخارجي وفق معطيات الشعور الباطني، ولا تصطبغ بلون الذات الشاعرة.

ثمّ إنّي أظنّ بأنّ من أولى وظائف الصورة وأهمّها أن تعيد تشكيل التجربة الحياتية وأن تعيد صياغة الإنسان وتصوّره للعالم؛ وفق رؤية المبدع، لا وفق الواقع؛ لأن وظيفة الأدب هي أن ينهض بالواقع لا أن يكتفي بتصويره، وإلا ما الفرق بين المصور والشاعر؟ وما جدوى الأدب إذا لم يتنم متلقيه رياح الإبداع التي تقتلعه من جذوره وترمي به على شواطئ الدهشة والذهول؟

لذا رأينا الثقاد يوجهون اهتمامهم نحو وضوح المعنى ولزوم الابتعاد عن الإبهام أو الغموض، ويتنظرون إلى الصورة على أنّها عنصر إبانة لا ينبغي إبهامها أو جعلها مفتوحة على فضاءات الحديس والتأويل.

حتى أتى بعض الشعراء كآبي تمام الذي أدرك أنّ ليس الشعير تقليداً للعالم الخارجي، ولكنه محاكاة لعالم الشعور

والوجدان الدَّاخِلِيّ لذات الشَّاعر، فتخفَّف من هذا التَّعبيدِ الفِئِيّ؛

أعني المقارَبةَ بين طريِّ التَّشبيهِ والملاءمةِ بينهما، وواقعيتَهُما، أو وجودَ شبهِ حقيقيٍّ بينهما، تخفَّف أبو تَمَّام من تلك القيود؛ ليدعَ في تشكيل الصُّورةِ على نحوِ جماليٍّ مُدهش، أبحرَ المتلقِّينَ بشعرٍ... هو خُلُقٌ من الحياةِ مُنعمٌ؛ إذ ركبَ خياله المُجنِّحَ، وأطلقَ له العنانَ، ليُفَرِّ من حدودِ الزَّمانِ والمكانِ؛ إلى أعماقِ النَّفسِ الشَّاعرةِ، يبتكرُ الصُّورَ البديعةَ المشحونةَ بالعواطفِ الدَّفَاقَة، ولم ينظرْ بعينِ الاهتمامِ إلى شروطِ عمودِ الشَّعرِ في تكوينِ الصُّورةِ، ومنها ملاءمةُ المشبَّه للمشبَّه به، فأتى بتشبيهاً جديدةً، وابتكرَ علاقاتٍ أُخرى بينَ الأشياءِ.

وهذا التَّجديدُ الاستعاريُّ - وإنْ ثارتَ عليه نائرةُ النَّقادِ - فتحَّ على شعرِ أبي تَمَّامِ أبواباً من التَّأويلِ، وأثرى معانيه، وزادَ هذه الصُّورَ بلاغةً من حيثِ أفسحَ المجالَ للمتلقِّي أن يُسهِّمَ معه في تكوينِ الصُّورةِ السَّابِحةِ في فضاءاتِ رُحْبَةِ من التَّأويلِ الفِئِيّ.

وأبو تَمَّامِ كانَ واعياً إشكاليَّةَ صورتهِ البلاغيَّةِ، ولا سيَّما استعاراته، وأثما مطيِّبةً عرَجا في بلوغِ بعضِ الأفهامِ، وأثما ستوفيُّه في إشكاليَّةِ التَّواصلِ مع جمهوره؛ لأنَّها تُشكِّلُ شَرْخاً ثقافياً وفتياً مع ففةٍ من المتلقِّينَ الذين لم يعتادوا مثلَ هذه الصُّورِ، فتراهُ يمدِّحُ أبا دُلْفِ العَجَلِيّ بقوله: [الطَّويل]

إليك أرحنا عازبَ الشَّعرِ بعدما  
غرائبُ لا قَتَّ في فنانك أنسها  
تمهَّل في رَوْضِ المعاني العجائبِ  
من المجدِ، ففيه الآنَ غيرُ غرائبِ (7)

فهو يُقرِّ بصنعتِهِ العجيبةِ، وتمهِّله في اصطلاحِ المعاني الأبيكارِ، وأنَّ النَّاسَ لم تفهَمَ معانيه حتَّى سبَّقتُ للممدوحِ، فوقعَتْ موقِعَتها، ونالت الرِّضا والاستحسان.

فأبو تَمَّامِ دارٍ بإشكاليَّةِ الصُّورةِ والتَّركيبِ في شعره، لكنَّه مُصِرٌّ على الارتقاءِ الفِئِيّ بهذا الشَّعرِ، وعلى إشعالِ ثورةٍ على الصُّورةِ التَّقليديَّةِ التي يرى أنَّها جمَّدت من قَطرِ الاستعمالِ، حتَّى قَمَّدت برَبِّها الأوَّلَ، وتأثيرها الجماليِّ الإمتاعِيّ الأوَّلَ.

وهنا أدعو الدَّارسينَ ألا ينظروا إلى عناصرِ الصُّورةِ على أنَّها مُجَزَّرٌ متباعدة...

فلا ينبغي للدَّارسِ - وهو يتدوَّن الصُّورةِ الفنيَّةِ في نصِّ ما - أن يتكلَّم عن التَّشبيهِ مثلاً بمعزلٍ عن الاستعارةِ والكنايَةِ والمجازِ، ولا ينبغي له أيضاً أن يتكلَّم على هذه الأشياءِ كُلِّها مُغفلاً أثرَ العاطفةِ، والموسيقى، وأثرِ انتقاءِ المفردةِ والتَّركيبِ وملاءمةِ ذلك لموضوعِ النَّصِّ، وقبل ذلك كُلِّه لا ينبغي إغفالِ رؤيةِ الشَّاعرِ للقضايا الكبرى التي تحيط بالإنسانِ. ولعلَّ الصُّورةِ تكونُ سرداباً ننفذُ منه إلى أعماقِ النَّصِّ الأدبيِّ نسبرُ أغواره؛ لأنَّ هذه الصُّورةِ لم تأتِ من الفضاءِ إلى ذهنِ المبدعِ مباشرةً، وإثما هي عصارَةُ تجربةِ حياتيةٍ، وقد عبَّرَ عن مثل ذلك أحدُ الدَّارسينَ بقوله: «والغريبُ أنَّ ندُرسَ الشَّعرَ الجاهليَّ مُنفصلاً عن نظرةِ الشُّعراءِ إلى الكونِ، فنظرَةُ الشَّاعرِ إلى الكونِ لا يُستغنى عنها أبداً في نقدِ الشَّعرِ؛ لأنَّ

تلك النظرة هي التي تُنبئ الطريق أمام الناقد فلا تجعله يحيط في ليلٍ مظلم»<sup>(8)</sup>

ولا ينبغي العفلة عن أثر الموسيقى الدخالية للنص التي تحفُّ الصورة بالوانٍ من النغم تُعبّر عن الحالات النفسية المستعصية على الكلمة والخيال؛ لأنَّ النغم هو أساس القصيدة، ولأنَّ النفس تمتلئ بمناخٍ موسيقي ضبابي يساعِد المبدع والمتلقي على الوصول إلى منطق الأشعر؛ للقبض على اللحظات الهاربة من الوعي، وهذا ما يُمكن أن ندعوه (الصورة السمعية).

وأظنُّ أن أثر الصوت في النفس لا يقلُّ عن أثر اللون أو العطر أو اللّمس، والدليل أننا قد نسمع لحناً موسيقياً فنشعر بالابتهاج؟! فنشعر بالابتهاج؟!!

وقد نسمع لحناً آخر فتأثّر ونشعر بظلاله الحزينة تدعونا إلى البكاء، مع أننا لم نفهم منه شيئاً؟

وما أردتُ قوله باختصار؛ هو أنّ الشاعر المبدع يستطيع أن يوظفَ موسيقى الكلمات لتبوح بمعانٍ لم تُبَحَّ بها الكلمات أنفسها... ومقصودُ الكلام أنه ثمَّ عنصرٌ رئيسٌ في تشكيل الصورة الفنية هو الموسيقى الدخالية، وهذا العنصر غالباً لا يلقي عناية الدارسين.

فقارئ الشعر الترمي بالتعمات الموحية والرموز هو أشبه بالمنصت إلى الموسيقى يُحسُّ بها أكثر ممّا يفهمها، فكيف إذا كانت هذه التعمات محفوفة بالمفردات المعبرة، والتراكيب الرشيقة، والتشبيهات المحيطة، والعواطف المؤثرة؟ وصفوة القول: إنه من العبث أن ندرس الصورة البلاغية بمعزل عن اللغة والتعمات والعواطف والأفكار التي تكتنفها وتسهّم في تشكيلها.

فمن الدارسين من يُحلِّل (جمالية) الصورة البلاغية بمعزل عن كلِّ أولئك، فتراهُ إذا أتى على تحليل نصٍّ ما؛ استخرج التشبيه مثلاً، وحدد أركانه، وبيّن نوعه، وتلمسَ وظيفته المعنوية في النص، وقيّمته الجمالية والفنية. إلا أن هذه الأخيرة لا يُمكن أن تُسلمة نفسها إلا إن هو رأى الصورة من بعيد، فتأمل ما يكتنفها من أساليب وألحان ومشاعر...، ثمَّ لا بدُّ من التأكيد مرّة ثانية على أنّ الصورة البلاغية (التشبيه والمجاز والاستعارة والكناية) ما هي إلا واحدٌ من مكونات الصورة الفنية؛ ففي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ [السجدة: 12]؛ جواب شرطٍ محذوف، والتقدير: لرأيتُ أمراً عظيماً وشيئاً فظيعاً لا يحيطُ به الوصف، فقد حذفَ الجواب هنا قصداً إلى إفادة التهويل والتفطيع.

والسؤال هنا: ألم يُؤدِّ أسلوب الحذف هنا إلى تصوير هؤول القيامة في نفس السامع، حتّى ذهبَتْ هذه النفس في تصوّرها كلَّ مذهب، مع أنّ الحذف لا يدخل في أساليب الصورة البلاغية؟

وهذا يعني أنّ تحليل الصورة البلاغية مع إهمال ما يكتنفها ويحيط بها من أساليب إنما هو ضربٌ من العبث.

فدراسة الصورة البلاغية يجب أن تكون مُحاطةً بوعي بالقيم الفنية التي تحيط بها من موسيقى وعواطف وأساليب

وغير ذلك؛ ولا ننسى أنّ الأدب «مادة غامضة ومركبة ومعقدة على الرغم من سطحها الخارجي الرقراق»<sup>(9)</sup>؛ لأنّ الصُّورة هي الوعاء الذي فيه تنصهر الكلمات التي كانت تبدو خارج النَّصِّ مُتناقضَةً مُتباعِدةً، وفي الصُّورة تغدو تلك المتباعدات وحدةً بنايَّةً مُتكاملةً ذات مناخٍ نفسيٍّ ودلاليٍّ مُتآلفٍ.

وبما أنّ الصُّورة تقوم أساساً على الخيال فإنها تجمع بين أشياء لا تجتمع في الواقع، وتُوخِّدُ بين الأشياء المتناقضة، لذا فإنّ الصُّورة بإمكانها أن تُعيدَ رَسْمَ الوجود، وأن تُشكِّله من جديد، بما يتوافق مع تجربة الشاعر، وتصوّره للعالم.

وفي هذه الحالة نلاحظ أنّ الشاعر يمتلك قوَّة التخيُّل التي أتاحت له الجمع بين الأشياء المتباعِدة التي لا تربط بينها علاقةٌ ظاهرة، فيوقع الالتلاف بين أشدِّ الأشياء تباعداً.

ونلاحظ أنّ قوَّة التخيُّل تستطيع أن تُلغِي حدود الزَّمان والمكان، وأن تتطرق إلى آفاقٍ فسحةٍ تصنع الأعاجيب.

وحازم القرطاجي (ت684هـ) يرى أنّ اكتشاف الشاعر للتناوب بين الأشياء علامةٌ على شاعريته، إذ يقول: «ولقوى النفوس تفاضُّل في ملاحظة الجهة التَّبيهة في نسبة معنى إلى معنى والتشبه إليها»<sup>(10)</sup>.

وبما أنّ جمال الشِّعر قد رُذِّ إلى اكتشاف العلاقات بين الأشياء المتباعِدة فلا جناح على الشاعر في أن تكون صُوْرُهُ التي تُشكِّلُها قوَّة التخيُّل والملاحظة عنده غير موجودة في عالم الواقع، أو غير مُدركة في مجملها للحسن، والمهمُّ أن تتألف هذه العناصر في نسقٍ يتقبَّله العقل.

ومن هنا يمكنُ لمُخيِّلة الملتقي أن تتقبَّل هذه الصُّور، وتمثِّلها، وتفترض إمكانيتها وجودها<sup>(11)</sup>، ومن هنا تُفليح الصُّورة في إيهاام الملتقي.

وعليه فإنَّ كثيراً من الشعراء يُعبِّرون عن رؤيتهم للواقع والكون والنَّات من خلال الصُّور المُخيِّلة؛ لأنَّ النَّفس الإنسانية أطولُ للوهم، ولأنَّ الإنسان كثيراً ما يتبع انفعاله ومُخيِّلاته أكثر مما يتبع عقله أو علمه، لذا ترى المنتبي وأبا تمام يُكثيران من التخيُّل الشعري في صوغ رؤيتهم للنَّات وعلاقتها بواقعها، ومن ذلك قول المنتبي: [الطويل]

أطاعنُ خيالاً من قوارسها الدُّهرُ	وحيداً، وما قولي كذا، ومعني الصَّبْرُ!
وأشجعُ مِنِّي كلَّ يومٍ سلامتي	وما تُبَتَّتْ إلا وفي نَفْسِها أمرُ
تمرَّستُ بالآفاتِ حتَّى تركتها	تقولُ: أمات الموتُ؟ أم دُعِرَ الدُّعْرُ!
وأقدِّمتُ إقدام الأبي كأنَّ لي	سوى مُهجتي أو كان لي عندها وثرُ <sup>(12)</sup>

ومثل ذلك قول أبي تمام: [الكامل]

(9) زغب رومية، شعرا القديم والنقد الجديد، (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1996م)، ص13.

(10) حازم القرطاجي، منهاج اللُّغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981م)، ص44.

(11) جابر نغفور، الصُّورة الفنية، ص61.

(12) ديوان المنتبي 2/123.

### لا تُكْرِى عَطَلُ الْكَرِيمِ مِنَ الْغَيِّ فَالسَّيْلُ حَرْبٌ لِلْمَكَانِ الْعَالِي (13)

«فهذا قد حَيَّلَ إلى السَّماعِ أَنَّ الْكَرِيمَ إِذَا كَانَ مَوْصُوفاً بِالْغُلُوِّ، وَالرَّفْعَةِ فِي قَدْرِهِ، وَكَانَ الْغَيُّ كَالْعَيْثِ فِي حَاجَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهِ وَعِظَمِ نَفْعِهِ، وَجَبَ بِالْقِيَاسِ أَنْ يَزَلَّ عَنِ الْكَرِيمِ، زَلِيلِ السَّيْلِ عَنِ الطُّودِ الْعَظِيمِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ قِيَاسٌ تَخْيِيلِي وَإِيهَامٌ، لَا تَحْصِيلٌ وَإِحْكَامٌ، فَالْعَلَّةُ فِي أَنَّ السَّيْلَ لَا يَسْتَقِرُّ عَلَى الْأَمْكِنَةِ الْعَالِيَةِ أَنَّ الْمَاءَ سَيَّالٌ لَا يَثْبُتُ إِلَّا إِذَا حَصَلَ فِي مَوْضِعٍ لَهُ جَوَانِبٌ تَدْفَعُهُ عَنِ الْإِنْصَابِ، وَتَمْنَعُهُ عَنِ الْإِنْصَابِ، وَلَيْسَ فِي الْكَرِيمِ وَالْمَالِ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الْخِلَالِ» (14)، وَهَكَذَا يُصْبِحُ التَّخْيِيلُ الَّذِي هُوَ قِوَامُ الْبَيِّنِ وَجَوْهَرُهُ قِيَاسٌ خَادِعاً يَقُومُ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ كَاذِبَةٍ تُوهَمُ الْمُتَلَقِّي بِمَعَانٍ خَادِعَةٍ تُضِلُّهُ (15)، فَالَّذِي يَدْخُلُ التَّشْبِيهِ وَالِاسْتِعَارَةَ فِي نِطَاقِ الْإِيهَامِ وَالتَّخْيِيلِ هُوَ قِيَامُهُمَا عَلَى فِكْرَةِ الْإِتْرَاعِ وَالْمِبَالِغَةِ، فَهَذِهِ الصُّورُ الْبَلَاغِيَّةُ صُورٌ تَخْيِيلِيَّةٌ عِنْدَ عَبْدِ الْقَاهِرِ.

وَلَا مَبْدَأٌ مِنَ الْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ مُصْطَلَحَ التَّخْيِيلِ أَوْ الْإِيهَامِ - فِي هَذَا الْبَحْثِ - لَيْسَ مُقْتَضِداً بِهِ الْمَعْنَى السَّلْبِيَّةُ مِنَ الْخِدَاعِ وَالْكَذِبِ حِينَ تُطْلَقُ عَلَى التَّصْوِيرِ وَإِثَارَةِ الْخَيَالِ.

أَقْصَدُ أَنَّ إِطْلَاقَنَا مُصْطَلَحَ التَّخْيِيلِ أَوْ الْإِيهَامِ عَلَى الصُّورِ الْبَلَاغِيَّةِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لَيْسَ مِنْ بَابِ الْوَصْفِ بِالْكَذِبِ وَمُخَالَفَةِ الْحَقِيقَةِ، وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ بِهِ اسْتِدْعَاءُ الصُّورِ الدَّهْنِيَّةِ مَعَ غِيَابِهَا عَنِ مُتَنَاوَلِ الْحَوَاسِّ.

وَكَانَ الرَّمَّحَشَرِيُّ (ت 538هـ) فِي تَفْسِيرِهِ الْكَشَافِ يُعَيِّرُ عَنِ أَثَرِ الصُّورَةِ الْبَلَاغِيَّةِ بِالتَّخْيِيلِ، وَهُوَ يَعْنِي بِالتَّخْيِيلِ الْإِيهَامَ إِلَى الْمُتَلَقِّي بِشَعُورٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ إِشْعَارَةٍ بِإِحْسَاسٍ مَا؛ كَمَا فِي تَعْلِيْقِهِ عَلَى الصُّورَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ} [البقرة: 255]

«فِي قَوْلِهِ {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ} أَرْبَعَةٌ أَوْجُهٌ: أَحَدُهَا أَنَّ كُرْسِيَّهَ لَمْ يَضِيقْ عَنِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لِبَسْطَتَيْهِ وَسَعَتَيْهِ، وَمَا هُوَ إِلَّا تَصْوِيرٌ لِعَظَمَتِهِ وَتَخْيِيلٌ فَقَطْ» (16).

فَالرَّمَّحَشَرِيُّ لَمْ يَكُنْ يَعْنِي بِالتَّخْيِيلِ الْمَعْنَى السَّلْبِيَّةَ أَخْلَاقِيَّةً الْمَتَمَثِّلَةَ بِخِدَاعِ النَّفْسِ وَإِقْنَاعِهَا بِالْأَوْهَامِ الْكَاذِبَةِ، بَلْ كَانَ يَعْنِي بِالتَّخْيِيلِ بِعَظَمَةِ اللَّهِ إِشْعَارَ الْمُتَلَقِّي بِهَذِهِ الْعَظَمَةِ عَنِ طَرِيقِ التَّصْوِيرِ، وَعَلَيْهِ فَإِنَّ إِطْلَاقَنَا مُصْطَلَحَ الْإِيهَامِ أَوْ التَّخْيِيلِ عَلَى أَيْحِ اسْتِعَارَةِ أَوْ تَشْبِيهِ أَوْ مِجَازٍ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى مَعْنَى إِشْعَارِ الْمُتَلَقِّي بِشَعُورٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ إِقْنَاعِهِ عَنِ طَرِيقِ الصُّورَةِ، وَإِنَّ كَانَ ابْنُ الْمُنَيَّرِ (ت 683هـ) قَدْ أَنْكَرَ عَلَى الرَّمَّحَشَرِيِّ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: «إِنَّمَا مُخَاطَبُونَ بِاجْتِنَابِ الْأَلْفَافِ الْمَوْهَمَةِ فِي جَلَالِ اللَّهِ تَعَالَى، وَإِنْ كَانَتْ مَعَانِيهَا صَحِيحَةً، وَأَيُّ إِيْهَامٍ أَشَدُّ مِنْ إِيْهَامِ لَفْظِ التَّخْيِيلِ» (17).

(13) ديوان أبي تمام 77/3.

(14) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمود شاكر (جدة، مطبعة المدني، 1991م)، ص 267.

(15) عصفور، الصورة الفنية، ص 70.

(16) الرَّمَّحَشَرِيُّ، الْكَشَافُ عَنِ حَقَائِقِ التَّأْوِيلِ وَعَيُونِ التَّرْبِيلِ فِي وَجْهِ التَّأْوِيلِ، (بيروت، دار الفكر، 2006م)، 481/1.

(17) ابن المنير الإسكندري، الانصاف فيما تضمنته الكشاف من الاعتزال، (بيروت، دار الفكر، 2006م)، 292/1.

### نتيجة البحث وتوصياته:

1. الصّورة البلاغية من أهمّ المميّزات بين الخطاب الأدبيّ وغيره من أنواع الخطاب.
2. تحليل الصّورة البلاغية -مع إهمال ما يكتنفها ويحيط بها من أساليب وموسيقى وعواطف وأفكار - إنّما هو ضربٌ من العبث.
3. أكثر الصّور تأثيراً هي التي تُحدث في النصّ انزياحات دلالية، ولا تكون مباشرة، بل تعبت بذهن المتلقّي؛ فتارة تعطيه المعنى، وتارة تحجبه عنه، وتثوّفه إليه.
4. الخيال والتخيّل هما المدخل الطبيعيّ لدراسة الصّورة الفنيّة.
5. (التشبيه، والمجاز، والاستعارة، والكناية) جزء من مكوّنات الصّورة الفنيّة للنصّ الأدبيّ، وأثرها القويّ لا يكتملُ إلاّ بمعونة الأفكار، والموسيقى، وطريقة تشكيل هذه الصّورة البلاغية نفسها.
6. الإحاطة بقواعد علم البيان ومصطلحاته شرطٌ لازمٌ ولكنّه غير كافٍ لتحليل الصّورة البلاغية تحليلاً صحيحاً، إذ ينبغي الإلمام بالخصائص الفنيّة لكلّ أسلوب، ومعرفة أبعاده التّفسّية، وأثره في إثارة خيال المتلقّي.
7. الشاعُر المُبدع هو الذي يَنسُجُ صُورَهُ من مُعطيات الواقع، ولكنّه يتجاوزُ حقيقة هذه المعطيات، ويُعيدُ تشكيلها بما يتناسب مع تجربته الشّعريّة والشّعورية، وبما يُعبّر عن رؤيته لذاته، ولقضايا الإنسان والكون من حوله.
8. في التشبيهات والاستعارات التقليديّة يضعفُ إيهامُ الصّورة في نفس المتلقّي؛ لأنّ المجاز إذا فشا على الألسن وتعارف الناس أضحى حقيقة؛ لذا فالصّورة التي تتجاوزُ المكان والزّمان والمنطق تكونُ أكثرَ إدهاشاً للمتلقّي، وأكثرَ تأثيراً.



### المصادر والمراجع:

- أبو تمام، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق أ. محمد عبده عزّام. القاهرة، دار المعارف، 1951م.
- الإسكندري، ابن المُنَبّر، الانتصاف فيما تضمّنه الكشّاف من الاعتزال. بيروت، دار الفكر، 2006م.
- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق محمود شاكر. السّعودية - جدّة، مطبعة المدني، 1991م.
- دي لويس، سيسل، الصّورة الشّعريّة؛ ترجمة أحمد نصيف الجنابي. الكويت، مؤسسة الخليج، 1984م.
- رومية، وهب، شعرنا القديم والتقدّ الجديد. الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1996م.
- الزّحشري، الكشّاف عن حقائق التّأويل وعيون التّنزيل في وجوه التّأويل. بيروت، دار الفكر، 2006م.
- عبد الزّحمن، نصرت، الصّورة الفنيّة في الشعر الجاهليّ في ضوء التقدّ الحديث. عمّان، مكتبة الأفضى، 1982م.



- غُصْفور، جابر، الصورة الفنية في التراث النقيدي والبلاغي. بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992م.
- العميرات، ياصدمان، بلاغة التشبيه في التعبير عن مقاصد القرآن الكريم، مجلة إيكو الأكاديمية، 64، 2015م.
- القرطاجي، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة. بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981م.
- المتنبي، أبو الطيب، ديوان المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، تحقيق مصطفى السَّما. بيروت، دار المعرفة، بلا تاريخ.
- اليافي، نعيم، مقدمة لدراسة الصورة الفنية، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1982م.



## **VISION IN ANALYZING THE RHETORICAL FIGURE AND ITS IMPACT ON THE HEARER**

© Suliman ALOMIRAT<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

The literary image is a forest of symbols and intertwined artistic relations in an aesthetic style that reflects the vision of the creator and influences the recipient. The poet's imagination, passion, ideas, dictionary, the vision for the causes of the universe, the human being and the society around him are all meshed in the weave of the image; this image may dance with the mind of the recipient and deceive him, and adorn him with various artistic shapes. The science of eloquence studies some of these artistic shapes (metaphor shapes like Tashbeeh, Istia'ra, and Kinnaya). The problem that this research addresses is that if some of the literary critics (poetry, prose, and the Holy Quran) stop at the rhetorical images, they analyze them in a traditional school way, and their analysis of the picture is based on the information found in the later books of the rhetoric scientists like Al-Sakkakkie, Al-Qazwini, and Al-Teftazanni, who categorized their books for educational purposes; In other words, when they see a metaphor in a literature text, for example, they study it in standardized grammatical, as if it was a mathematical equation, and then give it the appropriate name or term according to what came in the terms of rhetoric scientists, yet they ignore the aesthetics added by this metaphor on the text, and do not look at the real artistic value of this metaphor; they forget the impact of the context in which this metaphor is presented, since we know very well that the word itself may change its connotations according to the context in which it comes. This means that the literary image is also influenced by the context and the place in which it comes in. The biggest problem is that they look at the picture in isolation from the surrounding values, ideas, music, imaginations, emotions, and feelings that beats in the heart of the poet or writer. This research seeks to simply say that those types of metaphor shapes (i.e. Tashbeeh, Istia'ra, or Kinnaya) are not an isolated island, but rather is an integral part of the fabric

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Qatar University College of Arts and Sciences, [salomirat@qu.edu.qa](mailto:salomirat@qu.edu.qa)

of the literary text in which feelings, emotions, imaginations, visions and ideas have intertwined so much that we get an integrated literary text right before our eyes, so it is not permissible in any case to analyze the rhetorical image truncated from its artistic, intellectual and cultural context; because the literary text is one body, or one organic unit, and the literary image is the heart beating with the life of the literary text, and analysis of the image in isolation from the context is misleading and will not lead to accurate perceptions, and by doing so, this work would be a deflection in the understanding of the nature of literature, and the nature of criticism, which is a factor of strangling and immobilizing the text instead of being a vital factor that helps to promote the creator and the recipient together. On top of that, the study of the artistic image in this approach is a negation of the spirit of the art in general, and the spirit of poetry in particular, because taking the metaphorical image and studying it as two parts, one that's been deleted and another's been kept, is a study that empties the literature of its beautiful creative content. The research aims to present a view in the way we see it as clear for the analysis of the rhetorical figure, a technical analysis dealing with the process of the impression created on one hand, and the effect of this figure on the hearer on the other hand. The research began with an introduction on the problematic of studying the rhetorical figure, and then the first topic: The impact of the figure in the literary discourse, and the second topic: The deceptive figure between the simulation of the outside world, and simulation of the world of feeling and inner conscience, and then the conclusion of the research and the recommendations. What we want to emphasize here is that this separatist bilateral view, that cuts the literary image into its primary components, is a narrow and destructive view of the rhetorical form and its unity, because the mind, in its both cases, the case of creativity and perception, does not see the two components while they are working in isolation from each other, i.e. in a state of separation and opposition; and dare I say that those who have taken this route have completely gone in the opposite direction. Because the analysis of the literary image is nothing but a reading among the multiple readings questioning the literary text so that it would reveal some of its hidden meanings; and this disclosure differs according to the cultural and intellectual reference on which each individual recipient is based on.

**Keywords:** The Arabic Language and Rhetoric, figure, analysis, receiver, hearer, imagination.

## RETORİK İMAJIN ANALİZİ VE OKUYUCU ÜZERİNDEKİ ETKİSİNE DAİR BİR İNCELEME

© Suliman ALOMIRAT<sup>1</sup>

### Geniş Öz

Edebî imge, yaratıcının vizyonunu yansıtan, alıcıyı etkisi altında bırakan ve estetik bir düzene uygun olarak şekillenen sembollerle iç içe geçmiş sanatsal bir ilişkiler ormanıdır. Bu imge örgüsü içerisinde şairin etrafındaki evren, insan ve toplumun problemleriyle ilgili hayalleri, duygu ve fikir atmosferi, kelime dünyası ve görüşleri birbiri ile yoğurulur. Öyle ki bu imge, alıcının aklıyla oynayıp onu aldatılabilir, ayrıca onu çeşitli sanatsal görünümlere ve bu sanatsal görünümlerin Beyan ilminin de konusunu oluşturan teşbih, istiare ve kinaye gibi kisvelerine bürüyebilir.

Bu çalışmanın ele almış olduğu sorun, edebiyat (şiir, nesir, Kur'an-ı Kerîm) eleştirisiyle uğraşan bazı kişilerin retorik imge üzerinde dururlarken, konuyu, eserlerini daha çok öğretim maksatlı tasnif eden es-Sekkâkî, el-Kazvî ve et-Taftâzânî gibi sonraki belagatçıların kitaplarında geçen geleneksel yöntemlerle çözüyor olmalarıdır. Mesela, onlar bir istiare örneğiyle karşılaştıklarında, Beyan ilminin bilinen kurallarını bu örneğe uygular ve onu belagatçıların terminolojisine uygun düşen bir terimle isimlendirirler. Bununla birlikte onlar, bu istiare ile metne ilave edilen güzellikleri göz ardı ederek bu istiarenin siyak içerisindeki konumuyla onu çevreleyen değerleri, fikirleri, musikiyi ve hayalleri görmezden gelirler.

İşte bu araştırma, retorik imgeyi, teknik bir şekilde analiz etmek için en ideal gördüğü bakış açısını sunmayı amaçlamakta ve bir taraftan imge yaratma sürecini, diğer taraftan da bu imgenin alıcı üzerindeki etkisini ele almaktadır. Araştırma, retorik imge çalışmasının problemiği etrafında şekillenen bir girişle başlamakta, "İmgenin Edebî Söylemdeki Etkisi" başlıklı ilk konu ve "Dış Dünyanın Taklidi ile Duygu ve İçsel Vicdan Dünyasının Taklidi Arasında Hayalî İmge" başlıklı ikinci konuyla devam etmektedir. Çalışma, sonuç kısmı ve önerilerle bitirilmektedir.

Eski belagatçıları sanatsal imgeye bakışlarını görmezden gelmenin zorunlu bir

---

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Katar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, salomirat@qu.edu.qa

ihtiyaç olduğuna inanıyoruz. Çünkü onlar imgeyi anlamlar, fikirler, manevî ve sanatsal işlevler yerine salt şekiller ve terkipler olarak görüyorlar. Bu görüşün eksikliği ve yüzeyselliği, kuşkusuz şiirin tat, hakikat ve cevherinin de sığ dokunmasına yol açıyor.

Bu araştırma basitçe şunu ifade etmeyi amaçlamaktadır: Teşbih, istiare ya da kinaye, tecrit edilmiş bir ada değildir. Bunlar, kendisinde duyguların, hayallerin, nağmelerin, görüntülerin ve düşüncelerin etkileşim içerisinde yer aldığı ve gözlerimizin önünde mükemmel bir surette beliren edebi metnin dokusundan koparılamaz bir parçadır. Bu yüzden sanatsal, entelektüel ve kültürel bağlamından soyutlayarak retorik imgeyi incelemek söz konusu değildir. Çünkü edebi metin, bir beden ya da organik bir birim, imge ise o bedenin hayat merkezinde atan bir kalp gibidir. Dolayısıyla da imgenin kendi bağlamından tecrit edilmesi, doğru algılara asla imkân tanımayacak bir kalp atışı gibi olacaktır.

Bu inceleme biçimi, edebiyatın ve tenkidin doğasının anlaşılmasından bir sapmadır. Bu eski yöntem, yaratıcıyı ve alıcıyı bir araya getirmeye yardımcı olan hayati bir faktör olmaktan ziyade, metnin boğulması ve taşlaşdırılmasının etkenlerindedir. Bu yöntemle sanatsal imajın incelenmesi, genel olarak sanatın ruhuna ve özel olarak da şiirin ruhuna uygun düşmez. Zira istiareye dayalı imge incelemesi, biri hafzedilen, diğeri ise bırakılan iki taraf üzerinde şekillenir. Böyle bir inceleme, edebiyatın güzel ve yaratıcı içeriğini boşaltmak olur. Bununla birlikte, “bu yola girmiş olanlar tamamen ters yöne gitmişlerdir” deme hatasına düşmekten de endişe ederim.

Edebi imgenin analizi, edebi metinleri, sırlarından bazılarını açığa çıkarmak için onları âdeta konuşuran çoklu okumalardan sadece biridir ve bu açığa çıkarış, her bir okuyucunun dayandığı kültürel ve entelektüel referansa göre değişiklik arz eder. Ayrıca retorik imge, edebî bir metne sürekli yenilenen bir hayat bağışlar ve onu donukluktan ve kapalılıktan kurtarır.

Kur'an-ı Kerim'de de birçok sanatsal imge vardır ve bu imgeler belagatçıların, müfessirlerin ve münekkitlerin çalışmaları için verimli materyallerdir. Bu yüzden onlar da Kur'an-ı Kerim'de retorik imge üzerine kitaplar ve makaleler yazmışlardır ama bunların da bazıları zarar görmüş, bazıları ise sonuçsuz kalmıştır. Fakat bana göre en önemli konu, imgenin, Kur'an'ın anlam dünyasını ortaya koyan tabirleri üzerindeki etkisini incelemektir. Bu nedenle, imgeyi analiz etmeden önce, onun üzerine derinlemesine düşünmek gerekir ve bu genel olarak edebi metin için de geçerlidir.

Bu yüzden eleştirmenin ilk ve en önemli işinin, edebi metinde yer alan sanatsal imgenin psikolojik, sosyal, kültürel ve tarihsel kaynaklarını ortaya çıkarmak, ikinci olarak ise şairlerin bu imgeyi, zihin ve vicdandan doğan yeni bir yaratım olarak nasıl ele aldıklarını araştırmak ve onun edebi metin üzerindeki etkisinin keyfiyetini açıklamak olduğunu düşünüyorum. Kaldı ki Arap edebiyatında el

değmemiş nice metin vardır ve araştırmacılar, Arap şiirinin o güzel vadilerinde eleştirel bir yaklaşım ve aydınlatıcı bir eda ile arzıendam etmelidirler.

İmgenin güzelliğinin, edebi söylemin temellerinden biri olduğuna şüphe yoktur ve hayal etme ile hayal ettirme gücünün, edebi imge çalışmasının doğal girişi olduğu da şüphe götürmez. Bu yüzden kişi, her zaman şu iki hitapla karşı karşıyadır: Biri, hakikatleri ve nesnelere müsemmalarına göre tesmiye eden doğrudan bir hitaptır ki onun görevi, gerçekliğe ve vakiyaya mutabık doğru bilgilere ulaştırmaktır; diğeri ise estetik bir işlevi olan hitaptır ki onda dilsel değişim, mecaz ve tasvir olur, mütekellim murat edilen manaya gizlice işaret eder ve ona sadece imada bulunarak kelimelerle âdeta resim yapar. Bu yüzden edebi bir hitapta mütekellimin, vakiyaya mutabakatı umursamadığı, aksine ona muhalif olanı önemseddiği görülür.

Kanaatimize göre hakiki bir şair, yaratma, âlemi harika bir kombinasyona göre yeniden oluşturma, şiirsel ve şuursal deneyimiyle kendi dünya görüşüne, vakiyaya, evrenin ve çevresindeki insanın meselelerine mütenasip olarak dünyayı yeniden düzenleme kudretine sahiptir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, İmge, Belagat, Analiz, Okuyucu, İmgelem.



## المذهب الحنفي ومشیخة الإسلام الحنفيه في الجزائر من فتح شمال إفريقيا إلى غاية الاستقلال

سورنر دومان<sup>b</sup>

فارس زاهر<sup>a</sup>

### مُلخَص

تتميز البلاد الجزائرية بتنوع التركيبة البشرية وشساعة مساحتها، وهو ما أعطى مجالاً للتوسع العلمي والإحتكاك المعرفي، وتجسد ذلك في المذهب الحنفي السلطة الروحية للدولة العثمانية في المغرب الأوسط (الجزائر حالياً)، لذلك قمنا بتسليط الضوء في مقالتنا هذه على مراحل نشأته، وأبرز علماءه وإنتاجهم العلمي وموقع كل ذلك من تاريخ الجزائر الديني والمعرفي، فذكرنا تواجد المذهب الحنفي في مرحلة ما قبل الحكم العثماني وأثنائه والمتصددين للفتوى الحنفيه آنذاك، ثم المذهب الحنفي في عهد الإحتلال الفرنسي إلى غاية الإستقلال، كما تعرضنا لأحوال هذا المذهب ومساجده ومراكز تمويله المتمثلة في الأوقاف، وقمنا بترجمة لأبرز أعيانه في الجزائر، ومقارنته مع المذهب المالكي السائد في الجزائر، وفي الأخير خاتمة وضحنا فيها جميع النتائج المتوصل إليها، وبعدها المصادر والمراجع المعتمدة في البحث، وبذلك تنكشف دعائم السلطة الروحية للمذهب الحنفي في العهد العثماني والإحتلال الفرنسي، وتظهر المؤلفات والآثار، فاستعنا بالله عزوجل وعزماً على جمع شتات هذا الموضوع بما يعطيه حقّه، وبما يوضح مبهمه ويكشف عن مستوره، فكانت بذلك دراسة شاملة لما بحثت وزيادة، فاستخلصنا نتائج جيدة من هذا البحث منها " أن المذهب الحنفي في الجزائر من المذاهب التي تدعمت أكثر بدخول العثمانيين، كما أن غالبية من تقلد منصب شيخ الإسلام الحنفي في الجزائر من الأتراك تميزوا بمستوى علمي جيد، وكان علمهم تطبيقياً أكثر منه تأليفيًا ونظريًا، وعلى الرغم من ذلك فقد أثرى المذهب الحنفي المكتبة الجزائرية بكتب قيمة وفي مختلف المجالات، لذلك اقترحنا في الخاتمة أنه لا بد على باحثي عصرنا من جمع مختلف مؤلفاته وتحقيقتها والإحاطة أكثر بقضاياها ومسائله.

الكلمات المفتاحية: تاريخ المذاهب الإسلامية، المذهب الحنفي، مشيخة الإسلام، الجزائر، الدولة العثمانية.



### HANAFI DOCTRINE AND THE SHEIKH OF ISLAM HANAFI IN ALGERIA FROM THE OPENING OF NORTH AFRICA UNTIL INDEPENDENCE

Algerian diversity in human structure and its size has contributed alot to the expansion of the knowledge of Islamic science. This is reflected during the time

<sup>a</sup> طالب دكتوراه، معهد العلوم الاجتماعية بجامعة سقاريا، [zaher.fares@ogr.sakarya.edu.tr](mailto:zaher.fares@ogr.sakarya.edu.tr)

<sup>b</sup> أستاذ مشارك، كلية اللاهوت بجامعة سقاريا، [duman@sakarya.edu.tr](mailto:duman@sakarya.edu.tr)

Ottoma Empire in Central Morocco the current Algeria, were the Hanafi doctrine was the authority doctrine used in the empire. This doctrine has spread throughout the world, in this article we have highlighted the stages of its inception and the most prominent scholars and their work in expansion of islamic knowledge and their religious position in the the history of Algeria. We mentioned the Hanafi school during the islamic ottoman empire era, Ottoman era and French occupation until independence .

And we have compared Hanefi doctrine with the Maliki doctrine prevailing in Algeria It is noted in this study that Hanafi doctrine was present in North Africa since ancient times this is confirmed by Judge Ayyad, Ibn Khalkan, Dabbagh and Ibn al-Khoja...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### KUZEY AFRİKA'NIN FETHEDİLMESİNDEN BAĞIMSIZLIĞA KADAR CEZAYİR'DE HANEFİ MEZHEBİ VE HANEFİ ŞEYHÜLİSLAMLİĞI

Cezayir farklı etnik gruplardan oluşan ve büyük coğrafyaya sahip olan bir ülkedir. Bu özelliği oradaki ilimi çalışmaların gelişmesine ve farklı fikhî ekollerin bulunmasını sağlamıştır. Bunlar arasında Hanefî mezhebi önemli bir yere sahiptir. Osmanlı devletinin hukuki yapısını oluşturan Hanefî mezhebi farklı bölgelerde yayıldığı gibi zamanla Osmanlılarla birlikte Cezayir'de de gelişmiş oldu. Bu araştırma Cezayir'de Hanefî mezhebinin gelişme aşamalarını ele almaktadır.

Araştırmamız Hanefî mezhebine bağlı ünlü âlimler, eserleri ayrıca Cezayir'in dini ve bilim tarihinde bunların konumunu kapsamaktadır. Tarih açısından bu çalışma Osmanlı dönemden önce orada Hanefî mezhebinin var oluşu, Osmanlı dönemdeki gelişmeleri ve Fransızların Cezayiri İşgal ettiğinden itibaren bağımsızlığını kazanana kadardaki durumlarını ele almaktadır. Bu dönemlerdeki meşhur Hanefî âlimler, eserleri, bunlara bağlı olan vakıf ve camiler, takipçileri gibi konular üzerinde durulmuştur. Ayrıca orada yaygın olan Malikî mezhebiyle mukayese de yapılmıştır...

[Geniş Özet, makalenin sonunda yer almaktadır.]



مقدمة:

اتسمت البلاد الجزائرية بوجود توسع مذهبي ومعرفي واسع، فبجانب المذهب المالكي يوجد المذهب الإباضي أيضا، كما عرفت الجزائر في بعض مراحلها تواجد المذهب الحنفي كذلك، فيأتي هذا البحث للكشف عن المذهب الحنفي الذي خفّت صوته في الجزائر، وذلك من خلال الإجابة عن الإشكالية التالية: كيف نشأ المذهب الحنفي في الجزائر؟ وما هي إنجازاته ومكانته ضمن المذاهب الأخرى؟ ومن أجل الإجابة عن هذه التساؤلات كان لزاما علينا تسليط الضوء على النشأة الأولى للمذهب الحنفي، ومراحل انتشاره وعلمائه، والمتولين لرئاسة الفتوى الحنفية (هيئة مشيخة الإسلام) خلال



العهد العثماني إلى غاية فترة الإحتلال الفرنسي.

ويهدف هذا البحث إلى الكشف عن ما خفي من مؤلفات وعلماء هذا المذهب القديم في الجزائر، والكشف عن الدور العثماني الفعال في انتشار المذهب الحنفي بالجزائر، واعتمدت في بحثي هذا على مجموعة متنوعة من المصادر والمراجع المختلفة، مع استعمال المنهج التاريخي الاستقرائي التحليلي من خلال الفروع التالية:

أ. مدخل تعريفى بالمذهب الحنفي ومشيخة الإسلام الحنفية في الجزائر ومراحل نشأتها.

ب. المذهب الحنفي في عهد الخلافة العثمانية والاحتلال الفرنسي بالجزائر (921هـ-1372هـ).

ج. مسند رئاسة الفتوى الحنفية في الجزائر إبان الخلافة العثمانية والإحتلال الفرنسي ومقارنة إنتاجها العلمي بالملكية.

أ. مدخل تعريفى بالمذهب الحنفي ومشيخة الإسلام الحنفية في الجزائر ومراحل نشأتها:

**01. التعريف بمشيخة الإسلام الحنفية:** وهي عبارة عن هيئة دينية منشأة من طرف الدولة العثمانية في القرن 17م وتواجدت على جميع أقاليمها، وسمي متولي المشيخة بـ: "شيخ الإسلام" بعد أن كان يسمى مفتيا، ويعتبر أعلى منصب ديني في الدولة العثمانية، لأنه كان مسؤولا عن تعيين القضاة وعزلهم والإشراف على التدريس والمدارس وإصدار الفتاوى، وفي الجزائر كان شيخ الإسلام الحنفي هو خطيب ومدرس الجامع الجديد الذي يقع بساحة الشهداء بالعاصمة، وكان يدخل على الباشا ويحضر جلسات الديوان وله الكلمة العليا في المجلس الشرعي<sup>(1)</sup>.

**02. التعريف بالمذهب الحنفي والمراحل التي مر بها في الجزائر:**

أ) -التعريف بالمذهب الحنفي: يعتبر المذهب الحنفي هو أول المذاهب الفقهية التي أسست من طرف الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت التيمي الكوفي (ت150هـ)، ثم أخذ أتباعه وتلاميذه في نشر آرائه وفتاويه، فقعدوا لها القواعد، ووضعوا لها الضوابط والأصول، وبذلك اكتمل تكون المذهب الحنفي؛ وتتمثل أصول المذهب الحنفي في الأخذ بكتاب الله، ثم بسنة رسول الله والأثر الصحاح، ثم قول الصحابة، فإذا انتهى الأمر إلى الشعبي وابن سيرين وابن المسيب اجتهدوا كما اجتهد هؤلاء الأئمة، ولكن بالاعتماد على أصولهم وقواعدهم الموضوعية المنشورة والمفصلة في المطولات<sup>(2)</sup>؛ وبذلك انتشر هذا المذهب في مختلف أرجاء البلاد الإسلامية، كالعراق، وسوريا، ولبنان، ومصر، والسودان، وتونس، والهند، وباكستان، وأفغانستان، وتركيا وتركستان الشرقية بالصين، وسريلانكا، والفلبين وتايلندا وبعض اليمن، وبلاد البلقان والقوقاز والبلدان الأوروبية، والمستعمرات الإسلامية للاتحاد السوفيتي، والبرازيل<sup>(3)</sup>.

(1) سهيل صبان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية (الرياض: مكتبة الملك فهد، 2000)، ص142؛ أبو القاسم سعد الله،

تاريخ الجزائر الثقافي (ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، 2، 7/302، 26-27.

(2) محمد الشاذلي ابن القاضي، "كيف أسس الإمام الأعظم مذهبه"، جامع الزيتونة التونسي، المجلة الزيتونية 1/4 (1940)، 15-

17.

(3) هشام يسري العربي، جغرافية المذاهب الفقهية (ط1، القاهرة: دار البصائر، 2005)، 14-15.

(ب) - بداية انتشار المذهب الحنفي في الجزائر وأبرز الأحداث التي جرت فيه: أولاً لا بد من إستعراضنا لمرحلة

الظهور في إفريقية "تونس"، فانتقال المذهب الحنفي إلى الجزائر وما بعده كان من طريق الحجاز فمصر فتونس:

ب1- بداية انتشار المذهب الحنفي في تونس: بدأ انتشار المذهب الحنفي في إفريقية في زمن أبو عبد الله أسد بن الفرات بن سنان مولى بني سليم (142-213هـ)<sup>(4)</sup> وفي هذا يقول محمد بن الخوجة: «ويُلوح أن ناشر مذهب أبي حنيفة بإفريقية هو القاضي أسد بن الفرات، فإنه بعد أن أخذ عن الإمام مالك ثم عن ابن القاسم وعنه دؤن أسديته المشهورة، ترك أهل الرواية ورجع لأهل الرأي الذين أخذ عنهم الفقه الحنفي بالعراق»<sup>(5)</sup>، فإذا المذهب الحنفي أسس بواسطة أسد بن الفرات، وذلك بعد أن تحول من المذهب المالكي إلى الحنفي، ويُرجح أن يكون ذلك في أواخر القرن الثاني للهجرة، والقرن الثالث والرابع للهجرة لا بد أن يتأثر بما خلفه الإمام أسد بن الفرات من علوم وتلاميذ، ومن خلال هذين الطريقتين انتشر المذهب الحنفي وتوسع، وهو الذي أكد عليه وذكره كل من تيمور باشا والقاضي عياض<sup>(6)</sup>، لذلك عرف المذهب الحنفي أظهرته في فترات عديدة من تاريخ شمال إفريقيا إلى أن جاء المعز ابن باديس في عهد العبيديين وحمل أهل المغرب على التمسك بالمذهب المالكي قال ابن خلكان: «وكان مذهب أبي حنيفة بإفريقية أظهر المذاهب، فحمل المعز المذكور جميع أهل المغرب على التمسك بمذهب الإمام مالك بن أنس»<sup>(7)</sup>، وهو عينه الذي أكدته الشيخ محمد السنوسي وزاد: "... إلى أواسط المائة الخامسة؛ فتناقض واستمر على تناقض رجال المذهب الحنفي الزكي إلى دخول الدولة التركية في سنة 981هـ، وإلى ذلك العهد لم يكن بالديار التونسية مفت حنفي»<sup>(8)</sup>، وبالتالي فإنّ المذهب الحنفي كان موجوداً في شمال إفريقيا منذ القدم، وأكد القاضي عياض وابن خلكان والديباغ وابن الخوجة على وجوده وأنّه كان أظهر المذاهب، ورغم وجود الطبقة التي تلقت عن الإمام مالك، فإنّ بعد هذه الطبقة المالكية رجع أسد بن الفرات بعدما دون الأسدية عن ابن القاسم وقدم بما القيروان فسمعها منه خلق كثير، وأظهر مذهب أبي حنيفة، وأخذ الناس عنه

(4) ينظر ترجمته في: خير الدين الزركلي، الأعلام (8ج، ط15، لبنان: دار العلم للملايين، 2002)، 1، 298.

(5) محمد بن الخوجة، تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد، تحقيق: الجلاي يحيى حمادي الساحلي (ط2)، بيروت: دار الغرب

الإسلامي، 1985، 154، أبو زيد عبد الرحمن الديباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، إكمال: أبو القاسم أبو ناجي التنوخي

(3ج، ط2، مصر: مكتبة الخانجي، 1962)، 2، 3؛ عبد الرحمن ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن

عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة (ط2، بيروت: دار الفكر، 1988)، 1، 567.

(6) أحمد تيمور باشا، نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة (بيروت: دار القادري، 1990)، 53 وما بعدها؛ أبو الفضل

عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب الإمام مالك، ضبطه وصححه: محمد سالم هاشم (2ج، ط1،

بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 1، 15.

(7) أحمد بن خلكان البرمكي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1994)، 5، 233-

(8) أبو عبد الله السنوسي، مسامرات الطريف بحسن التعريف، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر (4ج، ط1، بيروت: دار الغرب

الإسلامي، 1994)، 2، 7.

وانتشرت إمامته<sup>(9)</sup>.

ب2- نشأة المذهب الحنفي في الجزائر ومراحلته:<sup>(10)</sup> بعدما انتشر المذهب الحنفي أولاً بإفريقية والقيروان بدأ في التوسع والإنتقال إلى بعض المناطق الجزائرية القريبة من البلاد التونسية، وذلك في أواخر القرن الثاني وبدايات الثالث، خاصة المنطقة الشرقية منها والتي شكلت نقاط تماس أو عبور أو لجوء في بعض المراحل الحساسة مع البلاد التونسية كمنطقة طينة<sup>(11)</sup>، وبسكرة، وطولقة<sup>(12)</sup>، وبونة<sup>(13)</sup>، ليبدأ المذهب الحنفي في التكون في الجزائر، ولكن لا تذكر المصادر معلومات عن ناقل محدد لهذا المذهب من إفريقية إلى الجزائر سوى ما ذكرنا من أحداث، ويمكننا تتبع المذهب الحنفي في الجزائر بتتبع مراحل الحكم التي مرت بالمنطقة<sup>(14)</sup>:

ب1.2 - عهد الدولة الرستمية (160-296هـ/776-909هـ): وكان المذهب الحنفي وأعيانه استفادوا من بعض مراحل الحكم التي مر بها المغرب الأوسط في جهته الوسطى والغربية وبالتحديد إمارة تاهرت عاصمة الدولة الرستمية، حيث سعت لتقريبهم إليها في المناصب العليا للدولة، فاستغلوا كفاءتهم وتمرسهم في تسيير الدولة وخصوصا الوافدين منهم من مراكز التحضر في الشرق الإسلامي، وساعدهم مرونة مذهبهم مع المذهب الإباضي ومناصبهم ونفوذهم وتأثيراتهم الفكرية والتشريعية على الإمام أبي حاتم الرستمي السادس<sup>(15)</sup> لانتشار في أوساط الناس والحواضر<sup>(16)</sup>؛ ومن العلماء الحنفية في هذا العصر الإمام المحدث المقرئ وجيه الدين أبو الفرج إبراهيم بن يوسف بن محمد البوني

(9) الدباغ، معالم الإيمان، 2، 3.

(10) حمزة زاوي، بلال شحوط، "المذهب الحنفي في بلاد المغرب الإسلامي-ق2هـ-5هـ" (رسالة ماجستير، جامعة آكلي أولحاج البويرة)، 37-39.

(11) طينة "Tobna": والآن تسمى "بريكة" وتعتبر مدينة قديمة لطالما كانت عاصمة الزيان، أبو عبد الله البكري، المغرب في ذكر بلاد المغرب وإفريقية (بغداد: مكتبة المفتي)، 50.

(12) مدينة طولقة: هي إحدى دوائر ولاية بسكرة، تبعد عن الجزائر العاصمة مسافة 363 كلم وعن مدينة بسكرة مقر الولاية 37 كلم، وتعرف هذه المدينة والقرى المجاورة

لها بالعلم والعلماء منذ القدم، وبها يوجد مسجد الشيخ عبد الرحمن الأخضر. مدينة طويقة، موسوعة ويكيبيديا، بتاريخ 06 مارس 2017، <https://ar.wikipedia.org/wiki>

(13) مدينة بونة: عنابة الان كانت تسمى بونة (Bône)، أو بون (Bône)، موسوعة ويكيبيديا، مدينة بونة بتاريخ 06 مارس 2017، <https://ar.wikipedia.org/wiki>

(14) عمار عمورة، موجز في تاريخ الجزائر (ط1)، الجزائر، دار ربحانة، 2002م، 43-80.

(15) أبو حاتم الرستمي: هو يوسف بن محمد الحكم، حاكم تيهرت ضمن دولة الرستميين، امتد حكمه لعهدتين، الأولى سنة (281هـ-284هـ) والثانية سنة (289هـ-294هـ) خلفه في الأولى يعقوب بن الأفلح، ثم يقطان بن محمد الحريري، الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي (ط3)، الكويت: دار القلم، 1987م، 174.

(16) مسعود فلوسي، "المذهب المالكي والسلطات المتعاقبة في الجزائر"، جامعة الجزائر1، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية الجزائرية، 1/1، (2004)، 72.

الحنفي (ت216هـ)، دخل إلى المشرق واستقر بدمشق، وتولى إمامة الحنفية بها<sup>(17)</sup>.

ب2.2- المذهب الحنفي في عهد الدولة العبيدية (297-362هـ/910-973م): تقوى عُود المذهب الحنفي من جديد في الزمن العبيدي (الفاطميين)، ويعزو البعض من الأئمة هذه القضية إلى وجود رأي للمذهب الحنفي حول أفضلية علي على عثمان-رضي الله عنهم أجمعين-<sup>(18)</sup> وهو ما ذكره القاضي عياض في ترتيب المدارك فقال: «وأما إفريقية وما وراءها من المغرب فقد... كان الظهور في دولة بني عبيد لمذهب الكوفيين لموافقتهم إياهم في مسألة التفضيل، فكان فيهم القضاء والرئاسة وتشرق قومهم منهم لمسرتهم واصطباداً لديناهم وأخرجوا أضغاثهم عن المدنيين فجرت على المالكية في تلك المدة محن، ولكنهم مع ذلك كثير والعامّة تقتدي بهم والناشئ فيهم ظاهر، إلى أن ضعفت دولة بني عبيد بما من لدن فتنة أبي يزيد الخارجي فظفروا وأفشوا علمهم ووصفوا المصنفات الجليلة وقدم منهم جلة طار ذكرهم بأقطار الأرض ولم يزل الأمر على ذلك إلى أن خربت القيروان»<sup>(19)</sup>.

ب3.2- عهد الدولة الصنهاجية (362-543هـ/973-1152م): استبدلت الدولة العبيدية القبائل الكتامية بالصنهاجية، وأسندوا أمور الدولة إلى مؤسسها يوسف بن زيري الصنهاجي (ت373هـ)<sup>(20)</sup>، وعرف عهدها باحتواء جارتها تونس على مناطق علمية جاذبة للعلماء وممر للحجاج أيضاً، فكان لذلك دور في انتشار الحنفيين ومذهبهم في الجزائر، ولكن في القرن 5هـ انتقلت هذه الحركة العلمية والتجارية عن طريق مجموعة من العلماء والطلبة والعائلات بعد خراب القيروان إلى الجزائر يقول البكري واصفاً لقلعة أبي الطويل أو بني حماد<sup>(21)</sup> مركز حكم الصنهاجيين: «وهي قلعة كبيرة ذات منعة وحصانة فلما كان خراب القيروان انتقل إليها أكثر أهل إفريقية، وهي اليوم مقصد التجار وبها تحلُّ

(17) نويهض، معجم أعلام الجزائر، 47.

(18) يقول ابن تيمية: «فإنّ سفیان الثوري وطائفة من أهل الكوفة: رجحوا علياً على عثمان ثم رجح عن ذلك سفیان وغيره، وبعض أهل المدينة توقف في عثمان وعلي وهي إحدى الروايتين عن مالك؛ لكن الرواية الأخرى عنه تقديم عثمان على علي كما هو مذهب سائر الأئمة ك: الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه وأحمد بن حنبل وأصحابه؛ وغير هؤلاء من أئمة الإسلام»، وجاء في السير الكبير للشيباني ما يفهم منه تقديم علي على عثمان، حيث قال: «روى نوح بن أبي مرجم عن أبي حنيفة -رضي الله عنه- أنه قال: سألته عن مذهب أهل السنة فقال: أن تفضل أبا بكر وعمر، وتحب علياً وعثمان...»؛ ونفى السرخسي ذلك في شرحه للسير الكبير فقال: «...لم يرد أبو حنيفة بما ذكر تقديم علي على عثمان، ولكن مراده أن محبتهما من مذهب أهل السنة، فالووا عنده لا يوجب الترتيب...» ينظر المراجع على الترتيب: أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى = تح: عبد الرحمن بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، 1995م)، 4، 426؛ محمد السرخسي، شرح السير الكبير (مصر: الشركة الشرقية للإعلانات، 1971)، 158.

(19) بن موسى، ترتيب المدارك، 1، 15.

(20) علي الصلاحي، الدولة الفاطمية (ط1، القاهرة: مؤسسة اقرأ، 2006)، 93.

(21) بنيت قلعة بني حماد سنة 398هـ على منحدر وعر، فوق سفوح جبل تكربوست على الحدود الشمالية لسهول الحفنة على مسافة 36 كلم من المسيلة؛ موسوعة ويكيبيديا، قلعة بني حماد، بتاريخ 06 مارس 2017،

<https://ar.wikipedia.org/wiki>

الرجال من العراق والحجاز ومصر والشام وسائر بلاد المغرب، وهي اليوم مستقر مملكة صنهاجة...»<sup>(22)</sup>، وكان قد أوضح البكري<sup>(23)</sup> انتشار الحنفية في منطقة الزاب<sup>(24)</sup>، وبقائه هناك حتى القرن الخامس من الهجرة فقال: "وأهل تمودة"<sup>(25)</sup>، على مذهب أهل العراق"<sup>(26)</sup>.

أما بقية أنحاء المغرب الأوسط فقد رأينا انتقال المذهب الحنفي إليها وتغلغله في داخل أركان الدولة الرستمية التي كان مركزها بين الوسط والغرب إلى غاية سقوطها على يد الفاطميين سنة 296هـ<sup>(27)</sup>، وهو ما حدث أيضا في عهد الصنهاجيين والحماديين إلى غاية القرن 5هـ كما قال البكري سابقا، ولكن سرعان ما انقلبت الأمور رأسا على عقب بالنسبة للمذهب الحنفي فاستولى المعز ابن باديس (ت454هـ)<sup>(28)</sup> على السلطة وقلب نظام الحكم الفاطمي لصالحه وقتل الشيعة وأهني شرهم، وجمع الناس على المذهب المالكي (في سنة 407هـ) فكانت هذه النقطة هي القاصمة لظهور المذهب الحنفي<sup>(29)</sup>، لتعرف بعدها المنطقة عهد الموحدين (515-668هـ/1121-1269م) فلا يذكر عالم حنفي واحد وذلك إلى غاية عهد الدولة الحفصية.

(22) عبد الله البكري، المسالك والممالك، تحقيق: أدريان فان ليوفن، أندري فيري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، 2،

(23) وكتب أبو عبيد عبد الله البكري كتابه هذا (حوالي 400هـ-483هـ) في زمن كان قد تقاسمت فيه عدة دويلات بلاد المغرب كالدولة الزيرية والحمادية اللتين امتد سلطانهما من الجزائر غربا إلى طرابلس شرقا، المركز الجزائري للبحث في الحركة الوطنية، تاريخ الجزائر في العصر الوسيط (ط1، الجزائر: المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية، 2007)، 235.

(24) الزاب: قال ابن خلدون: «وهذا الزاب وطن كبير يشتمل على قرى متعددة متجاورة جمعا جمعا، يعرف كل واحد منها بالزاب، وأولها زاب الدوسن، ثم زاب طولقة ثم زاب مليلة وزاب بسكرة وزاب تمودا وزاب بادس، وبسكرة أم هذه القرى كلها». ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، 585.

(25) قرية تهودة: إحدى قرى بلدية سيدي عقبة ولاية بسكرة إشتهرت بإستشهاد عقبة بن نافع (رضي الله عنه) بالقرب منها، تقع تمودة في الجنوب الشرقي لعاصمة الولاية بسكرة، تبعد عنها بحوالي 25 كلم، وعن بلدية سيدي عقبة ب6 كلم. مدينة تمودة، موسوعة ويكيبيديا، بتاريخ 06 مارس 2017، <https://ar.wikipedia.org/wiki>

(26) ابن موسى، ترتيب المدارك، 2، 741.

(27) عمورة، موجز في تاريخ الجزائر، 45، عبد العزيز شهبي، "مساجد أثرية في منطقة الزاب ووادي ريغ" (رسالة دكتوراه، غير مطبوعة، معهد الآثار جامعة الجزائر، 1984)، 7.

(28) المعز بن باديس "الفاطمي" (398 - 454 هـ / 1008 - 1062م): هو معد بن إسماعيل المعز بن باديس بن المنصور الصنهاجي، ولي الحكم سنة 406هـ قرب العلماء منه وأكرمهم، وكانت خطبته للفاطميين، ثم جعلها للعباسيين سنة 440هـ، وتغلب عليه عرب بني هلال وبني سليم واحتلوا القيروان، وتقهر المعز إلى المهديّة، وتوفي هناك. الزركلي، الأعلام، 7، 269-270؛ محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين (ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982م)، 1، 71، 72.

(29) علي ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري (10 ج، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، 7، 639؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 5، 233-234.

ب4.2-عهد الدولة الحفصية (627- 981هـ/1229-1573م): عرفت مرحلة الحكم الحفصي والمتمركز في تونس تواجدا للمذهب الحنفي، ولكن شهد قلة الداعين إلى التمسك بأحكامه، وذكر أبو عبد الله التجاني في رحلته أنه لم يكن في هذه العصور كلها غير عالم حنفي واحد، وهو أبو عبد الله محمد بن ابراهيم بن عثمان الزناتي المهدي المعروف بالحنفي، وكان من شعراء المهديّة في تونس وعلمائها، ارتحل إلى المشرق فدرس بدمشق ثم الموصل، وانتحل مذهب الحنفية واشتهر به، ليعود بعدها إلى تونس، فكان يجتمع بالأمرير أبي زكرياء مؤسس الدولة الحفصية ويجالسها، فكان بمثابة مدخل للمذهب الحنفي، وكان الزناتي يُدرّس مذهب الحنفية ويخرج على يديه علماء كأبي يحيى العوفي وابن أبي القاسم الأزدي وهم من مشايخ التيجاني، توفي الشيخ الزناتي سنة 655هـ<sup>(30)</sup>.

ب5.2-عهد بني عبد الواد (633- 961هـ/1236-1554م): وعرفت هذه الفترة بعض العلماء الحنفيين، وبالتحديد في مدينة تلمسان مركز دولة بني عبد الواد التي قامت على أنقاض الدولة الموحدية، ومن هؤلاء العلماء: الفقيه الصوفي عبد الغني بن عبد الجليل التلمساني الحنفي، المعروف بـ:"العارف بالله التلمساني"(ت721هـ/1321م)، سكن غرناطة سنة 652هـ، من آثاره: ذريعة الوصول وشرح منازل السائرين<sup>(31)</sup>، ومنها أيضا الشاعر الأديب شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يحيى بن أبي بكر بن عبد الواحد بن أبي حجلة التلمساني الحنفي(776هـ)، شاعر، أديب، ناثر، ولد بتلمسان ثم رحل مع عائلته إلى الحجاز ثم القاهرة، مات بالطاعون في القاهرة، له أكثر من ثمانين مصنفا منها: "ديوان الصباية، قصيدة في العقائد، الطب المسنون في دفع الطاعون، درر الزمان في طحن الجلبان، نموذج القتال في نقل العوال، جوار الأختيار في دار القرار، سكردان السلطان، والطارئ على السكردان، ومنطق الطير، سلوه الحزين في موت البنين"<sup>(32)</sup>، أسنى المقاصد في مدح المجاهد، دفع النعمة في الصلاة على نبي الرحمة، مقامات والسجع الجليل فيما جرى في النيل، وديوان شعر، والأدب الغض، وحاطب ليل، وغرائب العجائب وعجائب الغرائب<sup>(33)</sup>؛ وبعد انتهاء دولة بني عبد الواد وأوائل الدولة العثمانية ظهر الشيخ مصطفى بن عبد الرحمن باش تارزي

<sup>(30)</sup> عبد الله التيجاني، رحلة التيجاني، تح: حسن حسني عبد الوهاب (ط1، ليبيا: تونس، الدار العربية للكتاب، 1981)، 369-371؛ موقع تورس الإخباري، عبد الله التيجاني، بتاريخ 07 أكتوبر 2016، <http://www.turess.com>.

<sup>(31)</sup> نويهض، معجم أعلام الجزائر، 70.

<sup>(32)</sup> انظر هذه العناوين على الترتيب في المكتبات التالية: [مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية، (أدب)، رقم (10233)]، [مكتبة الدولة برلين ألمانيا، (عقائد)، رقم(7866)]، [المكتبة الخديوية القاهرة، الفن: (طب)، رقم (588/7) ن ع (8348)]، [دار الكتب المصرية، (أدب)، رقم (48/4) (5664)]، [مكتبة بني جامع، اسطنبول، رقم (701)، جامعة لبيز ألمانيا، رقم (282)، مكتبة دار الكتب المصرية، (284/1)]. مكتبة برنستون أمريكا، رقم(4031)]، [المكتبة الوطنية بباريس، (تاريخ)، رقم (01870)، مكتبة برنستون رقم(1031)]، [مكتبة الدولة برلين، (ادب) رقم(8379-8554)، المكتبة المركزية بمكة، (618/5)]، [مكتبة بايزيد، اسطنبول، رقم(2/2634)، مكتبة الدولة برلين ألمانيا، رقم(2260)]. مكتبة كلية الآداب والمخطوطات، الكويت، (ب (94)]. خزانة التراث، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، بتاريخ 07 أكتوبر 2018،

<http://shamela.ws/index.php/book/5678>

<sup>(33)</sup> عبد الله التيجاني، رحلة التيجاني، 365، 367؛ الزركلي، الأعلام، 1، 268.

القسنطيني الحنفي (ت980هـ) وكان شاعرا وشيخا فاضلا حافظا مفتيا حاملا للواء المذهب الحنفي ومن أكابر فقهاءه، وله معرفة بعلم الفلك، نشأ بقسنطينة وولي الفتوى بها، ثم القضاء والخطابة بمجامع سوق الغزل فالقصبه فالكتاني، من آثاره: تحرير المقال في جواز الانتقال، ورسالة في الوقف، وشرح منظومة التعالي في الحساب<sup>(34)</sup>.

وتبعاً لهذه المراحل فإننا نلاحظ ظهور علماء للمذهب الحنفي خلال الفترة الممتدة من العهد الحفصي والتي تخللتها دولة بني عبد الواد إلى غاية بداية الدولة العثمانية، مما يدل على وجود علماء لهذا المذهب، أي وجود الطلبة والمدارس والمصنفات أيضاً، وقد أبدع هؤلاء العلماء في المجالات المختلفة من فلك وحساب وفقه وحديث وأدب وفنون حربية وشعر مما دعم الرصيد المعرفي للجزائر من قبل هذا المذهب، ثم دخلت الدولة العثمانية سنة 921هـ على الخط مما مهد لهذا المذهب الرجوع من جديد والبحث عن مكانة بصفته مذهب السلطة الحاكمة في الجزائر.

### ب. المذهب الحنفي في عهد الخلافة العثمانية والإحتلال الفرنسي بالجزائر (921هـ-1372هـ):

**01. أوضاع المذهب الحنفي عند مجيء العثمانيين وخلال فترة حكمهم:** يقول ابن المفتي في تقييداته على تاريخ الباشوات: «اعلم أنه كانت هذه الجزائر في أيام العرب علماءها مالكية ولما دخل الترك بدأ الصفتالار»-طلبة العلم- من العجم مصاحبين للباشالار، وبدأ ظهور علم الحنفية على لسان أولئك المذكورين، وتوصل البعض من أولاد الترك إلى الإمامة، والخطابة وخطة الفتوى<sup>(35)</sup>، ويقول في موضع آخر: «هذا ما كان من مفاتي الحنفية الذين تولوا بمدينة الجزائر وأما من السادات المالكية فإنّ خطة الفتوى بالجزائر قديمة»<sup>(36)</sup>، ويقول الدكتور سعد الله: «معظم سكان الجزائر يتبعون مذهب الإمام مالك ولكن منذ مجيء العثمانيين انتشر المذهب الحنفي أيضاً... فأسرة ابن العنابي كانت حنفية... وعبد القادر الراشدي كان مفتي الحنفية وألف أيضاً في ذلك»<sup>(37)</sup>.

### 02. الأوقاف في الجزائر خلال العهد العثماني:

<sup>(38)</sup> لقد اشتهرت الجزائر في العهد العثماني بكثرة الأوقاف وانتشارها في مختلف أنحاء البلاد وتنوعها، وتوزعها على عدة مؤسسات خيرية ذات طابع ديني أهمها<sup>(39)</sup>:  
أ-مؤسسة أوقاف سبل الخيرات: وكانت هذه المؤسسة يرجع تأسيسها إلى الطائفة التركية وبالتحديد شعبان خوجة التركي سنة 1590م، وتميزت هذه المؤسسة بوفرة مداخيلها وضخامتها مما أعطاها نفوذا كبيرا في المجتمع والدولة،

(34) عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، 265؛ محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف (الجزائر: مطبعة بيبير فونتانة،

1906)، 2، 569.

(35) ابن المفتي، تقييدات ابن المفتي في تاريخ باشوات الجزائر وعلمائها، جمع: فارس كعوان (ط1، العلمة: الجزائر، بيت الحكمة،

2008)، 86.

(36) المرجع السابق، 92-93.

(37) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 2، 65.

(38) تسيير الأملاك الوقفية في الجزائر وطرق تنميتها، موسوعة الاقتصاد الإسلامي بتاريخ 07 أكتوبر 2018،

<http://iefpedia.com/arab/?p=33664>

(39) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 1، 230-243.

وكان هدفها الرئيسي هو الإعتناء بجميع الأوقاف المتعلقة بخدمة المذهب الحنفي ونشره وتشبيد المساجد والمعاهد العلمية والزوايا والمدارس، وتعيين الموظفين وإعانة الفقراء وشراء الكتب ووقفها على طلبة العلم وأهله، وإدارة وصيانة أملاك المساجد الحنفية التسعة التابعة لها وأهمها: "الجامع الجديد وجامع باب الجزيرة، وجامع كتشاوة، جامع على بتشين..."، كما كانت مكلفة بدفع مرتبات حوالي 88 طالبا ملحقين بالمساجد التي تحت إدارتها.

ب- مؤسسة أوقاف الجامع الكبير (الجامع الأعظم): وكانت تحت سلطة الجامع الكبير مركز المذهب المالكي، وكانت تحقق مداخيل كبيرة متنوعة تأتي في بعض الأحيان من المناطق التونسية، وتنوعت أوقاف الجامع الكبير بين الدكاكين وغيرها، وتميزت بتنوعها وانتشارها في مختلف المدن الجزائرية كقسنطينة ومعسكر وتلمسان والمدينة، وهي من المؤسسات الغنية في المجتمع الجزائري، والتي تصرف عوائدها بالخصوص على الأئمة والمدرسين والمؤذنين والقيمين والمساجد المالكية، ولكن كانت مؤسسة سبل الخيرات دائما أكبر منها دخلا وعائدات.

ج- مؤسسة مكة والمدينة "ال الحرمين الشريفين": وهي مؤسسة قديمة تولت أوقافا محلية مالكية وحنفية، وكان يحول فائضها الوفي إلى فقراء وأهالي مكة والمدينة أو المقيمين بالجزائر والمارين بها، ولها وكلاء في مختلف المدن الجزائرية.

د- مؤسسة أوقاف الأندلسيين: سارع الأندلسيون إلى استغلال خبرتهم في الأوقاف بتحويل منزل إلى مسجد ومدرسة تعليمية سميت بزواية الأندلسيين، كان دورها هو إعانة فقرائهم ومحتاجيهم ثم توسعت فيما بعد لتصل إلى 60 وقفا.

هـ- أوقاف الأولياء والأشراف: كان للأشراف في الجزائر مكانة مرموقة لدى رجال الدولة والمجتمع، وأوقفوا أملاكا كثيرة ينفق ريعها على زوايتهم، وفي تسديد تكاليف المدارس، ومساعدة فقراء الأشراف المولودين في الجزائر.

و- أوقاف مؤسسة بيت المال: وكانت تشرف وترعى أموال البيتامى والغائبين والأملاك المصادرة والتركات، ودفن الفقراء، وتوزيع الصدقات والإعانات، والعناية بالخراج وشراء العتاد، والإشراف على المرافق العامة وأماكن العبادة.

لقد كانت مؤسسة الوقف في الجزائر خلال العهد العثماني تؤدي وظائف عديدة بدعم من العثمانيين، وكانت أكثر هذه الأوقاف توجه عائداً إلى دعم المذاهب الفقهية وخدمة العلم وبناء المؤسسات العلمية، كبناء المدارس والزوايا والمساجد وتحسين ظروف طلبة العلم، فوفرت الأجور للمعلمين من ريع الأوقاف، وحققت مصادر العيش للمشرفين على المساجد والطلبة الوافدين، مما ضمن دخلا مستمرا ساعد في استقرار أوضاعها وزيادة نشاطها العلمي وإنتاجها الفكري وتوسعه، واستغلت عائدات أوقاف سبل الخيرات بشكل خاص في نشر المذهب الحنفي، وكان هذا الوقف يتحصل على دعم كبير ومباشر من السلطة الحاكمة، مما ساهم في رفع عدد الطلبة المحليين والوافدين خصوصا من الأتراك، وبالمقابل لم يجرم المذهب المالكي من نفس الدعم، فقد كانت تشرف عليه مؤسسة عريقة في مجال الأوقاف وهي أوقاف الجامع الكبير (الجامع الأعظم) مركز المذهب المالكي (40).

(40) حسان كشرود، "رواتب الجند وعامة الموظفين وأوضاعهم الإقتصادية والإجتماعية بالجزائر العثمانية من 1659 إلى 1830م" (رسالة ماجستير، غير مطبوعة، قسم التاريخ، جامعة قسنطينة، 2008)، 190، 191.



### 03. المساجد الحنفية في الجزائر خلال العهد العثماني: حتى تتوضح صورة المذهب الحنفي أكثر في تلك

الفترة لا بد من التعرض لبعض المساجد العثمانية الحنفية والتي تضمنت مدارس تعليمية أيضا ومنها<sup>(41)</sup>:

(أ)- جامع علي بتشين: كان بانيه يدعى أيضا علي بجنين - من أغنياء الجزائر-؛ مساحته حوالي 500م<sup>2</sup>، وكان بناؤه سنة (1622م)، وهو من مساجد المذهب الحنفي، وآخر من وُكِّل له هو إبراهيم بن علي الحنفي، ووُصِف سنة (1898م) أنه يقع بين شارعي باب الواد والقصبة من جهة وشارع النصر من جهة أخرى.

(ب)- الجامع الجديد: وهو من المساجد الباقية إلى الآن، تم بناءه سنة 1660م، وتُسميه العامة أيضا بجامع البطحاء (ساحة الشهداء)، وكانت له منارة عالية، وله محراب مغطى بالفسيفساء، وهو مركز المفتي الحنفي للدروس والخطب والمواظع والفتوى، أوقفه كثيرة تشرف عليها مؤسسة سبل الخيرات الحنفية، وآخر المفتين فيه عند الاحتلال هو الحاج أحمد بن الحاج عمر بن مصطفى (تولى سنة 1827م).

(ج)- جامع باب الجزيرة (دزيرة): "بني سنة 1693م"، ويسمى أيضا باسم بانيه "الداي شعبان خوجة" الذي كان بين سنتي (1101هـ-1106هـ)، وكان من جوامع الخطبة والدرس وتداول عليه علماء وقضاة، كان تحت رعاية مؤسسة سبل الخيرات، وذكر أنّ هذا الجامع كان يقع بين شارعي البحرية والقناصل.

(د)- مسجد بئر مراد رابيس: هذا المسجد يرجع إلى عهد الداوي عبدي باشا، وكان ذلك في سنة (1724م)، والمسجد يحمل اسم الحي، وكان مراد رابيس التركي هو الذي حفر البئر المسمى عليه الجامع.

(هـ)- جامع محمد باشا: ويحتمل أن يكون من المساجد الحنفية نسبة لبانيه، كان في مقابلة قبة سيدي يعقوب على البحر، وقيل أنه جامع صغير تم هدمه من طرف الفرنسيين.

(و)- الجامع الأخضر: بني سنة 1156هـ، وقد بناه الباي حسن المعروف بـ: "بوحنك ت 1167هـ"، وهو من مساجد المذهب الحنفي بقسنطينة، وقد ألحقت به مدرسة سُمّيت جامع سيدي الأخضر، وقد اشتهر هذا الجامع بدروس العلامة ابن باديس فيما بعد.

(ي)- جامع صالح باي أو جامع سيدي الكتاني: تميز هذا المسجد بفخامة بناءه، وكان من مساجد المذهب الحنفي في قسنطينة، ومنذ 1947م أصبح يسمى مع المدرسة بالمعهد الكتاني.

لقد تعددت المساجد الحنفية في العهد العثماني بالعاصمة وبقية المدن الجزائرية، فتعزز تواجد المذهب الحنفي وقُدِّمت الرعاية لمنتسبيه في سبيل انتشاره، ومثَّلت هذه المساجد مؤسسة دينية متكاملة أو ما يسميها العثمانيون بـ: "الكلية" فكان يدرس فيها المذهب الحنفي والقرآن وتقام فيها العبادات، ومن هذه المساجد الحنفية أيضا الجامع الحنفي "مصطفى الإسنبولي" بالبلدية بني سنة 1750م، والمسجد الحنفي بالمدينة (1743م)، والجامع الكبير بقسنطينة فقد كان مقرًّا لشيخ الإسلام، وتوزعت المدرسة الحنفية بين الوسط والنواحي الشرقية للجزائر مع وجود محتشم في غربها، وتعتبر الجزائر العاصمة هي مركز المذهب الحنفي وتأتي بعدها قسنطينة، وباقي المساجد الحنفية توزعت على بقية المدن الأخرى، وأما

(41) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 5، 15-84.

المذهب المالكي فمساجده غنية عن التعريف وتؤدي نفس الدور<sup>(42)</sup>.

ج. مسند رئاسة الفتوى الحنفية في الجزائر إبان الخلافة العثمانية والإحتلال الفرنسي ومقارنة إنتاجها العلمي بالمالكية:

**01. مسند رئاسة الفتوى الحنفية في الجزائر في العهد العثماني:** يعتبر منصب الإفتاء في الدولة العثمانية أعلى منصب ديني، لتولي المفتي مسؤولية تعيين القضاة وعزلهم والإشراف على المدارس وإصدار الفتاوى، ولم تكن موجودة هذه الهيئة قبل مجيء الدولة العثمانية، ولكن كان هناك علماء في هذا المذهب وعرفوا بقلتهم، وأفاض ابن المفتي في الحديث عن علماء وأعيان الفتوى الحنفية خصوصا؛ ونحن بدورنا سردناها على حسب مراحل الحكم<sup>(43)</sup>:

أ/- إحقاق الجزائر بالخلافة العثمانية(921هـ-1515م): وذلك ابتداء بتعيين السلطة العثمانية للباي في الجزائر وانتهاء بعهد الدايات سنة 1671م الذي استمر إلى غاية الإحتلال الفرنسي<sup>(44)</sup>، أما بالنسبة للشق الديني فقد كان يوجد في هذه المرحلة مجموعة من العلماء الحنفية الذين عينوا في منصب الإفتاء.

ب/- عهد البايات(947هـ-994هـ/1541م-1586م): ولا تذكر معلومات حول المفتي الرسمي فيها.

ج/- عهد الباشوات(994هـ-1069هـ/1586م-1659م):

ج1- المفتي أبو العباس أحمد بن الزروق بن عمار داود من علماء القرن 11هـ/17م: كان خطيبا حنفيا بالجامع الأعظم بالجزائر في الفترة بين (1608-1619م) وكان زار الشيخ التواتي بالعاصمة والتقى مع الفكون<sup>(45)</sup>.

ج2- المفتي محمد بن قرمان(ت1036هـ-1606م).

ج3- المفتي محمود بن قرمان(ت1066هـ-1655م): وهو أخو المفتي محمد بن قرمان، تداول منصب الفتوى مع محمد بن رمضان العليج الذي ستأتي ترجمته مرارا.

ج4- الشيخ حسين أفندي الحنفي: وكان تولى بعد الشيخ محمود بن قرمان وكان خطيبا بجامع السيدة.

ج5- مسلم أفندي بن علي الحنفي: قدم مع ابنه محمد إلى الجزائر واستوطن بها، فعمل الأب في الجمرك والإبن في وقف سبل الخيرات، وعمل الشيخ كخطيب بجامع سفير، وكان أول مفت حنفي بالجامع الجديد.

ج6- محمد الخوجة: وهو ابن المفتي مسلم أفندي تولى منصب الإفتاء والخطابة، وكان ظريفا وأديبا، وقد صان

(42) صالح بوبشيش، "المدارس الفقهية في الجزائر خلال الحكم العثماني"، جامعة الجزائر 1، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية الجزائرية، 1/1 (2004)، 154.

(43) ابن المفتي، تقييدات ابن المفتي، 86-92.

(44) العربي إيشبودان، مدينة الجزائر تاريخ عاصمة، ترجمة: جناح مسعود (الجزائر: دار القصة للنشر، 2007)، 31.

(45) ابن المفتي، الحاشية التحقيقية لكتاب تقييدات ابن المفتي، 86-87.

الخطة أحسن من أبيه ومكث في الخطة تقريبا 8 سنوات، وعزله الحاكم آنذاك شعبان خوجة الدولاتي.

ج7-حسين بن رجب شاوش: وهو والد ابن المفتي صاحب كتاب تاريخ الباشوات، تولى هذا المنصب وهو في الثلاثينيات من عمره وعُزل بعد 12 سنة.

ج8-محمد النيار: وذكر ابن المفتي جميع أحواله، بقي النيار في الخطة 5 سنين و5 أشهر، وعزله حسين الدولاتي، ونفى عنه ابن المفتي أن يكون درس أي علم والله أعلم برجل يُصدّر إلى الفتوى مع تلك الصفات.

ج9-محمد بن الماستحي: تولى منصب الفتوى وهو لم يدرك الثلاثين بعد، وهو تلميذ والد ابن المفتي وكان شيخا نابغا وعزل بعد 1 سنة و4 أشهر.

ج10-حسين بن محمد المعروف بـ:"ابن العنابي"(...-1150هـ/...-1737م): كان واسع المعرفة في علوم الشريعة، من فقهاء الحنفية، نسبته إلى عنابة، سكن مدينة الجزائر وولي الإفتاء فيها أربع مرات، وتوفي بها، من آثاره "تفسير القرآن الكريم"، ذكر حفيده محمد ابن العنابي أن لجدته تفسيرا للقرآن الكريم وقد نقل عنه عدة مرات مستشهدا بكلامه ولم يصل إلينا تفسيره، ولكن إشارات حفيده تفيد بأنه أتم تفسيره كاملا فهو يقول "قال مولانا الجلد الأكبر حسين بن محمد في تفسيره" و مما نقل عن تفسيره لقوله تعالى: "أَلَمْ نَخْنِ أَوْلِيَاكُمْ" [سورة فصلت، 31]، حيث قال حسين العنابي "أي تقول لهم الملائكة عند نزولهم للبشرى نحن أولياؤكم، أي أنصاركم و أحبائكم في الحياة الدنيا، فلهمكم الحق ونحملكم على الخير، وفي الآخرة بالشفاعة والكرامة لا نفارقكم حتى تدخلوا الجنة..."، والظاهر أنه تفسير ديني بالدرجة الأولى، فقد كان مفسرا واسع المعرفة، عزله بكتناش خوجة بعد ثلاث سنين غير أيام، ثم تم تولية محمد النيار ثانيا وعُزل بعد 4 أشهر و20 يوما(46).

ج11-الشيخ حسين خوجة الطوبال: تولى لمدة 15 يوما، ثم تم تولية حسين بن محمد المعروف بابن العنابي ثانيا وعزل بعد شهرين، ثم محمد بن الماستحي ثانيا وعزل بعد سنتين، ثم تم تولية ابن العنابي ثالثا وعزل بعد عام وأشهر، ثم ابن الماستحي ثالثا وعزله محمد باشا بعد 10 سنوات سنة(1050هـ-1640م).

د-عهد الأغوات(1069هـ-1081هـ/1659م-1671م): ولم يذكر ابن المفتي من تولى الإفتاء فيها.

هـ-عهد الدايات(1081هـ-1245هـ/1671م-1830م):

هـ01-الحاج علي تركمان: ثم تولى مكانه المفتي الحاج علي التركمان إلى غاية دولة إبراهيم باشا فعزله بعد مدة اثني عشر سنة غير ثلاثة أشهر 1147هـ-1734م، ثم تم تولية حسين بن محمد المعروف بابن العنابي للمرة الرابعة، وتوفي سنة 1150هـ-1737م وكانت مدته في الفتوى ثلاث سنين وثلاثة أشهر.

هـ02-أبو عبد الله محمد بن علي الشهير بـ:"ابن علي": كان حيا سنة 1164هـ-1751م، وهو الشاعر الأديب المفتي محمد بن محمد بن علي بن المهدي بن رمضان بن يوسف العلي القلغلي، وكان لابن علي ديوان شعر في

(46) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 2، 18؛ نويهض، معجم أعلام الجزائر، 244.

المدائح النبوية يروق على الأسماع ويعقد على فضله الإجماع، وكان تولى مكان ابن العنابي مفتيا وخطيبا ومدرسا بالجامع الجديد، وقيل أنه دام في منصب الفتوى إلى غاية 1755م<sup>(47)</sup>.

03- وتولى الحاج أحمد بن الحاج عمر بن مصطفى سنة 1243 / 1827<sup>(48)</sup>، يقول ابن المفتي: «هذا ما كان من مفاتي الحنفية الذين تولوا بمدينة الجزائر وأما من السادات المالكية فإن خطة الفتوى بالجزائر قديمة»<sup>(49)</sup>، وقد كانت هيئة الإفتاء الحنفية تعين من طرف الحاكم مباشرة، وتعتبر أعلى سلطة بعد الحاكم، وكان يسند في الغالب للعائلات التركية، وتميز الانتاج العلمي لهيئة الإفتاء الحنفية بكونه تطبيقيا أكثر منه نظريا، وإن رأينا الإبداع الكبير من طرف حسين العنابي وابن علي، فكان يعقد مجلس شرعي يتولى الفصل في القضايا والنوازل الكبرى وتتعبق فيه أحكام القضاة ويسمع فيه إلى المتظلمين، وكان مركزه بالجامع الأعظم وكان يعقد كل خميس<sup>(50)</sup>.

## 02. بعض من المفتين الحنفيين في الجزائر الذين لم يتولوا مشيخة الإسلام الحنفية في العهد العثماني:

(أ)- الشيخ عبد القادر الراشدي (ت 1112 هـ - 1700 م): هو العلامة المحقق المجتهد الأصولي الحنفي عبد القادر بن محمد الراشدي، تولى القضاء والفتيا بقسنطينة مرارا، ومال إلى الاجتهاد، من آثاره: كتاب في مباحث الاجتهاد، ودل كتابه كما يقول الديرسي على تبحر واسع وكبير في علمي الكلام والأصول ادعى فيه الاجتهاد، ولديه أيضا "كتاب في عائلات قسنطينة وقبائلها وعربها وبربرها"، وهو كتاب في الأنساب والتراجم تعرض فيها لمختلف العائلات القسنطينية وأصلها ونسبها وقبائلها المختلفة، و"رسالة في تحريم الدخان" وهي تعتبر رسالة في قضايا عصره وزمانه، وابتدأ رسالته ببيان شاف لحال الدخان ثم سرد الأدلة المقتضية لحرمة، فكانت رسالة شافية وكافية، و"رسالة في وزن الأعمال"، وتعرض من خلال هذه الرسالة لمباحث علم الكلام وناقض فيها بوجه خاص العلماء القائلين بالتأويل في مبحث المتشابه، "رسالة في الرد على خصومه في قضية المتشابه"، و"حاشية على شرح السيد للمواقف العضدية": وكانت حاشية محشوة بالتحقيق والاتقان، و"فتاوى" فقد اجتمعت عنده مجموعة متنوعة من الفتاوى في مختلف الأبواب والمسائل التي أفتى فيها، و"تفسير لآيات من القرآن الكريم"<sup>(51)</sup>.

(ب)- أبو عبد الله محمد بن علي (ت 1128 هـ - 1716 م): هو أبو عبد الله محمد بن علي محمد المهدي بن رمضان بن يوسف العلي القلغلي، الشهير بـ"ابن علي" نزع أجداده إلى الجزائر مع العثمانيين الأوائل، تولى جده الإفتاء الحنفي سنة 1045 هـ؛ عالم بالفقه الحنفي مشارك في عدة علوم، من أهل مدينة الجزائر، وبها نشأ وتعلم، من آثاره

(47) نويهض، معجم أعلام الجزائر، 241؛ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 2، 301-305.

(48) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 5، 33-35.

(49) ابن المفتي، تقييدات ابن المفتي، 92؛ نويهض، معجم أعلام الجزائر، 92-93؛ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 2، 65.

(50) صالح بوبشيش، "المدارس الفقهية في الجزائر خلال الحكم العثماني"، ص 154.

(51) نويهض، معجم أعلام الجزائر، 145؛ الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، 1، 219-222.

"مجمع الأنهر" في فروع الفقه الحنفي، شرح ل: "ملتقى الأبحر" (52).

(ج) - أبو الخير مصطفى بن رمضان العنابي (ت 1130هـ-1718م): باحث، فرضي، من كبار فقهاء الحنفية ولد بعنابة وبها نشأ وتعلم، وانتقل إلى مدينة الجزائر فأخذ عن ابن شقرون التلمساني وغيره؛ من آثاره أرجوزه في الفرائض، والروض البهيج بالنظر في أمور العزوبة والتزويج (53).

(د) - الحسن بن محمد بن محمد بن مصطفى المازوني (1140هـ-1727م): ويعرف ب: "المازوني" أو "ابن منزلو آغا"، فجلده من كبار الضباط الأتراك، وهو فقيه حنفي تركي الأصل من كبار علماء مازونة وبها نشأ وتعلم، له "تحفة الملوك في حصر أصول الإرث المتروك"، وشرحها "منهاج السلوك في شرح معاني تحفة الملوك" (54)، (55).

(ذ) - محمد بن حسن الجزائري (ت 1187هـ-1773م): هو المحدث الحافظ محمد بن حسن الجزائري المدني الأزهري الحنفي، من كبار العلماء في وقته، رحل أبوه إلى الحجاز وولد بمكة وأصله من الجزائر، تعلم بالقاهرة ونبغ واشتهر، وأفتى ودرّس، قال الجبرتي: "درس بالصرغتمشية وصار ممن يشار إليه ولم يزل كذلك حتى مات" (56).

(ر) - ابن الطبال: (ت 1250هـ-1834م): هو الشيخ الأصولي اللغوي محمد بن سالم القسنطيني، المعروف ب: "ابن الطبال"، من أكابر علماء الحنفية في وقته، من أهل قسنطينة، وبها نشأ وتعلم وتولى التدريس بمدرسة الجامع الأخضر، والخطابة والإمامة بجامع سوق الغزل، توفي بقسنطينة (57).

(هـ) - أبو الوفاء مصطفى بن الشاوش القسنطيني (ت 1836م): أديب، نحوي، وفقيه حنفي، من أهل قسنطينة، تعلم بها وبتونس، تصدر للتدريس والإقراء والخطابة بالجامع الأخضر، وعرضت عليه الفتوى بعد وفاة مصطفى باش تارزي، فأبى مات بقسنطينة سنة 1252هـ (58).

(و) - حمدان الخوجة (1187هـ-1261هـ/1773هـ-1845م) (59): هو الأديب والفقيه حمدان بن عثمان الخوجة الجزائري التركي الحنفي، وهو من الكراغلة الجزائريين، كان والده فقيها وأميناً عاماً للإيالة، أثنى حمدان

(52) نويهض، معجم أعلام الجزائر، 240-241؛ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 2، 300.

(53) نويهض، معجم أعلام الجزائر، 245-246.

(54) توجد نسخة في دار الكتب المصرية بالقاهرة، الفن: (فرائض)، رقم الحفظ (46)، خزانة التراث، المكتبة الشاملة بتاريخ 07

أكتوبر 2018، <http://shamela.ws/index.php/book/5678>

(55) نويهض، معجم أعلام الجزائر، 280-281.

(56) نويهض، معجم أعلام الجزائر، 108-109.

(57) المرجع السابق، 201.

(58) نويهض، معجم أعلام الجزائر، 265؛ الحفناوي، تعريف الخلف، 2، 465.

(59) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 7، 79؛ الزركلي، الأعلام، 2، 274؛ حمدان الخوجة، المركز الجزائري لبحوث الحركة الوطنية

بتاريخ 07 نوفمبر 2017، <http://www.cnerh-nov54.dz/wpcnerh/>.

الخوجة عدة لغات أجنبية، وعرف بكثرة الترحال والنهل من مختلف العلوم، وفهم مختلف الحركات الفكرية السائدة في وقته، وقضى أغلب حياته في خدمة الصالح العام، فسعى لإقامة الصلح وتحقيقه، وحارب سياسة الإبادة والاستتصال الفرنسية، فنفاه الفرنسيون وأقام في اسطنبول وعمل مترجماً في مطبعة الحكومة إلى أن توفي بين سنتي (1840م-1845م)، له كتب منها: "المرآة": صدر سنة 1833م، وتطرق هذا الكتاب إلى تاريخ الجزائر في أواخر العهد العثماني وبداية الإحتلال الفرنسي، ومسائير الإدارة الإستعمارية والواقع المروري للشعب الجزائري، و"إمداد الفتاح" ترجمة لكتاب "نور الإيضاح ونجاة الأرواح"، للشيخ "حسن بن علي الشرنبلالي الحنفي" من اللغة العربية إلى التركية وموضوعه الفقه الحنفي، وهو كتاب ضخيم، وفيه مقدمة بالعربية كتبها حمدان خوجة، و"إتحاف المنصفين والأدباء في الأحتراس من الوباء" صدر عام 1836، كتبه باللغة العربية والتركية، وحث فيه على الوقاية من الأمراض وكيفية علاجها، و"ستار الإتحاف" وهي ترجمة تركية لرسالة الإتحاف السابقة، وحكمة المعارف بوجه ينفع لمسألة ليس في الإمكان أبداع"<sup>(60)</sup>، وهي رسالة شرح فيها قول الإمام الغزالي «ليس في الإمكان أبداع مما كان» فرغ منها سنة 1837م، و"نسخ وفتاوي لشيوخ وعلماء" وهو عبارة عن ملخصات ونسخ وفتاوي لشيوخ وعلماء مغاربة ومشاركة، وقام محمد بن عبد الكريم بإصدار مذكراته تحت عنوان: «حمدان بن عثمان خوجه الجزائري ومذكراته»، ومذكرة قدمها للجنة الافريقية في جويلية 1833م تعرض فيها لأوضاع الجزائريين واضطهاد الفرنسيين، وهناك مؤلفات أخرى كرسائل تبادلها أيضا مع شخصيات متعددة.

(ي)-محمد ابن العنابي: (1189 - 1267 هـ / 1775 - 1850 م): هو الفقيه محمد بن محمود بن محمد بن حسين بن محمد الجزائري الحنفي الشهير بـ: "ابن العنابي" من فقهاء الحنفية وأوائل المجددين ودعاة الإصلاح، ولد بمدينة الجزائر وبها نشأ، ثم ولي قضاء الحنفية مرارا، نفاه الفرنسيون فتوجه إلى مصر وتولى الفتوى الحنفية إلى أن توفي، من آثاره: "فتاوى"، "التحقيقات الإعجازية بشرح نظم العلاقات المجازية"، "سند ابن العنابي"، "كشف القناع عن مسائل الانقطاع"، "الجواب عن سؤال مفاده هل العالم في الأزل مستحيل الوجود وقد وجد"، "تحقيق الحق في حادثة وقف اختلفت فيها الأجوبة"، و"الجواهر الفريد في علم التجويد"، و"السعي المحمود في نظام الجنود"<sup>(61)</sup>: وبهذا العنوان ورد في فهرس المخطوطات، وبواسطته حققه الدكتور أبو القاسم رحمه الله<sup>(62)</sup>، طرح فيه العنابي قضية التجديد ومنافسة الأوروبيين

(60) ينظر: مكتبة برنستون بأمريكا، (عقائد)، رقم الحفظ (3036)؛ خزانة التراث، المكتبة الشاملة بتاريخ 07 أكتوبر 2018،

<http://shamela.ws/index.php/book/5678>

(61) انظر هذه العناوين على الترتيب في: دار الكتب الوطنية/ تونس (3/194)/ مكتبة البلدية بالاسكندرية، البلاغة: رقم(03)/

المكتبة الازهرية، رقم الحفظ ([711] امباري 0000 48180 [360] السقا 28462، [828] 53067، [360] السقا

281462)/ المكتبة الازهرية، (فقه حنفي)، رقم (2665 جوهري 41935)/ المكتبة الازهرية، (عقائد)، رقم [2647] السقا

28616)، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، رقم(ب 16991)/ المكتبة الازهرية، (علوم عسكرية)، رقم: (928 مجاميع/

بجيت 46081)، خزانة التراث، المكتبة الشاملة بتاريخ 07 أكتوبر 2018،

<http://shamela.ws/index.php/book/5678>

(62) سعد الله، محمد ابن العنابي، رائد التجديد الإسلامي (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1990)، 57، 58؛ الزركلي، الأعلام،

274، 2؛ ابن العنابي، المركز الجزائري بتاريخ 07 أكتوبر 2018، <http://www.cnerh-nov54.dz/wpcnerh/>

والنفوق عليهم في مجال الصناعات الحربية والأسلحة العسكرية والتقنيات القتالية، متأثراً بالأحداث الجارية وقته في مصر واسطنبول وفرنسا<sup>(63)</sup>، ونقد ابن العنابي في كتابه فقهاء عصره، وكان له رأي أيضاً في الديمقراطية السياسية، وتوزيع الثروة واختيار الأكفاء في الإدارة ونحو ذلك، مما كان شبه محرم طرفه على الفقهاء قبله يقول أبو القاسم سعد الله: «ولو أنّ الجزائر أخذت برأي ابن العنابي وسار حسين باشا فيها سيرة محمد علي في مصر وسيرة محمود الثاني في الدولة العثمانية... لما وقعت الجزائر فريسة للاحتلال الفرنسي قرناً وربعاً»<sup>(64)</sup>، ومنها أيضاً "شرح الدر المختار": والذي قرضه الشيخ محمد بيرم الرابع التونسي الحنفي قائلاً: «قد أجلت الفكر في بدائع هذا الشرح الشريف، المنعوت بحسن الترتيب والتأليف، فوقفت منه على ساحل البحر المحيط، وخلاصة كل وجيز وبسيط... ومحكم أحكامه بأدلة الكتاب والسنة معللة، فهو الجامع الكبير، الموصوف بالأحكام والتحرير، نتيجة فكر العلم النحرير، رضيع لبان العلم والتحرير، مجمع بحري المعقول والمنقول، كشاف مخدرات الفروع والأصول، أختينا أبي عبد الله سيدي محمد ابن محمود بن محمد بن حسين الحنفي الجزائري»<sup>(65)</sup>.

### 03. أوضاع المذهب الحنفي خلال فترة الإحتلال الفرنسي:

منذ الإحتلال الفرنسي للجزائر أخذ عدد الأحناف يتضاءل، لأن معظمهم كانوا من العائلات العثمانية، بالإضافة إلى مساهمة الفرنسيين بدرجة أكبر في محاربة مشيخة الإسلام الحنفية والعائلات التركية والتضييق عليها في الجزائر، وقامت بنفي بعض من المفتين الآخرين كمحمد ابن العنابي، والذي يعتبر أول من نُفي بعد الإحتلال مباشرة ولكن على الرغم من ذلك استمرت السلطة الفرنسية في تعيين المفتين الحنفيين في بعض المدن الرئيسية كالعاصمة وقسنطينة والمدية، وتدرجياً برز إلى السطح تسلط المحاكم الفرنسية على جميع الفقهاء على اختلاف مذاهبهم<sup>(66)</sup>، ولكن في الأخير ندمت فرنسا على محاربتها لمنصب مشيخة الإسلام، وأحسّت بالخطأ الجسيم الذي ارتكبته في حق نفسها قبل حق الآخرين، يقول أبو القاسم سعد الله-رحمه الله-: «...لأنّه كان بإمكانه أن يفيدنا في العالم الإسلامي، وأن يكون صاحب السلطة المركزية لأهل الدين في الجزائر، ومن خلاله كان يمكن لفرنسا أن تحصل على الفتاوى والآراء التي تحتاجها»<sup>(67)</sup>.

كان المفتي في نظر الفرنسيين مجرد رجل ديانة ويحمل لقب المفتي شرفياً فقط، وهو لقب تعطيه فرنسا للمنحاز إلى قضيتها، وليس للمفتي يد مطلقاً على الإمام الواقع خارج الدائرة المحددة له ضمن عمله؛ ومنذ سنة 1833م لم تبق للعلماء جرأة أمام الحكام الفرنسيين المتعطسين، قال خوجة معلقاً على هذا الوضع: "إنّ علماءنا يفنون شبابهم في العلم في الجوامع، وكانوا لا يختلطون بالناس، ولا علم لهم بالشؤون السياسية، ولا مخالطة لهم مع الملوك والسلطين، فإن قالوا أو

(63) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 1، 452-453/2، 11.

(64) المرجع السابق، 1، 452-453/2، 11.

(65) ينظر: شرح الدر المختار، مخطوط رقم (9732)، المكتبة التونسية، [ص70/أ و ص75/ب]؛ نويهض، معجم أعلام الجزائر،

245؛ الزركلي، الأعلام، 7، 89.

(66) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 7، 77.

(67) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 4، 351، 352.

سكتوا عن خوف حُكْم عليهم بالنفي أو الحبس" (68).

أما الحالة العلمية فيوضحها الدكتور سعد الله بقوله: «...من أبرز المدرسين أوائل الاحتلال في مدينة الجزائر... محمد بن العنابي، وعلي المانجلاتي، ومحمد السفار، ومصطفى الكبايطي... وكان بعض هؤلاء يجمعون بين التدريس في المساجد وفي المدارس... لم ينقطع منهم سند العلم الذي أخذوه عن كبارهم بالإجازة، والدرس، والحضور وليس بالسمع... فقد درس كل من ابن العنابي وابن الأمين وحمودة المقاييسي في الأزهر... وكان حمدان خوجة ممن انتصب للتدريس... وكانت له معارف واسعة» (69)، ويقول الدكتور سعد الله حول تصرف الفرنسيين اتجاه المذهب: «... فقد حاول الفرنسيون أولا التفريق بين علماء المذهب المالكي و[الحنفي]، ولما عجزوا عن ذلك، لجأوا إلى التفريق بين أهل المذهب المالكي والإباضي» (70).

وبالنسبة لرواتب المفتي الحنفي في هذا العهد يقول سعد الله: «فهذا أحد الأئمة في جامع زاوية القاضي، كان يتقاضى سنة 1845م مرتبا شهريا هو (5.40 فرنك)... وكان المفتي الحنفي سنة (1849م) يأخذ من نفس الإدارة 250 فرنك» (71).

أما بالنسبة للمجالس العلمية آنذاك فقد كانت مشتركة بين الحنفية والمالكية وتُحل فيه القضايا المعقدة ويحضره كبارهم، غير أن السلطات الفرنسية جمّدت وتأسس مكانه مجلس آخر، وتدخلت السلطات الفرنسية مرة لتحسم خلافا وقع بين المفتي المالكي والحنفي (72).

من جهة أخرى عرفت هذه الفترة تواصلا بين علماء الحنفية في تونس، ونظرائهم بالجزائر، بل تشمل حتى السادة المالكية حيث في سنة 1878م زار الجزائر الشيخ محمد بيرم (73) الخامس التونسي الحنفي، وتحدث مع الشيخين أحمد بوقندورة (المفتي الحنفي) وعلي بن الحفاف (المفتي المالكي) وأخبرنا عن مدى انتشار المذهب المالكي في التدريس (74)، ولكن المفتي الحنفي آنذاك محمد العاصمي كان يفسر بعض الآيات في مجلة "صوت المسجد 1948م"، ويحتمل أن يكون قد ألقى هذه الدروس في الجامع الجديد، حيث مقر المفتي الحنفي (75).

#### 04- المساجد الحنفية في عهد الاحتلال الفرنسي:

يقول المؤرخ أبو القاسم سعد الله: «... كان في ولاية الجزائر كلها عشرة مساجد... أربعة منها في العاصمة،

(68) المرجع السابق، 4، 349.

(69) المرجع السابق، 3، 72.

(70) المرجع السابق، 6، 303.

(71) المرجع السابق، 4، 395، 396.

(72) المرجع السابق، 4، 369، 370.

(73) تكتب في اللغة التركية الحديثة (bayram) وهي تعني العيد، وعائلة بيرم من العائلات التركية في تونس.

(74) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 3، 64.

(75) المرجع السابق، 6، 303.



والسنة الباقية في كل من البليدة والمدية وشرشال، ومليانة وتيزي وزو، وأم السنام (الأصنام).»<sup>(76)</sup>، وأكد الشيخ البيرمي التونسي أن معظم الدروس كانت في الفقه المالكي<sup>(77)</sup>، ومن المساجد الحنفية ذلك الوقت:

(أ) - **جامع علي بتشين**: وكان مصير هذا الجامع التعطيل والتحويل إلى كنيسة كاثوليكية وذلك في سنة 1843م، كما أطلقت عليه اسم سيدة الانتصارات (نوتردام دي فيكتور)، وبعد الاستقلال أعيد جامع علي بتشين إلى وظيفته الإسلامية<sup>(78)</sup>.

(ب) - **جامع باب الجزيرة (دزيرة بلهجة الحضر)**: جعل هذا الجامع سنة 1830م ككنيسة لسلاح الهندسة، ثم قاموا بدمه وأدمجوه في المنازل المجاورة له سنة 1835م<sup>(79)</sup>.

(ج) - **الجامع الجديد**: وغيروا اسمه إلى "جامع الصيد البحري"، واستولوا على أوقافه الكثيرة، وأخذوا يغيرون منه جهة البحر، وقد ظل الجامع الجديد مهددا بالهدم والتحويل إلى كاتدرائية كاثوليكية ثم عُدل عن ذلك ولا يزال قائما إلى الآن<sup>(80)</sup>.

(د) - **جامع صالح باي-سيدي الكتاني**:- يقع الجامع في سوق العصر الذي كان في الواقع جزءا من الجامع والمدرسة، ففصل الفرنسيون بينهما، ومنذ 1947م أصبحت المدرسة الكتانية والجامع التابع لها تدعى المعهد الكتاني<sup>(81)</sup>.

#### 05- علماء المذهب الحنفي خلال فترة الإحتلال الفرنسي:

أ/ - **محمد الأرنؤوط**<sup>(82)</sup> الحنفي (ت1865م): تولى الأرنؤوط الحنفي الإفتاء والتدريس بالعاصمة وكان يوصف بجزالة العلم، ولد بالجزائر حوالي 1791م، وُي القضاء ودُرّس في الجزائر سنة 1835م، ذهب للحج فبقي في مصر 3 سنوات، ليرجع في سنة 1845م، تولى الفتوى سنة 1848م إلى غاية وفاته عن 74 سنة<sup>(83)</sup>.

ب/ - **أحمد بوقندورة**: تولى الإفتاء الحنفي بالعاصمة سنة 1877م بالجامع الجديد، وكان يتقن الفرنسية، ألقى خطبة بالفرنسية بالجامع أمام الحاكم في سنة 1882م وأخرى بالعربية في تأييد سنة 1897م، ووصف محمد بيرم الخامس الحنفي بوقندورة وحاله وداره، فوصف مسكنه الفخم، وشهد له بالدهاء السياسي، وبأنّ له مشاركة في الفقه والحديث، وبعد وفاة الشيخ بوقندورة خلفه إبنه محمد في منصب الفتوى والتدريس<sup>(84)</sup>.

(76) المرجع السابق، 3، 102.

(77) المرجع السابق، 3، 64.

(78) المرجع السابق، 5، 18-19.

(79) المرجع السابق، 5، 27-28.

(80) المرجع السابق، 5، 33-35.

(81) المرجع السابق، 5، 82.

(82) أرنؤوط أو أرنؤوط: وتكتب بالتركية هكذا "Arnavut": وتعني ألبانيا، وهو من أصول ألبانية عثمانية.

(83) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 3، 74-75.

(84) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 3، 76.

ج/-القاضي الأشرف الحنفي: لا وجود لترجمة وافية له غير أنه تولى التدريس في مدرسة الجزائر الشرعية- الفرنسية، وذكّر بأنه كان يتقن العربية والفرنسية، تولى القضاء الحنفي في مدينة الجزائر سنة 1912م، وأيد الفرنسيين في تقنين الفقه الإسلامي، عهد إليه في وقته بتصحيح (الجواهر الحسان للتعالي) وقد وجد اسمه على بعض الكتب الصادرة عن مكتبة ومطبعة رودوسي قدور بالعاصمة<sup>(85)</sup>.

د- محمد العاصمي: (1307 - 1372هـ / 1888 - 1951م): هو العالم والأديب العاصمي الشيخ محمد العاصمي، ولد بأولاد ابراهيم نواحي بوسعادة، درس ودرّس بمدن مختلفة من الجزائر، ارتحل إلى الزيتونة وجامع القرويين، ومن شيوخه: أحمد الأمين بن عزوز، قال توفيق المدني: "كان شيخا عالما أديبا واسع الإطلاع"، عمل إماما في العاصمة، وكاتبا، ومدرسا للغة العربية في جامعة الجزائر، عُين مفتيا للمذهب الحنفي سنة (1944م) توفي بحادث سيارة بمدينة الجزائر العاصمة ومن آثاره: مجلة "صوت المسجد"، وملخص تفسيري لبعض الآيات<sup>(86)</sup>.

**05- أعيان المذهب الحنفي في الجزائر وإنتاجهم العلمي مقارنة بالمالكية:** تميزت هيئة الإفتاء الحنفية بكونها السلطة الروحية للدولة العثمانية في الجزائر، واتسمت الطبقة التي تولت رئاسة الفتوى الحنفية بمستوى علمي لأبأس به وبعدم الاستقرار في المنصب لانشغالهم بالفتوى وبالعلم التطبيقي الميداني أكثر منه تصنيفا وتأليفا، وذلك لأن غالبية القضاة والمفتين يعينون من أبناء العائلات التركية المنتقلة إلى الجزائر، بعكس بقية العلماء الحنفية فقد نبغوا في هذا المذهب وأبدعوا فيه، واكتسبوا طلبة وذاع صيتهم وزادت شهرتهم وقويت مؤلفاتهم ابتكارا وإلماما بنوازل العصر، ككتاب "السعي المحمود"، و"شرح الدر المختار" لابن العنابي، وكتاب "المرآة في أوضاع الجزائر" لحمدان خوجة، ومؤلفات الراشدي ك: "مباحث الاجتهاد، وتحريم الدخان، ورسالة في الوقف"، وكان لباش تارزي "شرح منظومة التعالي في الحساب"، و"شرح معاني تحفة الملوك في الفرائض" للمازوني، و"شرح مجمع الأبحر" لابن علي وهو شرح لملتقى الأبحر للحلي وهو كتاب قيم عند الحنفية، و"تفسير القرآن الكريم" لحسين العنابي أو حتى "الرسالة الفلكية" لعلي الجزائري، وسبب هذا الانتاج العلمي وتنوعه هو توفر الظروف المساعدة على البحث والتصنيف بفضل دعم الدولة العثمانية للمذهب الحنفي ومؤسساته، وإن كان ظهر أيضا بعض ضعفة الطلبة في صفوف المذهب الحنفي كالمفتي محمد الحاج النيار، يقول ابن المفتي في حقه: «وهو رجل جاهل مرتش قليل الدين وكان أول من أهان العلم وأهله»<sup>(87)</sup>، وإن كان قد بالغ ابن المفتي في وصفه بهذا الشكل، باعتبار أن النيار خلّف والد ابن المفتي في منصب الإفتاء مما يطرح علامة استفهام؟ كما ذم أبو

(85) المرجع السابق، 4، 497-495..

(86) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج3، ص 99-101-303؛ نويهض، معجم أعلام الجزائر، 212.

(87) ابن المفتي، تقييدات ابن المفتي، 89-90.

القاسم سعد الله الحاشية الاختصارية الرملية الفلكية<sup>(88)</sup> لأحد الكراغلة<sup>(89)</sup> الجزائريين وهو علي بن حسن الجزائري، ونفى كونها ترتقي لمرتبة العلم<sup>(90)</sup>.

وفي الطرف المقابل نجد أنه لم يتم إقصاء المذهب المالكي من طرف الدولة العثمانية، وإنما كانت لهم كامل الحرية في تدريس أصول وفروع مذهبهم والتعليم والإفتاء، وفي تناولهم للمسائل الفقهية وقضايا العصر والحياة الاجتماعية، وكانت الفتوى المالكية هي الغالبة والشائعة بين الناس ففي هذه الفترة برز العلماء المالكية أيضا وعرفت مؤلفاتهم بقيمتها العلمية وصداها الواسع، كأمثال الشيخ أحمد بن قاسم البوني، وكان يعمل على تحرير العقل وفتح باب الاجتهاد، وبلغت مصنفاته أكثر من أربعين مصنفا منها فتح الإغلاق على وجوه مسائل خليل، وكتاب لغز السبعة وهو الكتاب الذي مدحه ابن حمادوش كثيرا، ومنها أيضا مؤلفات العالم عبد الكريم الفكون<sup>(ت1663م)</sup>، وهو الذي عُرف بدعوته لنبذ الجمود والتقليد، ومحاربة المشعوذين وأدعياء الولاية من خلال كتابه منشور الهداية في حال من ادعى العلم والولاية، وشرح مختصر الأخرزي في العبادات، واشتهرت عائلة قدورة بالفضل والأدب والتمرس في العلم، وتجسد ذلك في الأب سعيد قدورة الذي ألف حاشية على خطبة مختصر خليل وأخرى على شرح اللقاني، ومن الأعلام أيضا في هذه الفترة أيضا الشيخ خليفة القماري صاحب نظم جواهر الإكليل، ومنهم أيضا الرحالة المفتي أحمد ابن عمار توفى بعد سنة<sup>(1791هـ)</sup>، وله كتاب طيب في أدب الرحلة سماه "نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب"، وعبد الرزاق بن حمادوش له كتاب في أدب الرحلة وآخر في الفلك وغيرهم كثير جدا<sup>(91)</sup>.

أما العلاقة بين المذهبين فقد عرفت تميزا في بعض الأحيان، وشهدت إقبالا لطلبة المدرستين على أعيان المذهبين، وعرفت في أحيان أخرى صراعات وتنافسات فيما بينهم وصلت لتدخل الحكام فيها<sup>(92)</sup>، لكن الملاحظ والمؤكد أنّ الفتوى المالكية قديمة جدا في الجزائر، وأنّ المذهب الحنفي مذهب تجددت فيه الروح مع دخول الخلافة العثمانية، وبسلطتها ودعمها اللامتناهي له انتشر في البلاد الجزائرية، ولكن رغم ذلك أبدع هذا المذهب إبداعا نافس فيه المدرسة المالكية في إنتاجها الفكري والعلمي والثقافي، وتعددت مؤلفاته وشملت مختلف المجالات من فلك وعلوم عسكرية وأدبية وفقه وأصول وقرائن وغيرها؛ وهذا آخر ما استطعنا جمعه وتحليله وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.



(88) مكتبة برنستون "مجموعة بريل" بأمريكا، رقم الحفظ (1هـ 303، 2547 (3))، و (h 547 iii)، خزانة التراث، المكتبة

الشاملة، بتاريخ 07 أكتوبر 2018. <http://shamela.ws/index.php/book/5678>

(89) الكراغلة: وأصلها كلمة تركية تلفظ هكذا: "كولا أوغلو köleoğlu" وتعني "ابن العبد"، وهذه التسمية نتاجا للمصاهرة بين العثمانيين والجزائريين.

(90) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 2، 416.

(91) صالح بوبشيش، "المدارس الفقهية في الجزائر خلال الحكم العثماني"، 146-149.

(92) لمزيد من الإفادة حول هذه النقطة ينظر: صالح بوبشيش، "المدارس الفقهية في الجزائر خلال الحكم العثماني"، ص 163، 164.

## المصادر والمراجع:

- ابن الأثير، علي الكامل في التاريخ. تحقيق: عمر عبد السلام تدمري. 10 ج. ط1. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.
- ابن الخوجة، محمد. تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد. تحقيق: الجلالي يحيى حمادي الساحلي. ط2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985م.
- ابن القاضي، محمد الشاذلي. "كيف أسس الإمام الأعظم مذهبه". جامع الزيتونة التونسي، المجلة الزيتونية 4/1 (1940): 15-17.
- ابن المفتي. تقييدات ابن المفتي في تاريخ باشوات الجزائر وعلمائها. جمع: فارس كعوان. ط1. العلمة، الجزائر: بيت الحكمة، 2008.
- ابن تيمية، أحمد. مجموع الفتاوى. تح: عبد الرحمن بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، 1995.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. تح: خليل شحادة. ط2. بيروت: دار الفكر، 1988.
- إيشبودان، العربي. مدينة الجزائر تاريخ عاصمة. ترجمة: جناح مسعود. الجزائر: دار القصة للنشر، 2007.
- باشا، أحمد تيمور. نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة. بيروت: دار القادري، 1990.
- البكري، أبو عبد الله. المغرب في ذكر بلاد المغرب وإفريقية. مكتبة المثنى، بغداد.
- البكري، عبد الله. المسالك والممالك. تحقيق: أدريان فان ليوفن، أندري فيري. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992.
- بن خلكان، أحمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1994.
- بن موسى، عياض. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب الإمام مالك. ضبطه وصححه: محمد سالم هاشم. ط2 ج. 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- بوشيش، صالح. "المدارس الفقهية في الجزائر خلال الحكم العثماني". مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية الجزائرية 1/1 (2004): 146-164.
- التييجاني، عبد الله. رحلة التييجاني. تح: حسن حسني عبد الوهاب. ط1. ليبيا. تونس: الدار العربية للكتاب، 1981.
- الحريري، محمد. الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي. ط3. الكويت: دار القلم، 1987.
- الحنفاوي، محمد. تعريف الخلف برجال السلف. الجزائر: مطبعة بيبير فونتانة، 1906.
- الدباغ، أبو زيد عبد الرحمن. معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان. إكمال: أبو القاسم أبو ناجي التنوخي. ط3 ج. 2. مصر: مكتبة الخانجي، 1962.
- زايد، حمزة، بلال شحوط، "المذهب الحنفي في بلاد المغرب الإسلامي - ق2هـ، 5هـ-". رسالة ماستر، جامعة أكلي

أولحاج الجزائرية.

- الزركلي، خير الدين. الأعلام. 8 ج. ط15. لبنان: دار العلم للملايين، 2002.
- السرخسي، محمد. شرح السير الكبير. مصر: الشركة الشرقية للإعلانات، 1971.
- سعد الله، أبو القاسم. محمد ابن العنابي رائد التجديد الإسلامي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990.
- سعد الله، أبو القاسم. تاريخ الجزائر الثقافي. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- السنوسي، أبو عبد الله. مسامرات الظريف بحسن التعريف. تحقيق: محمد الشاذلي النيفر. 4 ج. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994 م.
- شهبي، عبد العزيز. "مساجد أثرية في منطقة الزاب ووادي ريغ." رسالة دكتوراه. معهد الآثار، جامعة الجزائر، 1984.
- صبان سهيل. المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية. الرياض: مكتبة الملك فهد: 2000.
- الصلابي، علي. الدولة الفاطمية. ط1. القاهرة: مؤسسة اقرأ، 2006.
- العربي، هشام يسري. جغرافية المذاهب الفقهية. ط1. القاهرة: دار البصائر، 2005.
- عمورة، عمار. موجز في تاريخ الجزائر. ط1. الجزائر: دار ربحانة، 2002 م.
- فلوسي، مسعود. "المذهب المالكي والسلطات المتعاقبة في الجزائر." مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية الجزائرية 1 / 1 (2004): 72.
- كشود، حسان. "رواتب الجند وعامة الموظفين وأوضاعهم الإقتصادية والإجتماعية بالجزائر العثمانية من 1659 إلى 1830 م." رسالة ماجستير، قسم التاريخ، جامعة قسنطينة، 2008.
- محفوظ، محمد. تراجم المؤلفين التونسيين. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982.
- المركز الجزائري لبحوث الحركة الوطنية. "حمدان الخوجة." بتاريخ 07 نوفمبر 2017، <http://www.cnerh-nov54.dz/wpcnerh/>
- المركز الجزائري لبحوث الحركة الوطنية. "ابن العنابي." بتاريخ 07 نوفمبر 2017، [http://www.cnerh-nov54.dz/wpcnerh](http://www.cnerh-nov54.dz/wpcnerh/)
- المركز الجزائري للبحث في الحركة الوطنية. تاريخ الجزائر في العصر الوسيط. ط1. الجزائر: المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية، 2007..
- المكتبة الشاملة. "خزانة التراث." بتاريخ 07 نوفمبر 2017، <http://shamela.ws/index.php/book/5678>
- موسوعة الاقتصاد الإسلامي. "تسيير الأملاك الوقفية في الجزائر وتنميتها." بتاريخ 07 أكتوبر 2018، <http://iefpedia.com/arab/?p=33664>
- موسوعة ويكيبيديا. "مدينة تهودة." بتاريخ 06 مارس 2017، <https://ar.wikipedia.org/wiki>

موسوعة ويكيبيديا. " قلعة بني حماد." بتاريخ 06 مارس 2017، <https://ar.wikipedia.org/wiki>

موسوعة ويكيبيديا. " مدينة بونة." بتاريخ 06 مارس 2017، <https://ar.wikipedia.org/wiki>

موسوعة ويكيبيديا. " طولقة." بتاريخ 06 مارس 2017، <https://ar.wikipedia.org/wiki>

موقع تورس الإخباري. "عبد الله النيجاني." بتاريخ 07 أكتوبر 2016، <http://www.turess.com>



# HANAFI DOCTRINE AND THE SHEIKH OF ISLAM HANAFI IN ALGERIA FROM THE OPENING OF NORTH AFRICA UNTIL INDEPENDENCE

✉ Fares ZAHER<sup>a</sup>

✉ Soner Duman<sup>b</sup>

## Extended Abstract

Algerian diversity in human structure and its size has contributed a lot to the expansion of the knowledge of Islamic science. This is reflected during the time Ottoman Empire in Central Morocco the current Algeria, where the Hanafi doctrine was the authority doctrine used in the empire. This doctrine has spread throughout the world, in this article we have highlighted the stages of its inception and the most prominent scholars and their work in expansion of Islamic knowledge and their religious position in the history of Algeria. We mentioned the Hanafi school during the Islamic Ottoman Empire era, Ottoman era and French occupation until independence.

And we have compared Hanafi doctrine with the Maliki doctrine prevailing in Algeria. It is noted in this study that Hanafi doctrine was present in North Africa since ancient times; this is confirmed by Judge Ayyad, Ibn Khalkan, Dabbagh and Ibn al-Khoja.

Despite the high class of knowledge received from the Imam Malik, Asad ibn al-Furat received Asadiyah from Ibn al-Qasim which he introduced to Kairouan where many people listened to it, making him their leader (imam) which resulted in the spread of the Hanafi doctrine.

The entry of Hanafi doctrine into Algeria was through Tunisia and the spread took place in stages during which the scholars of the Hanafi school rose up throughout the period and this was from the era of the Hafs, which was

---

<sup>a</sup> PhD. Student, Sakarya University Institute of Social Sciences, [zaher.fares@ogr.sakarya.edu.tr](mailto:zaher.fares@ogr.sakarya.edu.tr)

<sup>b</sup> Assoc. Prof., Sakarya University Theology Faculty, [duman@sakarya.edu.tr](mailto:duman@sakarya.edu.tr)

interrupted by the state of Bani Abdel-Wad until the beginning of the Ottoman state.

This indicate the existence of scholars of the Hanafi doctrine, students, schools and texts. These scholars have emerged in various fields of astronomy, arithmetic, jurisprudence, modernity, literature, martial arts and poetry, thus supporting the knowledge in Algeria before. This paved the way for this to return again and search for status as the ruling doctrine in Algeria till the coning Ottoman empire to power in the year 921 .

During Ottoman rule increased support for doctrines of jurisprudence, especially the Hanafi doctrine and establishment of many endowments which acted as direct revenues to support doctrinal doctrines, serve education and build educational institutions, such as schools and mosques, improving the welfare of students, teacher's salaries and obtaining sources of livelihood for supervisors of mosques and foreign students which ensured continuous income that helped stabilize its situation and increase its education activity, intellectual production and expansion.

As for the position of giving Fatwa was considered the highest religious position the islamic Ottoman state, where the Mufti was responsible for the appointment and dismissal of judges, supervision of schools, and issuing fatwah, and this body did not exist before the advent of the Ottoman Empire, the Hanafi advisory Committee was more practical than theoretical, and we have seen great creativity by Hussein al-Annabi and Ibn Ali holding legitimate council to adjudicate in the cases and major fugitives and track the judgments of the judges and listen to the complainants held every Thursday and center was the largest mosque.

since the French occupation of Algeria, a number of Hanafi judges were diminished, in addition to their fighting against the sheiks and removal of some inspectors such as Mohammed ibn Annabi who was the first denied immediately after the French occupation of Algeria. This was because most of them were from Ottoman families, but despite all of this the French authorities continued to appoint Hanafi Mufti in some of the major cities such as in the capital, Constantine, eayan alduflaa and Medea.

As for the relationship between the Hanafi and Malik schools, it was distinguished in some cases, and there was a turnout among the students of the two schools on the main pillars of doctrines of the two sects, and some times conflicts and rivalries among them which reached the intervention of judges, but it is noticed that the Malik doctrine is very old in Algeria, and the Hanafi doctrine was renewed in the spirit of the Ottoman Caliphate and its power and infinite support spread throughout Algeria. However, this

---



doctrine has created an innovation in which the Malik's doctrine in their intellectual, scientific and cultural production like in fields of astronomy, literature, jurisprudence, and others

In this research, many of the books and the Hanafi effects that took place has been discussed in a comprehensive study and Finally we have put at the end all the findings of Hanafi doctrine as it was more practical than theoretical which enriched the Algerian library with valuable books in various fields and we recommend scholars of our time to benefit from them.

**Keywords:** The history of Islamic schools of thought, Hanafi doctrine, Sheikh of Islam, Algeria, The Ottoman Empire.

## **KUZEY AFRİKA'NIN FETHEDİLMESİNDEN BAĞIMSIZLIĞA KADAR CEZAYİR'DE HANEFİ MEZHEBİ VE HANEFİ ŞEYHÜLİSLAMLĞI**

✉ Fares ZAHER<sup>a</sup>

✉ Soner DUMAN<sup>b</sup>

### **Geniş Öz**

Cezayir farklı etnik gruplardan oluşan ve büyük coğrafyaya sahip olan bir ülkedir. Bu özelliği oradaki ilimi çalışmaların gelişmesine ve farklı fikhî ekollerin bulunmasını sağlamıştır. Bunlar arasında Hanefî mezhebi önemli bir yere sahiptir. Osmanlı devletinin hukuki yapısını oluşturan Hanefî mezhebi farklı bölgelerde yayıldığı gibi zamanla Osmanlılarla birlikte Cezayir'de de gelişmiş oldu. Bu araştırma Cezayir'de Hanefî mezhebinin gelişme aşamalarını ele almaktadır.

Araştırmamız Hanefî mezhebine bağlı ünlü âlimler, eserleri ayrıca Cezayir'in dini ve bilim tarihinde bunların konumunu kapsamaktadır. Tarih açısından bu çalışma Osmanlı dönemden önce orada Hanefî mezhebinin var oluşu, Osmanlı dönemindeki gelişmeleri ve Fransızların Cezayiri işgal ettiğinden itibaren bağımsızlığını kazanana kadardaki durumlarını ele almaktadır. Bu dönemlerdeki meşhur Hanefî âlimler, eserleri, bunlara bağlı olan vakıf ve camiler, takipçileri gibi konular üzerinde durulmuştur. Ayrıca orada yaygın olan Malikî mezhebiyle mukayese de yapılmıştır.

Araştırmada Osmanlı dönemi ve Fransızların yaptığı işgal döneminde Hanefî mezhebinin Cezayir'de önemli otoriteye sahip olduğu tespit edilmiştir. Özellikle Osmanlıların gelişi Cezayir'de Hanefî Mezhebinin gelişmesine destek olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan araştırma şu sonuçları ortaya koymaktadır ki: Hanefî mezhebi Kuzey Afrika'da eskiden beri vardı. Kadı İyaz, İbn Hallikân, ed-Dabbâğ ve İbnu'l-Hoca bu mezhebin daha yaygın olduğunu vurgulamışlardır. İmam Malik'ten ilim alanların orada bulunmasına rağmen onlardan sonraki tabakadakiler arasında yer alan Esed b. Furat Hanefî mezhebini benimseyip onun yaygınlaşmasını sağlamış ve kendi döneminde bir imam mevkisine sahip

---

<sup>a</sup> Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, [zaher.fares@ogr.sakarya.edu.tr](mailto:zaher.fares@ogr.sakarya.edu.tr)

<sup>b</sup> Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [duman@sakarya.edu.tr](mailto:duman@sakarya.edu.tr)

olarak kabul edilmiştir.

Hanefî mezhebinin Cezayir'e girişi ise Tunus yoluyla gerçekleşmiştir. Tarihi aşamalar açısından Hafsiler, ve Beni Abd'l-Vâd döneminden Osmanlı devletine kadar Hanefî mezhebine mensup olanlar bunun var oluşunu korumuşlardır. Bu da söz konusu zamanlarda Hanefî âlimlerin, medreselerin, eserlerin bulunduğu bir göstergesidir. Bu âlimler Astronomi, Matematik Fıkıh, Hadis, Edep, Sanat gibi çeşitli alanlarda güzel çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalar Cezayir'in ilim ve marifet hazinesini zenginleştirmiştir. Bundan sonra ve özellikle 921 yılında Cezayir'e Osmanlı Devletinin girmesi Hanefî mezhebinin oradaki hukuki yapısında yer almasını sağlamış. Bunlar tarafından ilmi ve manevi çalışmalara ortam olan vakıf, camii, tekke ve medreseler inşa edilmiş. Vakıflar tarafından öğretmenlere maaşlar bağlanmış. Böylece camilerde yaşayan ve dışarıdan gelen öğrenciler için ilim tahsili daha kolay olmuş. Bu çalışmalar daha düzgün ve devamlı olduğundan ilmi ve fikri ortam gelişmeye başladı.

Bu ilmi çalışmalarla birlikte Osmanlının Cezayir'e kazandırdığı diğer husus ise müftülük müessesesidir (Hanefî Şeyhülislamlık *مشيخة الاسلام الحنفية*). Fetva vermek en üstün makam sayılmaktaydı. Müftü, kadıları tayin etmek, medreseleri kontrol etmek, fetva vermek gibi sorumlulukları üstlenmekteydi. Söz konusu Hanefî fetva heyetinin ortaya koyduğu ilmi sonuçlar teoriden daha çok uygulamalı olma özelliği vardı. Yani onların çok fazla eserleri yoktur. Bunu Huseyin El annabi ve İbn Ali tarafından yapılan çalışmalarla vurgulanmıştır.

Örnek olarak çeşitli konularda ve büyük olaylarda davalar için Şer'î meclisler kurulmuştur. Merkezi de Cami Azam mescididir ve her Perşembe günü yapılırdı. Fransız ihtilalinden sonra Hanefîlerin sayısı azalmaya başlamıştır. Çünkü Hanefîlerin çoğu Osmanlı ailelerindendi, ayrıca Fransızların Hanefî islam hocalarına, Türk ailelerine karşı açtığı savaşın büyük etkisi olmuştur. Bununla birlikte Fransa Cezayir'i işgal ettikten sonra Muhammed El annabi gibi diğer müftüleri de sürgün etti. Bu da işgalden sonra yapılan ilk sürgün olarak bilinmektedir. Buna rağmen Fransızlar başkent ve merkezi şehirlere Kasantina, Midye gibi yerlere Hanefî müftülerini sürgün etmeye devam etmiştir.

Osmanlı devleti döneminde Cezayir'in başkenti ve diğer şehirlerde hanefilere ait mescidlerin sayısı çoğalmıştır. Bu mescidler kapsamlı dini bir kurumu ya da osmanlıların 'külliye' olarak isimlendirdiği yapıyı temsil ederdi. Bu medreselerde hanefî mezhebi ve kuranı kerim okutulur ve ibadetler yapılırdı. 1750 yılında yapılan Buleyde şehrindeki 'Mustafa el-İstanbuli' mescidi, 1743 yılında yapılan Mıdıyye şehrindeki 'el-Mescidu'l-Hanefî' ve Şeyhulislamın merkezi olan Kastantinindeki 'Câmi'u'l-Kebîr' bu hanefî camilerindendir.

İki mezhep arasındaki ilişki farklı dönemlerde de devamlılık göstermiştir. Bu ilişki Hanefî ve Maliki mezhebinin âlimlerinin bu medreselerindeki öğrencilerde ortaya çıkmıştı bazı dönemlerde de bu talebelerin arasında hâkimlerin karışacağı kadar çatışmalar ve rekabet yaşanmıştır.

Ancak farkedilen şu ki, Maliki mezhebinin fetvaları Cezayir'de çok eskiden vardı.

Osmanlı devletinin gelmesiyle birlikte eskiden beri varolan Hanefî mezhebi yenilenmiştir. Osmanlı devletinin gücüyle ve bitmeyen desteğiyle Cezayir’de yayılmıştır. Bütün bunlara rağmen bu mezhebin elde ettiği büyük başarılar ile Maliki okulunun düşünsel, bilimsel ve kültürel alanlarda üretimi arasında rekabeti çok büyük ve başarılıydı. Astronomi, askeri ve edebi bilimler, Fıkıh ve usul gibi ilim dallarında müellefat ve eserler çoğalmıştır.

Araştırmamız sırasında Hanefî eser ve kitaplar yerleriyle birlikte ortaya çıkmıştır. Böylece kapsamlı ve yeterli bir araştırma olmuştur. Ve sonuç olarak son kısımda elde edilen tüm neticeleri izah ettik, bunlardan Hanefî mezhebinin Cezayir’de Osmanlı’nın girmesiyle desteklenen bir mezhep olması, ayrıca Şeyhü’l-İslam makamı çoğunlukla Türk alimlere veriliyordu, bu alimler yüksek ilmi seviyeye sahiptiler. Bunların ilmi ve yetenekleri telif ve teörden daha çok uygulamada görülmektedir. Buna rağmen Hanefî mezhebine mensup olan kitapların günümüzdeki Cezayir kütüphanelerinde farklı alanlarda payı çok fazladır. Bu ayrıcalıklardan dolayı çalışmamızın sonunda, çağımızdaki araştırmacılara bu önemli eserleri bütünsel olarak araştırma yapmalarını önerdik. Allah’ın yardımıyla bu çalışmadan iyi sonuçlar elde ettik.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, el-Mezhebü’l-Hanefi, Şeyhülislamlık, Cezayir, Osmanlı Devleti





*bilimname XXXVII, 2019/1, 1001-1028*  
Geliş Tarihi: 27.01.2019, Kabul Tarihi: 29.04.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.518401>

## GÖÇÜN TRAVMATİK ETKİLERİNİ AZALTMADA SOSYAL DESTEĞİN ROLÜ ÜZERİNE DENEYSEL BİR ARAŞTIRMA

© Zeynep ÖZCAN<sup>a</sup>

### Öz

Verileri bakanlık destekli bir sosyal uyum projesine dayanan bu araştırma, sosyal etkileşim yoluyla sağlanan sosyal desteğin mülteci bireyin psiko-sosyal uyumuna katkısını ortaya koymak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bilindiği üzere maddi ve manevi kayıpları beraberinde getiren zorunlu göç, travmatik etkileri olan bir yaşantıdır. Bu araştırma da sosyal bir varlık olarak yaratılan insanın, göç gibi travmatik bir yaşantının üstesinden gelme konusunda yakın ve uzak çevresinden alacağı desteğe ihtiyacı olduğu varsayımına dayanmaktadır. Deneysel yöntemin kullanıldığı araştırmada, 'ön test- son test kontrol gruplu araştırma deseni' kullanılmış olup, deney ve kontrol gruplarında yer alan 15'er öğrenci, 2017-2018 öğretim yılında Karabük Üniversitesi'nin farklı bölümlerinde ve Karabük Milli Eğitim Müdürlüğü'nün lise düzeyindeki farklı okullarında öğrenimlerine devam eden Suriye, Irak ve Afganistan kökenli mülteci öğrenciler arasından gönüllülük esasına uygun olarak seçilmiştir. Deneklerin yaş ortalamasının 18 olduğu araştırmada sosyal destek faaliyetlerinin psiko-sosyal uyuma etkisini ölçmek amacıyla Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği, Ces-Depresyon Ölçeği ve Kültürel Uyum Ölçeği kullanılmıştır. Sosyal, kültürel ve sportif etkinliklerin yer aldığı uygulama öncesi ve sonrası elde edilen veriler karşılaştırıldığında, deney grubundaki öğrencilerin kontrol grubundaki öğrencilere göre benlik saygılarının anlamlı bir şekilde yükseldiği ve depresyon puanlarının da yine anlamlı bir şekilde düştüğü görülmüştür. Deney grubunun kültürel uyum düzeyinin ise anlamlı bir farklılık oluşmasa da kontrol grubuna göre yükseldiği tespit edilmiştir. Sonuç olarak özellikle göç gibi travmatik bir yaşantı sonrasında pek çok açıdan yardıma muhtaç olan bireylere uzatılacak her türlü yardım elinin onların ruh ve beden sağlığına katkıda bulunmasının yanı sıra kültürel uyum ve toplumsal huzurun teminine hizmet edeceği düşünülmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Din Psikolojisi, Psiko-Sosyal Uyum, Travma, Sosyal Destek, Mülteci

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zeycankan@hotmail.com



## AN EXPERIMENTAL RESEARCH ON THE ROLE OF SOCIAL SUPPORT IN REDUCING THE TRAUMATIC EFFECTS OF IMMIGRATION

This study, based on a social adaptation project supported by the ministry, was carried out to reveal the contribution of social support through social interaction to the psycho-social adaptation of the refugee individual. As is known, forced migration is a life with traumatic effects that causes material and spiritual losses. This research is based on the assumption that the human being, created as a social being, needs support from his close and distant environment to overcome a traumatic experience such as migration. In the study, experimental method and 'pre-test/post-test control-group research design' has been used, and 15 students in the experimental and the control groups have been selected on the basis of volunteering among the refugee students from Syria, Iraq and Afghanistan –who continue their education in different departments of Karabük University and in different high schools of Karabük National Education Directorate in 2017-2018 academic year. In the study in which average age of the sample group is 18, the Rosenberg Self-Esteem Scale, the Ces-Depression Scale and the Cultural Adaptation Scale have been used in order to measure the effect of social support activities on psychosocial adaptation...

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Göç insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Günümüz dünyasında özellikle savaş gibi travmatik olaylar sonucunda hızı ve içeriği bir hayli değişen göçün, artık evrensel boyuta ulaşan etkilerinden söz etmek mümkündür. Özellikle yakın coğrafyamızda yaşanan üzücü olaylar neticesinde milyonlarca insanın evsiz ve yurtsuz kaldığı ve kendilerine yeni yaşam alanları arama adına farklı ülkelerin kapısını çaldığı bilinen bir gerçektir. Türkiye gerek güvenlik gerekse siyasi, iktisadi ve dini standartları bakımından kendi coğrafyasında mültecilerin en çok tercih ettiği ülkelerden biri konumundadır (Neccar, 2016, s. 185-198). Türkiye'nin bünyesinde milyonlarca mülteciyi barındırması, akademik çevrenin ilgisinin de bu yöne kaymasına ve özellikle psiko-sosyal uyum ve entegrasyon çalışmalarının yapılmasına sebep olmaktadır. İşte bu çalışma da aynı ilgi ve merakla şekillenmiş olup, ülkemize zorunlu göç sonucu iltica eden özellikle Suriyeli, Afganlı ve Iraklı mültecilerle yapılan entegrasyon çalışmalarının psiko-sosyal uyumlarına etkisini konu edinmektedir.

Bu araştırmanın verileri Gençlik ve Spor Bakanlığı destekli 15283 nolu

“Gönül Bahçemizde Açan Güller” isimli sosyal uyum projesine dayanmaktadır. Proje kapsamında, hedef kitlesi Afgan, Irak ve Suriye kökenli olan 30 mülteci öğrencinin yine 30 Türk öğrenciyle sosyal etkileşime girmeleri sağlanmış ve bu bağlamda mülteci öğrencilere duygusal, bilgisel, araçsal ve ilişkisel anlamda sosyal destek sağlanmıştır. Araştırma sonuçları, dört aylık bir süreci kapsayan sosyal destek faaliyetleri başlamadan önce ön test, faaliyetlerin bitiminde de son test yapılmak suretiyle elde edilmiştir. Söz konusu sosyal destek faaliyetleri kapsamında hedef kitlenin zorunlu göçe bağlı olarak yaşadığı travmanın etkisini hafifletmeye, başa çıkma mekanizmalarını aktif hale getirerek psikolojik sağlıklarını korumaya ve uyum düzeylerini yükseltmeye yönelik seminerler, kurslar, geziler ve çok yönlü sosyo-kültürel ve sportif etkinlikler gerçekleştirilmiştir. Projenin temel amacı ise bu tür sosyal destek faaliyetleri sayesinde hedef kitlenin psiko-sosyal uyum düzeyini yükseltmektir.

#### **A. Travmatik Bir Yaşantı Olarak Göç**

Bilindiği üzere savaşlara bağlı olarak yaşanan zorunlu göç, maddi ve manevi kayıpları beraberinde getiren travmatik bir yaşantıdır (Buhugra, 2004; Buhugra, 2005; Balcıoğlu, 2007). Bireyin yaşam bütünlüğünü tehdit eden ve ruhsal yapısı üzerinde kalıcı izler bırakan travmatik olaylar, insanın hayata adaptasyonunu altüst eden ve çaresizlik hissi yaratan olağanüstü olaylardır (Budak, 2005, s. 765; Öztürk, Uluşahin, 2013, s. 56). Bu anlamda ülkelerini kendi istekleri dışında terk etmek zorunda kalan mültecilerin hayatta kalma adına pek çok travmatik olayı tecrübe ettiği kabul edilir (Demirbaş, Bekaroğlu, 2013, s. 12). Nitekim gerek göç öncesi ve göç esnasında, gerekse göç sonrasında yaşanması muhtemel ölüm, yaralanma, hak ihlalleri, şiddete maruz kalma, geleceğe dair belirsizlik, azınlık olma, aileden ayrı düşme, geçim kaynaklarının kaybı, sosyal dokunun bozulması, ayrımcılığa ve ötekileştirmeye maruz kalma, güvensizlik hissi, temel ihtiyaçlardan ve toplumsal destekten yoksun olma gibi durumlar, başlı başına ruh sağlığını tehdit eden risk faktörleri arasındadır (Buhugra, 2004, s. 244-245; Çapcıoğlu, Akın & Akyüz, 2018, s. 600; Güdül, 2018, s. 5). Kaldı ki mültecilerin bu olayların birden fazlasına aynı anda maruz kalma gibi bir olumsuzluğun içinde olmaları, onların ruhsal bütünlüğünü derinden sarsan ve yaralayan bir durumdur. Konuya ilişkin yapılan araştırmalar, yoğun strese bağlı olarak yaşanan bu sarsıntının, depresyon, travma sonrası stres bozukluğu ve uyum bozukluğu gibi tepkiler şeklinde kendini gösterdiğini ortaya koymaktadır (Demirbaş, Bekaroğlu, 2013, s. 14; Çeri, Nasıroğlu & Semerci, 2015, s. 80-85). Hatta mültecilerin genel nüfusa oranla on kat daha fazla depresyon ve travma sonrası stres bozukluğu semptomları gösterdiği ileri sürülmektedir (Fazel, Danesh & Wheeler, 2005, s. 1309). Yaşadıklarının üzerinde bıraktığı şok edici etkiyi, olayı anlamlandırmaya çalışarak

rahatlama yoluna giden mülteci bireyin, travma sebebiyle yüzleşip uygun başa çıkma stratejileri geliştirmesi ve böylece tekrar uyum düzeyine yükselmesi düşünüldüğü kadar kolay olmamaktadır. Anlam ve güven kaybının derinden yaşandığı bu süreci psikoanalitik perspektiften yorumlamak gerekirse mülteci bireyin yaşadığı güvensizliğe, 'yeni ve bilinmeyenle' karşılaşma anksiyetesi ve bu anksiyete ile seyreden regresyonun kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim, egonun fazla yüklenmesine sebep olan travmayla karşı karşıya kalan koruyucu sistemin zorlanması neticesinde, birey doğal uyum kabiliyetini kaybederek saplantıya benzer savunma sistemlerine geriler. Bu gerileme yani regresyon, kişinin kendisini aciz ve kimsesiz hissetmesine yol açarken mevcut kaynakları etkin bir şekilde kullanmasına engel olabilir. Travmatize edilen insanlar, travmanın ruhsal dünyalarında yarattığı karmaşadan kurtulabilmek için sınımlanacak bir liman ve güvenilecek insanlar arar. İşte bu yüzden tıpkı bir bebeğin yalnız kaldığında annesine benzer bir yüzü çaresizce araması gibi mülteci birey de göç esnasında yaşadığı korku ve anksiyeteyi giderebilmek için kendine güven veren insanlarla iletişim kurmak ister. Bu insanlarla bütünleşebilmesi için en azından geçici olarak bireyselliğinin bir kısmından vazgeçmesi gerekir ki bu vazgeçişin derinliği, yeni çevresi ile eskiden bağlı olduğu grup arasındaki farkın büyüklüğü ile orantılıdır. Kişi diğer insanlar gibi olma isteğini içinde hissederken bir yandan da yeni kültürün içinde asimile olacağı korkusu ile içsel bir çatışmanın içine düşer. Çünkü kimliğini koruması ve kendi gibi kalabilmeyi başarması önem arz etmektedir. Bu nedenle de bireyselliğini devam ettirme çabasıdır. Tüm bu çatışmalar kişide güvensizlik, kendini değersiz hissetme, kontrol kaybı, yetersizlik, çaresizlik, yabancılaşma ve karmaşa duyguları yaratarak psikolojik direnci azaltır. Bir yandan da yaşanan yalnızlık ve izolasyon duyguları depresif eğilimleri artırmaktadır. Bireyin bu güçlüklerle başa çıkamadığı hallerde psikosomatik bozuklukların ortaya çıkması ve çatışmaların yer değiştirmesi söz konusu olabilmektedir. Örneğin sindirim sistemi bozukluklarının, göç eyleminin iyi hazmedilmemesine; solunum sistemi bozukluklarının, yeni çevrenin boğucu etkisine; dolaşım sistemi bozukluklarının ise yeni çevrenin ve isteklerinin kalbe ve damarlara yaptığı baskıya bağlı olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür (Grinberg, Grinberg, 1999, s. 158-165; Ainslie, Harlem, Narra, Barbanel & Ruth, 2013, s. 663-669; Kaptanoğlu, 2000, s. 91).

Meseleyi bireylerin kendileri ve dış dünyayla ilgili olumlu algıları açısından ele alan bilişsel teori çerçevesinden bakıldığında ise, savaş ve göç akabinde yaşanan travmatik olayların bu olumlu algıları olumsuzla çevirdiği söylenebilir. Nitekim önceden kendini değerli hisseden birey, dünyayı da yaşamaya değer, güvenilir ve anlamlı bir yer olarak algılamak (Matthews,



Marwit, 2004, 117), mülteci konumuna düştükten sonra yaşadığı olumsuzlukların bir neticesi olarak artık hem kendine hem de dış dünyaya olan güvenini kaybetmiştir. Bu ruh halinin dışa yansması ise üzüntü, korku, kaygı, ümitsizlik gibi duygusal; kontrol kaybı, acizyet, takıntılı düşünce, unutkanlık gibi bilişsel; içe kapanma, saldırganlık, bitkin hissetme, uykusuzluk, iştah kaybı gibi davranışsal ve fiziksel tepkiler olarak kendini gösterebilmektedir (Akgün, 2016, s. 18). Bu tepkiler bir noktaya kadar makul karşılanabilir. Nitekim göçe bağlı olarak yaşanan değer, sosyal yapı, dil ve destek kaynaklarının kaybı, beraberinde bir yas sürecini getirir. Ancak bu süreçte ortaya çıkan semptomların uzun süreli olması ve organizmanın işlevselliğinde bozulmaya sebebiyet vermesi, ruh sağlığının tehdit altında olduğu ve bir müdahale gerektiği anlamına gelmektedir (Grinberg vd. 1999, s. 161; Ainslie vd. 2013, s. 665).

Yeni yerleşim yerinde farklı duygular arasında savrulan mülteci bireyin yaşadıklarına verdiği tepkiler, gelişim dönemine göre farklılık arz etmektedir. Örneğin bir çocuk, benlik güçlerinin sınırlılığı nedeniyle yaşadıklarını korkutucu olarak algımlarken, akranlarından ve uyum sağladığı çevresinden ayrılmak zorunda olan ergenin içine düşeceği kimlik krizinin daha da derinleşmesi ve benlik saygısının bu yaşantıdan olumsuz etkilenmesi beklenen sonuçlar arasındadır (Demirbaş vd. 2013; Kara, Nazik, 2018; Aydın, Şahin & Akay, 2017).

### **B. Sosyal Destek ve Etkileşim Faaliyetlerinin Terapötik Etkisi**

Zorlayıcı yaşam olaylarına maruz kalan bireylerin, bu olaylarla mücadele ederken kullandıkları başa çıkma stratejileri ve aldıkları sosyal desteğin yaşadıkları travmanın etkisini hafifletici, hatta travma sonrası gelişime katkı sağlayıcı bir rolü olduğunu söylemek mümkündür. Konuya ilişkin araştırmalarda başa çıkma ve sosyal destek ile psiko-somatik semptomlar arasında anlamlı ilişkilerin bulunması bu bağlamda değerlendirilebilir. Nitekim araştırma bulguları sosyal destek ve başa çıkma mekanizmalarını etkin kullananların daha az psikolojik semptom gösterdiğini ortaya koymaktadır (Hood, Peter & Spilka, 2009, s. 438; Gündoğan, 2015, s. 41).

Sosyal destek, zorlayıcı yaşam olaylarına maruz kalan ya da güç bir durumda olan bireye aile, arkadaş, akraba ve diğer toplumsal ilişkiler tarafından sağlanan destek olarak tanımlanır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse bireyin ihtiyaç duyduğunda çevresinden elde edebileceği maddi ve manevi yardımlardır (Sorias, 1988, s. 353; Yıldırım, 1997, s. 81). Maddi ve manevi yardım ifadesi, sosyal desteğin farklı boyutları olduğuna işaret etmektedir. Şöyle ki; bireyin ihtiyaç duyduğunda maddi yardım alabileceğine dair bilgiyi ve güveni içeren *maddi boyut*, bir kaynaktan bilgi ve öğüt almayı içeren rehberlik boyutu, bireyin kabiliyet ve yeteneklerini tanımayı ve ona

değer vermeyi içeren *duygusal boyut*, yakınlık ve güven veren bir içtenliği içeren bağıllık boyutu, aynı ilgi ve kaygılarla bir gruba ait olmayı içeren *sosyal bütünleşme boyutu* ve başkaları tarafından kendisine ihtiyaç duyulduğunu hissetmeyi içeren *manevi ilgi boyutu* sosyal desteğin bileşenleri arasında sayılmaktadır (Baron, Cutrona., Hicklin & Lubaroff, 1990, s. 345; Cutrona, Russell, 1987; Colarossi, Eccles, 2003, 20).

İyi gelişmiş destek sistemlerinin varlığı, zorluklarla mücadele gücünü artırarak stresin etkisini azaltmakta ve uyum düzeyini yükselterek bıraktığı koruyucu etkiyle ruh ve beden sağlığı üzerinde tampon görevi görmektedir (Sorias, 1988, s. 353-357; Yıldırım, 1997, s. 81-83). Nitekim ihtiyaçların sosyal etkileşim yoluyla giderilme şekli olarak da tanımlanabilecek sosyal destek sayesinde bireyin kendine olan güveni artmakta, duygusal bağıllık gereksinimi doyurulmakta ve kimlik duygusu korunup güçlenmektedir (Baron vd. 1990). Zorunlu göçe bağlı olarak yaşanan bunaltı, depresyon, travma sonrası stres bozukluğu belirtileri ve diğer psikolojik problemlerin azalmasında etkili olan sosyal desteğin, özellikle hastaların tedaviyi reddettiği durumlarda psikoterapiye güçlü bir alternatif olduğu ileri sürülmektedir (Demirbaş vd. 2013, s. 17). Özellikle stresli ve kriz zamanlarında kaygı ve çaresizlik duygularını azaltan sosyal desteğin yaşanan acı ve kriz durumlarına karşı psikolojik direnci artırıcı bir etkisi vardır. Literatürde bu etkiyi destekleyen pek çok araştırmaya rastlamak mümkündür (Acartürk, 2016, s. 146; Terzi, 2008, s. 7). Örneğin Suriyeli mültecilerin aile ve arkadaşlarla dertleşmenin yanı sıra sosyal destek gruplarına veya sosyal ağlara dâhil olmalarının stresle baş etmenin önemli birer aracı olarak işlev gördüğü ileri sürülmektedir (Akgün, 2016, s. 19-20).

Sosyal desteğin, bireyin kendisiyle ilgilenildiği, değer verildiği ve toplum tarafından kabul edildiği inancını artırdığı için benlik saygısını olumlu yönde etkilediği düşünülmektedir. Nitekim, bireyin ait olma, sevilme, takdir edilme ve kabul görme gibi temel ihtiyaçlarının başka bireylerle kurulan ilişki ve etkileşim sonucu tatmini söz konusudur. Empatik anlayış, içtenlik ve saygıyı içeren bir sosyal destek sisteminin, bireyin iç dünyasını açmasına vesile olacağı ve yaşam olaylarının yarattığı gerilimlerle mücadelede başa çıkma stratejilerini daha etkili kullanacağı ileri sürülmektedir. Örneğin sırdaş ilişkisi ile stresle başa çıkma arasındaki ilişkiyi inceleyen bir araştırmaya göre hiç sırdaşı olmayan insanların stres düzeyleri ile psikopatolojik semptomlarının daha yüksek, benlik algılarının ise daha düşük olarak bulgulanması, bu görüşü destekler niteliktedir (Sorias, 1988, s. 353-357). Bunun yanı sıra olası problemlerin çözümünü kolaylaştıracak öneri ve bilgi sunması bakımından bireye güven ve umut duygusu açılan sosyal desteğin, algılanan ayrımcılık duygusunun beraberinde getireceği güvensizlik ve değersizlik hissine karşı da koruyucu bir fonksiyon icra etmek

suretiyle psikolojik iyi oluşa hizmet ettiği söylenebilir (Doğan, 2008, s. 37; Doğan, 2012, s. 592; Doğan, 2017).

Ortak ilgi, amaç ve eğlenceyi paylaşmayı içeren sosyal desteğin olumlu sosyal etkileşim vasıtasıyla bireyin sosyalleşmesine katkı sağlayacağı şüphesizdir. Nitekim bir grup insanla yemek yiyen, sinemaya giden, kişisel gelişimine hizmet eden kurs ve etkinliklere katılan bireyin bu yolla hem kendisinden beklenenler hakkında bilgi hem davranışlarının doğru olup olmadığına yönelik tepki, hem de olumlu davranışlarına yönelik alacağı olumlu pekiştireçlerle istenilen psiko-sosyal uyum düzeyine daha kolay ulaşması beklenmektedir (Sorias, 1988, s. 353-357).

### **C. Dinin Sürece Katkısı**

Bilindiği üzere diğer insanlarla olumlu ilişkiler kurma, sosyal olarak desteklendiğini ve toplumla bütünleştiğini hissetme ve günlük yaşam streslerinin üstesinden gelerek normal uyum düzeyini koruma, psikolojik iyi oluşun temel dinamikleri arasında yer almaktadır (Ryff, 1989, s. 1070; Ryff, Singer, 2008, s. 20; Akgün, 2016, s. 16). Zorunlu göç gibi şiddetli ve yüksek düzeyde strese yol açan travmatik yaşantılar bireyin kontrol, denetleme, ilişki kurma ve anlamlandırma kabiliyetlerini felce uğrattığından psikolojik iyi oluş halini tehdit etmektedir (Hood vd. 2009; Ekşi, 2001, 15). Böylesi bir durumda maneviyatın sürece katkısı ise olumlu dini başa çıkma ve sosyal destek şeklinde kendini gösterir. Nitekim dinin olumsuz duyguları düzenleme, yaşananları anlamlandırma, kaybedilen kontrolü yeniden kazandırma ve teselli bulma arayışına verdiği cevapla duygusal ve bilişsel tatmin sağladığı ve bu sayede uyumu kolaylaştırıcı bir fonksiyon ürettiği söylenebilir (Pargament 1997, s. 234-235). Ayrıca telkin ettiği teslimiyet duygusuyla durumun kabullenme aşamasına geçmesini kolaylaştırması, bireyin travmayla mücadelesinde olduğu kadar travma sonrası gelişimine de katkı sağlamaktadır (Şimşir, Boynueğri, 2017, s. 97). Bunun yanı sıra, zor zamanlarda Tanrıya güvene dayalı bir ilişkinin içinde bulunarak imtihan, sabır, şükür, affetme, dua ve tevekkül gibi olumlu dini başa çıkma unsurlarına yönelmenin ruh ve beden sağlığı üzerinde koruyucu, iyileştirici ve telafi edici etkilere sahip olduğunu söylemek mümkündür (Pargament, 1997, s. 234-235; Pargament, 1988, s. 521; Karaca, 2017, s. 111-113; Ayten, 2012, s. 77-88; Karşı, 2018, s. 254-256; Larson, Larson, 2003, s. 37-51). Dinin bireysel fonksiyonlarının yanı sıra toplumsal dayanışma ve yardımlaşmaya verdiği önem, ırkçı eğilimlere yönelttiği eleştiri ve evrensel ahlaki değerlere yaptığı vurguyla da psiko-sosyal uyuma katkı sağladığı ve bu anlamda psikolojik sağlığı koruyucu bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir. Nitekim konuya ilişkin araştırmalar değerler ekseninde yaşama ve hareket etmenin kaygı düzeyini düşürerek yaşam doyumunu arttırdığını ve stres toleransını yükselttiğini göstermektedir (Uygur, 2016, s. 88; Tarhan, 2011). Bunun yanı sıra

yardımlaşma ve destek faaliyetlerinde bulunmayı olumlu bir dini gelişimin göstergesi kabul eden dini öğreti (Karaca, 2010, s. 86), bu özelliklere sahip insanları şöyle nitelendirmektedir: *"Onlar, Allah'a ve Âhiret gününe inanırlar. İyiliği emrederler, kötülükten men ederler, hayır işlerinde birbirleriyle yarışırlar. İşte onlar salihlerdendir"* (Âl-i İmran 3/114).

Dinin özellikle bireye, varlığının kendisi dışındaki diğer varlıklarla anlam kazandığını hatırlatarak "öteki" ile olan ilişkilerini sağlıklı bir zemine oturtması, sosyal etkileşim ve sosyal destek bağlamında ele alınması gereken önemli bir husustur (Nîsa, 4/136, Hucûrat, 49/10, Mâide, 5/2). Nitelik eşitlik duygusu üzerinden duygusal, zihinsel ve ahlaki yakınlaşmayı sağlayan din, "öteki"yi, dışlanması gereken bir nesne olmaktan çıkarıp anlamaya ve iletişim kurmaya layık bir özne konumuna yükseltmektir (Bauman, 2014, s. 50-58; Uluç, Ankaralıgil, 2008, s. 457). Bu ise çeşitliliği ve çoğulculuğu bir tehdit, güvensizlik ve çözümsüzlük sebebi değil de ilahi yaratılış hikmetinin bir parçası olarak toplumsal varlığı geliştirme ve yeni sentezlere varabilme imkânı olarak algılamının önünü açmaktadır (Yavuz, 2009, s. 47). Daha farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse din, "yaradana itaat, yaradılana şefkat" prensibi çerçevesinde paylaşımcı, katılımcı ve uzlaşmacı bir ensar ruhunu aktif hale getirerek zor durumdaki insanların yardımına koşma bilinci geliştirir ki bu erdemın psikoloji literatüründeki karşılığı "sosyal destek"tir.

#### **D. Yöntem**

##### **1. Araştırmanın Amacı**

Bu araştırmanın amacı, sosyal etkileşim yoluyla sağlanan sosyal desteğin mülteci bireyin psiko-sosyal uyumuna katkısını ortaya koymaktır.

##### **2. Araştırmanın Örneklemi**

Gençlik ve Spor Bakanlığı destekli 15283 nolu "Gönül Bahçemizde Açan Güller" isimli sosyal uyum projesinin hedef kitlesi içinde Afgan, Irak ve Suriye kökenli 30 mülteci öğrenci bulunmaktadır. Karabük Üniversitesi'nin farklı bölümlerinde ve Karabük Milli Eğitim Müdürlüğü'nün lise düzeyindeki farklı okullarında öğrenimlerine devam eden bu öğrencilerden etkinliklere en çok katılan 15 mülteci öğrenci bu araştırmanın deney grubunu oluşturmaktadır. Kontrol grubu içinde de aynı özelliklere sahip 15 mülteci öğrenci bulunmaktadır.

##### **3. Veri Toplama Araçları**

Bireyin kendine olan güveni, öz saygısı ve benlik algısıyla ulaştığı olgunluk düzeyi ve bunun yanı sıra yaşadığı sosyal yapıya entegre olup çevresiyle uyumlu ilişkiler içinde bulunma hali, psiko sosyal uyumun en önemli göstergeleri arasında sayılmaktadır (Yaparel, s. 42-48; Öztürk vd. 2015, s. 105-107). Bu nedenle araştırmada verileri toplamak amacıyla kişisel bilgi formunun yanı sıra Kültürel Uyum Ölçeği, Ross Benlik Saygısı Ölçeği ve

Ces Depresyon Ölçeği kullanılmıştır.

**a. Kültürel Uyum Ölçeği:** Sağır ve Aydın (2018) tarafından geliştirilen ölçek, mültecilerin yaşadıkları çevreye uyumunu ve Türkiye'ye ilişkin algılarını ölçmek üzere 5'li likert tipine uygun olarak hazırlanmıştır. 14 maddeden oluşan ölçeğin 8 maddesi ters olarak hesaplanmış olup Cronbach Alpha değeri .63 olarak tespit edilmiştir.

**b. Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği:** Morris Rosenberg (1965) tarafından benlik saygısını değerlendirmek amacıyla geliştirilen ölçek, 63 maddeden oluşmakta olup, 12 alt gruba sahiptir. Araştırmada, RBSÖ' nin benlik saygısını ölçen ilk on maddesi kullanılmıştır. Ölçekte 4 dereceli Likert formatı kullanılmış olup, tüm maddeler "Çok Doğru", "Doğru", "Yanlış", "Çok Yanlış" seçenekleri ile değerlendirilmektedir. 1, 2, 4, 6, 7. maddeler olumlu benlik algısını sorgularken 3, 5, 8, 9, 10. maddeler olumsuz benlik algısını sorgulamaktadır. Puanlamada olumsuz cümle yapısında ifade edilen 5 maddenin puanları ters çevrilmiştir. Ölçeğin puan aralığı 1 ile 4 arasında değişmekte olup puanın düşüklüğü benlik saygısının yüksekliğine işaret etmektedir. Ölçeğin Türk kültürüne uyarlama çalışması Çuhadaroğlu (1986) tarafından yapılmış olup geçerlilik katsayısı .71, test tekrar test güvenilirlik katsayısı ise .75 olarak tespit edilmiştir (Korkmaz, Uysal, 1996, s. 47-51).

**c. Depresyon Ölçeği (CES-D):** Araştırmada katılımcıların depresyon durumlarını tespit etmek amacıyla, ilk olarak Radloff (1977) tarafından geliştirilen *Depresyon Ölçeği (CES-D)* uygulanmıştır. Yalnızlık, iştahsızlık, uyku problemleri gibi depresyon ile ilgili 20 maddeden oluşan ölçek, 0-3 aralığında puanlama sistemine sahiptir. Bunlar kısaca, 0 -Hiçbir zaman, nadiren, bir günden daha az; 1-birazcık, birkaç kez, 1-2 gün; 2-arada sırada, bazen, 3-4 gün son olarak 3-çokça, çoğu zaman, 5-7 gün olarak belirtilmiştir. 4, 8, 12 ve 16. maddeleri tersten puanlanan ölçekte puan yükseldikçe depresyon semptomları da beraberinde artmış olmaktadır. Türkçeye adaptasyonu Tatar ve Saltukoğlu (2010) tarafından yapılan ölçeğin iç tutarlık katsayısı .75 ile .90 arasında tespit edilmiş olup, iki hafta arayla yapılan test-tekrar test güvenilirlik katsayısı ise .69 olarak bulunmuştur.

#### 4. Araştırmanın Deseni

Bu araştırmada deneysel yöntem kullanılmıştır. Sosyal destek bağlamında yapılan sosyal etkileşim faaliyetlerinin etkililiğinin test edilebilmesi için tam (gerçek) deneysel desenlerden biri olan 'ön test- son test kontrol gruplu araştırma deseni' kullanılmıştır. Örneklem içerisinde bulunan pek çok öğrencinin proje bitiminde yaşam alanlarını değiştirmiş olması, izleme yapılmasına engel bir durum olmuş ve bu nedenle izleme yapılamamıştır. Bu araştırmada, ön test, işlem ve son test şeklinde tasarlanan desen şu şekildedir:

Tablo 1. Araştırma Deseni

Grup	Ön Test	İşlem	Son Test
Deney Grubu	RBSÖ, Ces-DÖ, KUÖ	Uygulama (Sosyal destek Faaliyetleri)	RBSÖ, Ces-DÖ, KUÖ
Kontrol Grubu	RBSÖ, Ces-DÖ, KUÖ	-	RBSÖ, Ces-DÖ, KUÖ

### 5. Uygulama ve İşlem

Bu araştırmada, sosyal bilimlerde az denekli çalışmalarda grup içi ve gruplar arası karşılaştırma yapmakta kullanılan Mann- Witney U Testi ile Wilcoxon İşaret Sıralaması Testi kullanılmıştır. Deney ve kontrol grubunun ön test ve son test puanlarının anlamlı derecede farklı olup olmadığı belirlemek için Mann- Witney U Testi kullanılmıştır. Her iki grubun kendi içindeki ön test ve son test puanlarının anlamlı derecede değişiklik gösterip göstermediğini belirlemek için ise Wilcoxon İşaret Sıralaması Testi kullanılmıştır. Verilerin analizi için SPSS 25 paket programının kullanıldığı araştırmada, ölçekler doldurulurken Arapça ve Farsça tercüman desteği sağlanmıştır.

### E. Bulgular

#### 1. Örneklemin Benlik Saygısı Puan Dağılımlarına İlişkin Bulgular

Tablo 2. Örneklemin Benlik Saygısı Ölçeğinden Aldığı Puan Ortalamaları

Benlik Saygısı Ölçeği	N	Min.	Max.	$\bar{X}$	Sd.
Öntest (Deney Grubu)	15	1,20	2,80	2,04	,47
Sontest (Deney Grubu)	15	1,10	2,20	1,60	,39
Öntest (Kontrol Grubu)	15	1,40	2,70	1,92	,44
Sontest (Kontrol Grubu)	15	1,00	3,50	2,06	,64

On maddeden oluşan benlik saygısı ölçeğinden alınabilecek en düşük puan 1; en yüksek puan ise 4'tür. Deney grubundaki öğrencilerin bu ölçeğin ön test uygulamasında aldığı ortalama puan 2,04'tür. Bu skor, son testte 1,60'a düşmüştür. Kontrol grubundaki öğrencilerin benlik saygısı ölçeğinin ön test uygulamasında aldığı ortalama puan ise 1,92'dir. Bu skor, son testte 2,06'ya yükselmiştir. (Benlik saygısı ölçeğinde puanın düşmesi benlik saygısı algısının yükseldiğine işaret etmektedir.)

Tablo 3. Deney ve Kontrol Grubunun Uygulama Öncesi ve Sonrası Benlik Saygısı Puan Dağılımlarına İlişkin Mann Witney U Testi Sonuçları

Ön Test	N	Sıralar Ort.	Sıralar Top.	z	p
Deney Grubu	15	17,13	257	-1,020	,308
Kontrol Grubu	15	13,87	208		
Son Test	N	Sıralar Ort.	Sıralar Top.	z	p
Deney Grubu	15	11,80	177	-2,310	,021
Kontrol Grubu	15	19,20	288		

Tablo 3’de görüldüğü gibi sosyal destek ve etkileşim faaliyetlerinin dahil edildiği uygulamaya katılan grupla katılmayan grubun ön test puanları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır ( $p>.05$ ). Ancak durumun son testte deney grubu lehine farklılaştığı ve bu farklılığın anlamlılık düzeyine ulaştığı görülmektedir ( $p<.05$ ).

Tablo 4. Deney ve Kontrol Grubunun Uygulama Öncesi ve Sonrasındaki Benlik Saygısı Puanlarına İlişkin Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi Sonuçları

		N	Sıralar Ort.	Sıralar Top.	z	p
Deney Grubu Son Test- Ön Test	Negatif S.	10	8,95	89,50	-2,326	,020
	Pozitif S.	4	3,88	15,50		
	Eşit	1				
	Toplam	15				
		N	Sıralar Ort.	Sıralar Top.	z	p
Kontrol Grubu Son Test- Ön Test	Negatif S.	6	8,33	50	-,571	,568
	Pozitif S.	9	7,78	70		
	Eşit	0				
	Toplam	15				

Deney grubunun benlik saygısı puanlarına ilişkin ön test ve son test sonuçlarını gösteren tablo 4 incelendiğinde her iki testten alınan puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılığın olduğu ( $p<.05$ ), ancak kontrol grubunun ön test ve son test puan ortalamaları arasında aynı anlamlılık

düzeyine ulaşamadığı görülmektedir ( $p>.05$ ).

## 2. Örneklem Depresyon Puan Dağılımlarına İlişkin Bulgular

Tablo 5. Örneklem Depresyon Ölçeğinden Aldığı Puan Ortalamaları

Depresyon Ölçeği	N	Min.	Max.	$\bar{X}$	Sd.
Öntest (Deney Grubu)	15	,20	2,10	1,11	,58
Sontest (Deney Grubu)	15	,25	1,65	,89	,46
Öntest (Kontrol Grubu)	15	,15	1,95	,82	,48
Sontest (Kontrol Grubu)	15	,65	3,00	1,46	,67

Yirmi maddeden oluşan depresyon ölçeğinden alınabilecek en düşük puan 0; en yüksek puan ise 3'dir. Deney grubundaki öğrencilerin bu ölçekten ön test uygulamasında aldıkları ortalama puan 1,11'dir. Bu skor, son testte ,89'a düşmüştür. Kontrol grubundaki öğrencilerin depresyon ölçeğinin ön test uygulamasında aldıkları ortalama puan ise, 82'dir. Bu skor, son testte 1,46' ya yükselmiştir. (Depresyon ölçeğinde puanın düşmesi depresyon düzeyinin de düştüğüne işaret etmektedir.)

Tablo 6. Deney ve Kontrol Gruplarının Uygulama Öncesi ve Sonrası Depresyon Puan Dağılımlarına İlişkin Mann Witney U Testi Sonuçları

Ön Test	N	Sıralar Ort.	Sıralar Top.	z	p
Deney Grubu	15	18,67	280	-1,974	,048
Kontrol Grubu	15	12,33	185		
Son Test	N	Sıralar Ort.	Sıralar Top.	z	p
Deney Grubu	15	11,93	179	-2,222	,026
Kontrol Grubu	15	19,07	286		

Tablo 6'da görüldüğü gibi deney ve kontrol grubunun depresyon ölçeğinden aldığı puan ortalamaları arasında hem ön test hem de son test sonuçlarına göre anlamlı bir farklılığa ulaşılmıştır ( $p<.05$ ).

Tablo 7. Deney ve Kontrol Grubunun Uygulama Öncesi ve Sonrasındaki Depresyon Puanlarına İlişkin Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi Sonuçları

	N	Sıralar Ort.	Sıralar Top.	z	p
Deney Grubu Son Test- Ön Test	Negatif S.	10	7,95	-1,109	,268
	Pozitif S.	5	8,10		
	Eşit	0			
	Toplam	15			



		N	Sıralar Ort.	Sıralar Top.	z	p
Kontrol Grubu Son Test- Ön Test	Negatif S.	1	1,00	1	-3,356	,001
	Pozitif S.	14	8,50	119		
	Eşit	0				
	Toplam	15				

Deney grubunun depresyon puanlarına ilişkin ön test ve son test sonuçlarını gösteren tablo 7 incelendiğinde her iki testten alınan puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılığa ulaşılmadığı ( $p>.05$ ), ancak kontrol grubunun ön test ve son test puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık düzeyine ulaşıldığı görülmektedir ( $p<.05$ ). Bu sonuç kontrol grubunun depresif eğilimlerinin zamanla arttığı anlamına gelmektedir.

### 3. Örneklem Kültürel Uyum Puan Dağılımlarına İlişkin Bulgular

Tablo 8. Örneklem Kültürel Uyum Ölçeğinden Aldığı Puan Ortalamaları

Kültürel Uyum Ölçeği	N	Min.	Max.	$\bar{X}$	Sd.
Öntest (Deney Grubu)	15	1,86	3,57	2,86	,53
Sontest (Deney Grubu)	15	2,43	4,07	3,19	,57
Öntest (Kontrol Grubu)	15	2,14	4,29	3,43	,54
Sontest (Kontrol Grubu)	15	1,93	4,57	3,23	,65

14 maddeden oluşan kültürel uyum ölçeğinden alınabilecek en düşük puan 1; en yüksek puan ise 5'dir. Deney grubundaki öğrencilerin bu ölçekten ön test uygulamasında aldıkları ortalama puan 2,86'dir. Bu skor, son testte 3,19'a yükselmiştir. Kontrol grubundaki öğrencilerin kültürel uyum ölçeğinin ön test uygulamasında aldıkları ortalama puan ise 3,43'dür. Bu skor, son testte 3,23'e düşmüştür. (Kültürel uyum ölçeğinde puanın yükselmesi uyum düzeyinin de yükseldiği anlamına gelmektedir.)

Tablo 9. Deney ve Kontrol Gruplarının Uygulama Öncesi ve Sonrası Kültürel Uyum Puan Dağılımlarına İlişkin Mann Witney U Testi Sonuçları

Ön Test	N	Sıralar Ort.	Sıralar Top.	z	p
Deney Grubu	15	11,33	170	-2,596	,009
Kontrol Grubu	15	19,67	208		
Son Test	N	Sıralar Ort.	Sıralar Top.	z	p
Deney Grubu	15	15,00	225	-,312	,755
Kontrol Grubu	15	16,00	240		

Deney ve kontrol grubunun ön test kültürel uyum puan dağılımları incelendiğinde kontrol grubu lehine anlamlı bir farklılığın olduğu görülürken ( $p < .05$ ), son testte bu farklılığın, istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmasa da ortadan kalktığı görülmektedir ( $p > .05$ ).

Tablo 10. Deney ve Kontrol Grubunun Uygulama Öncesi ve Sonrasındaki Kültürel Uyumlarına İlişkin Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi Sonuçları

		N	Sıralar Ort.	Sıralar Top.	z	p
Deney Grubu Son Test- Ön Test	Negatif S.	7	4,79	33,50	1,507	,132
	Pozitif S.	8	10,81	86,50		
	Eşit	0				
	Toplam	15				
		N	Sıralar Ort.	Sıralar Top.	z	p
Kontrol Grubu Son Test- Ön Test	Negatif S.	10	7,65	76,50	1,508	,131
	Pozitif S.	4	7,13	28,50		
	Eşit	1				
	Toplam					

Deney ve kontrol grubunun kültürel uyum puanlarına ilişkin ön test ve son test sonuçlarını gösteren tablo 10 incelendiğinde her iki testten alınan puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılığa ulaşılmadığı görülmektedir ( $p > .05$ ).

### Sonuç

Verileri Gençlik ve Spor Bakanlığı destekli 15283 nolu “Gönül Bahçemizde Açan Güller” isimli sosyal uyum projesine dayanan araştırma, sosyal etkileşim yoluyla sağlanan sosyal desteğin mülteci bireyin psiko-sosyal uyumuna katkısını ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Deney desenli olan bu çalışmada elde edilen nicel bulgular, sosyal destek ve etkileşim faaliyetlerinin mülteci bireyin psiko-sosyal uyumunu artırıcı bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Sosyal destek ve etkileşim faaliyetleri deney grubundaki mülteci öğrencilerin benlik saygılarını yükseltmiştir. Nitekim gerek grup içi gerekse gruplararası ön test son test sonuçları, deney grubunun benlik saygısı puanlarının kontrol grubuna göre istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde düştüğünü göstermektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi benlik saygısı ölçeğinde puanın düşmesi, benlik saygısı algısının yükseldiğine işaret etmektedir.

2. Örneklemenin depresyon ölçeğinden aldığı puan ortalamaları ve grup içi ve gruplararası test sonuçları dikkate alındığında ön testte kontrol grubu lehine olan anlamlı farklılığının son testte deney grubu lehine dönüştüğünü göstermektedir. Bu durum, yapılan uygulamanın deney grubundaki mülteci öğrencilerin depresyon puanlarını anlamlı bir şekilde düşürdüğünü göstermektedir. Bu sonuç ayrıca kontrol grubunun depresif eğilimlerinin zamanla arttığı anlamına da gelmektedir.

3. Deney ve kontrol gruplarının uygulama öncesi ve sonrası kültürel uyum puan dağılımlarına ilişkin mann witney u testi sonuçlarına göre ön testte kontrol grubu lehine anlamlı bir farklılığın bulunduğu, ancak puan üstünlüğünün, son testte ve wilcoxon işaretli sıralar testinde deney grubu lehine dönüştüğü görülmektedir. Kontrol grubunun kültürel uyumunun ön test sonuçlarına göre daha yüksek olması ve deney grubuyla arasındaki farklılığın anlamlı düzeye ulaşmasının Türkiye’de kalma süresiyle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Her ne kadar her iki grubun benzeri özelliklere sahip olmasına azami dikkat edildiyse de birebir aynı şartları taşımaları mümkün olmayabilmektedir. Uygulama sonrası yapılan test sonuçları aradaki farklılığın büyük oranda ortadan kalktığını göstermektedir ki bu da sosyal desteğin kültürel uyuma katkıda bulunduğu şeklinde yorumlanabilir.

Literatürde sosyal desteğin farklı değişkenler ile olan ilişkisini konu alan pek çok araştırma bulunmaktadır. Bu araştırma sonuçları incelendiğinde elde edilen bulguların araştırma bulgularıyla genel olarak örtüştüğü söylenebilir. Nitekim; *öznel iyi oluş* (Çevik, 2010; Saygın , Arslan 2009; Doğan, 2008; Yalçın, 2014; Gençöz, Özlale, 2004; Chu, Saucier & Hafner, 2010; Doğan, Sapmaz, 2012), *yaşam doyumu* (Yalçın, 2011), *depresyon ve kaygı* (Albal, 2009; Eldeleklioğlu, 2006; Paykel, 1994; Al-Issa, İsmail, 1994), *yalnızlık*, (Arslantaş, Ergin, 2011; Duru, 2008), *psikolojik dayanıklılık* (Terzi, 2008) ve *öz saygı*, (Siyez, 2008; Saygın vd. 2009; Kahrıman, Polat 2003; Arslan, 2009) gibi değişkenlerin aile, arkadaş, öğretmen ve diğer iletişim ağları gibi destek kaynaklarından algılanan sosyal destek ile arasında anlamlı ilişkiler olduğu tespit edilmiştir. Yalçın’ın (2014) iyi oluş ve sosyal destek arasındaki ilişkileri konu alan 35 çalışmayı irdelediği meta analiz çalışmasında öznel iyi oluş, yaşam doyumu ve özsaygı gibi değişkenlerin sosyal destek ile arasında pozitif yönde anlamlı, depresyon ve yalnızlık ile de negatif yönde anlamlı ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçlar sosyal desteğin ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkisini göstermesi bakımından anlamlıdır.

Mülteci örneklemini üzerinden konuya ilişkin yapılan çalışmalara bakıldığında ise öncelikle dikkat çeken şeyin, göçün travmatik etki düzeyi olduğu söylenebilir. Nitekim Sağaltıcı (2013) tarafından yapılan bir araştırmada Suriyeli mülteciler arasında en az bir travmaya maruz kalma

oranının %98 olarak saptandığı görülmektedir (s. 56). Bunun yanı sıra mültecilerde şiddetli anksiyete ve depresyon belirtileri olduğunu gösteren ve yaşanan depresyon sıklığının %48 civarında bulgulandığını ortaya koyan çalışmalar mevcuttur (Ceylan, Yalçın, Algan, Akın & Köse, 2017). Sağır'ın (2014) mültecilerle ilgili yaptığı bir araştırma sonucuna göre katılımcıların %81,40 gibi yüksek bir oranının klinik açıdan önemli sayılan seviyede depresif eğilime sahip oldukları ve sadece bireylerin %18,60'ının klinik açıdan önem arz etmeyen depresif eğilime sahip oldukları görülmüştür (s. 46). Güdül'ün (2018) araştırmasında ise mültecilerin hafif, orta ve şiddetli düzeyde depresyon oranları %75 olarak bulgulanmıştır (s. 28). Ataç ve arkadaşlarının (2018) mülteci ve yerleşik ergenlerin depresyon eğilimlerini irdelediği araştırmanın sonucuna göre de mülteci öğrencilerde görülen depresif belirtilerin yerleşiklere göre daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Böylesi travmatik bir yaşantının etkilerini azaltmada sosyal desteğin rolünü konu alan sınırlı sayıda korelasyonel çalışmada ise araştırma bulgularını destekleyen sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Örneğin Gez'in (2018) Suriyeli çocuk ve ergenlerde algılanan sosyal destek ve psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkiyi konu alan araştırmasında Suriyeli çocuk ve ergenlerin duygu ve düşünce durumları bakımından psikolojik sağlamlığa yönelik risk faktörlerine ait pek çok bulguyu taşımalarına rağmen algıladıkları aile desteğinin psikolojik sağlamlığı yordadığı ve yardım alan çocuk ve ergenlerin psikolojik sağlamlık ve sosyal destek düzeyinin yüksek olduğu saptanmıştır. Ekinci'nin (2017) savaş nedeni ile Suriye'den göç edip Türkiye'ye yerleşmek durumunda kalan bir grup lise öğrencisi ile yaptığı araştırmanın bulgularına göre ise aile işlevleri sağlıklı olan mülteci öğrencilerin hem algıladıkları sosyal destek hem de psikolojik sağlamlık düzeyleri yüksek bulgulanmıştır. Şimşir'in (2017) çalışmasında ise savaş yaşantısı geçiren Suriyeli mültecilerin sahip olduğu değerler ve algıladıkları sosyal destek düzeyinin travma sonrası büyümelerini doğrudan yordadığı ve sahip olunan değerlerin de algılanan sosyal destek düzeyi ile ilişkili olduğu görülmektedir. Konuya ilişkin yurt dışında yapılan bazı araştırmalar bireylerin algıladıkları sosyal destek düzeyi arttıkça stres, kaygı, depresyon ve uyumsuzluk gibi psikolojik problemlerin azaldığını, buna karşın yaşam doyumu, sağlık düzeyi ve psikolojik dayanıklılığın arttığını ortaya koymuştur (Wallace, Bisconti, Bergeman, 2001, s. 273; Zhang, Goodson, 2011, s. 142).

Sosyal desteğin psikolojik uyumun yanı sıra kültürel uyuma da önemli ölçüde katkı sağladığı yine yapılan araştırmalarla ortaya koyulmuştur. Örneğin Kovacev ve Shut'in (2004) mülteci ergenler üzerinden kültürel uyum ve sosyal desteği konu alan araştırmalarında kültürel uyumla yakın arkadaş ve sınıf arkadaşlığının sağladığı destek arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler olduğu ve bu sonucun varyansın yaklaşık %42'sini açıkladığı

görölmüştür (s. 263-265). Aynı şekilde Oppedal ve arkadaşlarının (2004) ergen mültecilerde sosyal desteğin psiko-sosyal uyumdaki etkisini konu alan araştırmada, sosyal desteğin hem ruh sağlığı hem de kültürel uyum üzerinde moderatör olarak önemli bir rol oynadığı ortaya koyulmuştur (s. 489). Bilindiği üzere kültürel uyum çift yönlü bir süreçtir. Yani bir yandan mültecilerin toplumun değer, norm ve davranış kalıplarına uyumunu diğer yandan da yerel halkın bu duruma verdiği tepkisel reaksiyonları içerir. Dolayısıyla kültürel uyumda mültecilerin sarf edecekleri çaba kadar yerel halkın da ensarvari kucaklayıcı tavrı bu konuda belirleyici olmaktadır (Martinkainen, 2010, s. 266-274; Yıldırım, İslamoğlu & İyem, 2017, s. 111; Çapcıoğlu vd. 2018, s. 601). Mültecilerin kültürel uyumlarını konu alan pek çok nitel araştırmada dil, kültürel mesafe, etnik ayrılıklar, geri dönme isteği ve özellikle de eğitim ve istihdam alanında yaşanan problemlerin kültürel uyum önündeki en büyük engeller olduğu tespit edilmiştir (Zevalis, 2017, s. 3190; Karipek, 2017, s. 124-128; Sağır, 2018, s. 106; Yıldırım vd. 2017, s. 122). Tüm bu engellere kişisel direncin de eklenmesi, meseleyi daha da girift bir hale getirmektedir. Dolayısıyla tek bir merkezi yörüngesi bulunmayan kültürel uyum sürecinin pek çok farklı değişkenin etkisine açık bir süreç olduğu ve mülteci bireyin, sosyal dışlanma ve ayrımcılık yaşamadan ama kendi kültüründen de kopmadan sosyo-kültürel yapıya entegre olmasının, düşünüldüğü kadar kolay olamayacağı söylenebilir. Araştırma bulguları bu düşünceyi destekler niteliktedir. Nitekim deney gurubunun ön test ve son test sonuçlarına göre kültürel uyum açısından olumlu anlamda bir puan artışı söz konusu olsa da bu artış, istatistiki açıdan anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır. Bu sonuç, kültürel uyum düzeyini yükseltmek için kısa süreli destek faaliyetlerinden ziyade devlet ve halk destekli daha uzun soluklu çalışmaların yapılması gerektiği şeklinde yorumlanabilir.

Sonuç olarak gerek araştırma bulguları gerekse literatürden elde edilen bilgilerden anlaşılacağı üzere, sosyal bir varlık olan insanın psiko-sosyal uyum düzeyini yakalayabilmesinde alacağı sosyal desteğin rolü çok büyüktür. Nitekim insanlar gruplar halinde, beyinleri birbirine kenetli ve ancak karşılıklı ilişkilerle büyüyeabilen canlılardır. Dolayısıyla, birlikte yaşama ihtiyacı adeta genetiğine kodlanmış olan insanın insan olma sürecini tamamlaması, ancak "öteki" den alacağı veya "öteki" ye yapacağı maddi ve manevi yardımlarla mümkündür (Hökeleki, 2007, s. 405-407; Sayar, 2015, Özcan, 2016, s. 531). Yardım gören kadar yardım eden açısından da terapötik etkileri ispatlanan yardım etme davranışının özellikle, bireye, karşılaştığı problemlerin çözümünde tek olmadığı ve diğer insanlar tarafından kendisine değer verildiği hissi kazandırdığı için öz saygıyı destekleyen bir yönü olduğu bilinmektedir (Ayten, 2014, s. 165; Ayten, 2010, s. 71; Merter, 372-376). Bu bağlamda, özellikle göç gibi travmatik bir yaşantı sonrasında pek çok açıdan

yardıma muhtaç olan bireylere uzatılacak her türlü yardım elinin onların ruh ve beden sağlığına katkıda bulunmasının yanı sıra kültürel uyum ve toplumsal huzurun teminine hizmet edeceği aşikârdır. Bu nedenle mültecilerin beraberinde getirdikleri farklılıklara saygı duyma başta olmak üzere onlara verilebilecek her türlü psiko-sosyal desteğin yerine getirilmesi gereken dini ve insani bir görev olduğu söylenebilir.

Konuya ilişkin literatür taramasında genellikle korelasyonel çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Mülteci örneklemleri üzerinden deneysel bir çalışmaya daha önce rastlanmamış olup, araştırmadan elde edilen bulguların literatürü destekleyerek bir anlamda pratiğin teorisini desteklediği şeklinde yorumlanması mümkündür. En etkili öğrenme şekli, yaparak ve yaşayarak öğrenme olduğu için, prososyal davranışın kazandırılması ve değerlerin aşılmasında teorik aktarımından ziyade, uygulamalı yöntemlerin daha etkili sonuçlar doğuracağı düşünülmektedir.



#### KAYNAKÇA

- ACARTÜRK, C. (2016). Göç ve Ruh Sağlığı İlişkisi. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(25), 137-150.
- AINSLIE, R. C., Harlem, A., Narra P. T., Barbanel, L. & Ruth, R., (2013). Contemporary Psychoanalytic Views on the Experience of Immigration. *Psychoanalytic Psychology*, 30(4), 663-679.
- AKGÜN, N. (2016). *Suriyeli Mültecilerde Ruhsal İyilik Hali ve İlişkili Faktörlerin Değerlendirilmesi*. (Yayımlanmamış Tıpta Uzmanlık Tezi). Selçuk Üniversitesi/ Tıp Fakültesi, Konya.
- ALBAL, E. (2009). *Depresyonla Başa Çıkma Öz Yeterlik ile Algılanan Sosyal Destek Arasındaki İlişki*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi/ Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- AL-ISSA, I, Ismail, S. J. (1994). Social Support and Depression of Male and Female Students in Kuwait: Preliminary Findings. *Anxiety Stress & Coping*, 7(3), 253-262.
- ARSLAN, C. (2009). Anger, Self-Esteem, and Perceived Social Support in Adolescence. *Social Behavior and Personality*, 37(4), 555-564.
- ARSLANTAŞ, H., Ergin F. (2011). 50-65 Yaşı Arasındaki Bireylerde Yalnızlık, Depresyon, Sosyal Destek ve Etki Eden Faktörler. *Türk Geriatri Dergisi*, 14:135-144.
- ATAÇ, Ö., AKBAY H., DOBRAL A., DEMİR S., ATEŞ B. S., AHMEDZAI S. & HAYRAN O. E. (2018). Mülteci ve Yerleşik Ergenlerde Depresyona

- Yatkınlık ve Algılanan Sosyal Destek Düzeyleri. *Anadolu Kliniği Tıp Bilimleri Dergisi*, 23(3), 129-136.
- AYDIN, D., ŞAHİN, N. & AKAY, B., (2017), Göç Olayının Çocuk Sağlığı Üzerine Etkileri. *İzmir Dr. Behçet Uz Çocuk Hast. Dergisi*, 7(1), 8-14.
- AYTEN, A. (2010). *Empati ve Din, Türkiye’de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- AYTEN, A. (2012). *Tanrı’ya Sığınmak, Dini Başaakma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- AYTEN, A. (2014). *Erdeme Dönüş, Psikoloji ve Mutluluk Yolu*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- BALCIOĞLU, İ. (2007). *Sosyal ve Psikolojik Açıdan Göç*. İstanbul: Elit Kültür Yayınları.
- BARON, R. S., CUTRONA, C. E., HİCKLİN, D. & LUBAROFF, D. M (1990). Social Support and Immune Function Among Spouse of Cancer Patients. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59(2), 344–352.
- BAUMAN, Z. (2014). *Sosyolojik Düşünmek*, 10. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BHUGRA D. (2004). Migration and Mental Health, *Review Article, Acta Psychiatr Sand*, 109:243-258.
- BHUGRA D., ARYA, P. (2005), Ethnic Density, Cultural Congruity and Mental Illness in Migrant. *International Review of Psychiatry*, 17(2): 133–137.
- BUDAK, S. (2005). *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- CEYLAN V., YALÇIN, M., ALGAN C., YALÇIN, E., AKIN, E. & KÖSE, S. (2017). Suriyeli Mülteci ve Sığınmacıların Çeşitli Psikolojik Faktörler Açısından İncelenmesi: Batman örnekleme. *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 3(2), 595–606.
- CHU, P. S., HAFNER, E. & SAUCIER, D. A., (2010). Meta-Analysis of the Relationships Between Social Support and Well-Being in Children and Adolescents. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 29(6), 624-645.
- COLAROSSİ, L. G., ECCLES, J. S. (2003). Differential Effect of Support Providers on Adolescent’s Mental Health. *Social Work Research*, 27/1, 19-30.
- CUTRONA, C. E., Russell, D. W., (1987). The Provisions of Social Relationships and Adaptation to Stress. *Advances in Personal Relationships*, 1, 37-67.
- ÇAPCIOĞLU, İ., AKIN, M., & AKYÜZ, N. (2018). Göç Olgusunun Dini ve Toplumsal Yansımaları: Kur’an’daki Atıflar Bağlamında. *Journal of History Culture and Art Research*, 7(5), 596-605.

- ÇERİ, V., NASIROĞLU, S. & SEMERCİ, B., (2015). Psikiyatrinin Penceresinden Göç ve Sağlık, *Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi*, 35, 80-85. <http://www.sdplatform.com/Dergi/875/Psikiyatrinin-penceresinden-goc-ve-saglik.aspx>
- ÇEVİK N. (2010). *Lise öğrencilerinin Öznel İyi Oluşlarını Yordayan Bazı Değişiklikler*. (Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi/ Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- ÇUHADAROĞLU, F. (1986). *Adölesanlarda Benlik Saygısı*. (Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- DEMİRBAŞ, H., Bekaroğlu E., (2013). Evden Uzakta Olmak: Sığınmacıların/ Mültecilerin Psikolojik Sorunları ve Alınacak Önlemler. *Kriz Dergisi*, 21(1-2-3), 11-24.
- DOĞAN, T., (2008). Psikolojik Belirtilerin Yordayıcısı Olarak Sosyal Destek ve İyilik Hali. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 3(30), 30-44.
- DOĞAN, T., (2017). Bir Mental İyi Oluş Kaynağı Olarak Sosyal Destek. <http://www.tayfundogan.net/2017/11/15/mental-iyi-olusun-bir-belirleyicisi-olarak-sosyal-destek/>, 4.1.2019
- DOĞAN, T., Sapmaz, F. (2012). Kişilerarası İlişki Tarzları ve Öznel İyi Oluş. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 10(3), 585-601.
- DURU, E. (2008). Yalnızlığı Yordamada Sosyal Destek ve Sosyal Bağlılığın Rolü. *Türk Psikoloji Dergisi*, 23(61), 15-24.
- EKİNCİ, D. (2017). *Suriyeli Lise Öğrencilerinin Algılanan Sosyal Destek ve Aile İşlevleri Açısından Psikolojik Sağlık Düzeylerinin İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Üsküdar Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- EKŞİ, H. (2001). *Başçıkma, Dinî Başçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Uludağ Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ELDELEKLİOĞLU, J. (2006). The Relationship Between The Perceived Social Support And The Level of Depression And Anxiety in University Students. *Educational Sciences: Theory & Practice*, 6(3), 727-752.
- FAZEL, M., DANESH, J. WHEELER, J. (2005). Prevalence of Serious Mental Disorder in 7000 Refugees Resettled in Western Countries: A Systematic Review. *The Lancet*, 365(9467), 1309-1314.
- GENÇÖZ, T., ÖZLALE Y. (2004). Direct and Indirect Effects of Social Support on Psychological Well-Being. *Social Behavior and Personality*, 32, 449-458.



- GEZ, A. (2018). *Suriyeli Çocuk ve Ergenlerde Algılanan Sosyal Destek ve Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişki*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çağ Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin.
- GRINBERG L, GRINBERG R. (1999), Psychoanalytic Perspectives on Migration. David Bell (Ed), *In Psychoanalysis and Culture. A Kleinian Perspective* (s. 154-170) London: Tavistock Clinic Series.
- GÜDÜL, Ö., T. (2018). *Suriyeli Kadın Göçmenlerin Travmatik Yaşantıya Bağlı ruh Sağlığı Sorunlarının ve Sosyal Destek Süreçlerinin İncelenmesi*. (Bilim Uzmanlığı Tezi). Kocaeli Üniversitesi/ Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Kocaeli.
- GÜNDÖĞAN, N. (2015). Türkiye’de Yaşayan Sığınmacı ve Mültecilerin Psikososyal Gereksinimleri ve Psikolojik Belirtileri. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- HOOD, R. W., Peter C. H. & Spilka B. (2009). *The Psychology of Religion An Empirical Approach*. 4nd Edition. New York: The Guilford Press.
- HÖKELEKLİ, H. (2007). “Müslüman ve Öteki: Farklı Dinî Grupların Birbirini Algılama Biçimi”, *Kur’an-ı Kerim’de Ehli Kitap, (Tartışmalı İlmî Toplantı), 12-13 Kasım 2005*, İstanbul.
- KAHRİMAN, İ., POLAT, S. (2003). Adölesanlarda Aileden ve Arkadaşlardan Algılanan Sosyal Destek ve Benlik Saygısı Arasındaki İlişki. *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 6(2), 13-24.
- KAPTANOĞLU, C. (2000). “Ben” Hayali, Ulusal Kimlik ve Travma. *Birikim*, 134(135): 87-91.
- KARA, P., NAZİK, E. (2018). Göçün Kadın ve Çocuk Sağlığına Etkisi. *Gümüşhane Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Dergisi*, 7(2), 58-69.
- KARACA, F. (2010). “Dindarlığın Etkileri”, *Din Psikolojisi*, Hayati Hökelekli (Ed.), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- KARACA, F. (2017). *Din Psikolojisi*. 3. Baskı. Trabzon: Eser Ofset.
- KARİPEK, Y. Z. (2017). “Asylum-Seekers Experience and Acculturation: a Study of Syrian University Students in Turkey”. *Turkish Journal of Middle Eastern Studies*, 105-133.
- KARSLI, N. (2018). *Mutluluk ve Dindarlık*, Kayseri: Kimlik Yayınları.
- KORKMAZ, M., UYSAL, Ş. (1996). *Yetişkin Örneklem İçin Bir Benlik Saygısı Ölçeğinin Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ege Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- KOVACEV, L., SHUTE, R. (2004). Acculturation and Social Support in Relation to Psychosocial Adjustment of Adolescent Refugees Resettled in

- Australia. *International Journal of Behavioral Development*, 28(3), 259-267.
- LARSON, D. B., LARSON, S. S. (2003). "Spirituality's Potential Relevance to Physical & Emotional Health: A Brief Review of Quantitative Research". *Journal of Psychology & Theology*. 31, 37-51.
- MARTINKAINEN, T. (2010). "Din Göçmenler ve Entegrasyon", Nebile Özmen (Çev), *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38: 266, 274.
- MATTHEWS, L.T., MARWIT, S.J. (2004). Examining the Assumptive World Views of Parents Bereaved by Accident, Murder, and İllness. *Omega: Journal of Death and Dying*, 48(2), 115-136.
- MERTER, M. (2006). *Doküzyüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- NECCAR, M. (2016). Suriye'den Türkiye'ye Göç: Nedenler, Sonuçlar ve Umutlar. Tuba Erkut (Çev), *İlahiyat Akademi Dergisi*, 3(4), 185-198.
- OPPEDAL, B., ROYSAMB, E., SAM, D. L. (2004). The Effect of Acculturation and Social Support on Change in Mental Health Among Young Immigrants. *International Journal of Behavioral Development*, 28(6), 481-494.
- ÖZCAN, Z. (2016). "Birlikte Yaşamın İmkânı Olarak 'Öteki'yi Anlamak". *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku. Kutlu Doğum Sempozyum Bildirileri (Mardin, 17-19 Nisan 2015)* 531-544. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- ÖZTÜRK, M., Uluşahin, A. (2015). *Orhan Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*. 13. Baskı. Ankara: Nobel Tıp Kitapları.
- PARGAMENT, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice*, New York: The Guilford Press.
- PARGAMENT, K. I., HATHAWAY, W. KENNELL, J. & JONES, W. (1988). Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 90-104.
- PAYKEL, E. S. (1994). Life Events, Social Support and Depression. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 89(377), 50- 58.
- RADLOFF, L. S. (1977). The CES-D Scale: A Self-Report Depression Scale For Research in The General Population. *Applied Psychological Measurement*, 1(3), 386-401.
- ROSENBERG, M. (1965). *Society And the Adolescent Self-Image*. New Jersey: Princeton University Press.
- RYFF, C. D. (1989). Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(6), 1069-1081.

- RYFF, C. D., Singer, B. H. (2008). Know Thyself and Become What You Are: a Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being. *Journal of Happiness Studies*, 9(1), 13-39.
- SAĞALTICI, E. (2013). *Suriyeli Mültecilerde Travma Sonrası Stres Bozukluğu Taraması*. (Uzmanlık Tezi). Gaziantep Üniversitesi/Tıp Fakültesi, Gaziantep.
- SAĞIR, A., AYDIN, E. (2018), *Türkiye'deki Üniversitelerde Öğrenim Gören Suriye Uyraklı Öğrencilerin Sosyo-Kültürel ve Sosyo-Ekonomik Durumlarının Sosyolojik Analizi*, 1919B011700426 Kodlu 2209 Tübitak Üniversite Öğrencileri Araştırma Destek Projesi.
- SAĞIR, Z. (2014). *Suriyeli Mültecilerde Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- SAĞIR, Z. (2018). *Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- SAYAR, K. (2015). "Kemal Sayar ile Göç ve Göçmen Psikolojisi Üzerine" <http://kemalsayar.com/KategoriDetay-Kemal-Sayar-ile-goc-ve-gocmen-psikolojisi-uzerine-57.html>,10.03.2019.
- SAYGIN Y. ARSLAN C. (2009). Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Destek, Benlik Saygısı ve Öznel İyi Oluş Düzeylerinin İncelenmesi. *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi*, 28, 207-222.
- SIYEZ, D. M. (2008). Adolescent Self-Esteem, Problem Behaviors, and Perceived Social Support in Turkey. *Social Behavior and Personality*, 36, 973-984.
- SORIAS, E. O. (1988). Sosyal Destek Kavramı, *Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 27(1), 353-357.
- ŞİMŞİR, Z. (2017). Savaş Travma Sonrası Büyüme, Değerler ve Algılanan Sosyal Destek Arasındaki Yordayıcı İlişkiler. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- ŞİMŞİR, Z., BOYNUEĞRİ, S. B. & DİLMAÇ, B. (2017). Religion and Spirituality in the Life of Individuals with Paraplegia: Spiritual Journey From Trauma to Spiritual Development. *Spiritual Psychology and Counseling*, 2, 89-110.
- TARHAN, N. (2011). *Güzel İnsan Modeli: Ailede, Toplumda, Siyasette Değerler Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- TATAR, A., Saltukoğlu, G. (2010). CES-Depresyon Ölçeği'nin Doğruluk Faktör Analizi ve Madde Cevap Kuramı Kullanımı ile Türkçe'ye

- Uyarlanması ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi. *Klinik Psikofarmakoloji Bülteni*, 20 (3), 213-227.
- TERZİ, Ş. (2008). Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik Dayanıklılıkları ve Algıladıkları Sosyal Destek Arasındaki İlişki. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 3/29, 1-11.
- ULUÇ, G., Ankaralığıl, N. (2008). Duygusal Zeka ve Öteki'yi Anlamak: Doğu-Batı Üzerine Bir Çalışma. *Duygusal Zeka Ve İletişim, II. Uluslar arası Sempozyum*, İzmir.
- UYGUR, A. E. (2016). *Değerler Sisteminin (Dini Başaçıkma, Affedicilik ve Emmons Şükür Ölçekleri Açısından) Anksiyete Duyarlılığı Üzerindeki Yordayıcı Etkisi: Metakognisyonların Aracı Rolü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Üsküdar Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- WALLACE, K. A, BISCONTI, T. L. & BERGEMAN, C. S. (2001). Mediatonal Efect of Hardiness on Social Support and Optimal Outcomes in Later Life. *Basic and Applied Social Psychology*, 23(4), 267-279.
- YALÇIN, İ. (2011). Social Support and Optimism as Predictors of Life Satisfaction of College Students. *International Journal for the Advancement of Counselling*, 33(2), 79-87.
- YALÇIN, İ. (2014). İyi Oluş ve Sosyal Destek Arasındaki İlişkiler: Türkiye'de Yapılmış Çalışmaların Meta Analizi. *Türk Psikiyatri Dergisi*, 4(25), 1-12
- YAPAREL, R. (1987). *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- YAVUZ, Ş. (2009). Öteki" ile "Beriki" Arasındaki Salınımında Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamının Teolojik ve Pratik İmkânı. *Milal ve Nihal*, 6(2), 31-50.
- YILDIRIM, İ. (1997). Algılanan Sosyal Destek Ölçeğinin Geliştirilmesi, Güvenirliği ve Geçerliliği. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13, 81-87.
- YILDIRIMALP, S., İSLAMOĞLU, E. & İYEM, C. (2017). Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Bir Araştırma. *Bilgi*, 35, 107-126.
- ZEVALSİZ, S., GÜNDAĞ, E. (2017), Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Sosyo-Kültürel Entegrasyonu (Karabük Üniversitesi Örneği). *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(5), 3168-3192.
- ZHANG, J., GOODSON, P. (2011). Predictors of International Students' Psychosocial Adjustment to Life in the United States: A Systematic

Review. *International Journal of Intercultural Relations*, 35(2), 139-162.



## **AN EXPERIMENTAL RESEARCH ON THE ROLE OF SOCIAL SUPPORT IN REDUCING THE TRAUMATIC EFFECTS OF IMMIGRATION**

 Zeynep ÖZCAN<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

This study, based on a social adaptation project supported by the ministry, was carried out to reveal the contribution of social support through social interaction to the psycho-social adaptation of the refugee individual. As is known, forced migration is a life with traumatic effects that causes material and spiritual losses. This research is based on the assumption that the human being, created as a social being, needs support from his close and distant environment to overcome a traumatic experience such as migration. In the study, experimental method and 'pre-test/post-test control-group research design' has been used, and 15 students in the experimental and the control groups have been selected on the basis of volunteering among the refugee students from Syria, Iraq and Afghanistan -who continue their education in different departments of Karabük University and in different high schools of Karabük National Education Directorate in 2017-2018 academic year. In the study in which average age of the sample group is 18, the Rosenberg Self-Esteem Scale, the Ces-Depression Scale and the Cultural Adaptation Scale have been used in order to measure the effect of social support activities on psychosocial adaptation.

In this study, the Mann-Witney U Test which is used in less-subject researches to make comparisons in-group and inter-groups and Wilcoxon Signed-Rank Test were used. Mann-Witney U Test was used to determine whether the pre and posttest scores of the experimental and control groups were significantly different. The Wilcoxon Signed-Rank Test was used to determine whether the p and post-test scores of the two groups differed significantly in itself. SPSS 25 package program was used to analyze the data and Arabic and Persian interpreter support was provided when the scales

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Karabük University Theology Faculty, zeycankan@hotmail.com

were filled.

### **Findings and Conclusion**

According to the Mann-Witney U Test results depending on self-esteem score distributions of the experimental and control groups before and after the practice, there is no significant difference between pre-test scores of the group who participated in the social support and interaction activities ( $p > .05$ ). However, it is seen that there is a difference in favor of the experimental group in the last test and this difference has reached the level of significance ( $p < .05$ ). According to the Wilcoxon Signed-Rank Test results depending on the self-esteem scores of the experimental and control groups before and after the practice, there is a significant difference between average scores of both tests ( $p < .05$ ), but it is seen that pre-test and post-test average scores of the control group cannot reach the same significance level ( $p > .05$ ). According to the Mann-Witney U Test results depending on the distribution of depression scores of the experimental and control groups before and after the practice, there is a significant difference between average scores of the two groups on the depression scale according to both the pre-test and post-test results ( $p < .05$ ). According to the Wilcoxon Signed-Rank Test results depending on the depression scores of the experimental and control groups before and after the practice, there is no significant difference between the average scores of the two tests ( $p > .05$ ), but it is seen that the pre-test and post-test average scores of the control group have reached a significance level ( $p > .05$ ). When the Mann-Witney U Test results depending on the distribution of cultural adaptation scores of the experimental and control groups before and after the practice have been examined there is seen a significant difference in favor of the control group in the pre-test ( $p < .05$ ); in the last test, this tendency has disappeared even if it does not reach the statistical significance level ( $p > .05$ ). When the Wilcoxon Signed-Rank Test results depending on the distribution of cultural adaptation scores of the experimental and control groups before and after the practice have been examined, it has been observed that there is no significant difference between the average scores of both tests ( $p > .05$ ).

The quantitative findings obtained from this experimental study show that social support and interaction activities have an effect on increasing the psycho-social adaptation of the refugee individual. In this context, the following conclusions are obtained:

1- Social support and interaction activities have increased self-esteem of the refugee students in the experimental group. As a matter of fact, both in-group and inter-groups pre-test/ post-test results have showed that the self-esteem scores of the experimental group have increased significantly compared to the control group.

2- When the average scores of the sample obtained from the depression scale and the in-group and inter-groups test results have been taken into consideration, the significant difference in favor of the control group in the pre-test has turned out to be in favor of the experimental group. This result shows that the practice has significantly reduced the depression scores of the refugee students in the experimental group. This also means that the depressive tendencies of the control group have increased over time.

3- There is a significant difference in favor of the control group in the pre-test according to the Mann-Witney U Test results depending on the distributions of cultural adaptation scores of the experimental and control groups before and after the practice, but the superiority of the scores turned to be in favor of the experimental group in the post-test and in the Wilcoxon Signed-Rank Test.

As a result, it is thought that every kind of help, to be extended to individuals needing help in every aspect especially after a traumatic experience such as migration, will contribute to their mental and physical health, as well as providing cultural harmony and social peace.

**Keywords:** Psychology of Religion, Psycho-Social Adjustment, Trauma, Social Support, Refugee







*bilimname XXXVII, 2019/1, 1029-1055*  
Geliş Tarihi: 02.12.2018, Kabul Tarihi: 17.04.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.525866>

# KAZAKİSTAN ORTAÖĞRETİM KURUMLARINDA DİN EĞİTİMİNİ OLUMSUZ YÖNDE ETKİLEYEN FAKTÖRLER

İlyas ERPAY<sup>a</sup>

## Öz

Bağımsızlık öncesi din eğitiminden yoksun bırakılmış olan Kazakistan halkının, bağımsızlığın ilk yılları ile birlikte dine karşı olan ilgisi artmıştır. Bağımsızlığın bu ilk yıllarında ülkedeki misyoner sayısı ile misyonerlik faaliyetleri de hız kazanmıştır. Gerek dine olan bu ilgi gerekse de misyonerlik faaliyetinin artışı ülkede, din ve din eğitimi önemli hale getirmiştir. Kazakistan için en önemli meselelerden biri laiklik çerçevesinde din devlet ilişkisini geliştirmek olarak görülmektedir. Bu bağlamda devlet, bağımsızlığın ilk yıllarında kendi haline bıraktığı din meselesine ilerleyen yıllarda müdahil olmuş, dinler ve mezheplerin birbirleriyle ve devletle olan ilişkilerini düzenlemekte önemli kararlar almış ve kanunlar çıkartmıştır. Kazakistan egemenliğini aldıktan sonra kendisini laik, demokratik, sosyal, din ve vicdan hürriyetine saygılı bir devlet olarak nitelendirmektedir. Ülkede anayasa ve kanunlar bu çerçevede oluşturulmuş, din ile devlet arasındaki ilişki bu temeller üzerine kurulmuştur. Bu değerler aynı zamanda dini faaliyetler ve din eğitimi ile ilgili kanunların da alt yapısını oluşturmuştur. Kazakistan nüfusunun büyük oranı İslâm dini ile Hristiyanlığın Ortodoks mezhebine mensuptur. Ancak Kazakistan, diğer ulusların ve dinlerin de varlığını sürdürmekte olduğu, bu durumun bir zenginlik kaynağı olarak algılandığı çok uluslu ve çok dinli bir devlettir. Kazakistan Anayasası ve “Dini Hizmet ve Dini Kurumlar” kanunu, ülke içerisinde yaşayan çok çeşitli dini ve etnik gurup mensupları için en büyük güvence olmuştur. Bütün bunların neticesinde “din” “eğitim” perspektifinde ele alındığında ülkede din eğitimi, ortaöğretim kurumlarında “bütün dinlerin tarihini öğretme ve dini inançları tanıma” amacıyla da olsa yapılmaya başlanmıştır. Ancak ortaöğretim kurumlarında müstakil olarak, İslâm dininin öğretilmesi söz konusu değildir. Yüksek öğretim kurumlarında ise ilahiyatçı yetiştirilmesi için fakülteler ve bölümler açılmıştır. Bu çalışmada Kazakistan’daki dini durum ve ortaöğretimdeki din eğitimi incelenmiş, din eğitimi olumsuz yönde etkileyen etmenler ele alınarak, ortaya çıkan durum ile ilgili öneri ve gerekçeler

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ilyaserpay@hotmail.com

sunulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Din Eğitimi, Kazakistan, Ortaöğretim, Din Eğitiminde Olumsuz Faktörler, Örgün Din Eğitimi.



### THE FACTORS AFFECTING NEGATIVE EDUCATION IN THE MEDITERRANEAN INSTITUTIONS IN KAZAKHSTAN

The first years of independence and the first years of independence In the Republic of Kazakhstan, the increase in the interest of the people deprived of religious education in religion and the intensification of the activities of the foreign missionaries revealed the importance of religious and religious education in the country. One of the most important issues for Kazakhstan seems to be the development of religion-state relations within the framework of secularism. In the first years of independence, associations and institutions in autonomous structures and the necessity of arranging religious relations with the state after the religious activities left to the people revealed the necessity of the state institutions to get the authority on religious education. In this context, the state intervened in the years leading up to the religion issue which was left behind in the first years of independence, and made important decisions in order to regulate the relations of religions and sects with each other and with the state. After its sovereignty, Kazakhstan has defined itself as a state that respects the freedom of secular, democratic, social, religious and conscientiousness. In recent years, Kazakhstan has been structuring religious activities and religious education in accordance with the constitution and laws of the state. In Kazakhstan, Kazakhstan is a multinational and multi-religious state, where the majority of the population belongs to İslâm and Orthodox Christianity, other nations and religions continue to exist, and this situation is perceived as a source of wealth. The Constitution of Kazakhstan and the ları Religious Service and Religious Institutions çok law have been the greatest guarantee for a wide range of religious and ethnic groups living within the country.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Batı ülkelerinin geneline baktığımızda laiklik ilkesinin temel prensibi olan din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması benimsenmiş; ancak laikliğin uygulanması meselesinde her ülke laikliği kendi kültür ve değerlerine göre farklı şekillerde uygulamaya koymuştur.<sup>1</sup> Bu bağlamda Kazak toplumunun dini yaşam ve dünya görüşünü anlamak için onun gelenek, görenek, adet ve kültürünü oluşturan sosyolojik yapısını araştırıp

---

<sup>1</sup> Orazbay Sercan, "Kazakistan Desturli Dini Men Töl Tarixinig Özekti Meseleleri", *Memleket-Din Katınası Meselesi* (Türkistan, 2013), 208.

---

incelemek ve ortaya koymak gerekir.<sup>2</sup> Dolayısıyla Kazakistan'da da laiklik ilkesi, din gibi halkın öz kültür, gelenek, görenek ve dünya görüşüne göre şekillenmektedir. İslâm dünyasında ortaya çıkan aşırı dini gurupların İslâm'a bakış açıları ve terör faaliyetleri Kazakistan'daki dini süreç ile din eğitimi etkilemiş, bu da ülkedeki dini kurumların devlet tarafından denetim ve kontrol mekanizmalarını oluşturmuştur. Bağımsızlığın ilk yıllarında kurulan Cumhurbaşkanı İdaresindeki Dini Kuruluşlar ve İlişkiler Konseyi, 1997 yılında feshedilmiştir. Bu dönemden sonra Bilgi ve Kamu İzni Bakanlığı, dini kurum ve kuruluşlarla koordinasyonu sağlaması amacıyla yetkilendirilmiş, Dini Birliklerle İlişkiler Konseyi Sekreteryası kurulmuştur. 2005 yılına gelindiğinde istenen netice alınmamış olacak ki Adalet Bakanlığına bağlı Din İşleri Komitesi kurulmuş, din devlet ilişkilerinin sistemli hale gelmesi için ilk adım atılmıştır. 2011 yılına gelindiğinde önemli gelişmeler ortaya konmuş, Din İşleri Ajansı kurulmuş, Dini Faaliyetler ve Dini Kurumlar Kanunu çıkarılmış, dini kurum ve kuruluşlar ile devlet ilişkileri yeniden ele alınmıştır.

Kazakistan devleti Dini Faaliyetler ve Dini Kurumlar Kanunu ile kendine has bir model ortaya koymuştur. Kanunun giriş kısmında *"Bu kanun, Kazakistan Cumhuriyetini demokratik, laik ülke olarak tanımlar, her bir vatandaşın din ve vicdan özgürlüğünü kabul eder, her bir bireyin dini inancına bakılmaksızın kanun önünde eşit olduğunu garanti altına alır, İslâm'ın Hanefilik ve Hristiyanlığın Ortodoks mezheplerinin halkın manevi mirasındaki, kültür ve medeniyetinin gelişimindeki tarihi rolünü kabul eder, Kazakistan halkının manevi mirasıyla uyumlu diğer dinlere saygı duyar, dinler arası uyum, dini hoşgörü ve vatandaşların dini inançlarına saygıyı esas alır"*<sup>3</sup> ifadesiyle iki dinin içerisindeki iki mezhebin tarihi ile kültürel etkisinden bahsetmiş ve İslâm'ın Hanefilik, Hristiyanlığının Ortodoks mezhebine güvence vermiştir.

Kazakistan Cumhuriyeti Din İşleri Ajansı'nın Dini Faaliyetler ve Dini Kurumlar Kanunu hakkındaki yasanın çıkarılması konusunda önemli çalışmaları olmuştur. Bu kanunla beraber Din İşleri Ajansı önceden kurulan dini kurum ve kuruluşları yeniden kayıt altına almış, bir yılda kaydını yenilemeyen dini kurum ve kuruluşlar ile misyonerlerin faaliyetlerini durdurmuştur. Bu çerçevede özerk yapıda olan Kazakistan Müslümanları Din İşleri Başkanlığı dahil resmi ve gayri resmi dini kurum ve kuruluşlar kayıt altına alınmış, denetime tabi tutulmuştur. 2014 yılına gelindiğinde Din İşleri Ajansı Kazakistan Cumhuriyeti Kültür ve Spor Bakanlığı bünyesinde

<sup>2</sup> Sayfunov Bavırjan, Adet-Gurup Ugumdarının Dini Meni, Kazakistan Desturli Dini Men Töl Tarixiniğ Özekti Meseleleri, 2013, 218.

<sup>3</sup> "Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан", Закон Республики Казахстан от 11 октября 2011 года № 483-IV., Erişim: 10 Aralık 2018, <http://adilet.zan.kz/rus/docs/Z1100000483>.

komite düzeyine düşürülmüştür. 2016 yılına gelindiğinde Kazakistan Cumhuriyeti Din İşleri ve Sivil Toplum Bakanlığı kurulmuş, din ile devlet arasındaki ilişkiyi düzenlemekle yetkili kurum bakanlığa dönüştürülmüştür. Din İşleri Komitesi yeni kurulan Din İşleri ve Sivil Toplum Bakanlığına bağlanmış, devlet kurumları ile dini birlikler arasındaki uygulamada ortaya çıkan ilişkiler ile yetki alanı sınırlandırılmıştır. Kazakistan cumhuriyeti devlet başkanı N. Nazarbayev'in 28 Haziran 2018 tarihli kararıyla Din İşleri ve Sivil Toplum Bakanlığı, Sosyal Kalkınma Bakanlığı olarak değiştirilmiştir. Din konusu yeni kurulan bakanlığın görevleri arasında danışmanlık hizmeti olarak yer almıştır. Bu bağlamda dini faaliyet yapan bütün sivil toplum örgütleri ile özerk yapıdaki Din İşleri Başkanlığına bağlı dini kurumlar<sup>4</sup> sıkı bir denetime tabi tutulmuştur.

Bu çalışmada Kazakistan'da bağımsızlık sonrası din eğitimi durumunun ve ortaöğretim kurumlarında din öğretimi ile din dersleri verilmesinin önündeki engellerin incelenmesi amaçlanmıştır. Döküman incelemesine dayalı olarak hazırlanan bu çalışmanın kapsamını Kazakistan'daki ortaöğretim kurumlarında İslam dininin temel öğretilerine yönelik bir din dersinin verilememe nedenleri oluşturmaktadır. İslam dini haricindeki diğer dinlerin eğitim meselesi müstakil bir incelemeyi gerektirecek kadar geniş bir çerçeveye sahip olduğu için bu çalışmanın kapsamına dâhil edilmemiştir. Konunun, Kazakistan özelinde bütüncül bir yaklaşımla irdelenmemiş olması çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Çalışmanın alana ve ileride yapılacak olan çalışmalara olumlu yönde katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

#### A. Kazakistan'daki Dini Durum

Kazak halkı, tarihsel süreç içerisindeki İslâm dininin önemini farkındadır ve bu farkındalıkla, İslâm'ı yeniden canlandırarak, yaşamın bir parçası haline getirilmeye çalışmaktadır. Ancak bu süreçte tarihsel, kültürel ve toplumsal gerçekliği dikkate alarak adımlar atılmalıdır. VII. asırlarda İslâm dini ile tanışan bu coğrafyada kurulan devletlerin XIII. asırlara kadar resmi dini İslâm olmuştur. Ebu Hanife'nin metodu olan toplumun meselelerini çözmeye Kur'an'ın hükümleri ile beraber halkın gelenek-görenekleri, adet ve İslâm'a aykırı olmayan tutumları göz önünde bulundurması Orta Asya'nın konargöçer halkı için, özellikle de Kazaklar için önemli bir değer olmuştur.<sup>5</sup> VII. ve VIII. yüzyıllarda dinî bilgiler veren okul, medrese gibi eğitim kurumlarının varlığı bilinmektedir. Önceden İsfidjab,

<sup>4</sup> Kazakistan'da Din İşleri Başkanlığı özerk bir kurumdur. Din görevlilerinin devlet tarafından ücretleri ödenmez ve devletin resmi dini kurumunun olması laiklik ilkesi ile bağdaştırılamaz.

<sup>5</sup> Aydar Abyov, "Kazakstandağı Destürlü İslamnıg Erekselikterimen Meseleleri", Erişim: 25 Aralık 2018, <http://mckr.kz/meropriyatya-tsentra/nashi-publikatcii/item/182>.

Taraz, Sayram, Türkistan, Otırar vb. şehirlerde birçok medresenin bulunduğu ve sayısının 84'e ulaştığı bilinmektedir.<sup>6</sup> Medreselerin gelişmesi, 13. yüzyılda Karahallı ve Harezmsahlar devletinin yıkılmasına kadar sürmüştür; ancak Moğol istilası ile Otırar gibi bölgede birçok şehirler yağmalanmış, kütüphaneler ve eğitim kurumları yakılarak yok edilmiştir. 15. yüzyılda Özbek hanlığı kurulması ve arkasından Altın Orda devletinin yıkılmasıyla beraber ortaya çıkan Kazak Hanlığı (XV-XIX) dönemlerinde dini eğitim kurumları olan medreseler, artarak devam etmiştir. Kazak Hanlığının Rusya Çarlığına katılması ile başlayan İslam'ın zorlu süreci, 1917 Bolşevik ihtilali sonrasında SSCB'nin kurulmasıyla doruk noktaya ulaşmıştır. Bölgede ateizmin benimsenmesi, din ve din eğitime karşı sert tutumu beraberinde getirmiştir.

İkinci Dünya Savaşı sırasında SSCB'nin dine karşı yumuşama politikası izlemesi etnik ve dini kimlik arasındaki bağı güçlendirmiştir. Bu dönemde Kazakların örf, adet ve geleneksel yaşamları zorla Sovyet kültürü ile ilişkilendirilirken, Müslüman kimlikleri ancak ulusal kimlikleri içerisinde harmanlanarak korunmuş ve böylece dini yaşantıları ulusal kültürlerinin bir parçası haline gelmiştir. Dini ibadet şekilleri, camilerde yapılan dini ritüeller "kötü" ve "aşırılık" olarak kabul edilmiş, Kazakların Müslümanlığı anlama ve algılama şekilleri değişmiştir.<sup>7</sup> İslâm Kazaklarda sadece cenaze törenleri, çocuğun doğumu, sünnet, nikah gibi toplumsal alanlarda yer bulmuştur. İslâm'ın yerleşmesi, hane içerisinde gelenek ve göreneklerin İslâmi olarak algılanması Kazakların kendilerini "doğal olarak" Müslüman görmelerine neden olmuştur.<sup>8</sup> Bugün toplum her ne kadar dini bilgidan yoksun, İslami kuralları tanımaktan uzak olsa da Kazak olmak, Müslüman olmakla eş değer olarak görülmektedir. Bunun yanı sıra halkın büyük bir kısmı (sakal bırakan, başörtüsü takan v.b.) dini ritüellere azami riayet edenlere karşı mesafeli durmaktadır diyebiliriz. Dolayısıyla Kazakların İslam dini algısı örf, adet ve kültür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Omeliçeva'ya göre bağımsızlıktan sonra Kazakistan, "resmi" ve "resmi olmayan" Sovyet dönemi İslâm anlayışını benimsemiştir. Sovyet hükümetinin Tasavvufu ilgili olarak kullandığı "gayri resmi" İslâm etiketi anlamını değiştirmiş ve günümüzde dini "aşırılıkçı" ve "köktencilik" iddialarıyla ilişkilendirilmiştir. Tasavvuf, mevcut hükümet tarafından aşırı bulunsa da tasavvuf ehli kimselerin hükümet rejimine karşı bir muhalif

<sup>6</sup> İbrahim Kaplankıran, "Ana Dili Eğitimi Dergisi Journal of Mother Tongue Education Kazakistan Cumhuriyetinde Eğitim Sisteminin Tarihî Seyri ve Günümüzdeki Yapısı" 5 (2017): 33.

<sup>7</sup> McBrien 2006, 344; Aktaran: Mariya Y. Omeliçeva, "Islam in Kazakhstan: A survey of contemporary trends and sources of securitization", *Central Asian Survey*, 2011, 245.

<sup>8</sup> Omeliçeva, "Islam in Kazakhstan: A survey of contemporary trends and sources of securitization", 246-247.

durumları yoktur. Sadece önde gelen bazı Sufi figürlerin Kazakistan Din İşleri Müftüleri ile uyuşmayan fikirleri ve tutumları bulunmaktadır.<sup>9</sup> Ancak Kazakistan hükümetinin tasavvufa karşı yaklaşımı her ne kadar böyle olsa da Bağımsızlık sonrası Kazakistan'ın dine yaklaşımı Sovyet dönemi din politikalarından çok farklı olduğunu söylemek gerekir. Sovyet döneminde Kazakistan'da, dini dernek ve kurumların oluşumuna hiçbir şekilde izin verilmezken, bağımsızlık sonrası ilk yıllardan başlayarak bütün dini kurum ve kuruluşlara izin verilmiş, dini kurum ve kuruluşların sayısı 2011 yılı 4551'e yükselmiştir.<sup>10</sup> Bağımsızlık sonrası sadece Kazakistan değil diğer bağımsız Türk devletlerinde, bütün bu tarihsel ve kültürel altyapıdan yoksun diğer dinlere mensup misyonerlere kucak açılmıştır. Bunun yanı sıra İslâm adına ortaya çıkmış; Vahhabilik, Bahailik, Kadiyanilik, İsmaililik, gibi dini kullanan siyasi akımlar, Hizb-ut Tahrir ve Taliban gibi aşırı dini oluşumlar kontrolsüz bir şekilde faaliyet yürütmeye başlamışlardır.<sup>11</sup>

Orta Asya ve Kazakistan'da radikal İslami hareketler ve farklı dinlerdeki misyonerlik faaliyetleri, toplumun bütünlüğüne zarar vermiş ve huzurunu kaçırmıştır. Nitekim dini kuram ve dernekleri kontrol etme lüzumu ortaya çıkmıştır. Bu amaçla Din İşleri Ajansı kurulmuş, Dini Faaliyetler ve Dini Kurumlar Kanunu çıkarılmıştır. Din İşleri Ajansının görevi, dini faaliyetlerin resmi olmayan kurumlarda tamamen yasaklamak değil dini kurum, dernek ve kuruluşların kuruluş maksatlarına uygun şeffaf bir şekilde faaliyetlerini yürütmesine imkân sağlamak olmuştur. Din adı altında kurulmuş ancak amaçları dışında faaliyet yürüten kurum ve dernekler ayıklanmıştır. Bu da gerçekten dini kaygı taşıyan kurum ve kuruluşların menfaatine bir durumdur ki, bu tür oluşumlar faaliyetlerini sürdürmektedir.

Bağımsızlığın ilk yıllarından bugüne misyonerlik faaliyetleri için çeşitli önlemler alınmıştır. 1990 yılında Kazakistan genelinde toplam 670 dini kurum bulunmaktadır. Bunun içerisinde İslâm dinine ait kurum sayısı 46 iken, Ortodoks 62, Katolik 42, Evangelist-Hıristiyan Baptistler 168, Yedinci Gün Adventistleri 36, Yehova Şahitleri 27 dini kurum ile yer almıştır. 1990'lı yıllara baktığımızda Kazakistan'ın büyük bir çoğunluğunu oluşturan Kazak Müslüman halkın dini kurum ve ibadethane sayıları, Kazakistan içerisinde yaşayan ancak Müslüman olmayan diğer halkların dini kurum ve

<sup>9</sup> Omelicheva, "Islam in Kazakhstan: A survey of contemporary trends and sources of securitization", 245.

<sup>10</sup> "Государство и Религия", *Религиозные Объединения в Республике Казахстан 4* (2012).

<sup>11</sup> Sabri Hizmetli, *Orta Aziya Türk Respublikalarındaki Ziyandı Ağımdar jane Misyonerlik* (Almatı, 2006), kit. 60.

ibadethanelerinden daha az sayıda olduğunu görmekteyiz.<sup>12</sup> 1 Ocak 2018 tarihi itibarı ile ülke içerisinde 18 dini kurum ile bunlara bağlı 3449 dini kuruluş ve ibadethaneler yer almaktadır. Ülke genelinde 2383 İslâm, 299 Ortodoks ile 84 Katolik Kilisesi, 13 Evangelist Luteryan Kilisesi, 182 Evangelist-Hıristiyan Baptistler, 4 Mennonite Kilisesi, 13 Metodist Kilisesi, 218 Pentekostal Kilisesi, 99 Presbiteryen Kilisesi, 42 Yedinci Gün Adventistleri, 25 Yeni Apostolik Kilisesi, 60 Yehova Şahitleri bulunmaktadır. Ayrıca 2 Budizm, 7 Hinduizm, 9 Krişna, 6 Bahai, 2 İsa Mesih Son Zaman Azizler Kilisesi (Mormonlar), 1 Birleştirme Kilisesi olmak üzere toplam 3449 dini kurum ve kuruluşlar yer almaktadır.<sup>13</sup> Bu bilgiler ışığında bağımsızlık öncesine göre bugün Kazakistan'da mensubu bulunan bütün dinlerin kurum ve kuruluşlarında artış gözlenmektedir. Ancak İslâm özelinde baktığımızda dini kurum ve kuruluşların oranında çok daha fazla artış olduğunu görmekteyiz.

Müslümanlara ait camilerin tamamı özerk bir yapıda olan Kazakistan Müslümanları Din İşleri Başkanlığına bağlı olarak faaliyetlerini yürütmektedirler. Kazakistan Müslümanları Din İşleri Başkanlığı tarafından yapılan dini kurum ve kuruluşların sayısı her geçen gün artmış, yeni ibadethaneler yapılmış ve birçok ibadethane ise restorasyondan geçirilmiştir. Bunun yanı sıra Kazakistan Müslümanları Din İşlerine bağlı çeşitli din eğitimi veren kurumlar yer almaktadır. Bu kapsamda 9 medrese (2018 yılında medrese-kolej haline dönüştürülmüştür), 2 Kur'an okumayı öğreten ve hafız yetiştiren hafız okulu, imamların mesleki yeterliliğini arttırmak için bir İslam Enstitüsü yer almaktadır.

Kazakistan'da, Roma Katolik Kilisesi mensubu misyonerleri ülkede en fazla misyoneri bulunan dini kurumların başında gelir. Diğer bir misyoner sayısı fazla olan dini kurum Ortodoks mezhebine bağlı misyonerlerelerdir. Roma Katolik Kilisesi ve Protestan toplulukları arasında yer alan Pentekostal Kilisesi, Baptist Kilisesi, Yedinci Gün Adventistleri Kilisesi, Evanjelist Lüteriyen Kilisesi faaliyetlerini Kazakistan devleti ile aralarında yapılan Konkordato esasınca yürütmektedir.

Kazakistan genelinde Hıristiyan Ortodoks Kilisesi 1991'de, Kutsal Sinod'un kararı ile üç bölüme (Almatı ve Semipalatinsk, Çimkent ve Urallar)

<sup>12</sup> "Съезд Лидеров Мировых И Традиционных Религий", *Анализ религиозной ситуации в Казахстане*, Erişim: 20 Aralık 2018, <http://www.religions-congress.org/content/view/151/35/lang,russian/>.

<sup>13</sup> "Din Meseleleri Jönündegi Gılmı-Zerttev jane Taldav Ortalgı", 2018, erişim: 16 Aralık 2016, <http://www.niac.gov.kz/kz/expertiza/item/33-spisok-ustavov-religioznykh-ob-edinenii-imeyushchikh-polozhitelnoe-zaklyuchenie-religiovedcheskoj-ekspertizy>.

ayrıldılar.<sup>14</sup> Ortodoks kiliselerine bağlı olarak bir dini okul, 7 dini eğitim kursları ve 84 Pazar günü okulları bulunmaktadır. Kazakistan'da Katolik Kilisesi din eğitimi faaliyetlerini ise 1997 yılında Karagandı şehrinde açılan "Redomtoris Mater" adındaki Katolik yükseköğretim kurumun da yapmaktadır. Ayrıca 1998 yılında Kuzey Kazakistan Vilayetinde açılan Aziz (Kutsal) Lorents Hıristiyan ilkokulu da faaliyet yürütmektedir.<sup>15</sup>

### B. Ortaöğretim Kurumlarında Din Öğretimi

Kazakistan, bağımsızlıktan sonra ortaöğretim kurumlarında uzun bir süre din ile ilgili bir ders koyma gereği duymamıştır. Ülkede din dersi verecek kadroların bulunmaması ve din dersinin ortaöğretim kurumlarında gerekliliğini ortaya koyacak bilimsel altyapı eksikliği gibi nedenler bu durumu geciktirmişti. Din ile ilgili ders ilk defa 2009 yılında, ortaöğretim 9. Sınıf programı için hazırlanmış ve haftada iki saat olarak müfredata konmuştur. Seçmeli ders olarak müfredata giren bu dersin adı "Din Bilimi Temelleri" olarak belirlenmiştir.<sup>16</sup> Dersin amacı, öğrencilere dinlerin tarihi süreci ve dünyadaki dini inançlar hakkında genel bilgi vermek olarak belirlenmiş ve dersin içeriği bütün dinleri kapsayacak şekilde, devletin laiklik anlayışına uygun olarak oluşturulmuştur. Din Bilimi Temelleri dersinde genel dinler ve inançlar ile Politeizm ve Monoteizm üzerinde durulmuştur. Ayrıca dinlerin tarihi süreç içerisindeki ortaya çıkışı, eski dinlerden Mısır, Mezopotamya, Yunan ve Roma dinleri ile Hindistan, Çin gibi doğu ülkelerinin dinleri ve Türklerde tanrı anlayışı konu edinilmiştir. Yahudilik, Budizm, Hıristiyanlık ve Hıristiyan mezhepleri başlıklar halinde yer almış, sonrasında ise İslam, İslam dininin ortaya çıkışı, Hz. Muhammet Peygamber, Kur'an, İslam mezhepleri, İslam'da ilim ve medeniyet konusuna değinilmiştir. Bir diğer konu ise Kazakistan'daki İslam dini ve Kazakistan'daki Hıristiyan dini ile Ortodoks, Katolik, Protestan mezheplerinin durumu irdelenmiş İncil, Kur'an ile Buda heykeli, Kâbe, Taç mahal, Hoca Ahmet Yesevi türbesi vb. fotoğraf yer almıştır.

2017 yılında Bilim Bakanlığı, daha önce koymuş olduğu seçmeli ders yerine dokuzuncu sınıf öğrencileri için zorunlu ders olarak "Dini Araştırmaların Sekülerliği ve Temelleri" dersini müfredata koymuştur. Yeni ders kitabındaki vurgu sekülerlik üzerineydi. Bu, açıkça hükümetin din hakkındaki görüşünü yansıtmakta ve laikliği koruma arzusuyla

<sup>14</sup> Zengin Mahmut, Badagulova Zhansaya, "Religion and Religious Education in Kazakhstan", *Karaelmas Journal of Educational Sciences* 5 (2017): 49-63.

<sup>15</sup> Sultanmurat Borbasova, Karlıgaş Abjalov, "Kazakistan'da Din Eğitimi", Erişim: 16 Aralık 2018, <https://docplayer.biz.tr/22693224-Kazakistan-da-din-egitimi-giris.html>.

<sup>16</sup> Gulnar Nadirova v.dğr., "Religious education in a comparative perspective: Kazakhstan's searching", *Anthropologist*, 2016, 100.



uyumluydu.<sup>17</sup> Mevcut durumda bu ders 9. sınıflara haftada 1 saat olarak okutulmaktadır.

Diğer taraftan sadece din derslerinin verildiği Kazakistan Müslümanları Din İşlerine bağlı bulunan medreselerin, 2018 yılının Eylül ayından itibaren Medrese-Kolej olarak faaliyet göstermesi kararlaştırılmış ve medreseler bir nevi örgün eğitim içerisine alınarak formal eğitime kavuşturulmuş, öğrencilerin din dersleri ile birlikte fen ve sosyal bilimler derslerini almalarına olanak sağlanmıştır. Medrese-kolejlerde eğitim 3 yıl olarak planlanmakta ve herhangi bir nedenle bir veya iki yıl eğitim alıp bitiremeyen öğrencilere sertifika verilmesi öngörülmektedir. Örneğin medrese-kolejde bir yıl okumuşsa ona Ezancı (Müezzin), İkinci sınıfı bitirmiş ve ayrılmışsa ona Molla (imam) sertifikasının verilmesi öngörülmektedir. Üçüncü sınıfı tamamlayanlara ise İslâm Bilimi mesleki diploması verilmesi planlanmaktadır. Bu bağlamda ülke genelinde 9 medrese, Din İşleri Başkanlığı ve Bilim Bakanlığı iş birliği ile Medrese-koleje dönüştürülmüştür. Amaç, Din İşleri Başkanlığının ihtiyaç duyduğu daha donanımlı din bilgini yetiştirmektir. Öğrenciler ortaokul mezunları arasından Kazakistan Müslümanları Din İşleri Kurultayının belirlediği esaslar üzerine seçilerek kabul edilmektedir. <sup>18</sup> Medrese-kolej mezunları ortaöğretimi tamamlamış sayılmakta ve meslek lisesi mezunları olarak Din İşleri Başkanlığı'nda çalışabilir veyahut kazanması durumunda istediği üniversitenin herhangi bir bölümde okuyabilir.

### **C. Örgün Eğitim İçinde Din Öğretimi Olumsuz Yönde Etkileyen Faktörler**

Kazakistan Cumhuriyeti, bağımsızlığının ilk yıllarında her ne kadar ortaöğretim kurumları müfredatı içerisinde din dersi koymamış olsa da sivil toplum örgütlerinin ve sivil toplum örgütü olarak kabul edilen özerk yapıdaki Din İşleri Başkanlığının din eğitim kurumları açmasına imkân tanımıştır. Ancak 2004 yılından sonra çeşitli kısıtlamalar ve sivil toplum örgütlerinin açmış olduğu dini kurumların lisans almalarına ağır şartlar getirilmesi özerk yapıdaki din eğitim kurumlarını azaltmıştır. 2011 yılında çıkarılan Dini Faaliyetler ve Dini Kurumlar Kanunu çerçevesinde din tamamen devlet kontrolüne alınmıştır. Roman Podoprigora, bu kanunla beraber Kazakistan'da din adamları dahil din eğitiminin ve dini kurumların yasaklandığına, kamu ve özel eğitim kurumlarında ibadet yasağı

<sup>17</sup> Roman Podoprigora, "School and Religion in Kazakhstan : No Choice for Believers School and Religion in Kazakhstan : No Choice for Believers", *Journal of School Choice* 12/04 (2018): 12.

<sup>18</sup> "Министерство юстиции Республики Казахстан", *Закон Республики Казахстан от 27 июля 2007 года N 319 Об образовании*, Erişim: 10 Aralık 2018, <http://www.adilet.gov.kz/ru/node/988>.

getirildiğine, okullarda dini tören ve toplantıların yasaklandığına, eğitim kurumlarına 300 metre mesafedeki sivil toplum örgütlerine ait dini kurumların kapatıldığına, okullarda dini kıyafet ve sembollerin yasaklandığına dikkat çekmektedir. Bu nedenle, dini eğitim, ağırlıklı olarak Sovyet zamanlarında olduğu gibi dini personelin eğitimi olarak kabul edildiğini belirterek devletin, bu durumda bile dini kurumların faaliyetlerini izlediğini ve dini eğitim kurumlarının sayısını sınırlamaya çalıştığını iddia eder. Bu konuda din eğitiminin sadece devlet okullarında verilmediği, özel kurumlarda serbest olduğu 1990 dönemine dönülmesi gerektiğini belirtir.<sup>19</sup> Bu durum her ne kadar din ve din eğitimi şartlarını zorlaştırmış, dini amaçla kurulan sivil toplum örgütlerini sıkıntıya sokmuş görünse de kanaatimce amaç hâsıl olmuştur. Bu girişimle devlet, dini amaçla kurulmuş hakiki sivil toplum örgütleri ve Din İşleri Başkanlığına bağlı kurumlar ile farklı amaçlarla kurulan ancak dini faaliyet yürüten veya dini faaliyet yapma amacıyla kurulan ancak farklı faaliyet yürüten sivil toplum örgütlerini birbirinden ayırmış, amacı doğrultusunda faaliyet yürütmeyen kurumları kapatmıştır. Amacı doğrultusunda faaliyet yürüten dini kurumlara da imkân tanımıştır.

2018 yılı itibariyle Kazakistan'da özel okulların sayısı 120 iken, devlet okullarının sayısı 7100'e yükselmiştir. Okul çağındaki çocuk sayısı 2.6 milyondur. Bunun yaklaşık 20 bini özel okullarda okumaktadır.<sup>20</sup>

Devlet, dini derneklerin okullara girmesine ve aynı zamanda dini derneklere bağlı özel okullarda da dini öğretiye izin vermemektedir. Ancak devlet ateist ideolojiden sonra din eğitimi için yeni adımlar atılması gerektiğinin farkındadır. Devletin din eğitimi konusunda adım atmak istemesi dini teşvik etmekle ilgili değil, tamamen gençlerin aşırılık yanlıları veya teröristler dahil olmak üzere dinle ilgili aşırıcılığa kaçma kaygısındanır.<sup>21</sup> Kazakistan şartlarında, derneklerin resmi veya özel okullara yönelik programlar geliştirip, din dersi vermesi uygun olmayan bir durumdur ki, devlet de bu önlemi almıştır. Derneklerin özel ve resmi eğitim kurumlarında din eğitimi vermesi kaosa neden olabilir. Din eğitimi, derneklere bırakıldığında hangi derneğin, dini doğrusuna ve dini anlayışına göre yapılacak sorusu gündeme gelir ve işin içinden çıkılmaz bir hal alabilir. Din dersi devlet tarafından, bilimsel araştırmalara dayalı, dini bilgilerin verilmesi ve dini davranışların kazandırılması amacıyla yapılmalıdır. Diğer taraftan dini amaçla kurulmuş sivil toplum örgütleri din eğitimi yapmak

<sup>19</sup> Podoprighora, "School and Religion in Kazakhstan : No Choice for Believers School and Religion in Kazakhstan : No Choice for Believers".

<sup>20</sup> Ольга Кудряшова, "Учредителем газеты «Курсив», Сколько стоит частное образование в Казахстане?...", Erişim: 10 Aralık 2018, <https://kursiv.kz/about%0AКопирование возможно только при ссылке на Kursiv.kz>.

<sup>21</sup> Podoprighora, "School and Religion in Kazakhstan : No Choice for Believers School and Religion in Kazakhstan : No Choice for Believers", 9.

istememesi halinde, devlet tarafından özel okul kriterleri gibi din eğitim kurumları kriterleri belirlenmelidir. Din eğitimi yapılacak mekânın özellikleri, öğrenci kabul yaşı ile barınma alanı ve beslenme şartları, din eğitimi yapacak hocanın (İlahiyat mezunu olması) nitelikleri ile spor ve sosyal alanlar gibi çeşitli kriterler devlet tarafından netleştirilmelidir. Bu durumda din ve din eğitimi halkı aşırılıklardan korur ve toplumu bütünleştirici bir rol oynar.

Kazakistan'da örgün din eğitimi olumsuz yönde etkileyen pek çok etmenler vardır. Bu etmenlere baktığımızda genelde örgün eğitim içerisinde din eğitime engel çıkaran, din eğitimi zorlaştıran etmenler olduğunu görmekteyiz. Örgün eğitim içerisinde din eğitimi engelleyici etmenlerden ve boyutlardan bazılarını değinelim.

### 1. Hukuki Boyut

İlk olarak örgün eğitim kurumlarında din eğitimi zorlaştıran etkenlerden hukuki boyut ile laikliğin yorumlanma şekline bahsedebiliriz. Kazakistan'ın eğitim konusunda politika belirlemesi ve strateji geliştirmesi laiklik ilkesi doğrultusundadır. Laiklik ilkesi gereği devletin örgün eğitim kurumları herhangi bir din ile ilişkilendirilemez. Bu ilke, Kazakistan'ın eğitim ve bilim politikasının temel ilkesidir. Bundan çıkan sonuç devlet tarafından, örgün eğitim kurumlarında her hangi bir dinin öğretiminin yapılması mümkün değildir.<sup>22</sup> Laik bir devlet olan Kazakistan'da, din ve devletin birbirinden tamamen ayrılması sonucu, örgün eğitim kurumlarında müstakil olarak, herhangi bir dinin dersi verilmemektedir. Devlet din eğitimi kendi sorumluluğu dışında kabul etmekte, devlet tarafından yapılan örgün eğitimlerde müstakil olarak din dersinin okutulmasını laiklik ilkesi ile bağdaştıramamaktadır. Kazakistan Cumhuriyeti anayasasının birinci maddesi "*Kazakistan Cumhuriyeti kendisini demokratik, laik, hukuk ve sosyal bir devlet olarak tanımlar, en değerli hazinesi insan ve insan hayatı, haklar ve özgürlükler olarak belirler*".<sup>23</sup> Demokratik bir devlet için din eğitimi tartışılmaz bir hak olarak görülmektedir. Ancak bu eğitimin kim veya kimler tarafından yapılacağı konusu problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda ülkenin resmi eğitim kurumlarında din eğitime yer verilip verilmemesi meselesi tartışma konusu olmuş, günümüze kadar verilmemesi konusunda görüşler ağır basmıştır. Kazakistan Cumhuriyeti resmi olarak din eğitimi ve din hizmetini kamu hizmeti olarak görmemektedir. Dolayısıyla örgün eğitim kurumları dışında olmak kaydıyla din eğitimi ve hizmeti, özerk yapıdaki Kazakistan Din İşleri Başkanlığına ve resmi olarak kayıt yaptırmış

<sup>22</sup> "Edistemelik Kural, Kazakistan Respublikasındağı Memlekettik-Konfessiyalık Karım Katınastar" (Astana, 2014), 58.

<sup>23</sup> "Конституция Республики Казахстан Раздел I. Общие положения Статья 1. 1.", Erişim: 10 Aralık 2018, <http://www.constitution.kz/razdel1/>.

dini kurum ve kuruluşlara bırakılmıştır.

Kazakistan Anayasası ve Kazakistan Eğitim Kanunu çerçevesinde ilk ve ortaöğretim kurumlarında din eğitimi dersi yapılması mümkün değildir.<sup>24</sup> Ancak göz ardı edilen bir nokta vardır ki eğitim nasıl ki, devletin sorumluluğunda ise, bir ihtiyaç olan din eğitimi de devletin zorunluğunda olmak durumundadır. Devlet, halkının tüm ihtiyaçlarını karşılamak ile mükelleftir. Din de bir ihtiyaçtır. Dini ihtiyaç devlet tarafından karşılanmadığı takdirde başka özerk kurum ve kuruluşlar ile dernekler bu ihtiyacı karşılamak durumunda kalacaktır, bu da toplumun ve bireylerin huzurunu kaçırarak bir din anlayışını doğuracaktır. Kazakistan Cumhuriyetinin günümüzdeki temel sorunlarından birisi toplumun düzen ve nizamını bozan, halka yabancı gelen dini anlayış ve tutumların ülke içerisinde yaygınlaşması ve halkın huzurunu kaçırmasıdır. Kazakistan içerisinde din eğitimi ehil olmayan, yeterli pedagojik ve alan eğitimi almayan kişi, dernek ve özerk yapıdaki kurumlarca yürütülmektedir. Özellikle farklı ülkelerde din eğitimi almış kişilerin eğitim aldıkları ülkelerin dini düşünce yapısını tek doğru dini düşünce ve tutumu olarak yansıtması ayrı bir handikaba yol açmaktadır. Bazen bu tür düşünce ve tutumlar topluma dikte edilmeye çalışılmaktadır. Bu durumda sağlıklı bir din eğitiminden söz edilmesi mümkün değildir.

Kazakistan Cumhuriyeti bir taraftan laiklik ilkesinin güçlü bir şekilde uygulamaya geçmesini istemekte iken, diğer taraftan devletin dine olan resmi tutumunu belirlemede sorunlar yaşamaktadır. Devletin dine olan tutumunun bilimsel olarak ortaya konması ile laikliğin uygulanması birbirini tamamlayan unsurlardır. Bu unsurlar birbirine karşı üstün olma, birbirini engelleme veya kısıtlama durumuna girmeden kendi mecrasında işlevlerini yürütmek durumundadırlar. Ancak bu şekilde sağlıklı bir laiklik algısı ve dini anlayış tesis edilebilir.

## 2. Demografik Yapı

İkinci olarak Kazakistan Cumhuriyeti'nde örgün eğitim kurumlarındaki din eğitimini zorlaştıran etmenlerden bir diğeri demografik yapının çok çeşitli olmasıdır. Kazakistan'daki halkın etnik durumuna bakacak olursak 2009 yılı Kazaklar %63,1, Ruslar %23,7, Ukraynalılar %2,1, Özbekler %2,9, Uygurlar %1,4, Tatarlar %1,3, Almanlar %1,1, Koreliler %0,6, Beyaz Rusya %0,4 ve diğer etnik kökenli halklar %3,4'ünü

<sup>24</sup> "Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан", Закон Республики Казахстан от 27 июля 2007 года № 319-III. Глава 1, Статья 3, Статья 28., erişim: 07 Kasım 2018, [http://adilet.zan.kz/rus/docs/Z070000319\\_](http://adilet.zan.kz/rus/docs/Z070000319_).

oluşturmaktadır.<sup>25</sup> Kazakistan'ın Şubat 2019 itibariyle toplam nüfusu **18.412.029** kişidir.<sup>26</sup> 2018 yılı başındaki verilere göre, Kazakların oranı yükselmiş (%67,47) Rusların oranının ise (%19.76) biraz daha azalmış olduğunu görmekteyiz.<sup>27</sup>

Abdulresilkızı Kazakistan için çok ulusluluğun bir seçim değil, bir kader olduğunu belirtmektedir.<sup>28</sup> Sovyet dönemi öncesi çarlık Rusya zamanında başlayan ve Sovyet dönemiyle birlikte devam eden süreçte Kazakistan topraklarına çok çeşitli halkların yerleştirilmesi, ortak geçmişi ve tarihini oluşturmuştur. Kazakistan'da yaşayan uluslar içerisinde en çok mensubu bulunan dinler arasında İslâm dini ile Hristiyan dinine mensup olanlardır. İslâm dinine mensup olanlar arasında ayırım olmamakla beraber ve isteyen istediği dini mekâna gidip ibadet etme özgürlüğüne sahip olmasına rağmen, her bir ulus kendi mensupları ile kendi ibadet yerlerini açmışlardır. Bu durum ülke içerisinde ulusların kendi dini mekânlarını ortaya çıkarmıştır. Örneğin İslâm dinine inanlar arasında mescit ve camilerin hepsi özerk yapıya sahip olan Kazakistan Din İşleri Başkanlığına bağlı olsa da halk arasında Kazak camisi, İranlılar camisi, Uygur camisi, Özbek camisi vb. gibi adlandırmalar ortaya çıkarmıştır. Camileri bu şekilde adlandırma, normal hayatta insanlar arasında bir ayırım nedeni olarak görülmesi de birliğin sembolü olan ibadet mekanlarının etnik kimlik üzerinden anılması, farklı bir algı oluşturmaktadır. Bu algı toplumun bütünlüğü açısından pek hoş bir durum değildir.

### **3. Olumsuz Dini Yaklaşımlar**

Üçüncü olarak Sovyet döneminden kalma ateist düşünce ile radikal dini gurupların ülke içerisinde faaliyet göstermesi örgün eğitim içerisinde din eğitimi zorlaştırmaktadır. Bu iki tutumu benimseyenler tarafından, kadim medeniyetin en önemli kaynağını oluşturan, Kazak topraklarında uzun yıllar varlığını sürdürmüş İslâm dini göz ardı edilmeye çalışılmaktadır. 9-11. asırlarda İslâm'ı temsil etmiş Aslan Baba, Ahmet Yesevi, Kara Bura, Ayşe Biybi gibi İslâmi önderlerin ülkede önemini bugün dahi koruması,

<sup>25</sup> "Kazakistan Respublikası Ulttik Ekonomika Ministrliğı Statistika Kamiteti", erişim: 11 Kasım 2018, [http://stat.gov.kz/faces/wcnav\\_externalId/perepis?\\_adf.ctrl-state=15yxkhhour\\_51&\\_afLoop=966432210822020#%40%3F\\_afLoop%3D966432210822020%26\\_adf.ctrl-state%3D13y5d7ya9n\\_43](http://stat.gov.kz/faces/wcnav_externalId/perepis?_adf.ctrl-state=15yxkhhour_51&_afLoop=966432210822020#%40%3F_afLoop%3D966432210822020%26_adf.ctrl-state%3D13y5d7ya9n_43).

<sup>26</sup> "Kazakistan Respublikası Ulttik Ekonomika Ministrliğı Statistika Kamiteti", erişim: 12 Aralık 2018, [http://stat.gov.kz/faces/wcnav\\_externalId/homeNumbersPopulation?\\_adf.ctrl-state=6ni8q6nl\\_72&\\_afLoop=243568246676082#%40%3F\\_afLoop%3D243568246676082%26\\_adf.ctrl-state%3Du72a6cz7k\\_4](http://stat.gov.kz/faces/wcnav_externalId/homeNumbersPopulation?_adf.ctrl-state=6ni8q6nl_72&_afLoop=243568246676082#%40%3F_afLoop%3D243568246676082%26_adf.ctrl-state%3Du72a6cz7k_4).

<sup>27</sup> "трудовая слава", сафакулевская районная газета", erişim: 28 Aralık 2018, <https://trudsaf.ru/news/novosti/yazykom-cifr-skolko-nas>.

<sup>28</sup> Aynur Abdiresilkızı, *Kazirgi Özektı Dini Meseleler* (Astana, 2014), 12.

İslâm'ın bu evliyalarla bütünleşmiş olması önemlidir. Bugün için Ahmet Yesevi'nin bilime, hoşgörüyü, insan sevgisine, emek ve işin kutsallığına, kadın-erkek eşitliğine, samimiyete<sup>29</sup> dayanan İslâm din anlayışı geçerliliğini sürdürmektedir.

Son dönemlerde Kazakistan içerisinde marjinal guruplar Yesevi'den günümüze oluşan geleneksel İslâm dini inancıyla iç içe geçmiş olan Kazak halkının kültür ve medeniyetini birbirinden ayıklama telaşı içerisinde düşmüşlerdir. Ülkenin bütünlüğünden, din ile kültürün uyum içerisinde kaynaşmasından rahatsız olanlara dış güçler de destek vermektedir.<sup>30</sup> Kazakistan'da din ile kültür, medeniyet ayrımını yapan iki guruptan bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi geçmiş sovyet döneminde ateizm sisteminde eğitim almış ve bu gün halkın yönetiminde söz sahibi olan kesimdir. İkincisi kesim ise Kazak kültürü dışında diğer kültür ve medeniyetten etkilenmiş, başka ülkelerde din eğitimi almış, Kazak örf-adet ve geleneklerine karşı çıkan, ülke içerisinde geniş bir kitleye sahip marjinal kesimdir. Bunlardan birincisi dini afyon olarak görerek Kazak medeniyeti içerisinde dini figürleri çıkarmak istemektedir. Diğer ise Kazak medeniyeti içerisinde İslâm dini ile bütünleşen gelenek görenek ve adetlerin İslâm dinine karşı olduğunu iddia etmekte, bunları şirk ve bidat olarak görerek kesin bir dille reddetmekte ve terkedilmesi için baskı kurmaktadır.<sup>31</sup>

Görünürde birbirlerine karşı olan bu guruplar amaçta birleşmişlerdir. Sovyet dönemi ateizm sisteminde, tanrısızlar birliği içerisinde yetişip bunu benliğine sindiren gurup ile din eğitimi başka yerlerde almış, kendi doğrusunun tek doğru olduğunu savunan, din adına her türlü zorbalığı gösterebilecek, dinin tek sahibi olduklarını düşünen radikal dini gurupların istekleri aynı amaca hizmet etmektedir. Kazakistan özelinde değerlendirildiğinde dünkü inançsız düşünce ile bu günkü radikal dini gurubun tek isteği tarihten bu yana oluşmuş olan ve din ile yoğrulan Kazak kültür ve medeniyetinin yozlaşmasıdır. Bunlardan birincisi örgün eğitim içerisinde din eğitiminin yer almamasını, ikincisi ise örgün eğitim içerisinde yer alacaksa, kendi düşünce ve din anlayışı çerçevesinde din eğitimi yapılmasını öngörmektedir. Bütün bu durumu din eğitiminin örgün eğitim kurumları içerisinde gerçekleşmemesi yolunda bir direnç olarak görebiliriz.

#### 4. Dini İnançların Farklılık Boyutu

Örgün eğitim içerisinde din eğitimi zorlaştıran dördüncü bir etmen

<sup>29</sup> Hamdi Mert, *Hoca Ahmet Yesevi Hayatı, Fikirleri, Hizmetleri* (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yardım Vakfı Bilig Yayınları, y.y.).

<sup>30</sup> Aynur Abdiresilkızı, *Din Devir Destur, Baspalar uyi* (Almatı: Baspalar uyi, 2014), 10.

<sup>31</sup> T. Turgankulov, "Kazakistan Desturli Dini Men Töl Tarixinig Özektı Meseleleri", *Kazakıstandağı Dini Ahvaldıg Kürdeleniv Protsessterine Eser Etıvşı Faktırlar* (Türkistan, 2013), 100.

olarak ülke içerisinde inanç farklılıkları ve buna bağlı çok farklı dini kurum ve kuruluşların yer alması meselesidir. Kazakistan içerisinde 18 dini kurum ile bunlara bağlı 3449 dini kuruluşun varlığı göz önünde bulundurulduğunda örgün eğitim kurumlarında verilmesi gerekli din eğitiminin, hangi dinin veya mezhebin öğretilerinin olacağı tartışma konusudur.

Kazak halkının büyük çoğunluğu İslâm dininin mensubu olmasına rağmen, tarihi şartlara bağlı olarak çok dinli durum ortaya çıkmıştır. 2009 verilerine baktığımızda nüfusunun %70,2'inden fazlası İslâm dinine mensup iken, yaklaşık %26,2'si de Hıristiyan dinine inanmaktadır. Bunun yanı sıra ülkede farklı dinlerin mensupları da bulunmaktadır. Ülkede Hinduizm'e inananlar %0,2, Budizm'e inananlar %0,1 ve diğer din mensupları %0,2'dir. Kazakistan nüfusu içerisinde İslâm dini inancına sahip olanların sayısı 11 milyon 237 bin iken, Hıristiyan dinine mensup olanların sayısı 4 milyon 190 bin kişiyi oluşturmaktadır. Bu iki din dışında diğer din mensupları da yer almaktadır. Bunların başında Hinduizm gelmektedir ki Kazakistan içerisindeki Hinduizm mensubu 5.300 kişidir. Yine Budizm mensubu 14.600 kişi iken bunların dışında diğer din mensupları 30.100 kişidir. Kazakistan da hiçbir dine inmayanların sayısı ise 450.500 kişidir. İslâm dini Kazakistan içerisinde genellikle Güney Kazakistan eyaleti ile Kızılordu, Mangıstav, Atrav eyaletlerinde yoğunlaşmaktadır ki bu bölgelerde halkın %90'ı İslâm dininin korunmasına ihtimam göstermektedir.<sup>32</sup>

Kazakistan'da çok çeşitli dini yapıların ülke içerisinde faaliyet gösterdiği ve yeni dini akımların gençler arasında yaygınlaştığı gözlenmektedir. Bu konuda Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev 2050 stratejisinde; *"Bugün halkımız için en önemli sorunlardan birisi geleneksel olmayan dinler, yeni ve uydurma dini akımlar meselesidir. Gençlerimizin birçoğu bu yabancı ve uydurma dinlere gözü kapalı olarak girmektedirler. Çünkü bizim toplumumuzun büyük bir kesimin dini bilgi, tutum ve düşüncesi dışarıdan gelen uydurma, yeni dini akımlara karşı koyabilecek durumda değildir. Dolayısıyla bu akımlara karşı direnç gösterememektedir. Bizim anayasamız, inanç özgürlüğüne izin vermektedir ancak sizin de bildiğiniz gibi sınırsız özgürlük olamaz, kaosa yol açar. Bütün yapılan işler anayasaya ve kanunlara uygun yapılmalıdır... Biz toplum içerisinde, özellikle gençler arasında radikal ve yeni dini akımlara karşı koyma direncimizi güçlendirmek için çalışmalıyız."* demektedir.<sup>33</sup> Görüldüğü gibi

<sup>32</sup> Ğ. Maymakov, *Kazırgı Zamandağı Dintanuv Neğizderi, Almatı* (Almatı, 2012), 53.

<sup>33</sup> "Kazakistan Respublikasının Prezidenti -Elbasy N.A. Nazarbaevtiğ 'Kazakstan 2050' Stretkyası Kalıptaskan Memlekettiğ Jaga Sayası Bağıtı Attı Kazakstan Xalkına Joldavı", Erişim: 16 Aralık 2018, [http://www.akorda.kz/kz/events/astana\\_kazakhstan/participation\\_in\\_events/kazakstan-respublikasynyn-prezidenti-elbasy-nenazarbaevty-n-kazakstan-2050-strategiyasy-kalyptaskan-memlekettin-zhana-sayasy-bagyty-atty-kaza](http://www.akorda.kz/kz/events/astana_kazakhstan/participation_in_events/kazakstan-respublikasynyn-prezidenti-elbasy-nenazarbaevty-n-kazakstan-2050-strategiyasy-kalyptaskan-memlekettin-zhana-sayasy-bagyty-atty-kaza).

Kazakistan'daki dini yapının çeşitliliği ve bunun yanı sıra dini kurumların ideolojik, siyasi tutumları örgün eğitim kurumlarındaki din eğitimini zorlaştıran etmenlerden birisi olarak değerlendirilebilir. Ancak Nazarbayev'in bu açıklamasında yer alan "*bizim toplumumuzun büyük bir kesimin dini bilgi, tutum ve düşüncesi dışarıdan gelen uydurma, yeni dini akımlara karşı koyabilecek durumda değildir*" ifadesi halk, dışarıdan gelen dini akımlara karşı koyabilecek direnci nasıl oluşturacak? Sorusunu bize sordurmaktadır. Buna verilecek cevap olarak ta bütün çocukların devlet eğitim kurumlarından yani okullardan geçtiğini düşündüğümüzde en iyi dini direnç kazanma yerinin okullar olduğu anlaşılmaktadır. Bunun gerçekleşmesi için ülkenin kendi iç dinamikleri, kültürü, dini ve etnik yapısı dikkate alınmalıdır.

### 5. Yetişmiş Din Bilgini Yetersizliği

Beşinci olarak din eğitiminin yapılmasına ket vuran nedenlerden birisi, Kazakistan'da yetişen din bilginlerinin sayıca yetersiz olması ve din dersi verecek kadroların yetiştirilememesidir. Ülke genelinde Din Bilimi bölümünde öğretim üyesi sayısı 58'dir. Bunlar arasında dış ülkelerde doktora yapmış uzmanlar da yer almaktadır. Başka ülkelerde din eğitimi alanların bir kısmı o ülkenin kültür ve medeniyetinden etkilenmiş olabilmektedirler. Benimsedikleri bu kültür ve medeniyeti beraberlerinde getirerek Kazakistan içerisinde uygulamaya kalkışmaları halkın değerleriyle çatışmalarına zemin hazırlamaktadır. Bağımsızlığın ilk dönemlerinde Kazakistan içerisinde din eğitimi verecek kurumların olmaması, gençlerden din eğitimi almak için Mısır, Suriye, Yemen, Sudi Arabistan, Pakistan, Malezya, Lübnan, Libya gibi ülkelere gidenler olmuştur. Giden öğrenciler bu ülkelerde sadece din eğitimi almakla kalmamışlar, tarihten bu yana o ülkelerde varlığını sürdüren ve kazak halkının geleneğiyle örtüşmeyen ideolojik akımların etkisinde kalmışlardır.<sup>34</sup> Janderbek, Kazakistan dışındaki ülkelerde din eğitimi alanların beklentileri karşılamadığını, Türk İslâm anlayışından bihaber okuduğunu, halkın gelenek, görenek, kültür ve medeniyetiyle çatışma içerisinde, eğitim aldığı ülkenin gelenek göreneklerini değerlerini aşlamaya çalışan, Kazak halkının dini ve manevi değerlerini yok sayan bir tutum içerisinde olduklarını beyan etmektedir.<sup>35</sup>

Okullarda genel kültür olarak verilen din dersinin öğretmenlerinde yetersizlik söz konusudur. Çünkü içeriğinde dini öğreti olmayan bu dersleri tarih fakültesi mezunları vermektedir. Kazakistan başsavcısının açıklamasında mevcut okullarda verilen ders öğretmenlerinin konudan

<sup>34</sup> Bakıtcın Kamalov, "Din: Destr Jane Dayek", *Sır Boyı*, Erişim: 02 Nisan 2019, <https://syrboyi.kz/suhbat/18860-dn-dstr-zhne-dyek.html>.

<sup>35</sup> Z. Jandarbek, "Koja Ahmet Yasavi Tağlımı jane Kazakıstandağı Dini Bilim Beriv Meseleleri", *Kazakıstanda Dini Bilim Beriv Meseleleri* (Türkistan, 2011), 305.



tamamen uzak ve ilgisiz öğretmenler tarafından verildiği ifade edilmiştir.<sup>36</sup> Ülke içerisinde milli hassasiyetleri dikkate alan din bilginlerinin ve öğretmenlerinin yetiştirilmesine ihtiyaç vardır. Diğer üniversitelerde Din Bilimi bölümü açmak, akademisyen sayısının artmasına bağlıdır ki bu da hayli zaman alacaktır. Nitelikli akademisyen sayısının yetersizliği din derslerinin eğitim sistemine dahil olamamasının önündeki en büyük sorunlarından biridir.

## 6. Pedagojik Formasyon Boyutu

Ülke içerisinde Din Bilimi bölümünün sadece 6 üniversitede eğitim faaliyeti yürütmesi ve kontenjanlarının oldukça sınırlı sayıda olması, doğal olarak din alanında eğitimci ve uzman yetersizliğini ortaya çıkarmaktadır. İstatistiklere baktığımızda 2015 yılı itibarıyla örgün eğitim dışı din alanında faaliyet gösteren personelin %37'si yükseköğretim veya orta dereceli medrese mezunlarıdır.<sup>37</sup>

Kazakistan içerisindeki Din Bilimi bölümü müfredatlarını incelediğimizde gerek alan dersindeki gerekse de pedagojik formasyon derslerindeki yetersiz durum, din eğitimcisi ve uzmanı yetiştirmeye kafi gelmeyecek durumdadır. Bu nedenle Din Bilimi bölümü mezunlarının bir kısmı kendi mesleklerini icra edecek yeterlilikte olmadıklarını düşünerek farklı alanlara yönelmektedirler. Ayrıca Din Bilimi bölümünde yeterli pedagojik formasyon derslerinin yer almamasından mütevellit Din Bilimi bölümünü bitirenler 9. Sınıflar için seçmeli olan din derslerinde öğretmenlik yapamamaktadırlar. Din Bilimi bölümünü seçen öğrencilerin lise döneminde hiçbir din dersi almaması, din ile ilgili aile içi eğitimin olmayışı gibi nedenler alanında yetkin bir din uzmanı yetiştirmeyi zorlaştırmaktadır. Örgün eğitim kurumlarında din eğitimi verilmesi ancak ülke içerisinde alanında yetişmiş, pedagojik formasyon eğitimi almış, kültür ve geleneğe hâkim, halkın değerleriyle örtüşen, gelenekle geleceği birleştirebilen modern düşünce yapısına sahip din öğretmenleri sayesinde gerçekleştirilmesi mümkündür.

## 7. Din Eğitimi Materyallerinin Yetersizliği

Kazakistan Cumhuriyeti içerisinde örgün eğitim kurumlarındaki din eğitimi zorlaştıran etmenlerden bir diğerini, din eğitimi araç ve materyallerinin yeterli düzeyde olmaması olarak gösterebiliriz. Din eğitimi

<sup>36</sup> "zakon.kz", *Уроки религиоведения в казахстанских школах не дают должного эффекта*, Erişim: 12 Aralık 2018, <https://www.zakon.kz/4630421-uroki-religiovedeniya-v-kazakhstanskikh.html>.

<sup>37</sup> M. Müslimov, "Dini Bilim Berivdi Kolga alıv-Jarkın Bolaşakka Bastar Jol", *Kazakistan Respublikası Koğamdık Damu Ministrılıgı Kogamdık Kelisim Kamitetinig Dini Mesleleri jölindegi Gilmi-Zerttev jane taldav Ortalıgı*, Erişim: 10 Aralık 2018, <http://www.niac.gov.kz/kz/religiovedcheskie-issledovaniya/item/1405-dini-bilim-berudi-ol-a-alu-zhar-yn-bolasha-a-bastar-zhol>.

için hazırlanan kitap ve dergiler ile CD vb elektronik eğitim araçları ihtiyacı karşılamamaktadır. Hazırlanan din eğitimi materyallerinin çoğunluğu bir dini kurum ve kuruluş veya dini grup tesiri altında hazırlanmış, bütüncül bakış açısından yoksun, halkın din ihtiyacını karşılamadan uzaktır. Dolayısıyla hazırlanan dini kaynaklar ülke genelindeki halkın tamamına hitap etmemektedir. Dini kitapların çoğunluğu kısa dini bilgilerden oluşan, insanların duygu dünyaları ve maneviyatı üzerinde tesiri olmayan, okuyucusuyla bütünleşemeyen tarzda hazırlanmıştır.<sup>38</sup> Bu bağlamda örneğin, Jüsipova, *Din Esasları* adında bir kitaptan bahsederken çok fazla yanlış ve eksik bilgilerin bulunduğu, içerisinde Kazakların gelenek göreneklere ile manevi değerleri hakkında bilginin yokluğuna vurgu yapar.<sup>39</sup>

Kısıtlı sayıda olan dini kitapların genelinin yetişkinlere yönelik olması, çocukluk dönemine hitap etmemesi konunun başka bir boyutunu oluşturmaktadır. Ülke genelinde çocukların yaş gurubuna hitap eden veya gençlerin psikolojik durumlarını gözeten, gelişim evrelerini dikkate alan, bilimsel araştırmalara dayalı dini içerikli eserler oldukça yetersiz kalmaktadır.

Din konusunda eğitim veren üniversitelerin İlahiyat alanında faaliyet gösteren bölümlerinde de meslekle ilgili kaliteli ve doyurucu ders kitaplarının yetersizliği önemli bir diğer sorundur. Özellikle Kazak dilinde yazılmış din bilimi ders kitaplarının olmayışı İlahiyat alanında eğitim yapan üniversiteler için çok ciddi bir sorun oluşturmaktadır.<sup>40</sup>

### 8. Halkın Hazırbulunuşluk Durumu ve Dini Algı

Kazakistan'da örgün eğitim kurumlarındaki din eğitimi zorlaştıran etmenlerden bir diğeri de çeşitli etnik ve dini yapıdaki halkın, henüz din eğitimi dersi ile karşılaşacak hazırbulunuşluk durumlarıdır. Bağımsızlık öncesinde ateizm eğitimi ile yetişen nesil, bağımsızlık sonrası dini inançlarını yeniden tanımaya başlamıştır. Dini inançlarından uzunca bir süre ayrı kalan halkın bir kesimi dine mesafeli iken, diğer bir kesimi de dine karşı güçlü bir yönelim içerisindeydi. Ancak son dönemlerde dini temsil adına ortaya çıkan radikal gurupların Kazakistan içerisinde ve dışarısında çeşitli terör eylemlerine karışması dine yönelen kesim üzerinde olumsuz etki yaratmıştır. Yaşanan bu durum, halkın dine ve din adamlarına olan tutumlarını etkilemiş, insanların dine olan bakış açılarını değiştirmiş ve dinin imajı zedelenmiştir.

<sup>38</sup> Jandarbak, "Koja Ahmet Yasavi Tağlımı jane Kazakıstandağı Dini Bilim Beriv Meseleleri", 306.

<sup>39</sup> A.R. Jüsipova, *Din Jane Kazirgi Zaman, Jastarga Dini Agartuv Kajet* (Astana, 2014), 35.

<sup>40</sup> Zhalgas Sandıbayev, "Günümüzde Kazakistan'da İslam", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 22/1 (2014): 220.

Halk arasında din, toplumun gelişimine katkı sağlamayan, aksine gelişimine ayak bağı olan, radikal gurupları ortaya çıkaran bir unsur olarak algılanmaya başlamış, bu algı halkın dine olan yaklaşımını değiştirmiştir. Abdiresilkızı bu tür radikal gurupların iki amacının olabileceğinden bahseder. Birincisi dini gerçekliği kendileri ile eş değer görerek, Kazakların mevcut kültür ve değerlerini yok etmeyi amaçlamakta, ikincisi ise dini dünya menfaatlerine alet ederek gelir ve statü elde etmeyi amaçlamaktadır. Sonuç olarak her iki amaç ta binlerce yıl İslâm diniyle birlikte var olmuş Kazak halkını kasıtlı olarak İslâm'dan uzaklaştırmaya yöneliktir.<sup>41</sup> Halk arasında din ile oluşturulan bu olumsuz algı örgün eğitimde din eğitiminin önündeki problemlerden birisi olarak görebiliriz.

### **9. Bilim Dalı Olarak Din Eğitimi**

Kazakistan'da Din Eğitimi henüz bir bilim dalı olarak ele alınmamıştır. Bunda din eğitiminin yapılıp yapılmaması tartışmasından nasıl yapılmalı? tartışmasına henüz geçilememiş olması etkili olmuştur, diyebiliriz. Bilim dalı olarak ele alınmamasının diğer bir sebebi de din eğitiminin yeni öğretim ilke, yöntem ve tekniklerden uzak, eski yöntemlerle öğretileceği anlayışının hâkim olmasıdır. Ancak günümüzde eski usul din eğitimi yapılmasının birçok olumsuz sonucu doğurduğu tecrübelerle sabittir. Bu olumsuzlukların başında ise öğrencileri dine yaklaştırma yerine, eğitim bilimi eksikliğinden kaynaklı, dinden uzaklaştırma tehlikesidir. Kazakistan yükseköğretim kurumlarında din eğitimi ve öğretimi ile ilgili bilimsel faaliyetlerde bulunmak amacıyla Din Eğitimi Ana Bilim Dalı henüz kurulamamıştır. Dolayısıyla din ile pedagojinin bir araya getirilememesi, Kazak dünya görüşüne uygun bir din eğitimi anlayışının oluşturulamaması, din eğitiminin örgün eğitime formüle edilememesi sonucunu doğurmaktadır.

### **Sonuç**

Tarihe baktığımızda Orta Asya coğrafyasında özellikle Karahanlı döneminde eğitim ve öğretim kurumu olarak medreseler Buhara, Semerkant, Taşkent, Yesi, Yarkent gibi merkezlerde<sup>42</sup> başlamış, 19. Yüzyılın sonlarına 20. Yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. Bu kurumlarda eğitim denince akla gelen öncelikle dini eğitimidir. O dönemlerde genel anlamda ilim öğrenmek, özel anlamda ise din öğretimi yapmak ibadet olarak görülmüştür. Ayrıca dinin gelecek nesillere öğretilmesi meselesi gönüllük esasına dayalı, dini referans alarak, dini kaygıdan hareketle din bilginleri tarafından yapılmıştır. Bu anlayış Sovyet dönemi din, kültür, dil erozyonuyla birlikte sekteye uğramıştır.

Kazakistan'da siyasiler ve aydınlar gençlerin dini bilgilerinin

<sup>41</sup> Abdiresilkızı, *Kazirgi Özekti Dini Meseleler*, 8-9.

<sup>42</sup> Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Akedemi (Ankara: Pegem Akedemi, 2015), 21.

olmadığından, dolayısıyla dini bilgi eksikliğinden kaynaklı dıştan gelen zararlı dini akımlara karşı koyma direncinin düşüklüğünü problem etmektedirler. Bu konuda Kazakistan-2050 stratejisinde devlet başkanı N. A. Nazarbayev “Bugün bizim halkımız için ciddi problem olarak geleneksel olmayan ve sahte dini akımlar meselesi karşımızda durmaktadır. Gençlerimizin bir kısmı bu sahte dini akımları gözü kapalı bir şekilde kabul etmektedirler. Çünkü bizim toplumumuzun bir kısmında dışarıdan gelen uydurma dini etkilere karşı bağımsızlıkları yetersizdir.”<sup>43</sup> demektedir.

Çocuklar ve gençler genelde eğitimi özelde ise din eğitimi okul öncesinden başlayarak ya aileden ya okuldan ya da çevreden (resmi olmayan kurum ve kuruluşlar dahil) öğrenirler. Kazakistan’ın yakın zamanda dinsizlik anlayışından laik anlayışa geçtiğini göz önünde bulundurarak ailelerin din ve din eğitimi hakkındaki eğitim düzeylerinin yeterli olduğunu söylemek güçtür. Dolayısıyla çocukların aileden din ve din eğitimi bilgisini alma olasılığı pek görünmemektedir.

İkinci olarak eğitim ocağı okullarını ele aldığımızda sadece 9. Sınıflarda Laiklik ve Din Bilgisi Temelleri dersinin seçmeli olarak verilmesi dinlerin genel yapısı hakkında bilgi edinmeleri açısından gerekli ancak yetersizdir. Çocukların üçüncü olarak eğitim aldığı yer ise çevre ve onun içinde resmi veya gayri resmi çeşitli dini kurum ve kuruluşlar ile zararlı dini akımlardır. Ailede ve okulda din eğitimi almamış çocukları çevremizdeki zararlı dini akımların eline devlet olarak kendi elleri ile bıraktığı sonucu çıkmaktadır ki, bu da gerek devlet tarafından gerekse de halk tarafından kabul edilemez bir durumdur.

Kazakistan’da din eğitimi, örgün eğitim kurumlarındaki gençler için yetersiz olduğu gibi, toplumun diğer kesimlerini oluşturan çocuklar, orta yaş gurubu ve yaşlılar içinde yetersizdir. Ancak devlet çocukların, orta yaş gurubu ve yaşlıların din eğitimi konusunu pek de problem etmemektedir. Özellikle orta yaş ve üzeri yaş gurubunun dünkü ateizm eğitiminin çıktıkları ortadadır. Daha fazla din eğitimine ihtiyaç duyan bu kesim için din eğitimi konusunda herhangi bir çalışma yapılmaz iken, gençlerin problem edinilmesi gençlerin daha çok fundamentalist düşünce guruplarına ilgi duyup katılma tehlikelerinin varlığının bir sonucudur. Bütün bu veriler ışığında din eğitimi, toplumsal ve tarihi gerçekliklere dayanarak dini bilgilerin verilmesi ve dini davranışların kazandırılması amacıyla ele alınmadığı, güvenlik ve siyasi kaygılar doğrultusunda ele alındığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda din bilgisinin verilmesi, dini davranış kazandırılması amacıyla devlet tarafından

<sup>43</sup> “Kazakistan Respublikasınıg Prezidenti -Elbası N.A. Nazarbaevtig ‘Kazakstan 2050’ Stretekyası Kalıptaskan Memlekettig Jaga Sayası Bağıtı Attı Kazakstan Xalkına Joldavı”.

verilmelidir. Bunun gerçekleşmesi halinde güvenlik ve siyasi kaygı da kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Ayrıca din eğitimi yapacak sivil toplum örgütleri için din eğitimi kriterleri oluşturulmalıdır.

Bağımsız Kazakistan'ın siyasi, hukuki ve kültürel alanda gerçekleştirmiş olduğu reformlar, ülkedeki din politikasını ve din eğitimi belirleyen temel etmen olmuştur. Hukukun üstünlüğü, din ve vicdan özgürlüğünü garanti altına alan Kazakistan Anayasası ve buna bağlı yapılan kanunlar çerçevesinde, ülkedeki din işlerini yürütecek resmi mekanizmalar oluşturulmuş ve bu mekanizmalara bağlı alt organizasyonlar çalışır hale gelmiştir. Ancak geline noktada din eğitimi açısından durumun yeniden değerlendirilmesi ve örgün eğitim kurumları içerisinde yer alması konusu değerlendirilmelidir. Nasıl ki Kimya, Matematik, Tarih derslerini yürüten öğretmenler alanında uzman, formasyon eğitimi tamamlamış, eğitim bilimlerinin kavramlarına ve yöntemlerine hâkim olarak yetişiyor ve eğitim metotlarını doğru yöntemlerle veriyorsa, din eğitimi veren öğretmenlerin de alan yeterliliği kazanmış, din öğretim metotlarına hâkim, hurafelerden uzak, bilimselliği ön plana çıkaran, nitelikli eğitimciler olması gerekmektedir.

Kazakistan Cumhuriyeti laiklik ilkesini benimsemiştir. Nitekim Kazakistan'ın laikliği kendi gerçekleri çerçevesinde yorumlayıp, kendine özgü biçimde uygulamaya koyması kadar doğal bir şey yoktur. Ancak örgün eğitim içerisinde din eğitiminin yapılması konusu laiklik ilkesine karşı bir durum değildir. Aksine devletin din eğitimi, bilimsel bir zemine oturarak vermesi hem dinin doğru anlaşılmasına hem de laikliğin uygulanmasına uygun ortam hazırlar. Din ve laiklik ilkesi birbirine karşı üstün olma, birbirini engelleme veya kısıtlama durumuna girmeden kendi mecrasında işlevlerini yürütmek durumundadırlar. Ancak bu şekilde sağlıklı bir laiklik algısı ve dini anlayış tesis edilebilir.

Sonuç olarak toplumları ayakta tutan değerlerin nesilden nesille aktarılması nesiller arasında bağın kurulmasını, milli kültürün ve bilincin devamını sağlar. Bu anlamda Kazakistan topraklarında yaklaşık üç asırdan beri devam eden siyasi baskı ile milli karakterinden, düşüncesinden, değerlerinden uzaklaştırılan halk, bağımsızlıkla beraber dilini, tarihini, medeniyetini ve dinini yeniden ayağa kaldırabilmek için olağan üstü bir çaba göstermektedir. Bu çerçevede din ve din eğitimi alanında atılacak adımlar bu yüksek amaca hizmet edecektir.



### KAYNAKÇA

- ABDİRESİLKIZI, Aynur. *Din Devir Destur, Baspalar uyi*. Almatı: Baspalar uyi, 2014.
- ABDİRESİLKIZI, Aynur. *Kazirgi Özekti Dini Meseleler*. Astana, 2014.
- ABYOV, Aydar. “Kazakstandağı Destürli İslamnıg Ereşelikterimen Meseleleri”. Erişim: 25 Aralık 2018. <http://mckr.kz/meropriyatiya-tsentra/nashi-publikatcii/item/182>.
- AKYÜZ, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi, Pegem Akedemi*. Ankara: Pegem Akedemi, 2015.
- BORBASOVA, Karlıgaş Abjalov, Sultanmurat. “Kazakistan’da Din Eğitimi”. Erişim: 16 Aralık 2018. <https://docplayer.biz.tr/22693224-Kazakistan-da-din-egitimi-giris.html>.
- “Din Meseleleri Jönündegi Gılmı-Zerttev jane Taldav Ortalıgı”. Erişim: 16 Aralık 2016. <http://www.niac.gov.kz/kz/expertiza/item/33-spisok-ustavov-religioznykh-ob-edinenii-imeyushchikh-polozhitelnoe-zaklyuchenie-religiovedcheskoj-ekspertizy>.
- “Edistemelik Kural, Kazakistan Respublikasındağı Memlekettik-Konfessiyalık Karım Katınastar”. Astana, 2014.
- HİZMETLİ, Sabri. *Orta Aziya Türk Respublikalarındağı Ziyandı Ağımdar jane Misyonerlik*. Almatı, 2006.
- JANDARBİK, Z. “Koja Ahmet Yasavi Tağlımı jane Kazakıstandağı Dini Bilim Beriv Meseleleri”. *Kazakıstanda Dini Bilim Beriv Meseleleri*. 305. Türkistan, 2011.
- JÜSIPOVA, A.R. *Din Jane Kazirgi Zaman, Jastarga Dini Agartuv Kajet*. Astana, 2014.
- KAMALOV, Bakıtcın. “Din: Destr Jane Dayek”. *Sır Boyı*. Erişim: 02 Nisan 2019. <https://syrboyi.kz/suhbat/18860-dn-dstr-zhne-dyek.html>.
- KAPLANKIRAN, İbrahim. “Ana Dili Eğitimi Dergisi Journal of Mother Tongue Education Kazakistan Cumhuriyetinde Eğitim Sisteminin Tarihi Seyri ve Günümüzdeki Yapısı” 5 (2017): 31-47.
- “Kazakistan Respublikası Ultık Ekonomika Ministrliğı Statistika Kamiteti”. Erişim: 11 Kasım 2018. [http://stat.gov.kz/faces/wcnav\\_externalId/perepis?\\_adf.ctrl-state=15yxkhhour\\_51&\\_afLoop=966432210822020#%40%3F\\_afLoop%3D966432210822020%26\\_adf.ctrl-state%3D13y5d7ya9n\\_43](http://stat.gov.kz/faces/wcnav_externalId/perepis?_adf.ctrl-state=15yxkhhour_51&_afLoop=966432210822020#%40%3F_afLoop%3D966432210822020%26_adf.ctrl-state%3D13y5d7ya9n_43).
- “Kazakistan Respublikası Ultık Ekonomika Ministrliğı Statistika Kamiteti”. Erişim: 12 Aralık 2018.
-

[http://stat.gov.kz/faces/wcnav\\_externalId/homeNumbersPopulation?\\_adf.ctrl-state=6ni8q6nl\\_72&\\_afLoop=243568246676082#%40%3F\\_afLoop%3D243568246676082%26\\_adf.ctrl-state%3Du72a6cz7k\\_4](http://stat.gov.kz/faces/wcnav_externalId/homeNumbersPopulation?_adf.ctrl-state=6ni8q6nl_72&_afLoop=243568246676082#%40%3F_afLoop%3D243568246676082%26_adf.ctrl-state%3Du72a6cz7k_4)

“Kazakistan Respublikasının Prezidenti -Elbası N.A. Nazarbaevtiñ ‘Kazakistan 2050’ Stretkyası Kalıptaskan Memlekettiñ Jaga Sayası Bağıtı Attı Kazakistan Xalkına Joldavı”. Erişim: 16 Aralık 2018. [http://www.akorda.kz/kz/events/astana\\_kazakhstan/participation\\_in\\_events/kazakistan-respublikasynyn-prezidenti-elbasynenazarbaevty-n-kazakistan-2050-strategiyasy-kalyptaskan-memlekettin-zhana-sayasi-bagyty-atty-kaza](http://www.akorda.kz/kz/events/astana_kazakhstan/participation_in_events/kazakistan-respublikasynyn-prezidenti-elbasynenazarbaevty-n-kazakistan-2050-strategiyasy-kalyptaskan-memlekettin-zhana-sayasi-bagyty-atty-kaza).

MAYMAKOV, Ğ. *Kazırgı Zamandağı Dintanuv Neğizderi, Almatı*. Almatı, 2012.

MERT, Hamdi. *Hoca Ahmet Yesevi Hayatı, Fikirleri, Hizmetleri*. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesine Yardım Vakfı Bilgi Yayınları, y.y.

MÜSLİMOV, M. “Dini Bilim Berivdi Kolga alıv-Jarkın Bolaşakka Bastar Jol”. *Kazakistan Respublikası Koğamdık Damu Ministrılıgı Kogamdık Kelisim Kamitetiniñ Dini Mesleleri jönindegi Gilmi-Zerttev Jane Taldav Ortalıǵı*. Erişim: 10 Aralık 2018. <http://www.niac.gov.kz/kz/religiovedcheskie-issledovaniya/item/1405-dini-bilim-berudi-ol-a-alu-zhar-yn-bolasha-a-bastar-zhol>.

NADIROVA, Gulnar - Kaliyeva, Shynar - Mustafayeva, Anar - Kokeyeva, Dariga - Arzayeva, Maiya - Paltore, Ykhtiyar. “Religious education in a comparative perspective: Kazakhstan’s searching”. *Anthropologist*. 2016. [https://doi.org/10.1057/9780312376208\\_1](https://doi.org/10.1057/9780312376208_1).

OMELICHEVA, Mariya Y. “Islam in Kazakhstan: A survey of contemporary trends and sources of securitization”. *Central Asian Survey*. 2011. <https://doi.org/10.1080/02634937.2011.567069>.

ORAZBAY, Sercan. “Kazakistan Desturli Dini Men Töl Tarixiniñ Özektı Meseleleri”. *Memleket-Din Katnası Meselesi*. 208. Türkistan, 2013.

PODOPRIGORA, Roman. “School and Religion in Kazakhstan : No Choice for Believers School and Religion in Kazakhstan : No Choice for Believers”. *Journal of School Choice* 12/04 (2018): 1-17. <https://doi.org/10.1080/15582159.2018.1524425>.

SANDIBAYEV, Zhalgas. “Günümüzde Kazakistan’da İslam”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 22/1 (2014): 214-222.

SAYFUNOV, Bavırjan. *Adet-Gurup Ugumdarının Dini Meni, Kazakistan Desturli Dini Men Töl Tarixiniñ Özektı Meseleleri*. 2013.

TURGANKULOV, T. "Kazakistan Desturli Dini Men Töl Tarixinıg Özekti Meseleleri". *Kazakıstandağı Dini Ahvaldıǵ Kürdeleniv Protessessterine Eser Etivşi Faktırlar*. 100. Türkistan, 2013.

"zakon.kz". *Уроки религиоведения в казахстанских школах не дают должного эффекта*. Erişim: 12 Aralık 2018. <https://www.zakon.kz/4630421-uroki-religiovedeniya-v-kazakhstanskikh.html>.

ZENGİN, Mahmut Badagulova, Zhansaya. "Religion and Religious Education in Kazakhstan". *Karaelmas Journal of Educational Sciences* 5 (2017): 49-63.

"Государство и Религия". *Религиозные Объединения в Республике Казахстан* 4 (2012).

"Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан". *Закон Республики Казахстан от 11 октября 2011 года № 483-IV*. Erişim: 10 Aralık 2018. <http://adilet.zan.kz/rus/docs/Z1100000483>.

"Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан". *Закон Республики Казахстан от 27 июля 2007 года № 319-III. Глава 1, Статья 3, Статья 28*. Erişim: 07 Kasım 2018. [http://adilet.zan.kz/rus/docs/Z0700000319\\_](http://adilet.zan.kz/rus/docs/Z0700000319_).

"Конституция Республики Казахстан Раздел I. Общие положения Статья 1. 1." Erişim: 10 Aralık 2018. <http://www.constitution.kz/razdel1/>.

Кудряшова, Ольга. "Учредителем газеты «Курсив»". *Сколько стоит частное образование в Казахстане?...* Erişim: 10 Aralık 2018. <https://kursiv.kz/about%0A>Копирование возможно только при ссылке на Kursiv.kz.

"Министерство юстиции Республики Казахстан". *Закон Республики Казахстан от 27 июля 2007 года N 319 Об образовании*. Erişim: 10 Aralık 2018. <http://www.adilet.gov.kz/ru/node/988>.

"Съезд Лидеров Мировых И Традиционных Религий". *Анализ религиозной ситуации в Казахстане*. Erişim: 20 Aralık 2018. <http://www.religions-congress.org/content/view/151/35/lang,russian/>.

"трудовая слава", сафакулевская районная газета". Erişim: 28 Aralık 2018. <https://trudsaf.ru/news/novosti/yazykom-cifr-skolko-nas>.





## **THE FACTORS AFFECTING NEGATIVE EDUCATION IN THE MEDITERRANEAN INSTITUTIONS IN KAZAKHSTAN**

© İlyas ERPAY<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

The first years of independence and the first years of independence In the Republic of Kazakhstan, the increase in the interest of the people deprived of religious education in religion and the intensification of the activities of the foreign missionaries revealed the importance of religious and religious education in the country. One of the most important issues for Kazakhstan seems to be the development of religion-state relations within the framework of secularism. In the first years of independence, associations and institutions in autonomous structures and the necessity of arranging religious relations with the state after the religious activities left to the people revealed the necessity of the state institutions to get the authority on religious education. In this context, the state intervened in the years leading up to the religion issue which was left behind in the first years of independence, and made important decisions in order to regulate the relations of religions and sects with each other and with the state. After its sovereignty, Kazakhstan has defined itself as a state that respects the freedom of secular, democratic, social, religious and conscientiousness. In recent years, Kazakhstan has been structuring religious activities and religious education in accordance with the constitution and laws of the state. In Kazakhstan, Kazakhstan is a multinational and multi-religious state, where the majority of the population belongs to İslâm and Orthodox Christianity, other nations and religions continue to exist, and this situation is perceived as a source of wealth. The Constitution of Kazakhstan and the ları Religious Service and Religious Institutions çok law have been the greatest guarantee for a wide range of religious and ethnic groups living within the country.

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Siirt University Theology Faculty, [ilyaserpay@hotmail.com](mailto:ilyaserpay@hotmail.com)

As a result, when religion is examined in the perspective of gün education yapı in the country, religious education has been started to be made in formal education institutions even though limited. In higher education institutions, faculties and departments were opened for the training of religious scholars. As a matter of fact, it is of particular importance that the studies carried out in Kazakhstan and the methods applied in other countries are examined and put forward. In this study, the current religious situation in Kazakhstan and the religious education in secondary education were examined and the factors affecting and influencing the making of formal religious education in secondary education institutions were discussed and suggestions and rationale were presented.

Values that maintain societies need to be passed on from generation to generation. In this way, the connection between generations can be established and national culture and consciousness can be maintained. In this sense, the political pressure, which has been going on since three centuries in the territory of Kazakhstan, has been removed from the national character, thought and values. Along with independence, it makes an extraordinary effort to raise the language, history, civilization and religion of the people. The work done in this context is admirable.

The political, legal and cultural reforms of independent Kazakhstan have been the main factor determining the religious policy and religious education in the country. The Constitution of Kazakhstan guarantees the rule of law, freedom of religion and conscience. Within the framework of the laws which are based on this constitution and related to it, official mechanisms have been set up to carry out the religious affairs in the country. Sub-organizations related to these mechanisms have been made operational. However, the point of re-evaluation of the situation and taking place in formal education institutions should be considered in terms of religious education. Teachers who teach Chemistry, Mathematics and History courses are educated through various pedagogical infrastructures and learn the concepts and methods of educational sciences. These areas are trying to provide the methods of education with the right methods. Teachers who teach gün religious education should also have sufficient qualifications, have a substructure of religious teaching methods, are away from superstitions, and should be qualified educators.

The Republic of Kazakhstan has adopted the principle of secularism. There is nothing as natural as interpreting the laicism related to it in its own way and putting it into practice in its own way. However, the subject of religious education in the formal education is not against the principle of secularism. On the contrary, the state's religious education by placing it on a scientific basis provides a suitable environment for the understanding of religion as

---

well as the implementation of secularism. The principle of religion and secularism has to carry out their functions in their own media without being superior to each other, preventing each other from obstructing or restraining. Only in this way can a healthy perception of secularism and religious understanding be established.

**Keywords:** Religious Education, Kazakhstan, Formal Education. Negative Factors in Religious Education, Formal Religious Education.







*bilimname XXXVII, 2019/1, 1057-1084*  
Geliş Tarihi: 26.02.2019, Kabul Tarihi: 27.04.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.532720>

## DİN-BİLİM İLİŞKİSİ VE ÇATIŞMANIN ARAÇSALLIĞI

© Cüneyt COŞKUN<sup>a</sup>

### Öz

Düşünce tarihinin en çetrefilli problemlerinden biri, din-bilim ilişkisidir. Bu ilişkinin özellikle klasik sekülarizmin inşasında önemli bir tartışma konusu olduğu ve bu tartışmaların yine sekülarizm lehine sonuçlandığı vakiadır. Özellikle beşerin tarihsel dönüm noktalarını, insanın entelektüel gelişimine endeksli büyü, din ve bilimden oluşan bir evrimsel silsile üzerinden değerlendiren etnolojik, antropolojik ve analojik bağlamli evrimci teoriler, bu tartışmaya ciddi bir arka plan oluşturmuştur. Her iki kavramın ontolojik, epistemolojik ve metodolojik farklılıkları, din ve bilim ilişkisinin mutlak uyumsuzluğu için ana argümanlar olarak kabul edilmiştir. Çatışma tezinin sonuçları da bu perspektifin ürünüdür. Bu sonuçları en verimli şekilde kullananlar ise kuşkusuz, iktidar ve onun kurumları olmuştur. Bir başka ifadeyle çatışmanın iktidar için anlamı, kitleleri daha kolay yönetebilme ereğiyle uyumlu siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel stratejilerle çekişmeyen ve çelişmeyen olaylar ve taraflar yaratmak için önemli bir aygıt olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu makalenin amacı da bu iki olgunun hem ontolojik hem de epistemolojik içerikleri ve kaynakları dikkate alınarak, çatışma tezinin araçsallık, eklemlenme ve nihayetinde aldatmacaya dönüşme süreci, iktidar faktörü de göz ardı edilmeden, din ve bilim kavramlarının özgünlüğünden hareketle değerlendirmektir.

**Anahtar kelimeler:** Din Felsefesi, Din, Bilim, Çatışma, Araçsallık.



### THE RELATION BETWEEN RELIGION AND SCIENCE AND INSTRUMENTALITY OF CONFLICT

Culture is a historical accumulation of substance and meaning. This accumulation has a characteristic in the historical process with its continuity, factuality, dynamics and subject to change. Although it is possible to talk about

---

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, [cuneytcoskun80@hotmail.com.tr](mailto:cuneytcoskun80@hotmail.com.tr)

community-specificity in culture, different experiences, experiences and achievements, it is inclusive with its being a human product, its determinism and its common phenomenon of humanity. It is a cognitive and mental integrity that encompasses every unit of human and human beings, from the purest folk tale to the most complicated mathematical theorem, mythology, magic, religious belief, political perception to artistic creativity. Religion and science, the two main dynamics of social structure, are the most important milestones of this unity. These two elements, which are sub-parts of culture, have been the main problem of every study subject of social sciences. In particular, the relationship between these two elements was pushed into a complicated discussion by the cultural mentality that built the modern era. Both conceptual and factual contents of both elements have been deliberately dragged into the quagmire of conflict and conflict...

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### **Giriş**

İnsan, hayata dair sürekli bir anlam arayışı içerisinde. Evreni ve doğayı önce anlama, sonra anlamlandırma ve nihayetinde ona egemen olma çabası da bu araştırmanın gelişimine dairdir. Bu süreç, yaşam döngüsünün merkezine yerleşmiştir. Döngü içerisinde uğraş, ayrışma, çatışma ve/veya uzlaş halleri ise insanoğlunun hamiliği altındakileri koruma ve kaybetmeme içgüdüsünün yarattığı farklı reaksiyonlardır. Bu reaksiyonları gündeme taşıyan ve olağanlaştıran ise siyasi, sosyal, tarihi ve kültürel stratejilerdir. Bu stratejilerin en etkin şekilde kullandığı kavram ikilisi ise din ve bilimdir. Çünkü her ikisinin de hedef kitlesi insandır. Özellikle dinler, insanların dünyevî ve ruhsal yaşamlarına ilişkin kurallar koyma iddiasıyla, bu stratejiler için uyumluluk komutları oluşturabilme kapasitesiyle meşruiyet söylemlerinin en etkin zemini ve temel dinamiğidir.

Din ve bilim ikilisi, evreni ve doğal dünyayı anlamaya, anlamlandırmaya ve ona hükmetmeye adanmış insanlık tarihinin düşünce sınırları içerisinde belki de en köklü kavramlardır. İkili arasındaki ilişkinin, hakikat tasavvurları tarafından mı; yoksa geçerli hakikat tasavvurlarının, bu ilişki tarafından mı belirlendiği ve biçimlendiği ise düşünce tarihinin ne çözümlenebilmiş ne de unutulmuş bir sorunsal olarak her dönemde canlılığını korumuştur. Bu dinamizmin seyri, her iki kavramın tanımlarıyla ve bu tanımlara bağlı olarak amaç ve işlevleriyle doğru orantılıdır. Çünkü ilişkiyi sadece değişkenler arasındaki doğru veya ters orantılı münasebetlere dayalı olarak nihai bir yargıya ulaştırmak eksiklik içerir. Bu eksikliğin üç önemli nedeni vardır. İlki, iki kavramın farklı kültürlerdeki baskın kullanım

alanlarının göz ardı edilmesidir. Başka bir ifadeyle tarihsel süreçte iki olgunun, farklı kültürlerde kaynaklarının nerelere ve ne oranlarda dağıtıldığı belirlenmemesidir. İkincisi ise bunların farklı siyasi, toplumsal ve kültürel yapılarıdaki yerlerine, önemlerine ve kullanıma dönüştürülme süreçlerine gereken ilginin gösterilmemesidir. Son olarak, ilişkide hem dinin hem de bilimin “kendi” olduğu hallerinden, yani öz ve nesnel kapsamlarından uzaklaştırılmasıdır. Bu eksikliklerin yarattığı travmalar, yaşam ve düşünce tarzları üzerinde derin izler bırakmıştır. Dolayısıyla böylesi bir tartışmanın sadece ana hatlarının etrafında dönüp durmak, çatışmanın araçsallaştırılmasının, bu ilişkiye eklenmesinin ve bir değer yargısı olarak aldatmacaya vardırılmasının nedenlerinin analizinde makul bir zeminin oluşturulmasında sorunların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Öncelikle belirtelim ki çatışma tezi, birçok araştırmacı tarafından değerlendirilmiş, eserlere konu olmuş bir meseledir. Çalışmamızın genel kapsamı içinde bu araştırmaları ve eserleri göz önünde bulundurmamak kaydıyla, tekrara düşmemek açısından bu öğretinin içeriği ve mahiyeti üzerine detaylı bir analize ihtiyaç duymuyoruz. Lakin özellikle İngiliz asıllı Amerikalı kimya ve fizik profesörü J. W. Draper’in (1811-1882) ve tarih profesörü A. D. White’in (1832-1918) öncülük ettiği bu öğretiye kısaca değinmekte fayda görüyoruz.

XIX. yüzyılın son çeyreğinde Papalık’tan, yeni bilimsel paradigmayla çatışmayı uyumlu davranmasının istenmesi üzerine Papalık, bu taleplere sert bir tepki vererek 1870’te *Yanılmazlık Doktrin*’ni ilan etmiştir. Roma Katolik Kilisesi’nin gücünden çekinen ve bu doktrinin sonuçlarından kaygılanan Draper ise 1874’te adeta bilimin din karşısındaki zaferini ilan eden bir eser kaleme alarak, insanın düşünce gelişimine doğrudan dinin değil, Katolik Kilisesi’nin baskılarının engel teşkil ettiğini dile getirmiştir (Draper, 2009, s. 254-286). Draper gibi dinin bütününe yönelik suçlamalardan ziyade, dogmatik teolojiye karşı tepki geliştiren White da dinin tarihsel olarak bilimsel sürecin karşısında olduğunu iddia etmiştir. Dinin, bilime her müdahalesinin felaketle sonuçlandığını ve bilimsel araştırmalarda en iyi sonuçlar elde edilse bile, dinin, bunlara zarar verdiğini ileri sürmüştür (White, 2009, s. 202-215). Hem fizikçi hem de teolog olan Ian G. Barbour ise, bilimle din arasında bir diyalog çalışması başlatmıştır. Din ve bilim ikilisi arasındaki ilişkiyi çatışma, bağımsızlık, diyalog ve entegrasyon olmak üzere dört kategori altında incelemiştir. Bu incelemelerde çatışma tezinin geçirdiği süreci değerlendirmiş ve bilimsel teorilerle teoloji arasındaki ciddi ilişkiye vurgu yapmıştır (Barbour, 2004, s. 27-65). Ona göre din-bilim çatışması, bugün esasen bilimsel materyalizm ve dini literalizm arasında söz konusudur. Dini literalistlere göre evrim teorisi materyalist felsefeye yol açmış, Tanrı emirlerini baltalamıştır. Materyalistler içinse, eğer

gerçek varlıklar bilimin uğraşı ise o halde bilimin tek geçerli yolu, yine bilimdir (Barbour, 2004, s. 31-36).

Bu çalışmada, bu iki olgunun hem ontolojik hem de epistemolojik içerikleri ve kaynakları dikkate alınarak, çatışma tezinin araçsallık, eklemleme ve nihayetinde aldatmacaya dönüşme süreci, iktidar faktörü de göz ardı edilmeden, din ve bilim kavramlarının özgünlüğünden hareketle değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. (1) Din-bilim arasındaki doğal işleyişin niteliği nedir, (2) çatışmanın mahiyeti nedir, (3) din-bilim ilişkisi neden ısrarla çatışma söylemi ile anılmaktadır ve son olarak (4) ikili arasındaki ilişkide var olduğu iddia edilen çatışma söylemi, araç mıdır?" soruları bu değerlendirmenin ana problemleri olacaktır.

#### **A. Din-Bilim Arasındaki Doğal İlişki: Ortaklık/Uzlaşım, Farklılık ve Zıtlık**

Aristoteles'in ifadesiyle tanım, "bir kavramın karakteristik işlemi tayin eden zihin işlemlerine" denir (Öner, 1986, s. 36). Bir başka ifadeyle bir kavramın anlamını belirleme işlemi olarak karşımıza çıkan tanım, özün araştırılmasını ihtiva eder (Doğan, 1999, s. 104). Özün araştırılmasında tanımın tam olması, kısır döngüye dönüşmemesi ve anlamı müphem kelimelere yer verilmemesi, hükmün doğruluğunun veya yanlışlığının tasdik edilmesi için önemlidir. Görüldüğü üzere Aristoteles'in "tanım"ı, özellikle ilgilidir ve özellik de tümel ve olumludur (Tağman, 2018, s. 97). Lakin bilimde ilişki ve işlev belirten kavramların rolü, özellik bildiren kavramlardan daha fazladır. Dolayısıyla klasik tanım öğretisinde ilişki ve işlev kavramları yeterli değildir. Bu nedenle Carnap, Hempel, Quine ve daha birçok çağdaş mantıkçı tarafından "modern tanım öğretisi" olarak isimlendirilen tanım kuramı, çalışmamızın kapsamına cevap verebilecek niteliktedir. Özellikle Hempel ve Carnap gibi neopozitivist filozoflar tarafından nesnenin tanımından hareketle açıklanan tanım, anlam çözümlemesi, empirik çözümleme ve Carnap'ın kavram açıklaması (explication) dediği üç farklı şey üzerinden yapılabilir (Özlem, 2013, s. 253-255). Böylece bu farklılıklarla, hem diğer anlamlarından ayıklanmış bir kavramın, bilimin kavram örgüsü içine yerleştirilme imkânı ortaya çıkar hem de başka bir kavram veya olguyla karşılaşma veya karşılaştırılma durumunda, benzeyen veya benzemeyen yönlerin ortaya koyulması amacına bağlanır. Bu, ortaklıkların, farklılıkların ve hatta zıtlıkların belirlenmesine olanak sağlar. O halde iki kavram veya olgunun ilişki hallerinden hareket etmek, onların tanım, amaç ve işlevlerini de içinde barındıracak ölçüde kapsayıcılıklarından bahsetmektir. Bu kapsamın ortaya koyduğu hüküm de kavramların veya olguların özlerini, doğalarını ve orijinal kökenlerini tahrif edecek karakterden uzaktır.

Bu bağlamda en kapsayıcı haliyle din, "hayatı çepeçevre kuşatan, belirli kural, emir ve yasakları bulunan, bu bağlamda dindarlık perspektifleri



sunan, inananlarına değişik/çeşitli direktifler veren ve sınırları bazen esnek bazen sert bir şekilde çizilmiş bir yaşam tarzı, bazen statik bazen dinamik hayat döngüsü sunan, değişik yaşam alanlarında davranış biçimleri öngören öğretiler bütünüdür” (Bilgin, 2014, s. 76). Bu tanım, dinin “olma” halinin sunusudur, lakin “oluş” halini yansıtmaktan da kısmen uzaktır. Oysa din, beşerî tecrübeye de yabancı değildir. Dinin, beşer kültürünün bir ürünü, önemli bir özelliği veya onu yansıtan bir çehresi olma karakteri vardır. Kaldı ki bu, çalışmamızın içeriğine de uygun olan bir perspektiftir. Bir başka ifadeyle din, sadece teolojik ve felsefi kavram sınırlarının problemi değil, insanın eylem ve anlam bütünlüğünü tetkik etme ölçeğinde bir araştırma konusudur (Cox, 2004, s. 11). Kendi metodolojisini inşa etmiş, geniş bir anlama ulaşılabilirlik eğilimini, tarihsel ve kültürel bağlamlar üzerinden temellendirilen yorumlarla güçlendirmiş bir alandır. Bu durum dinin tanımının, beşerin sağduyusuna, yansıtmasına, grup bilincine, iyi bir hayata ulaşma gayesine ya da duygu, his ve psikolojik durumuna paralel olarak birden fazla disiplin dairesinde birden çok yoruma bağlı olarak kurgulanmasının da nedenidir. O halde fonksiyonelliğiyle din, “tanrı kavramına atıfta bulunmayarak, sosyal bütünleşmeyi sağlayan, bireysel davranış yönelimini belirleyen veya değer kategorisi olarak görevini yapan, kısacası bir anlam sistemi olan bütün düşünce ve davranış tarzları” şeklinde tanımlanabilir (Taş, 2003, s. 205). Bu çerçevede görülmektedir ki, özsel (substansiyel) bir din tanımının darlığı, insan ve insana dair bir olgu olma bakımından bir bütün olarak din-bilim ilişkisinin değerlendirilmesine gereken cevapları sağlamakta yeterli değildir. Yine de bu tanımlamalar, dinin, evrensel tanımdan uzak olduğunu göstermemektedir. Çünkü din, sadece modern din tartışmalarının değil, farklı sonuçları olsa da bilimsel metod ve teorilerin yanı sıra, politikadan medyaya kadar birçok sahada başvurulan bir kavramdır (Jensen, 2014, s. 1). Bilim ise “görebildiğimiz, işitebildiğimiz, dokunabildiğimiz üzerine inşa edilendir” (Chalmers, 2008, s. 9). Öyleyse bilimin, tarihsel süreç içindeki gelişimine ve ilerleyişine; dinin ise görüşe, duyuşa ve dünya görüşüne, kısacası üyesi olunan kültürel çevreye bağlı olarak farklı anlama ve anlamlandırma biçimleriyle karşılaşmak mümkündür. Bu ve benzeri karşılaşmalar, tarihin işleyişinde din-bilim ilişkisi ekseninde yürütülen çatışma tezinin de kapsamını belirlemiştir. Bir başka ifadeyle bu tartışmalar, hem “varolan, nasıl vardır” hem de “varolanı, nasıl biliriz” sorgulamasına yayılacak kadar geniştir.

Şöyle ki, daha çok insanoğlunun varlığa dair metafiziksel tasavvurlarıyla, nesnel dünyasında var olma ve varlığını devam ettirebilme içgüdüsünün yarattığı merak ve öğrenme eğilimi arasındaki eş güdüm, iki olgu arasındaki ortaklıkla veya uzlaşım ile açıklanabilir. Bu, var olanı ustaca sunan zanaatkarın sırrı ile Tanrı stratejisi uzmanının bilgeliği arasındaki

yakınlaşma ve bir araya gelişi göstermektedir. Bir başka ifadeyle iki olgu arasındaki ilişki biçimi, düşünceden bağımsız olarak duyu-algısına endeksli bilgi, beceri ve yeteneğin, hikmet sahibinin alametleri ile olan reaksiyonundan elde edilen üründür. En belirgin karakteri ise “amacı kurtarmaya” yönelik oluşudur. Armstrong’un ifade ettiği şekliyle, insanlar kendi mitoslarını yaratıp kendi tanrılarına tapmaya başladıklarında, doğadaki olgulara uygun bir açıklama bulma amacı sürece yayılmıştır. İnsan için esas olan şey, merakını dışa vurma ve doğanın ve evrenin kapsamlı sırrını kendi yaşamıyla ilişkilendirme çabasında olmuştur (Armstrong, 2018, s. 28). Bu çaba, insanoğlunun doğayla, vahşi hayatla ve hatta insanla mücadelesinde kısıtlı olan imkânlarına, doğaüstü güçlerin yardımını telkin eden psişik ve manevi aygıtlar olarak anlamlandırılmıştır (Bernal, 2009, s. 91). Freud’un da ifade ettiği anlamda tanrıların, doğanın insan üzerinde yarattığı dehşeti uzaklaştırmak ve insanı, yazgının acımasızlığı ile barıştırmak gibi işlevleri olduğuna yapılan vurgular da dikkate alındığında, bahsedilen modellemelere bir arka plan sunmuştur (Tanilli, 2002, s. 212). Dolayısıyla özünde bilgiyi sistematik bir şekilde arama gayesi yatan bilimin bu ilk adımlarının, tabiat-zihin münasebeti bağlamı ve uyarıcı-tepki düzeyli dinle birlikteliği vurguya değer ölçüde ele alınmıştır. Bunlar, aslında dinin de bir tanıma, anlama ve anlamlandırma faaliyeti olduğunu gösteren deliller olarak ileri sürülmüştür. Böylesi bir atmosferde söz konusu ilişkideki her iki kavramın da kaynaklarının nerelere ve ne oranda dağıldığı da gün yüzüne çıkmaktadır. Bu nispetle doğa ve insan arasındaki ilişkinin iç içeliği kadar, süreç ve gerekliliklerle de orantılı olarak din-bilim ikilisinin uzlaşması olası da belirginleşmektedir.

Öte yandan farklılık ise, her olay ve olguyu bütün ötekilerden ayırma halini ifade eder. Buradaki nüans ise, iki olgu arasındaki farklılığın, mutlak olup olmamasıyla ilişkilidir. Çünkü mutlak bir farklılık, olgular arasındaki ortaklığın önünü keser ve gerçek bir yargıda tarafgirliği aktifleştirir. Ancak din ve bilim arasındaki özgün farklılık, koşullar karşısında görecelidir ve gerektiğinde bir topluluk oluşturabilme alternatifi olasıdır, ama yine de bu olasılık oldukça zayıftır. Dolayısıyla ikili arasındaki farklılık, kavramlardan her birinin tanımından ve buna bağlı amaç ve işlevinden hareketle birbirlerine indirgenemeyecek ölçüde güçlü, geçerli, tutarlı bir kabul ve yargıdır. Başka bir deyişle, iki kavramı da tanım, amaç ve işlevleri itibarıyla, duyu-algısı içerisinde olmaklığı veya olmamaklığı bağlamında değerlendirmek makuldür. Kaldı ki her iki kavramın orijinalliği ve ilişkideki homojenliği de burada yatmaktadır. Bu noktada vurguya değer nokta ise ne bilimin ne de dinin, birbirlerine satılabilir belirlenemelerdir. Daha ziyade birinin, diğerine deneyimlerinin sınırlarını işaret etmesi söz konusudur. Bu nedendir ki bilim tarihçileri, söz konusu ilişkiyi genelde, iki olgunun belli

zamanda ve coğrafyalarda nasıl karşılaştığına, karşılandığına ve etkileşime girdiklerine; bilim ve din düşünürleri ise betimlemeye yatkın bir tarzla, açık ve tarafsız bir şekilde farklılıkları ortaya koymaya odaklanmışlardır (Meyer, 2016, s. 39). Örneğin, Tanrı ve Tanrı-âlem ilişkisini konu edinen “süreççi yaklaşım” bu problem üzerine yoğunlaşan çalışmalar için referans oluşturur. Geçmiş “süreç idesi” adıyla ele alan bu yaklaşım, bilimin ve dinin, ardına düştükleri meseleler itibarıyla birbirinden farklı olduklarını öne sürer. Bu farklılık gerek kullandıkları metotla, gerekse olgu ve olaylara yaklaşım tarzı ile daha da pekişmektedir. Ve bu gerekçeler, her iki kavramın ayrıştırılması için yeterlidir. Ancak bu farklılık, bir çatışmayı da körükleyici nitelikte değildir. Bölümlenmenin ve farklılığın çatışma ya da hemfikir olmak gibi kesin ve keskin bir tavra da kapı aralamadığının altı çizilmiştir (Aydın, 1986, s. 31-33).

Öte taraftan, bilim ve felsefenin, başlangıçta iç içe olduklarını, doğruları etkili ve nesnel biçimde kendi metotlarıyla anlama, açıklama ve yorumlama çabalarını ve özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin olanaksızlığı gibi mantık ilkelerinin titizlikle kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda, İslâm felsefesinin önde gelen isimlerinden olan İbn Rüşd’ün (1129-1198) felsefe merkezli de olsa bu konu hakkındaki fikirlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır. İbn Rüşd’e göre, iki hak delil olan felsefe/bilim ve din arasında bir karşıtıktan bahsedilemez (Çubukçu, ts., s. 58-59). Çünkü “hak, hakka zıt olmaz. Bilakis, hak olan bir şey, hak olan diğer bir şeye uygun olur, ona (ve doğruluğuna delillik ve) şahitlik eder” (İbn Rüşd, 2012, s. 84-85).

Son olarak zıtlık ise, tam bir karşıtlığı ve kutuplaşmayı içerir. Öyle ki zemin, “zıtlık ne kadar net ise idrak, o derece berraktır” esasına dayalıdır. Lakin zıtlık, öğelerin birbirlerine maksimum derecede uzaklığını gösteriyor olsa da onların birbirlerini yok edecek derecede kopuşuna da göz yumulduğu anlamını taşımaz. Çünkü “her şey zıttı ile kaimdir” ve öznenin nesneyle olan organik bağı unutulmamalıdır. Bu bağlamı destekleyici en önemli örnek, yani bilim ve din ikilisinin birbirinden zıt iki alan olduğuna dair en ciddi söylem, kartezyen düalizme aittir. Aristoteles’in ruha ilişkin madde-form karşıtlığından sonra, R. Descartes (1596-1650), zihni bedenden ayrı bir töz olarak ele almıştır. Ruh ve beden, birbirinden farklı iki özdür. Ruh, düşünceyi ve buna bağlı olarak dini temsil ederken; beden, uzamı ve bu bağlamda da bilimi temsil eder (Türer, 2003, s. 46). Dolayısıyla filozofun *cogito* analizinde ifade ettiği gibi, *akıl erdirdiğimizin ötesine geçen iddialarda bulunmamak* (Fouillée, 2009, s. 67) esas, onun din-bilim arasındaki ayrıma dair duruşunu göstermektedir. Gerçi Descartes’ın bu keskinliğinin, daha sonra ortaya koyduğu beynin arkasındaki kozalaksı bölge söylemiyle kırıldığını da hatırlatmakta fayda vardır (Türer, 2003, s. 46). Demokritos’tan, Marx’a daha birçok isimden hareketle din ve bilim kavramlarının karşıtlığından örnekler

de vermek mümkündür.

Örneğin, din-bilim arasındaki zıtlık, başta J. George Frazer (1854-1941) olmak üzere Hill Tout (1858-1944), Franz Boas (1858-1942), Alice C. Fletcher (1838-1923) ve J. Reed Swanton (1873-1958) gibi bilim insanlarının geliştirdiği etnolojik, antropolojik ve analogik bağlamlarda ele alan evrimci teoriler için önemsenmeye değer bir problemidir. Çünkü Frazer ve diğerlerinin ileri sürdüğü öğretinin evreleri, doğanın zorlu koşullarıyla kuşatılan insanın, bazı güçlük koruyucuları aramasıyla başlatılmıştır. Belli tehlikelerden korunmak ve kurtulmak için geliştirilen bir tür askeri hile veya manevralarla, önce büyü ve sonrasında dinle süreklilik kazanan evrimin son adımı, müşterek geçerliliğe ulaşmış olan rasyonel donanıma sahip bilimle nihayete erdirilmiştir. Bu süreci Frazer örneğinden hareketle kısaca değerlendirelim.

Frazer, beşerin tarihsel dönüm noktalarını insanın entelektüel gelişimine endeksli büyü, din ve bilimden oluşan bir evrimsel silsile üzerinde değerlendirilmiştir (Temren, 1998, s. 305). Frazer'in ifadesiyle "ilkeller", içinde yaşadıkları âlemi, önce anlama sonrada değiştirme çabalarında sırasıyla büyü-din-bilim ardışıklığını yaşamışlardır (Frazer, 2017, s. 60). Büyü, tasarımların zihinlerdeki mevcut düzeninin, eşyanın doğal düzeni ile olan doğal ilişkisiyle ilintilidir. Daha net bir ifadeyle büyü, doğa-zihin ilişkisinde, büyü ile tabiatın zihinsel açıdan bağdaşırılığının sempatik bir formla ortaya koyulmasıdır (Frazer, 2004, s. 10). İnsanın entelektüel evrimin ikinci aşaması olan din ise büyü'nün beklentileri karşılayamadığının ve sorunlara umulan düzeyde çözüm üretemediğinin sonucuna varan "ilkellerin", ihtiyaç halinde ruhlardan, ilah veya ilahlardan yardım istemesinden doğmuştur (Frazer, 2004, s. 34-35). Aksi takdirde Tanrıların, tarım toplumlarında "Toprak Ana", akarsu yataklarında yaşayanların "Bereket Tanrısı", denizci topluluklarda, 'Koruyucu Mabut' adını almasının; arazinin çetin olduğu yerlerde "natürist", düz olduğu yerlerde "animist" inançların ağırlık kazanmasının başka ne anlamı olabilir ki? (Keskin, 2004, s. 7).

Bilim ise, doğa olaylarının ikinci açıklanma safhası olan ve büyü'nün tüm temel prensiplerinin ret ve inkâr edildiği dinden sonraki son evredir. İlahi varlıkların faaliyetlerinin ve izahlarının, insanların beklentilerine cevap üretmemesi sonucu ortaya çıkan memnuniyetsizlik, bilimin doğuşunun gerekçesi olmuştur. Bilim, doğadaki düzenin, dikkatli gözlemlere ve gerçekçi analizlere dayanarak sabitlendiği öğretinin niteliğindedir. Bu bakımdan bilim, büyü ve din evrelerinin yerini almayı hak etmiştir. Çünkü dinin temel motifleri, sanıldığı gibi eşsiz ve orijinal değildir. Aksine eksik ve batıl verilerle dolu yanlışlar, saflıklar ve hurafeler içermektedir (Alıcı, 2010, s. 21-31).

Frazer'in öğretilerinde dikkate değer nokta, büyü-din-bilim

---

üçlemesinde din, beşerin bir tür düşünce teorisi olma nispetindedir. Ve bu iddialar doğruysa din, hem verili değildir, bir tanrı tarafından gönderilmemiştir; aksine doğa-zihin tasarımlarına dayalı bir düşünce biçimidir. Hem de din, mekanik bir şekilde işleyen, değişmez kurallarla kendini betimleyen ve tanımlayan ve dolayısıyla rasyonel verilerle donatılmış bilimin gerçekliği karşısında, insanların arzu, istek, kapris veya tutkularıyla eşgüdümlü bir yanılısamadır. Bilime gelince, büyü ve dinin eskimiş yanlış anlamaları karşısında zaferleri uzatılarak büyütülmüş, insani korkuların ve endişelerin mutlak anlamda yok edicisidir. Bu haliyle klasik sekülerleşme teorilerini de besleyen bakış tarzıyla Frazer, din-bilim ilişkisi bağlamında din olgusunu hem büyü hem de bilim temelinde hasım olarak deklare etmiştir. Dolayısıyla Frazer ekseninde bilimin, insanın kendini, doğayı ve evreni tanıma faaliyetinin bir şekli olarak ortaya koyulabilme ciddiyetini, amaç kurtarma bağlamında dahi olsa din için de ileri sürmek problemlidir. Ancak görünürdeki bu problem, aslında ilk izlenimin yarattığı sanıdan ibarettir. Çünkü bir ve aynı gerçekliğin ardına düşen iki ayrı olgu, esas argümanları farklı, ancak aynı hedefe kilitlenen çok sayıda teorinin temelini oluşturabilir. Dolayısıyla diğer herhangi bir gelişim süreci gibi, bilim kadar din de bir potansiyelliğin gerçeğe dönüştürülmesini ifade edebilecek geçmişe, yaşanmışlığa, birikim ve metoda sahiptir. Bu tür süreçlere kapalı olmak, farklı versiyonları ve gelişim eğilimlerini göz önüne almamak, olgulardan herhangi birinin, insanı, doğayı ve evreni tanıma, anlama, anlamlandırma çabasında uzlaşma potansiyelliğine tavır geliştirmek ve çatışmayı idealleştirmek, nesnellikten uzaklaşmak ve iki olgunun da doğasını inkâr etmektir. Kaldı ki Émile Durkheim (1858-1917) *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eserinde, Frazer'in aksine dini, kolektif gerçeklikleri ifade eden müşterekler olarak değerlendirmesi, bu izlenimin beklenti olduğunu ortaya koymaktadır.

Durkheim'e göre, her şeyden önce din vardı. Bilim, sanat, felsefe ve hatta uzay, zaman, mekân, nedensellik gibi düşüncenin iskeleti olan zihinsel kategoriler bile dinin içinden çıkmıştır (Durkheim, 2018, s. 18). Bu bağlamda animizm gibi din teorilerin de dini bir yanılısama olarak ele almaları sorunludur. Çünkü "bir kimse, ilkel dini inançları metodolojik olarak analiz ettiğinde, normal olarak temel kategorileri onların arasında bulur. Bunlar din içinde ve dinden doğmuşlardır; onlar dini düşüncenin bir ürünüdürler" (Durkheim, 2018, s. 18). Dolayısıyla din, bir yanılısama değil, toplumsal bir gerçekliktir. Toplumsal olarak kurulmuş hiçbir gerçeklik de yanılısama olamaz. Ancak başka bir toplumsal olgu ile açıklanabilir. Böylesi bir bakış tarzı, din ve bilim arasındaki makas aralığını daraltabilir etkiye sahip görünmektedir. Süreççi yaklaşımın XX. yüzyıldaki en önemli temsilcisi olan Alfred N. Whitehead'ın (1861-1947) şu ifadeleri de bu anlamda katkı

sağlayıcıdır: “Dinin dogmaları, insanlığın dinî tecrübesinde keşfedilen doğruları; doğa bilimlerinin dogmaları ise insanlığın duyu algısında keşfettiği doğruları formüle etme girişimidir. Ancak bu iki olgunun da farklı köklere sahip olması, uzlaştırılmayacağı anlamını da taşımaz. Zira doğrular her iki alanda; hem duyu tecrübesinde hem de duyu tecrübesinin dışında mevcuttur” (Türer, 2003, s. 48).

### **B. Çatışmanın Mahiyeti Nedir?**

Çatışma, vakalar yörüngesinde, insana dairdir ve yaşam-ölüm çizgisinin her kademesinde yer edinmiş bir olgudur. Evet olgudur, çünkü amaçlı bir davranış olarak ortaya çıkar. Evet olgudur, çünkü doğru bir cümleye veya belli bir doğruluk değerine uygunluğunu dış dünyadan karşılayarak, meşruiyet kazandığı için tartışılmaz, yadsınamaz bir karakterdedir (Cevizci, 2002, s. 770). Bu anlamda L. R. Pondy, çatışma olgusuna, “iki veya daha fazla taraf arasında, tutarsız amaçların, tavırların, davranışların ve duyguların yol açtığı zıtlık, geçimsizlik ve anlaşmazlıklar” olarak yaklaşmıştır (Pondy, 1967, s. 296). Ancak en dikkat çeken tanımlama Georg Simmel’e (1858-1918) aittir. Ona göre çatışma, “menfaat gruplarının, birliklerin ve organizasyonların mevcudiyetine sebebiyet veren ya da tâdil yahut tebdil eden bir olgudur” (Simmel, 1999, s. 29). Ve şöyle devam etmektedir: “Çatışma, birbirine karşı olan düalizmleri çözmek üzere tasavvur edilir; çatışan taraflardan birisinin yok edilmesi suretiyle olsa bile o bir tür birliği sağlamanın bir tarzı ve şeklidir” (Simmel, 1999, s. 29-30).

Bilimin ve dinler tarihinin “savaş metaforu” ile anılan bu en çetrefilli problemi, iskeletini modern bilim ile Batı koordinatlı Hıristiyanlık üzerinden inşa etmiştir. XVI. yüzyıldan XIX. yüzyılın sonlarına kadar böylesi bir metafora açılan alan, bilimin, dinin kültürel hâkimiyetini yıkmaya çalışan bir seküler düşünce üretimi niteliğindedir. Uzun zamana yayılsa da bilimin, bu çatışmadan zaferle ayrılacağı beklentisi veya varsayımı, heyecan olmanın ötesinde bir coşkudur. Çünkü “sözde savaş” olarak görüntü veren bu çatışma, XIX. yüzyıl sonlarına kadar iki olgu arasındaki uzlaşma ortamını, farklılığı ve zıtlığı hafızalardan silmenin ardına düşmüştür. Çatışma, insan-doğa ikiliğindeki doğru koordinasyonu, materyalist felsefenin kodlarıyla özdeşleştirmiş, ama metafiziğe karşı amansız bir hasımlık besleyen bir propaganda haline dönüşmüştür. Öyle ki doğanın bir bütün olarak tek ve belirli bir amaca yöneldiği gerçeği karşısında, araştırılması ilkece olanaksız doğüstü bir varlığı tasarlamının yersizliği hakkındaki ısrarda buna yöneliktir. Dahası doğa ve mekaniğin işleyişindeki simetrinin, yani doğal dünya dışında gerçek aramayan, gerçeği ortaya çıkarmanın biricik yolunun, ancak bilim olduğu yönündeki uyum ve eğilim, mekaniğin kanunlarının topluma, ekonomiye, siyasete ve eğitime uygulanmasının imkânı perspektifinde ciddiyetle değerlendirilmiş hem ontolojik hem de

epistemolojik düzeyde tartışılmıştır. Nihayetinde dinin ruhu, dinin cismi yönü karşısında sansürlenmiştir. Bu tartışmalar özellikle A. D. White ve J. W. Draper gibi çatışma tezinin önde gelen bilim insanlarıyla popülaritesini arttırmıştır. Böylesi gözlemlenmiş ve deneyimlenmiş bir analizde insanın, birlikte yaşama ihtiyacına gereksinim duymasına rağmen, özellikle siyasi beklentilerine dair doyumsuz ve ihtilafli hali ise, çatışmanın can suyu olmuştur. Elbette ki bu noktada, “ilerlemenin, dost ve düşmanları” diye cepheleştirme heveslisi tarihçilerin insafına bırakılmış bir tarih yazımının da katkılarını göz ardı etmemek gerekir.

Kanaatimizce çatışma olgusu hakkında yapılan tanımlamalarda geçen en güçlü kavram, “tasavvur” ifadesidir. Türk Dil Kurumu’na göre tasavvur, “hayal etme, zihinde canlandırma; tasarım, düşünce, amaç, niyet, maksat, plan” olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlamaya göre tasavvur ifadesinin, doğrudan deneyimle, gözlemlerle ve verilerle ispatlanmışlığından ve aksi ispat edilinceye kadar geçerliliği olan bir kesinliğinden ve uygulanmasından bahsetmek oldukça hatalı olacaktır. Çünkü yaşanmışlığı, tarihi yoktur; iletişim değeri, kodları, iletisi, geri bildirimini denetlenmemiştir. Aksine beklentiye, niyete ve maksada dayalı bir planlanmaya dayalıdır. Dolayısıyla “orijine” değil, güç ve yeteneklerle destekli tutku, istek, ihtiyaç ve belki de ideallere bağımlı bir “üretmişlik” söz konusudur. Tam da bu özellikler, çalışmamızın amacının tamamlayıcılarıdır. Bu nedenledir ki çatışma, güç, statü veya kaynaklar (dinsel, kültürel, toplumsal, sosyo-ekonomik, siyasi vb.) üçgeninde ortaya çıkan hak iddiası işleyişidir. Amaç(lar) bağdaşmazlığı merkezinde rakiplerin ötekileştirilmesi ve pasifleştirilmesi sürecidir. Aslında bu, doğrudan ya inkâra indirgenen ya da marjinalliğe dönüşen mücadelenin, müdahaleyle eş güdümlülüğüne ve eş zamanlılığına delalet etmektedir. Böylesi bir işleyiş ve süreç, zihni dürtükleyen iki soruyu beraberinde getirmektedir. İlki, çatışma, önceden belirlenmiş amaçlara ulaşmak için kasten planlanmış bir davranış biçimi midir? Geline nokta ve özellikle “tasavvur” tanımlaması dikkate alındığında, çatışmanın planlanmış ve amaçlı bir edim olduğu ortadadır. İkincisi soru ise şudur: Çatışmanın, araç olarak kullanılma eğiliminden bahsetmek ne derece makuldür? Aslında bu sorunun cevabı, birbirine bağlı ve birbirini zorunlu olarak gerektiren üç kavramda gizlidir: müdahale, ihtiyaç ve iktidar.

Çatışma tanımlarının sürükledikleri güzergâhın ilk durağı, güç ve yetenekle paralel ilerleyen “müdahale” ögesidir. Müdahale, karar aşamasında, dolaylı olarak etkiye sahip üçüncü bir etkenin karar üzerindeki yönlendirme gücüdür. Görünürde gelişimi olumlu yönde etkilemek amaçlı olan bu manipülasyonda asıl gaye, tam katılımın engellenmesidir. Çünkü tasavvura uygun süreçler yaratma hedefinde, farklı ihtiyaç ve beklentilerle uyumlu, planlı, takibe ve karar almaya açık, eşit ve kapsayıcı bir katılım,

tasarımcının odaklandığı sonuçlara, eylem aşamasında sorun yaratmaya müsaittir. Bu tür sorunların çözümünde psikoloji, sosyoloji, bilim, din, hukuk, ekonomi ve ahlak gibi kurumlar ise, güç ve yetenekle destekli müdahalenin yalın olmayan bileşenleridir. Hassasiyet gerektiren nokta ise, bu bileşenlerin iletilerinin, öncelikle entelektüellere, ideologlara ve din uzmanlarına yönelik olmasıdır. Bu grup, gönderilerin toplumsal bünyede kabulü ve geri bildirimini, geçerliliği, yarattığı etkinin kontrol edilebilirliği ve sürdürülebilirliği açısından olmazsa olmaz hedef kitledir. Bunların düşünce kodlarını, sınırlarını ve profesyonelliklerini belirleyen ise, doğrudan siyasetin merkezinde olan iktidarın kendisidir. Bu anlamda Michel Foucault'nun (1926-1984) entelektüeli "bilgisini, uzmanlığını ve hakikatle ilişkisini siyasi mücadele alanında kullanan kişi" (Foucault, 2005a, s. 13) olarak tanımlamasının pek de haksız tarafı yoktur.

Bu çerçeveye bağlı olarak Foucault'nun "dispositif"ler olarak adlandırdığı somut düzenlemelerde oldukça dikkat çekicidir. Tüm toplumsal bütüne yayılan ince teknikler olarak dispositifler, söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar ve idari tasarruflardan, bilimsel, felsefi, ahlaki önermelere kadar heterojen bütünleri ifade etmektedir. Bu söylemsel ve söylemsel olmayan ögeler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu sistemlerin işlevi, stratejik bir içeriğe sahiptir. Bu stratejiyle hedeflenen ise güç ilişkilerini güdülemek, belli bir yönde geliştirmek ya da önlerine geçmek, dengelemek, kullanmaktır. Dolayısıyla dispositif'ler, birtakım deneyimler kurup insanları bu deneyimlerin öznesi olarak tanıtan, onlara kendileriyle ilgili hakikatler dayatan, iktidarın şiddet kullanmadan bedeni kuşatmasını sağlayan, onları itaatkâr ve uysal hale getiren araçlardır (Foucault, 2005b, s. 18-19). Bu işleyişin ilk hareket ettiricisi veya bir anlamda mimarı ise iktidardır. Ancak bu noktada vurguya değer olan husus, ilk hareketi verdikten sonra sahneden çekilmesi beklenen iktidarın, etki gücünü pasifleştirmemesidir.

İktidar ise, egemen olma, malik olma ekseninde kişilerarası ilişkiye indirgenebileceği gibi, Bartolli'nin ifadesiyle "devleti ele geçiren kuvvetlerin bir bütünü" (Çam, 1994, s. 95) olacak şekilde de değerlendirmeye açıktır. Yani, iktidar, ailede baba, dini cemaatte dini lider, eğitim kurumunda öğretmen, fabrikada işveren vb. olabileceği gibi, siyasal ölçekte siyasi erk, üst perde de ise devletle eşleştirilebilir. İktidarın olumsuz değil, olumlu bir olgu olduğunu ileri süren Foucault için ise iktidar, "üreten; gerçekliği üreten; nesne alanları ve hakikat ritüelleri üretendir" (Megill, 1998, s. 356). Freidman'ın meşruiyet kavramını, baskı, zorlama, güç, manipülasyon, ikna ve rıza gibi ögelerle tamamlayarak karşımıza çıkardığı iktidar ise tüm ilişki biçimlerini düzenlemeyi öngörmektedir. Özellikle toplumsal yapının her birimini (el atarak) temsil etmesi, refah söylemlerinin inandırıcılığı ve bu



inançla paralelize edilmiş yasallık, iktidarın meşruiyetini ve gerekliliğini güçlendirmektedir (Çetin, 2003, s. 64). Bu güçlenmede baskı aygıtları ve ideolojik aygıtlar ise, iktidarın iki önemli pekiştiricileridir. Louis Althusser'in (1918-1990) hükümet, ordu, polis, hapisane, mahkeme vb. kurumlardan oluşan baskı aygıtları; dağınık ve çoklu görünümlü olan din, eğitim-öğretim, hukuk, sendika, kültür, aile de ideolojik aygıtlar sınıflaması da bu bakış açısının ulaştığı noktadır (Althusser, 2000, s. 33-35). Dolayısıyla iktidar olgusunu, her iki sorumuzun analizi için özne konumuna yerleştirmek, ön yargılı ve abartılı bir yaklaşım olmayacaktır. Peki, iktidar, çatışmaya ihtiyaç duyar mı?

Öncelikle belirtelim ki, "ihtiyaç" ifadesi, somutlaştırılmış bir tanımlama içerisinde oldukça muğlak ve dağınıktır. Çünkü ihtiyacın hangi nitel ve nicel ölçütler dikkate alınarak ortaya konulacağı, ihtiyaç sahibiyle, onu karşılayan arasındaki ilişkide, keyfilik kadar katılımın da mümkün olup olmadığı araftadır. Bu muğlaklığı ve dağınıklığı da dikkate alarak sosyolojik açıdan ihtiyaç, bir motive ve işlevsel bir ön şart olarak "bir başka durumu mümkün kılan ya da ona götüren süreçte uygulanması gereken bir durum ya da faktördür" (Sarıpek, 2017, s. 45). Siyaset bilimi açısından ise, "belli bir eylemde bulunmak ya da belli bir duruma geçmek üzere yapılması gerekenlerin tamamıdır" (Sarıpek, 2017, s. 45). Görüleceği üzere her iki alanın bakış tarzında da ihtiyaç kavramı, yersiz yurtsuz bir kavramı veya durumu işaret etmemektedir. Daha ziyade başka kavram ve durumlar için bir araç olma karakteri ön plana çıkarılmaktadır. Bu nedenle çatışma, iktidarın eğitim, sosyal refah, iç ve dış güvenlik, iktisadi ve kültürel politikaları için bir ihtiyaçtır. Ancak geleneksel ve yalın iktidar (Russell, 1999, s. 38-40) açısından ihtiyacın kapsamının ve içeriğinin, iktidarın tasarımlarına, hedeflerine ve aygıtları işlevselleştirme derecelerine göre değişkenlik göstereceği de unutulmamalıdır.

Dolayısıyla çatışmanın mahiyeti, mutlak uyumsuzluk ve kutuplaşma temelinde, fikir ayrılıklarını kaosa dönüştürebilecek, inanılanı veya bilineni saçmaya indirgeyip, yanlış hakikatler üretmektir. Ayrıca çatışmanın taraflarından birini güncellenmiş formuyla, diğerini ise, kırılmış ve yenilenmiş muhtevasıyla iktidar stratejilerine uyumlu kılmaktır. İktidar cephesinden bakıldığında ise çatışmanın mahiyeti, kitleleri daha kolay yönetebilmek için güç ve kudret olma stratejilerine uygun olaylar ve taraflar yaratacak malzeme sağlamaktır.

### **C. Bir Araç Olarak Çatışma**

Öncelikle araç ve amaç arasındaki ayrımın doğru tespit edilmesi elzemdir. Araç, Türk Dil Kurumu'ndaki tanımlamaya göre "bir iş yapmakta veya sonuçlandırmakta gücünden yararlanan nesnedir." Tanımın analizinden anlaşılacağı üzere "sonuçlandırma" ve "gücünden yararlanma"

vurgusu önceliklidir. Bu iki ögeye göre yetkinlik, aracın denenmiş ve gözlemlenmiş olmasından gücünü alan bir olgunluğu ortaya koymaktadır. Kısacası araç, sonuca ulaşmakta bilgi, beceri ve yetenekle sınanmış ve olgunluğu kabul görmüş bir materyal niteliğine sahip olmalıdır. Kaldı ki araç, ulaşmak istenilen sonuç içinde zorunluluktur.

Din-bilim ilişkisindeki tanım, amaç ve işlevlere dayalı farklılık, zıtlık ve hatta ortaklık/uzlaşma halleri, çeşitli güdülerle, farklı tanısal içeriklerle ve amaçlı davranışlarla da kodlansa, her iki kavramın sahih, öz, doğal durumlarından kopuk olmadığı aşikârdır. Çünkü iki kavramın da anlama ve anlamlandırma eğilimi, özgün ve erekli bilme edimidir. Kaldı ki söz konusu ilişkide asli ve verili unsurlar, eklenenecek harici faktörlere ya da spekülâtör ilintilere alan açmaya da yatkın değildir. Uygulamalardan bağımsız olarak ele alınan kurama aittirler. Her iki olgunun ontolojik, epistemolojik ve metodolojik farklılıkları inkâr edilemez bir gerçeklik olarak önümüzde dursa da ilişkiyi sistemli bir biçimde düzenleyen, yasalar bütünü oluşturan kuram için iki olgunun da özleriyle ve kökenleriyle irtibatının koparılması ciddi bir tehlikedir. Dolayısıyla din-bilim ilişkisi gerek kavramsal gerekse kuramsal veyahut hem bilişsel hem de zihinsel bazda çatışma olgusunu bünyesinde barındırmamaktadır. Bu nedenledir ki, din ve bilim arasındaki çatışma iddiaları, öncelikli olarak iki olgunun kuramsal değil, daha çok kurumsal temeli olan tasavvurlar ekseninde okunmalıdır. Çünkü toplumsal yaşamın iki önemli yönü olan din ve bilim arasındaki ilişkinin kuramsal tarafına sırtını dayayan, ama üretilmiş yapay zeminin mimarları olarak çatışmayı bu ilişkiye eklemeyen harici faktörler ve/veya spekülâtör, yani iktidar ve iktidar aygıtları, iki kavramın da kurumlarını, dogmalarını ve değerlerini araçlaştırır. İdeolojiler, sistemler ve hatta kişiler, bu araçlar vasıtasıyla bağlı ve bağımlı kurumsal yapılarla, hayalden gerçeğe, tasavvurdan üretilmişliğe gidişin toplumsal alandaki kafesini inşa ederler. Bu kafes, çatışmanın hareket alanıdır. Bu hareket alanında da spekülâtorlere güç sağlayan din eksenli üç tarihsel etmenden bahsetmek mümkündür ki, bu bir anlamda din ve bilim ikilisinin çatışmaya sürüklenmesindeki sürecinde tarihidir. Ancak bu noktada dikkat çekmek istediğimiz husus şudur: Din-bilim ilişkisinin çatışmaya sürüklenişinin çeperinin, sadece söyleme dayalı bir bağlamdan hareketle inşa edilmesi halinde daraltan, kısıtlayan ve karartan bir koşullandırma kaçınılmaz olacaktır. Oysa söylem, tarihsel bağlamlardan kopuk değerlendirilmemelidir. Çünkü her dönem, bir söylemin dönemidir ve dönemin mevcut söyleminin işleyişinde ortaya çıkacak olan krizin yarattığı bunalımı, çözüme kavuşturma iddiasında yeni aday söylem veya söylemler türer. Ve bu adaylar, yaşanmışlıktan hareket ederler, beslenirler. Sonuçları (siyasi, toplumsal, kültürel vb.) krize neden olan (veya öyle olduğu iddia edilen) vakaları, “öteki” olarak yeni söylemin

meşruiyet kaynağına yerleştirirler. Öteki(ler) ise, tarihi kimi vakıaların, özel olarak çatışma söylemine hizmet edecek olgulara dönüştürülmesi ve bu nispette yorumlanması için seçilmişlerden oluşturulmuştur.

Bu bağlamdan hareketle din eksenli etmenlerden ilki, özellikle Antik Yunan düşüncesinin inşa sürecinde toplumsal bir vaka olarak karşımıza çıkan çok tanrılı din anlayışından kaynaklanan kaostur. Böylesi bir vakanın sorunsallık değerini, bir Yunanlı'nın zihninde inanılmaz derecedeki çok sayıda şey için kullanılan "tanrı" kelimesinin, ne ifade ettiğinin berrak bir şekilde ortaya koyulamamasındaki muğlaklık belirlemektedir. Örneğin Sokrates, teolojinin kurallarından ve aynı zamanda tanrılardan bahsederken, şu vurguyu yapma ihtiyacını hissetmesi dikkate değerdir: "Tanrı'nın ne olduğu -şiiirde, şarkıda, trajedide ondan bahsedildiğinde-, sürekli tanımlanmalıdır" (Topakkaya, 2014, s. 195). Zeus, Poseydon, Demeter, Hera, Apollo, Atena, Ares, Artemis ve kısacası Olimpos'un bütün tanrılarının, birer Yunan tanrısı olarak insani özelliklerle tanımlanmasının veya tasavvur edilebilmesinin yarattığı karmaşa ve hatta baskı oldukça ürkütücü, gerilimli ve bir o kadar da itici hale gelmiştir. Çünkü bir Yunan tanrısı, yaşayan bir varlığın gözündeki tanrıdır. Bu tanrı, insanın kendi hayatı üzerinde yönetme hakkına sahip, bir başka yaşayan varlıktır. Yunan tanrılarının mahiyetleri ve fonksiyonları, yaşayan bir varlığın başına her ne gelmiş, gelmekte ve gelecek ise yine yaşayan bir kudretin varlığıyla açıklanmaya müsait bir karaktere bürünmüştür. Böylesi bir ortamda Yunanlı'nın hayatının adeta, güçlü ve çoğu zaman birbiriyle çatışan ilahi güçlerin bir savaş alanına dönüşmesinin hayretlik bir hali yoktur (Gilson, 1999, s. 29-30). Dolayısıyla gerek insan gerekse toplum üzerinde dini ve mitolojik düşüncenin ve onun aygıtlarının yarattığı sarsıntı ve etkiler oldukça büyük olmuştur.

Eleştirel zihniyetin ve felsefenin yapılanmasındaki sancılı sürecin işleyişinde dini ve mitolojik düşüncenin ve onun aygıtlarının yarattığı sarsıntının etkili olduğu görülmektedir. Bir taraftan doğal olayların anlaşılmasında ve açıklanmasında doğaüstü nedenlere saygı-saygısızlık ikileminde gidip gelen çözüm arayışlarının iflası, diğer taraftan da akla dayanan bağımsız bir faaliyetin zorunluluğu hem sosyal hem tarihsel hem de kültürel nispette daha anlaşılır bir kisveye kavuşmuştur. Bu anlamda Yunanlı filozofların, çokluğun kendisinden türediği ve çokluğun gerisindeki birliğin "su", "hava", "ateş" ve hatta "aperion" gibi öğelerden müteşekkil olduğu yönündeki söylemleri, bu teorilerde canlı ve maddi öğelerin doğrudan tanrı veya tanrılarla denkleştirilmesinden bilinçli olarak kaçınmaları ve dahası tanrılarını paranteze almaları rastlantı olmaktan çıkmaktadır. Böyle bir ihtimali göz önünde bulundurmamak, Ksenofanes'in tanrılarını, insani özelliklerden arındırma çabasını, görünüşün arkasındaki gerçekliği araştırma hedefini inkâr etmek olacaktır.

Din-bilim ilişkisinin çatışmayla anılır olmasındaki ikinci etmen ise, tanrının yeryüzünde temsili problemine endeksli olarak din denetiminde bir devlet yönetme isteği ve kilisenin egemen güç olma iddiasıdır. Bir anlamda dogmatik ve rasyonel değerler dizisindeki hakikatler; hakikate dair kavram veya kavramlar ve hakikate ulaşma gayesinde kullanılan metotlar topluluğunun temasında ortaya çıkan çelişkiler ve buna bağlı olarak sonuçların ise sezgiye dayalılığı, problemin merkezine yerleşmiştir. Kutsal Kitapların referans alınıp, kilisenin ileri sürdüğü normlar ve oluşturduğu otorite, dinin, ruhani yönünün gölgelemesine, cismani yönünün ise devlet yönetiminde ve sosyal hayatta yönlendirici vafa ulaşmasına ortam yaratmıştır. Kilisenin, Kutsal Kitap'taki ve paralel olarak Aristotelesçi evren anlayışındaki tüm bildirimlerin mutlak anlamda doğru olduğunda ısrar etmesi, bilimin ve dolayısıyla gerçeğin yetki alanını daraltmıştır. Galileo Galilei'nin (1564-1642) yargılanma sürecini (1615 ve 1633) ve nedenlerini dikkate alan Shayegan, gerçeğe tanınan yetki problemini şöyle özetlemektedir: "İpe bağlı bir cismin sallanması, Aristotelesçi birine göre karmaşık bir hareket sonrasında duracak olan engellenmiş bir düşüştür. Oysa Galileo'ya göre bir sarkaçtır, yani aynı hareketi sonsuza kadar tekrarlayacak bir cisimdir" (Shayegan, 2017, s. 59). Bu örnek, Ortaçağ anlayışıyla modern bilim anlayışı arasındaki ciddi ayrılığı ifade eden, din-bilim ilişkisindeki çatışmanın, bir anlamda gözlem-yetki çatışması olduğunu ortaya koyan bir özelliğe sahiptir (Russell, 2018, s. 16-17). Başka bir ifadeyle bu örnek, yetkiye tanınan ayrıcalık karşısında, din ile bilim ilişkisinde özgün olmayan, ancak düzenin bekasını korumaya dayalı üretilmiş bir kutuplaşma içinde sıkışıp kalan gerçeğin, var oluş sahasını dile getirmektedir. Bu ve benzeri örnekler göstermektedir ki, özellikle Batı Ortaçağ düşünce kültürünün özne olduğu bir tümcede, kölelik (toplumsal bir olgu olduğu ölçüde, ekonomik bir olgu olduğu da unutulmamalıdır), öldürülme, yargılanma eylemlerinin yüklenicisinin, yetkesinin kilise olması, bilim ile din arasındaki gerçek teması olağan seyrinden uzaklaştırmıştır. Dolayısıyla din-bilim ilişkisinde çatışmadan söz etmek, aslında bilimin dinle değil, bilim insanlarının dini siper edinen geleneğin koruyucularıyla olan zihniyet mücadelesidir. Kopernik'e Kilise tarafından yapılan baskılar, Giordano Bruno'nun yakılması (1600), Antonio de Dominus'un öldürülmesi (1624) gibi vakalar, bu nitelikteki diğer örneklerdir (Gülcan, 2015, s. 185). Benzer örneklere Türk-İslam düşünce tarihi'nde de rastlamak mümkündür. Örneğin bid'at tartışmalarıyla alevlenen nakli ilimlerin, akli ilimler karşısındaki onanmışlığı; zihniyet itibarıyla kendi inanış biçimine aykırılığı ön plana çekerek tasfiye eden ve Batıyı "küfürevi" ilan etme cesaretinde ve ölçüsünde bilimi de anlayan ve anlamlandıran bir dini akım olarak gören Kadızâdeliler hareketi, bu anlamda XVII. yüzyıl Osmanlı düşünce tarihindeki misaldir.

Görüldüğü üzere din-bilim ilişkisinin çatışma bağlamı, tamamıyla din olgusunun siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel alanlardaki etkinliğinin gelenek algısı içindeki konumlandırılışı ile orantılıdır. Bu konumlandırma, XV.-XVI. yüzyıllarda batı ile klasik antikite arasındaki bağın yeniden kurulmasıyla başlayan ve özellikle XVII. yüzyıldan itibaren yönetsel, düşünsel, iktisadi ve kültürel açıdan yeni bir paradigma olarak yeşeren ve ürün veren modern dönem bilim algısının, görünürde dinle, gerçekte ise gelenekle çatışmasını ortaya koyan yeni bir anlamlandırmayı ve tarihi ifade etmektedir. Yeni olan; geçmişle, geçmiş olduğu için değil, aslında hali hazırdaki karşıt eğilimlerin, yani dinin ve dolaylı olarak da geleneğin, eleştirel analizi ve geleceğin önceden okunmasıdır (Cahoone, 2001, s. 20).

Özetleyecek olursak bir araç olarak çatışmanın mahiyeti, toplumsal yapının insan odaklı iki temel olgusu olan din ve bilim ikilisinin, iktidar lehine araçlaştırılmasının gösterime sunulduğu platform olması ölçüindedir. Bu bağlamıyla çatışma, siyasal erkin işleyişi ve bekası için aracılık edecek bir kurguya duyulan ihtiyacın ürünüdür. Bu kurgunun içeriği, din ve bilim arası çekişmenin, her iki olgunun doğasından kaynaklandığını görecelilikten kurtarıp, realite olarak kamusal alana sürmektir. İktidarın devamlılığı için din ve bilim olgularını, uzlaştırılamayan ve birbirine karşıt olan iki olgu olarak merkeze yerleştirmek ve siyasanın müdahale ölçüsü ve yetki tartışmalarının önünü kesecek geçerli bir meşruiyeti zemini inşa etmek ve bu “üretmişliği” kamu vicdanında onaylatmak, muktedir olmanın da yöntemini oluşturmak, olgunlaştırmak ve baki kılmaktır. Bu metodun icra edilmesinde, yaşanmışlıkların mevcut paradigma karşısındaki tüm olumsuz verilerini tekrarlamaktan usanmamak da hafızaları bu anlamda canlı tutmak da hukuk ve baskı aygıtları yardımıyla kendi yararına sömürdüğü çoğunluğu baskı altına almak da hem bilimin hem de dinin argümanlarını propaganda unsuru olarak aktif şekilde kullanmak da mubahtır. Kaldı ki iktidar için gerek insani duyarlılığın kirletilmişliğinin gerek evrenin merkezindeki dünyanın kusurluluğunun ve değişebilirliğinin, gerekse dini bilginin, nitelik ve ufuk olarak sınırlılığının, bilim karşısında hasımlık için yeter sebep olarak zihinlere ve vicdanlara aşılması için, din ve bilim tarihi bu anlamda dolgun bir malzeme sunmaktadır. Bu hedefin temel enstrümanları ise öncelikli olarak eğitim kurumları ve spekülâtör aktörlerdir. Böylece iktidar, tek yönlü bir ilişki (dinin, bilim veya bilimin, din üzerindeki tahakkümü) biçimi kurarak ve ön dönem(ler)in söylem biçimini olumsuzlayarak gerek toplumsal normlara, gerekse siyasal aygıtların hegemonyasına uyumlu bedenlerin, zihinlerin ve ruhların şekillendirilmesini sağlayacaktır. Daha da önemlisi, kendince yaratacağı tarihin, hem yeni özneler ve nesnelere, hem de olaylar ve konular sunmanın özgüveniyle, gelecekte ortaya çıkabilecek olan yeni paradigmalara karşı savunma hattı çizecektir (Shapin, 2000, s. 30).

#### **D. Çatışmanın Amacı Nedir?**

Amaç ifadesini, araçta olduğu gibi olgunlaşma değil, motivasyon süreciyle eşleştirmek daha makul görünmektedir. Bu motivasyon süreci, çatışmanın araçlaştırılma amacını ifade etmektedir: Amaç, dinin sosyal görünümü olan geleneğin, dinle özdeşleştirilmesidir.

Gelenek, tanrısal bir bağla ve bu bağın cismi hali olan din ile özdeşliği kapsamında kullanılır. Ve yine gelenek, geçmişle doğrudan ilişkili, ancak dinle doğrudan ilgili olmayan birtakım tutum ve davranışları ifade etmek için de kullanılmaktadır. Sosyolojik nispette ise daha çok bir nesilden diğerine aktarılan herhangi bir beşerî uygulama, inanç, kurum ya da zanaat için geçerlidir (Karadeniz, 2007, s. 35). Kısacası “bir tarihî-kültürel mirasın total haliyle bizzat kendisi olan gelenek, milletin hayatındaki ortak inanç ve pratiklerin düzenlenme biçimleridir” (Tatar, 2000, s. 199). Bu noktada vurgu, bir kuşaktan diğerine geçiş esasına dayalıdır. Ancak geçmişle olan temasına rağmen, uygulama, form ve norm özellikleriyle insan ve insana dair her sahada yaşayan, iz bırakan ama dine de indirgenmeyen bir varlık gibi olma karakteri de göz ardı edilmemelidir. Çünkü gelenek, sadece geçmişten, geçmişe özlemden ibaret de değildir. O, bir ruhtur. Bu ruh gücünü, geçmiş ve şimdi arasındaki geçerliliğinden ve tutarlılığından; sürekliliğini ise geleceğe hitap edebilme yeterliliğinden alır. Bu fonksiyonellik içinde dinin yeri ise geleneğin içindeki ögelerden sadece biri olmak kadarken; rolü, (sadece) geleneğin parçalanmasını önleyen bir tutkal olmaktan öte değildir (Bénéton, 1991, s. 62). Bu bağın kopması, geleneğin yıkılması, gelenekçiliğin ortaya çıkması ve/veya geçmişe özlem duyulmaya başlanması demektir.

Öte yandan, bir yönüyle modernite ile bir karşıtlık içinde olan otoritenin temsilcisi, diğer yönüyle de toplumsal bir grubu aynı paydada bir araya getiren kodların, yani kültürel unsurların taşıyıcısı olması geleneği, “ezeli geçmişin iktidarı” olma yakıştırmısından da uzaklaştırmamıştır. Marx Weber’in (1864-1920), yanlı bir bakış tarzıyla da olsa, otoriter buyruk, dogmatik tutum veya itaatkârlıkla eşleştirdiği bu tavır (Karadeniz, 2007, s. 34-35) geleneğin, “belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因an, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi” (Cevizci, 2002, s. 444) olma halini, siyasal ve ideolojik bir çerçeveye yerleştirmiştir. Bunun ardındaki asıl materyal ise dogmadır. Dogma, rasyonel düşünme ve empirik gözlem olmaksızın kabul edilmesi, uzun süre yaşaması ve geleneğin parçası olmasının yanı sıra, inanç ve zorbalıkla bir arada düşünülmesidir (Shils, 2003, s. 103). Dolayısıyla sorun, doğrudan doğruya ne gelenek ne de dindir.

Bir ülkünün doğruluğunun kayıtsız şartsız savunusu şeklinde özetleyebileceğimiz sorunun ilk nedeni, tartışılmaz olan normlar sisteminin

---

kutsallaştırılması ve bu kutsallaştırmadan elde edilen güçtür. Kutsal ve bundan elde edilen güç, tarihin bilgeliğinin gölgesinde hayat bulmuş olan geleneklerin çok az değişimine veya güncellenmesine onay verse bile, sadakati bir pekiştireç olarak aktif kullanır. Bu kullanımda kullanıcı, din ve din kurumları; ayak bağı ise rasyonellik ve bilimsel bilgidir. Rasyonelliğin ve bilimsel bilginin yayılması, özünde geleneğin değil, temsilcilerinin iktidarlarının yıkılması, güçlerinin dizginlenmesi, imtiyazlarının ortadan kalkması demektir. Bir başka ifadeyle insan eylemlerini belirleyen gücün yanı sıra siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel eylemlerin bu gücün parçası ve aygıtları olarak içinde büyüdüğü geleneğin stokunun, yeni paradigmanın idealleri karşısında tükeneceği endişesidir. Ortaya çıkan reaksiyon ise “icat edilmiş” veya “üretmiş” çatışmadır.

Bir taraftan bilimin dini, “ne biliyorsun, nasıl biliyorsun ve bilgi ne içindir” gibi sorularla kısıpaca alması, öte taraftan dinin, yapı ve değer ekseninde geleneğe indirgenmesi, bu üretilmiş reaksiyonun güç kaynağıdır. Elbette bir dinin, örneğin İslam’ın veya Hristiyanlığın geleneğinden bahsetmek mümkündür. Lakin bu, onun, tarihselliği, yaşanmışlığı ve verileriyle alakalıdır; geleneğin her haliyle onanan bir özdeşlik durumuyla ilgili değildir. Dolayısıyla ikinci sorun dinin, geleneğin bir ögesi olmaktan çıkarılıp, merkeze yerleştirilmesidir. Başka bir deyişle çatışma, dinin, doğrudan kendisiyle değil, dinin, gelenekle özdeşleştirilme çabalarıyla alakalıdır. Dolayısıyla sosyal mühendislik uygulamalarında uzun süre etkin ve belirleyici olan din ile bilim ilişkisindeki bu üretilmişlik ve yönetilmişlik ortamının kırılması ya da aşılması hayli vakit alacağına benzemektedir.

Oysa modern dönemden önce Tanrı ve din, doğal dünyayı anlamak ve öğrenmekle ilgiliydi. Hatta J. Henry’nin de beyan ettiği gibi, Bilimsel Devrim tarihi içindeki bütün önemli figürlerin dindar oldukları tarihsel bir gerçektir (Henry, 2010, s. 41). Bilimsel Devrimdeki amatör teologlar olarak adlandırılan M. Servetus (1509-1553), J. Calvin (1509-1564) gibi öncü düşünürlerin çoğu, yeni doğa filozoflarının yanında teolojik pozisyonlarını geliştirmek ve kendilerini dönüştürmek isteyen düşünce insanlarıydı. A. Funkenstein’in (1937-1995) ifadesiyle, Bilimsel Devrim süresince bilim, felsefe ve teoloji, bir ve benzer meşguliyet olarak görülebilmektedir (Henry, 2010, s. 41-42).

Sonuç olarak, XVI-XVII. yüzyıllardan itibaren gelişen seküler teolojiyle birlikte bilim ve din ile ilgilenenlerin çoğu, bilimin zaferinin ardına düşmüşlerdir. Öyle ki bilimsel ilerlemenin tarihinin, Öklit’in, Aristoteles’in ve Arşimet’in klasik çağından doğruca, XVI. ve XVII. yüzyıl Batı Dünyası’nda doğan bilim çağına atlanmış olması bilinçsiz bir tavır değildir. Galileo’nun Kilise ile olan ünlü çatışması, Batı’da hem Karanlık Çağ’ın sonu hem de aklın ışığının hurafeye karşı kazandığı büyük zaferin ilk adımı olarak tüm dünyada

kabul görmüştür. Oysaki bilimsel araştırma ve bilimsel düşünce, Roma'nın yıkılışı ile sona erip, tekrar XVII. yüzyılda ilerlemeye başlamamıştır. Zaten İslam biliminin büyük kuşağına ise ne hikmetse üstünkörü değinilmiştir (Masood, 2010, s. 12-13). Siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel veriler dikkate alındığında, bu uğraşın idealize edilmiş olduğu su götürmez bir realitedir ki, çatışma da bu tasavvurun üretilmiş en önemli enstrümanıdır. Bu enstrümanın sacayaklarının, geleneğin zemininde yaşanan erozyon sonrasında geleneği kendine kalkan yapanların bilime tepkisinden; geleneğin hem koruma hem de beka odaklı karakterinin din-bilim ikiliğiyle çift kutuplu bir değişim olarak imgelemesinden ve bu izlenimin bu ilişki tarihinde unutulmayan trajedilerle desteklenmesinin yaygın bir şekilde bilim çevrelerince içselleştirilmesinden oluştuğu görülmektedir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Bilimin gerçeğe, dinin ise inançla ilgilendiği şeklindeki ön yargıların, çatışma tezinin, kötü, mesnetsiz ve abartılı bir karikatürüdür. Karikatürist(ler)in amacı ise, toplumsal bir öge olan din olgusunun, modernitenin üretimi olan "öteki" koğuşuna bilinçli olarak mahkûm etme heveslisi, konjonktürel methiyeci ve gerçeğe olan ilişkilerini dağınık şekilde pazarlayan bir cenah oluşturmaktır. Birbirinden tiksinen (!) iki paradigmanın temel öğelerinin, ak-karacı bir tarih anlayışı ve zincirleme bir özdeşleştirme çabası içinde, ontolojik ve epistemolojik dokusundaki tahribat ve tarumarın kalıntılarıyla oluşan yapay bir zemin inşa etmektir. Batı ve özellikle de İslam bilimine karşı, duyarsız ve gerçekdışı bir tarih yazımı sunan bir öğretiyle, çatışmanın her bir kilometre taşını verili olandan, üretilmiş ve yönetilmiş olana gidişat üzerinden kurmak ve hayata geçirmektir. Benzer şekilde kahramanlarından birinin, öte dünyaya dair uğraşlara yönelip, bu dünyadan çekilmek gerektiğini telkin eden din uzmanlarının ve dogmacı *a priori*'lerinden ve onların sunduğu arzu, heveslerden kaçınmayı öğütleyen modern ustaların, klişeleşmiş ve sürekli tekrarlanan seçili fikirlerini, ezberlerini ve savlarını, sistemli bir çabayla ve sözlü-yazılı araçların kullanımıyla aktifleştirmektedir. Böylece toplumun tutum ve davranışlarını belirlemek ve istenen doğrultuda yönlendirmektir (Arslan, 2017, s. 234). Özellikle XIX. yüzyılda artan Batı menşeli yeni fikirlerin (çoğunlukla toplumsal ve siyasal) saldırıları ve baskıları karşısında bir kenara itilmeye çalışılan tutum ve davranışların, yeni-eski ikilemindeki düşünce şemalarını biçimsizleştirmektedir.

Değerlendirmeler ışığında görülen o ki, din-bilim ilişkisine eklenen çatışma tezi, iki kavramın tanım, amaç ve işlevleri bağlamında söz konusu ilişkinin doğal rengi veya parçası değildir. Tezin, iktidar aracı olduğu kadar, yamalama olduğu açıktır. Tezin asıl kusuru ise kendi öz parametrelerindeki çelişkilerin göz ardı edilmesidir. Neden? Öncelikle ilişki sadece bilim-inanç-



iman üçgeninde ele alınmış, diğer bağlantılar ise gölgede kalmıştır. Oysa bu ilişkinin siyasi, toplumsal ve kültürel politikalarla olan bağlantıları göz ardı edilemeyecek derecede önemlidir. Böylesi bir ihmalin ortaya koyduğu tarihi ilişki ve tarih yazımı, eksiklik, kusurluluk ve karmaşıklık içermektedir. Çünkü bilim lehine zafer baki, ilerleme ise kaçınılmaz olmalıdır. Tarihçiler için ilişkideki din, bilim karşısında ezilmiş, yara bere içinde savaştan çekilmek zorunda kalmış, bitap düşmüş, yalnızlaştırılmıştır.

Ayrıca ilişkinin doğrudan savaş metaforuyla zihinlerde resmedilmesi de başlı başına bir çelişkidir. İki olgu arasında yakınlığın olduğunu ortaya koyan deneyimlerin ve kaynakların, tez dışına bilinçli olarak itildiği aşikârdır. Oysa yüzyıllardan beri belli başlı isimlerin örneğin, gökbilim, matematik, doğa bilimleri, coğrafya ve tarih alanındaki çalışmalarıyla tanınan el-Bîrûnî'nin (973-1050), İslâm felsefesinin önde gelen isimlerinden olan İbn Rüşd'ün (1126-1198), XIX. yüzyıl İngiliz bilim insanlarından Michael Faraday'ın (1791-1867), James Joule'ün (1818-1889), İskoçyalı fizikçi William Thomson'ın (1824-1907), bu ilişkideki yakın teması gün yüzüne çıkarmak için çetin mücadeleler verdikleri hatırlanmalıdır.

Öte yandan, çatışmayla birbirlerini iten ve karşılıklı olarak biçimsizleştiren bağdaşmaz dünyaların ortaya çıkardığı çatlakta, insan, zihni köhneleşmiş, hıncı körüklenmiş toplumsal öge olarak mekânsızlaşmaya başlamıştır. Çünkü elinden muletası alınmış bir matador misali din, bilimin saldırıları karşısında sosyolojik bir etmen olma ağırlığını kaybetmektedir. Kişi, din ve bilim arasındaki ikileme kamusal alanda, faziletleri övülen tarihsel deneyime bağlı bilgi türlerinin kurduğu formlar ve normlar sistemiyle de kendine özgü yasaları ve hâkimiyet mantığı olan yeni paradigmayla da mücadele etmektedir. Hem etkisinden kaçamadığı radikal değişimden hem de atıfta bulunduğu tinsel imgelerin kafalardaki nostaljik yansımalarından kurtulamayan, paranoyak bir sayıklamaya saplanıp kalan insan kümeleri oluşmaktadır. Bu, içe kapanmadır; Batı ve modern bilim karşısında "öteki(ler)" olmaktır.

Çatışmanın en problematik ve tehlikeli tarafı ise özlerinde rekabetten kaynaklanmayan, aksine ilişkinin kendi bünyesindeki farklılığa ve zıtlığa bağlı olan anlaşmazlıkları eriten, ancak ısrarla çatışma eklemlenmesiyle restleşmeye çekilen ve fikir bulanıklığına sürüklenen bir toplumsal yapıya ortam hazırlanmasıdır.

Bu çerçeve nazarında din-bilim ilişkisinde çatışma, bir eklemlenmedir. Bu eklemlenme, iki olgu arasında doğal olmayan ve birbirini tetikleyen iki çekişmeye neden olmuştur. İlki, dinin ruhsal yönünün (asgari ölçüde de olsa) göz ardı edilmemesi kaydıyla, cismanî kısmının tayin ve takdir ettiği anlayışın önem kazanmasıdır. Çünkü insanların her tür hal ve davranışlarına, toplum yasalarına ve kurallarına, yaşayışlarına dinin hep bu yönü, yani

cismanî kısmı egemen yargılar yaratmış ve bu yargıları güncelleştirmiştir. İkincisi ise ilişkide, tarihin farklı devirlerinde iki olgunun diğer faktörlerle olan etkileşimlerinin yoğunluğuna bağlı olarak spotane kırılmalara veyahut hal değişimlerine karşı oluşturulan saldırgan haldir. Daha net bir ifadeyle, bir kimyasal bileşikte, nasıl ki belli yoğunluk altında belli faz geçişlerinden bahsedilebiliyorsa, örneğin suyun, kararlı bir halden katı, sıvı ve gaz hallerine geçişinde olduğu gibi, din-bilim ilişkisinde de geçişlere neden olan öteki faal etkenler ve bu etkenlerin birbirleriyle girdiği etkileşimin sonuçları doğru okunmamıştır. Lakin bu yöndeki bir değerlendirmede önemli olan iki hususa dikkat çekmekte fayda vardır. Birincisi, yine de ilişkiyi oluşturan olguların birbirlerini yok etme eğiliminden söz edilemez. İkincisi ise olgulardan biri olan din, muhteva açısından dönüşen, ancak form açısından meşruiyeti ve devamlılığı için aynı kalan geçişler yaşamıştır. Böylece din, bilimle kendisini yeniden tanımlamıştır. O halde bu ilişkide bilim, güncellenmiş formuyla, diğeri ise kırılmış ve yenilenmiş muhtevasıyla stratejilere uygun olarak “üretmiş ve yönetilmiştir.” Bu yüzdendir ki çatışma doğal değil, “oluşturulmuş” veya “üretmiş” bir eklemlemedir. Dolayısıyla insanlık tarihinin iki önemli yüzü olan din ve bilim ilişkisine çatışma, farklı stratejik deneyimlerin gölgesinde, öz ve doğal gerçekliklerinin dışında eklenmiştir.

Benzer şekilde din-bilim ilişkisinde çatışma, sadece bir araçtır. Fikir ayrılıklarını kaosa dönüştürebilecek, inanılanı veya bilineni saçmaya indirgeyip, yanlış hakikatler üretebilecek ölçüde manevra kabiliyetine sahip bir enstrümandır. Bu aracın kullanılma amacı ise “bilim, bir efsanedir, sancılı bir süreçten geçmiştir ama küllerinden yeniden doğmuştur” sloganıyla insan hafızasında kalıcı olmaktır. Önemli olan, dinin veya geleneğin eskitilmesi, ama öldürülmemesidir. Bilime karşı takdirin arttırılması, zihinlerde çekiciliği olan bir savaşın yaratılmasıdır. Savaş ise siyasi, toplumsal ve kültürel stratejilerin devamı içindir. Materyaller değişken olsa da amaç bakidir: Düşmanın silahlarını elinden almak veya düşmanı silahtan arındırmak veyahut hiç olmazsa düşmana bu yönde korku salmaktır. Kısacası düşmanın azim ve iradesini kırmaktır. Ancak din-bilim ilişkisine eklenen çatışmanın en büyük silahı, yani geçmişi, iki olgunun tarihinden devşirmeyle üretilmiş melez bir tarihtir. Görünen o ki, çatışma tezinin bir yamalanmayla ileri sürdüğü itibarsız sonuçlar da çarpık, sapkın, zayıf ve temelsizdir. Yapay ve aşırı basitleştirme aracı olarak çatışma tezi, derinlemesine bir analizle gün yüzüne çıkarılabilecek kadar dibi, yüzeyine yakın bir aldatmaca olarak hafızalardadır.



## KAYNAKÇA

- ALICI, M. (2010). Din Antropolojisinin Kurucularından James George Frazer (1854- 1941). *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV(2), 3-31.
- ALTHUSSER, L. (2000). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (4. Baskı). Y. Alp, & M. Özişik (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARMSTRONG, K. (2018). *Tanrı'nın Tarihi* (6. Baskı). O. Özel, H. Koyukan, & K. Emiroğlu (Çev.). İstanbul: Pegasus Yayınları.
- ARSLAN, M. M. (2017). Lenin Türü Propaganda. *Asos Journal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, V(48), 232-241.
- AYDIN, M. S. (1986). Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII(1), 31-87.
- BARBOUR, I. G. (2004). *Bilim ve Din Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*. N. Mehdiyev, & M. Camal (Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- BÉNÉTON, P. (1991). *Muhafazakarlık*. C. Akalın (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- BERNAL, J. D. (2009). *Tarihte Bilim-1* (Cilt I). (2. Baskı). T. Ok (Çev.). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- BİLGİN, A. (2014). Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, II(2), 75-84.
- CAHOONE, L. E. (2001). *Modernliğin Çıkmazı*. A. Demirhan, & E. Çatalbaş (Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- CEVİZCİ, A. (2002). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CHALMERS, A. F. (2008). *Bilim Dedikleri*. H. Arslan (Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- COX, J. L. (2004). *Kutsal İfade Etmek*. F. Aydın (Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- ÇAM, E. (1994). *Siyaset Bilimine Giriş* (3. Basım). İstanbul: Der Yayınları.
- ÇETİN, H. (2003). Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti Meşruiyetin İktidarı. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, LVIII(3), 61-88.
- ÇUBUKÇU, İ. A. (ts.). *İslam Düşünürleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- DOĞAN, Ö. (1999). *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi* (6. Basım). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- DRAPER, J. W. (2009). *History of the Conflict Between Religion and Science*. New York: Cambridge University Press.

- DURALI, Ş. T. (2009). *Felsefe-Bilim Nedir?* (2. Basım). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- DURKHEIM, É. (2018). *Dini Hayatın İlk Biçimleri* (3. Basım). F. Aydın (Çev.). Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- FOUCAULT, M. (2005a). *Entelektüelin Siyasi İşlevi/ Seçme Yazılar 1* (2. Basım). I. Ergüden, O. Akınbay, & F. Keskin (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, M. (2005b). *Özne ve İktidar* (2. Basım). I. Ergüden, & O. Akınbay (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUILLÉE, A. (2009). *Descartes*. A. Altınörs (Çev.). Ankara: Eflatun Yayınevi.
- FRAZER, G. J. (2004). *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri* (2. Basım). (Cilt I). M. H. Doğan (Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- FRAZER, G. J. (2017). *Psşik İşler*. İ. H. Yılmaz (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- GILSON, E. (1999). *Tanrı ve Felsefe* (2. Basım). M. S. Aydın (Çev.) İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- GÜLCAN, N. Y. (2015). Tarihsel Süreçte Dinin Bilimsel Alandaki Etkileri Açısından Din-Bilim İlişkisi. 38. ICANAS (*International Congress of Asian and North African Studies*), (s. 183-194). Ankara. Kasım 7, 2018 tarihinde [www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/GÜLCAN-Nur-Yeliz-TARİHSEL-SÜREÇTE-DİNİN-BİLİMSEL-ALANDAKİ-ETKİLERİ-AÇISINDAN-DİN-BİLİM-İLİŞKİSİ.pdf](http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/GÜLCAN-Nur-Yeliz-TARİHSEL-SÜREÇTE-DİNİN-BİLİMSEL-ALANDAKİ-ETKİLERİ-AÇISINDAN-DİN-BİLİM-İLİŞKİSİ.pdf) adresinden alındı
- HENRY, J. (2010). Religion and the Scientific Revolution. P. Harrison (Ed.) içinde, *Science and Religion* (s. 39-58). Cambridge: Cambridge University Press.
- İBN RÜŞD. (2012). *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makâl el-keşf an minhâci'l-edille* (4. Basım). S. Uludağ (Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- JENSEN, J. S. (2014). *What is Religion?* New York: Routledge.
- KARADENİZ, S. (2007). Gelenek Üzerine Bir Okuma Denemesi 'Geçmişle Gelecek Arasında Gelenek'. *Milel ve Nihal Dergisi*, IV(35), 29-47.
- KESKİN, Y. M. (2004). Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV(2), 7-21.
- MASOOD, E. (2010). *İslam ve Bilim*. Ş. Timur (Çev.). İstanbul: Picus Yayıncılık.
- MEGILL, A. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri/ Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. T. Birkan (Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- MEYER, S. C. (2016). Bilim ve Din Ayrımı. G. B. Ferngren (Ed.) içinde, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi* C. Alan (Çev.). (s. 39-51). İstanbul: Say Yayınları.

- ÖNER, N. (1986). *Klasik Mantık* (5. Basım). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- ÖZLEM, D. (1999). *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi* (6. Baskı). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- ÖZLEM, D. (2013). *Felsefe ve Doğa Bilimleri*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- PONDY, L. R. (1967). Organizational Conflict, Concepts and Models. *Administrative Science Quarterly*, XII(2), 296-329.
- RUSSELL, B. (1999). *İktidar* (3. Basım). M. Ergin (Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.
- RUSSELL, B. (2018). *Din ile Bilim* (5. Basım). A. Göktürk (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- SARIİPEK, D. B. (2017). 'İhtiyaç' Kavramı Ekseninde Sosyal Koruma: Temel İhtiyaçlar Yaklaşımı. *İnsan&İnsan*, IV(12), 43-65.
- SHAPIN, S. (2000). *Bilimsel Devrim*. A. Yurdaçalış (Çev.). İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- SHAYEGAN, D. (2017). *Yaralı Bilinç/Geleneksel Toplumlarda Kültürel Sızofreni* (5. Basım). H. Bayrı (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- SHILS, E. (2003). Gelenek. H. Arslan (Çev.). *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, VII(25), 101-134.
- SIMMEL, G. (1999). *Çatışma Fikri ve Modern Kültürde Çatışma*. A. Aydoğan (Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- TAĞMAN, S. E. (2018). Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles'in Dört Neden Kuramı. *Dört Öge*, VII(13), 85-106.
- TANİLLİ, S. (2002). *Yaratıcı Aklın Sentezi* (8. Basım). İstanbul: Adam Yayınları.
- TAŞ, K. (2003). Dinin Sosyolojik Tanımı Problemi Üzerine Bir Değerlendirme. *Dini Araştırmalar*, VI(16), 199-205.
- TATAR, T. (2000). Gelenek ve Gelecek. *Sosyoloji Konferansları*(26), 199-215.
- TEMREN, B. (1998). Din Antropolojisi Açısından İnanç ve Din Olgusuna İlişkin Bir Değerlendirme. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXXVIII(1-2), 301-311.
- TOPAKKAYA, A. (2014). *Sistemik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- TÜRER, C. (2003). Whitehead'in Tabiatçı Teizmi: Din ve Bilimin Uzlaştırılması. *Felsefe Dünyası*, I(37), 43-64.
- WHITE, A. D. (2009). *A History of The Warfare of Science With Theology in Christendom* (Cilt I). New York: Cambridge Universty Press.



## THE RELATION BETWEEN RELIGION AND SCIENCE AND INSTRUMENTALITY OF CONFLICT

© Cüneyt COŞKUN<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Culture is a historical accumulation of substance and meaning. This accumulation has a characteristic in the historical process with its continuity, factuality, dynamics and subject to change. Although it is possible to talk about community-specificity in culture, different experiences, experiences and achievements, it is inclusive with its being a human product, its determinism and its common phenomenon of humanity. It is a cognitive and mental integrity that encompasses every unit of human and human beings, from the purest folk tale to the most complicated mathematical theorem, mythology, magic, religious belief, political perception to artistic creativity. Religion and science, the two main dynamics of social structure, are the most important milestones of this unity. These two elements, which are sub-parts of culture, have been the main problem of every study subject of social sciences. In particular, the relationship between these two elements was pushed into a complicated discussion by the cultural mentality that built the modern era. Both conceptual and factual contents of both elements have been deliberately dragged into the quagmire of conflict and conflict. The natural and scientific contents of the religion and science duo, which consist of coordination of definition, purpose and function, are distorted by the intervention of external factors. The psychic state of the human being founded on knowing and believing, the mind of the ideologue, theologian and scientists has been thrown into the world designs. The absolute rational attitude starting with the Enlightenment and the intellectual stance that provided the circulation of this attitude, shouted the triumph of science, applauded the religionlessness of religion in the public sphere, declared the quest for two truths which are right except for the difference of method. It is

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Kastamonu University Faculty of Arts and Sciences, [cuneytcoskun80@hotmail.com.tr](mailto:cuneytcoskun80@hotmail.com.tr)

the case that this disease is an important subject of discussion, especially in the construction of classical secularism, and that these debates are still in favor of secularism. Evolutionary theories of ethnological, anthropological and analogical contexts, which evaluate the historical turning points of human beings, on an evolutionary line consisting of magic, religion and science, are indexed to the intellectual development of human beings. According to the evolutionist theories that dealt with such scientists as Hill Tout (1858-1944) and Franz Boas (1858-1942), in particular, in the ethnological, anthropological and analogical contexts developed by J. George Frazer (1854-1941), the emphasis on consensus or partnership is completely problematic. In this problem, the ontological, epistemological and methodological differences of both concepts are accepted as the main arguments for the absolute discrepancy of this relationship. The results of the conflict thesis are the product of this perspective.

Conflict thesis has the characteristic of transforming the differences of opinion into chaos, reducing the beliefs or beliefs to absurdities and producing false truths. Conflict has evolved into a means by which the human being is preoccupied as a social element, evoked as a social element, which leads to a blurring of ideas. Therefore, it is an articulation to the relationship between religion and science. This articulation is not the natural color or part of the relationship in the context of the definition, purpose and function of the two concepts. It is also clear that the scam is patching. Because, firstly, the relationship is dealt with only in the triangle of science-faith and the other connections are in the shade. However, the connection of this relationship with political, social and cultural policies is so important that it cannot be ignored. Also, portraying the relationship directly in the mind with the metaphor of war is a contradiction in itself. It is obvious that the experiences and resources that show that there is a closeness between the two cases are deliberately pushed out of the thesis. The most problematic and dangerous side of the deception is not preparing the environment for a social structure that does not originate from competition, but dissolves the disputes that depend on the difference and contrast in its own structure, but draws on the conflict by articulating a conflict and pushing into a blurring. The most active way of using this group is undoubtedly the power and institutions. The meaning of this conflict for power is an important device that will create incidents and parties that do not contradict with the political, economic, social and cultural strategies that are compatible with the need to manage the masses more easily.

The aim of this article is to consider the ontological and epistemological content and sources of these two phenomena, and the process of transformation of conflict thesis into instrumentality, articulation and

ultimately deception, without considering the factor of power, the specificity of the concepts of religion and science.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Religion, Science, Conflict, Instrumentation.





## CESSÂS'IN ŞÂFÎ'NİN BEYÂN ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

© Ebubekir DAŞDEMİR<sup>a</sup>

### Öz

Bu makalede, Cessâs'ın İmam Şâfi'nin beyân anlayışına yönelttiği eleştiriler doğrudan incelenmiş; Cessâs dışında bu teoriye eleştiri getiren âlimlerin düşüncelerine ve bu teoriyi savunanların gerekçelerine de dolaylı olarak temas edilmiştir. Hem İmam Muhammed'in hem de İmam Mâlik'in talebesi olan İmam Şâfi, dönemindeki mevcut usul anlayışından memnun olmadığından yeni bir usul anlayışı inşa etmiştir. Onun için, usul anlayışını beyân kavramı üzerinden; beyânı da sünnet üzerinden şekillendirdiğini söylemek mümkündür. O, mevcut fıkıh ekollerinin Kur'ân'a değil; haber-i vâhidlerle nakledilen sünnete yaklaşımlarını doğru bulmadığından beyân teorisinde sünnete merkezi bir önem atfetmektedir. Ona göre Kur'ân ve Sünnet ilkten hüküm koymaları bakımından eşit seviyededirler. Şâfi, beyân sözcüğüne bir tanım getirerek onu bir terim mahiyetinde zikreden ilk kişidir. Tanımlamasının ardından yaptığı taksimde beyânı beşli bir tasnife tabi tutmuştur. Şâfi bütün beyân türlerini Kur'ân'a irca etmekte ve iyi bir Arapça bilgisine sahip olunup Kur'ân iyi anlaşıldığı takdirde nasların sahih bir şekilde anlaşılacağını savunmaktadır. Hanefî usulcüsü Cessâs, beyân adında bir teori ürettiği için değil; beyânın tanımında ve taksimatında tutarsızlıklar bulunduğu gerekçesiyle Şâfi'ye eleştiriler yöneltmiştir. Cessâs'a göre onun yaptığı tanım maksadını açık bir şekilde ifade etmediği gibi; beyânın kısımları da tutarsızlıklar barındırmaktadır.

Şâfi gerek Cessâs tarafından gerekse başka âlimler tarafından icmâi beyânın kısımları arasında zikretmediği için de eleştirilmiştir. Cessâs'a göre icihadın beyânın kısımları arasında zikredilmesinden icmâi zikredilmesi daha uygundur.

**Anahtar kelimeler:** Fıkıh usulü, Beyân, Şâfi, er-Risâle, Ebû Bekr b. Dâvûd ez-Zâhiri, Sayrafî, Cessâs.



<sup>a</sup> Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ebubekir.dasdemir@ogr.sakarya.edu.tr

## JAŞŞAS' S CRITICISMS OF SHĀFĪ' S CONCEPT OF THE BAYĀN

In this article, al-Jaşşas' critiques of al- Shāfi' s bayān concept are examined and analyzed. Al- Shāfi' i, the disciple of both Imam Muhammad and Imam Mālik, developed a new conception of legal thought (uṣūl) because he did not satisfy the understanding of his time. Although there is no dispute between the Islamic legal schools (madhhabs) over the legislative authoritativeness of the Qur'an, their approach to the Sunnah differs. Both Hanafi scholars and al-Mālik would not rely on khabar al-ahad because of a disconnection in meaning (al-inqita al-manawi) in it and its contradiction to the Practice of the People of Madina (amal ahl al-Madinah) respectively. In addition, Hanafi scholars stated that the Qur'anic general words ('amm) express certainty and that the Qur'anic verses cannot be allocated with the reports (khabar) expressing suspicion (zann). Al-Shāfi' i gives central importance to the Sunnah in his concept of the bayān not because he disputed the attitudes of the present legal schools towards the Qur'an, but because he disapproved their approaches to the Sunnah represented by al-akhbar al-ahad. Thus, it is possible to say that al-Shāfi' i developed his legal though (uṣūl) through the bayān concept, and the bayān concept through the Sunnah. According to Al-Shāfi' i, since in various verses in the Qur'an God has imposed the obligation on people to obey the Prophet; then, accordingly khabar al-ahad has a great intense significance as well and they are no different from the Qur'an in terms of legislation.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Günümüze ulaşan ilk fıkıh usulü eseri *er-Risāle*'nin müellifi İmam Şāfi' (ö.204/820), *beyān* kavramını İslām ilim tarihinde ilk defa bir fıkıh usulü eserinde zikretmiş ve usul anlayışını bu kavram üzerine bina etmiştir. O beyānı Hanefilerin yaptığı gibi gayesi ve vazifesi bakımından değil; hükümlerin açıklanış keyfiyeti bakımından bir taksime tabi tutmuştur. Kur'an'ın açıklanmaya ihtiyaç duymayan sarih ifadeleri, Kur'an'ın kısmen mücmel bıraktığı hususların Sünnet tarafından açıklanması, mücmel âyetlerin Sünnet tarafından açıklanması, hakkında nass bulunmayan bir meselede Sünnet'in yeni bir hüküm getirmesi ve ictihad da dahil olmak üzere hepsi birer beyān çeşididir. Kur'an'da müslümanların karşılaştıkları bütün problemlerin çözümüne işaret eden doğrudan veya dolaylı olarak bir delilin bulunduğunu düşündüğünden dolayı bütün delilleri Kur'an'a irca etmiştir. Şāfi' bu tezini "*Müslümanlardan birinin karşılaştığı herhangi bir olayın hükmü hakkında Allah'ın kitabında doğruyu gösteren bir delil mutlaka vardır*"<sup>1</sup> sözü ile ifade eder. Ayrıca Kur'an'ı bilenlerin âlim olacağını, bilmeyenlerin ise âlim

<sup>1</sup> Muhammed b. İdris eş-Şāfi' i, *er-Risāle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 2. Baskı (Kahire: Dārü't-Türas, 1399/1979), 20.

olamayacağını; insanların ilimdeki derecelerinin Kur'ân bilgileriyle orantılı olduğunu, ilim öğrenmek isteyenlerin Kur'ân bilgilerini artırmaları gerektiğini vurgular.<sup>2</sup>

*er-Risâle*'ye bir bütün olarak bakıldığında Şâfiî'nin bu teori ile asıl yapmaya çalıştığı şeyin haber-i vâhidlerle temsil edilen sünnetin önemini vurgulamak istediği anlaşılmaktadır. Zira o, *er-Risâle*'nin büyük bir kısmında Sünnet'in bilgi değeri hakkında geniş izahlar getirmiştir. Şâfiî, ortaya koyduğu teori ile bir yandan dinde Sünnet'in merkezî bir konumda bulunduğunu vurgulamak istemiş, diğer yandan ehl-i re'y ile ehl-i hadis arasındaki tartışmalarda ehl-i re'y'in naslara yaklaşımını ve bilgi üretme metodlarını; spesifik olarak haber-i vâhidlere şartlı bakışlarını doğru bulmadığını göstermek istemiştir. Onun beyân taksiminde Sünnet'in başat bir rolü vardır. Beyânın birinci ve beşinci kısmı sayılmazsa üç beyân çeşidinde Sünnet'in önemi vurgulanmaktadır. Nitekim hadislerle olan vurgusundan dolayı ehl-i hadis onun için "nâsiru's-sünne" demiştir. Şâfiî'nin beyân taksiminin Kur'ân, sünnet ve ictihaddan oluştuğu göz önünde bulundurulursa ona göre delillerin *nass* ve *ictihaddan* müteşekkil olduğunu söylemek mümkündür. Ne var ki Şâfiî'nin yaptığı beyân taksimi şöhret bulmamış ve kendisini takip eden usulcüler tarafından da devam ettirilmemiştir. Sonraki Şâfiî usulcüler tarafından beyânın "delil" manasında olduğu belirtilerek bu konu mücmel lafız başlığı altında fer'î bir konu olarak ele alınmıştır.

Sonraki usulcülerin beyana ilişkin gelişmiş bir teori ortaya koymuş olmasını İmam Şâfiî açısından eleştirel bir durum olarak kabul etmenin isabetli olmayacağını belirten Duman, hicrî ikinci asırda yazılmış bir eserde beşinci asırda yazılmış olgun fıkıh usulü eserlerinin kavramlarını aramamak gerektiğini belirtir.<sup>3</sup>

Bu çalışmada Şâfiî tarafından ortaya konulan beyânın tanımı ve kısımları, ilgili başlık altında zikredildikten sonra bu görüşleri tutarsız bulan Cessâs'ın (ö.370/981) eleştirilerine değinilecektir. İlk bölümde genel olarak beyân teriminin neleri ifade ettiği; ikinci bölümde Şâfiî'nin böyle bir kavram üretmesinin daha iyi anlaşılabilmesi ve bütüncül bir bakışa sahip olunabilmesi adına beyânın tarihsel arka planı; üçüncü bölümde Şâfiî'nin beyân kavramına yüklediği mana ve Cessâs'ın eleştirileri; dördüncü bölümde ise Şâfiî'nin beyân taksimi ve Cessâs'ın eleştirileri değerlendirilmeye çalışılacaktır.

### A. Beyânın Kavramsal Çerçevesine Kısa Bir Bakış

Sözlükte ayrılmak, birleştirmek, ortaya çıkmak, açık seçik olmak,

<sup>2</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 19.

<sup>3</sup> Soner Duman, *İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, 2. Baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 109.

açıklamak, fasih konuşmak gibi manalara gelen beyân kelimesi, *bâne-yebînu* fiilinden veya *beyyene-yubeyyînu* fiilinden türemiş bir masdardır. İbn Manzûr (ö. 711/1311) beyânı, delâlet vb. yollarla bir şeyin açıklanması olarak tarif etmiştir. İbn Abbas'a göre "beyân, maksadı en belîğ ifadelerle açıklamak" demektir.<sup>4</sup> Beyânın sözlük anlamları arasındaki ilişki şu şekilde açıklanabilir: Bir kavram açıklandığı zaman ona benzeyen diğer kavramlardan ayrılmış olur.<sup>5</sup>

Beyânın terim anlamı için farklı tarifler yapılmıştır:

Câhiz (ö. 255/869) beyânı "mananın üzerindeki perdeyi açan, kalbin üzerindeki örtüyü kaldıran böylece muhatabı kalpte olan şeyin hakikatine ulaştırıran her şeye verilen isim"<sup>6</sup> olarak tarif ederken; Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) "Beyân bir şeyi ortaya çıkarmaktır. Beyân konuşmaktan daha genel olup insana özeldir. Kendisi ile açıklamanın yapıldığı her şeye beyân denir."<sup>7</sup> sözleri ile beyânı tarif etmiştir. Cürcânî (ö. 816/1413) ise beyânı "mütellimin muradını muhatabına açıklaması" olarak tarif etmiştir.<sup>8</sup>

Beyânın dildeki terim anlamlarını zikrettikten sonra usulcüler tarafından kavrama yüklenen anlama gelince; günümüze ulaşan ilk Hanefî usul eseri olan *el-Fuşûl fi'l-uşûl*'de Cessâs beyânın *ayrılma* manasını esas alarak söz konusu kavramı "Beyân, mananın başka manalara benzeyip karışmasını önleyerek muhatap için manayı açıklayıp ortaya çıkarmak" şeklinde tarif etmiştir.<sup>9</sup> Debûsî beyânın sözlük anlamı olarak *açık olmak* manasına geldiğini belirtmiş ancak kavrama bir tanım getirmemiştir.<sup>10</sup> Pezdevî ve Serahsî de beyânın *açıklama* manasına geldiğini; bazen de *açık olma* manasında kullanıldığını belirtmişler, beyânı usul ilmindeki terim anlamı ile tanımlamamışlardır.<sup>11</sup> Hanefîler beyânı; beyân-ı takrîr, beyân-ı

<sup>4</sup> İbn Manzûr, "Byn", *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi, (Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1417/1997), 1: 559-565.

<sup>5</sup> Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'an Uşûli Fâhri'l-İslâm Pezdevî*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1417/1997), 3: 212.

<sup>6</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 7. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1418/1998), 1: 76.

<sup>7</sup> Râgıb el-İsfahânî, "Beyn", *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Nedim Mar'aşli (Beyrut: Darü'l-Fikr, t.y.), 66-67.

<sup>8</sup> Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed el-Cürcânî, "Beyân", *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 47.

<sup>9</sup> Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, 2. Baskı (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1414/1994), 2: 6-7.

<sup>10</sup> Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Taḳvîmü'l-Edille fi usûli'l-Fıkh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 221.

<sup>11</sup> Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, thk. Sâid Bekdaş, 2.Baskı (Beyrut: Darü'l Beşâiri'l-İslamiyye, 1437/2016), 465; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b.

tefsîr, beyân-ı tağyîr, beyân-ı zarûret ve beyân-ı tebdîl olmak üzere beş kısımda incelemişlerdir. Genelde beyân konusunu Kitap ve Sünnet bahislerinden sonra bu iki delil arasında ortak olan bir konu olarak incelemeye tabi tutmuşlardır.

Mütekellimîn usul eserlerinde beyânın farklı tanımlarına yer verildiğini görüyoruz. Bunlardan Ebû Bekir es-Sayrafi'ye<sup>12</sup> (ö. 330/941) nisbet edilen “Beyân, bir şeyi kapalılık durumundan açıklık durumuna çıkarmaktır.” şeklindeki tanım usulcüler tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirilere Cessâs'ın eleştirilerini zikrederken temas edilecektir. Bâkullânî (ö. 403/1013) ise beyânı, “sahih bir nazarla medlülü bilmeye ulaştırılan delil” olarak tarif etmiştir.<sup>13</sup> Bu ekol usulcüler beyânı, mücmel lafzın altında incelemişlerdir. Hanefiler'in yaptığı gibi bir taksime gitmemişler; sadece beyânın ertelenmesi, beyânda tedric, beyânın açıklanan söz ile aynı kuvvette bir delille yapılıp yapılamayacağı gibi konulara değinmişlerdir.

### **B. Şâfiî'nin Beyân Teorisinin Tarihsel Arka Planı**

İslâmî ilimlerde kavramların genelde bir arka planı ve hikayesi olduğu gibi Şâfiî'nin ürettiği beyân kavramının da tarihsel bir arka planı vardır. Bu arka plan iyi analiz edildiği takdirde Şâfiî'nin beyân teorisi daha iyi anlaşılacaktır.

Şâfiî, usul anlayışını “beyân” kavramı üzerine inşa ederek sünneti ve ictihadı da Kitap'a irca etmiştir. O, Kur'ân ve Sünneti özdeşleştirmiş ve bu ikisini bağlayıcılık açısından farksız görmüştür. Kitap ilk defa hüküm koyabildiği gibi, Kitap'ta hükmü bulunmayan konularda Sünnet de ilk defa hüküm koyma yetkisine sahiptir. Şâfiî'nin bu paradigmayı oluşturmasına, ehl-i re'y'in nasrlara olan yaklaşımları ve bilgi üretme yöntemlerinin sebep olduğu söylenebilir.

Ehl-i re'y'in nasrlara olan yaklaşımına ve bilgi üretme yöntemlerine değinmeden önce yaşadıkları sosyo-kültürel ortama temas etmenin onların bilgi üretme yöntemlerini anlama adına bütüncül bir bakış açısı vereceği kanaatindeyiz. Ehl-i re'y ağırlıklı olarak, farklı dillerin konuşulduğu, kadim Yunan felsefesinin ve mantığının etkin olduğu, çeşitli dinlerden insanların yaşadığı; sosyal, kültürel ve demografik açıdan kozmopolit bir görünüm arz eden Kûfe ve Basra şehirlerinde yaşamaktaydılar. Müslümanlar bu topraklarda siyasal olarak hâkim olmalarına rağmen ilim ve kültür

Ebî Sehl es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 2: 26.

<sup>12</sup> Ebû Bekir es-Sayrafi Şâfiî usul alimidir. er-Risâle'yi şerh etmiştir. Bk. Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri* (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 77.

<sup>13</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd: es-Sagîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 3: 370.

bakımından azınlık durumundaydılar.<sup>14</sup> İnsanın yaşadığı sosyal ve kültürel şartların genelde düşünce dünyasına ve yöntemlerine tesir ettiği gerçeği göz önünde bulundurulunca, Kûfe ve Basra'da yaşayan müslümanların da bu etkiden nasiplerini aldıklarını; farklı kültür ve inanişaya sahip muhataplarının soru ve itirazlarına objektif cevaplar üretebilmek adına bir takım girişimlerde bulduklarını söylemek mümkündür. Bu bölge alimleri, 1) Bağlayıcı olabilmesi için Kur'an'ın umum lafızlarının kesinlik bildirdiğini ifade etmişlerdir. 2) Ayrıca nakledilen her haberle amel edilemeyeceği için haber teorisini üretmişlerdir. 3) Kur'an ve hadisten birbiriyle çelişen ifadeleri te'lif edebilmek için nesih teorisini inşa etmişlerdir. 4) Fikhî bilgi üretmek için nasların literal anlamıyla yetinmemiş nasların illetlerini tespit ederek yeni meselelerin hükmüne ulaşmışlardır. Yaşadıkları sosyo-kültürel ortamın etkisiyle *karşılaşılan her mesele için Kur'an ve Sünnet'te bir çözüm vardır* anlayışı yerine *naslar sınırlı olaylar ise sınırsızdır* prensibini esas almışlardır. Bu ve buna benzer yaptıkları çalışmalarla onlar, esasen dinin tutarlı bir sistem olduğunu ortaya koymak istemişlerdir. Hicaz bölgesinin problemlerini çözmede mevcut naslar yeterli olurken Kûfe'de farklı toplum ve kültürlerin yanı sıra yeni yeni olaylarla karşılaşan müslümanlar için naslar yanında re'y de bir araç olarak kullanılmalıydı. Bu sebeple bu ekol alimleri yeni hadiselerin hükmünü tespit edebilmek için kıyası ustalıklı ve rahatlıkla işletmişlerdir. Hicaz bölgesine olan uzaklıkları nedeniyle hadiseler rahat bir şekilde ulaşamadıkları için re'yi rahat bir şekilde kullanmışlardır da denebilir. Diğer taraftan Hanefiler haber-i vâhidlerin salt senetleri ile yetinmeyip metin tenkidini de göz önünde bulundurmuşlardır. Yani senedi güçlü bir haber-i vâhid Kur'an'a, maruf sünnete aykırı ise "arz hadisini" delil göstererek hadiste "anlam kopukluğu" bulunduğu gerekçesiyle bu hadisle amel etmemişlerdir.<sup>15</sup> Ayrıca katiyet ifade eden Kur'an naslarının zan ifade

<sup>14</sup> Hanefî Mezhebi'nin oluştuğu dönemdeki Kûfe sosyolojisi ve Hanefiler'in re'y anlayışları hakkında daha geniş bilgi için bk. Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi 5*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 511-545.

<sup>15</sup> "Size benden bir rivayet nakledilince onu Allah'ın kitabına arz edersiniz. Allah'ın kitabına uyanları alırsınız uymayanları ise almazsınız" şeklinde rivayet olunan ve farklı varyantları da bulunan hadis, Hanefî usul eserlerinde "arz hadisi" olarak meşhur olmuştur. Hanefiler'in bu hadise dayanarak haber-i vâhidleri Kitab'a vb. delillere arz etme şeklinde bir yöntem geliştirme nedeni Kur'an'ın sübûtunun kati, haber-i vâhidlerin sübûtunun ise zannî olmasıdır. Hanefiler Kur'an'a, maruf sünnete muarız olan haber-i vâhidlerde; umûmü'l-belvâ olan bir mesele hakkında varid olan haber-i vâhidlerde ve sahabe döneminde ortaya çıkan ihtilafı bir meselede kullanılmayan haber-i vâhidlerde manevi inkıtâ' bulunduğu gerekçesiyle amel etmemişlerdir. Ancak başta Şâfiî'nin kendisi olmak üzere Şâfiî usulcüler arz hadisinin aslının olmadığını ileri sürmüşlerdir. Manevî inkıtâ hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Aydın, *İbnü's-Saati Öncesi Hanefî Usul Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 34-141.

eden haber-i vâhidlerle tahsis ve nesih edilemeyeceğini de belirtmişlerdir.<sup>16</sup>

Bu veriler ışığında Şâfiî, Doğu Akdeniz kültürünün metodlarıyla dini anlamlandırmaya çalışan ehl-i re'y'e *er-Risâle* adlı eseriyle entelektüel bir üslupla antitez üretmiştir denilebilir.<sup>17</sup> Öncelikle Hanefîler'in haber-i vâhidlere olan şartlı yaklaşımını yadırgayan Şâfiî, haber-i vâhidler ile temsil edilen sünnetin konumunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Esasen mezhepler arasında Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyas ittifak edilen delillerdendir. Hanefîler sünnetin delil olamayacağını değil zan ifade eden haber-i vâhidlerin katiiyet ifade eden âyetler ile teâruzunda delil olamayacağını ifade etmektedirler. Şâfiî için ise senedi sağlamsa haber-i vâhidler de Kur'ân gibi delil olma özelliğine sahiptir. O, haber-i vâhidler ile temsil edilen sünnetin bu konumunu ortaya koyabilme adına Hanefîler'in fikhî bilgi üretmek için kullandıkları *re'y* kavramının karşısına *beyân* kavramını konumlandırmıştır. Böylelikle sünnet ve icthadı da Kur'ân ile ilişkilendirerek hepsinin beyân olduğunu ifade etmiştir. Esasen nasların nasıl anlaşılması ve hükümlere nasıl ulaşılması gerektiği konusunda *re'y* ve *beyân* kavramları aklın kullanılmasının farklı boyutlarını göstermesine rağmen bu şekilde bir kavram üretmesi için Şâfiî'nin de kendince gerekçeleri vardır: Şâfiî, Hz. Peygamber'den nakledilen dini kaynakların lafızlardan oluştuğunu ve bu lafızların da Arapça olduğunu ısrarla vurgular. Kur'ân Arapça olduğundan onun manalarını Arapça'yı bilenlerin daha iyi anlayacağını savunur.<sup>18</sup> Çünkü lafızlar manaların kalıplarıdır. Aslına bakılırsa nasların anlaşılabilmesi için Arapça'nın önemine vurgu yapan sadece Şâfiî değildir. Usulcüler, Arapça'ya vakıf olmayı müctehidin şartları arasında zikretmişlerdir.<sup>19</sup> Birden fazla âyette de Kur'ân'ın Arapça olmasının vurgulandığı göz önünde bulundurulursa Arapça'ya hâkim olmayanların nasları tam olarak anlayamayacağı da bir gerçektir. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre nasları anlamak yabancı kültürlerin metodlarıyla değil; bizzat Arapça'nın inceliklerinin tam manasıyla bilinmesiyle mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

*er-Risâle*'de beyânın merkezî bir rolü olduğu ve incelenen tüm konuların beyânla ilişkili olduğu söylenebilir. Çünkü Şâfiî beyân teorisi ile hükümlerin Şâri' tarafından nasıl açıklandığını anlatmak istemiş ve böylece hukukun sınırlarını göstermek istemiştir. Daha önce de zikredildiği gibi onun esas ilgilendiği kısım Sünnet'tir. Şâfiî, Sünnet'in müstakil ve bağlayıcı bir hukuk kaynağı olduğunu; Sünnet'in nasıl anlaşılacağını *er-Risâle*'de izah

<sup>16</sup> Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 191; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2: 67.

<sup>17</sup> Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 126.

<sup>18</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 40-42-53.

<sup>19</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 28-29; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muḥîṭ fî Uşûli'l-Fıkh*, 6: 202-203. Ayrıca fukahânın Arapça'nın önemine dair söyledikleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 33-43.

etmeye çalışmıştır. Zira Kur'ân'ın otorite oluşu hakkında Şâfiî'nin muhaliflerinin herhangi bir itirazları bulunmamaktadır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de hukuku ilgilendiren sınırlı sayıda âyet bulunmaktadır. Bu nedenle tartışma alanı olan Sünnet konusunda görüşlerini serdetmiş ve Kur'ân ile hadislerin teâruz etmediğini ispatlamaya çalışmıştır demek mümkündür. Nitekim *er-Risâle*'nin ilk versiyonun yazılmasına vesile olan Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14) Şâfiî'ye gönderdiği mektubunda, o dönemin hararetli tartışma konusu olan haberlerin kabul kriterlerini, Kur'ân ve Sünnet'in nâsih-mensuhunu vb. konuları açıklamasını talep etmesi de Şâfiî'nin odak noktasını göstermektedir.<sup>20</sup>

### C. Şâfiî'de Beyânın Tanımı ve Cessâs'ın Eleştirileri

Şâfiî beyânı "kökleri aynı, dalları farklı olan manaları kapsayan bir isim" olarak tarif etmiştir. Ona göre beyânın farklı manalarının en alt seviyesi dahi, Kur'ân'ın kendi dilleriyle nâzil olduğu muhatapları için bir beyân olma özelliğine sahiptir. Bu manaların bir kısmı diğerlerinden daha vurgulu olsa da Arapça bilenler bu manaların bütününe anlayabilirken; Arapça bilmeyenler ise bu manaların farklı olduğunu düşünür ve hepsini anlayamazlar.<sup>21</sup>

Şâfiî beyân tanımıyla Arapça'nın anlam zenginliğine işaret etmektedir. Arapça'da muhataplar için bir *anlam* çok vurgulu bir şekilde ifade edildiği gibi; az bir vurgu ile de ifade edilebilir. İşte ifade edilmek istenen bu anlam "kökleri aynı olan" sözüne, bu anlamın çeşitli seviyelerdeki vurgularla ifade edilmesi ise "dalları farklı olan manalar" sözüne karşılık gelmektedir. Şâfiî, Arapça'yı bilenlerin veya Arapça'yı Araplardan öğrenenlerin farklı manaların hepsini anlayabileceklerini ifade eder. Ona göre bir anlam en az vurguyla dahi ifade edilse Araplar bunu anlayabilirler. Zira onlar için beyânın azı çoğuna ihtiyaç bırakmaz.<sup>22</sup> Şâfiî, Arapça'yı iyi bir şekilde bilmeyenlerin en vurgulu manaları anlasalar da bütün manaları anlayamayacaklarını savunmaktadır. Şâfiî'nin bu tanımı ile beyânı "açıklamak" manasında kullandığı anlaşılmaktadır.

Cessâs, Şâfiî'nin beyân tanımının birkaç açıdan kusurlu olduğunu belirtir:

1. Cessâs'a göre Şâfiî'nin beyânı tanımladığı bu cümlede ne beyânın mâhiyeti ne de özellikleri tam manasıyla açık değildir. Ona göre Şâfiî tıpkı "Beyân birtakım şeyleri kapsayan bir isimdir." dedikten sonra bu şeylerin ne olduğunu açıklamayan kişi gibi kapalı bir cümle kullanmıştır.<sup>23</sup> Cessâs'ın bu

<sup>20</sup> Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 126.

<sup>21</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 21.

<sup>22</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 61.

<sup>23</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:11.



eleştirisi başka usulcüler tarafından da dile getirilmiştir.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' nın *el-'Udde fî uşûli'l-fıkh* adlı eserinde naklettiğine göre Ebû Bekr ez-Zâhirî<sup>24</sup> (ö. 297/910) tanım yapılmamış şekliyle bile beyân sözcüğünün, Şâfiî'nin yaptığı tanımdan daha açık olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Şâfiî, kapalı bir cümle kullandığı için beyânı vasfedememiştir. Bu açıdan Şâfiî tıpkı "Beyân birtakım şeyleri kapsayan bir isimdir." dedikten sonra bu şeylerin ne olduğunu açıklamayan kişinin durumuna düşmüştür.<sup>25</sup> Dikkat edilirse Cessâs'ın eleştirisi bu sözlere mutabık düşmektedir. Hanbelî usulcü İbn Akîl de (ö. 513/1119) *el-Vâzih fî uşûli'l-fıkh* adlı eserinde mezkûr itirazı Ebû Bekr ez-Zâhirî'ye atfetmiştir. İbn Akîl, Şâfiî'nin ne demek istediğinin anlaşılmadığını, ilim sahasında Şâfiî'nin ashabının topuğuna erişemeyecek olan insanların bu tanıma itiraz ettiklerini ifade ederek bu eleştiriye cevap vermiştir.<sup>26</sup> Şu hâlde bu bilgiler ışığında söz konusu eleştiriyi ilk defa dile getirenin Cessâs değil; Ebû Bekr ez-Zâhirî olduğu anlaşılmaktadır.

Şâfiî'nin tanımına bir başka eleştiri de Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) tarafından dile getirilmiştir. Ona göre bu bir tanım değildir; ancak kapsayıcı bir şeyin bu manaları bir arada tutması bakımından beyânın vasfıdır. O, "Kur'ân kendi dillerinde nâzil olan kişiler için beyândır." ifadesiyle beyânın beyân olarak tanımlandığını belirtir. Şâfiî böyle yapmakla bir şeyi kendisi ile tanımlamış olmaktadır. Onun beyân tanımının ne genel beyân (mutlak delalet) ne de özel beyân (şer'î delillerle gerçekleşen şer'î delalet) kapsamına girmediğini belirtir.<sup>27</sup> Ebû Bekr ez-Zâhirî, Cessâs ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin ortak noktaları, hayatlarının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirmiş olmalarıdır. Nitekim Şâfiî de hayatının bir kısmını Bağdat'ta geçirmiş ve *er-Risâle*'nin kadîm versiyonunu burada kaleme almıştır.<sup>28</sup> Şâfiî'nin beyân anlayışına eleştiri yöneltenlerin bu ortak paydaya sahip olmaları, Şâfiî'nin beyân teorisinin bu bölgede önemli bir gündem oluşturduğu ve bu bölge âlimlerinin yıllarca tenkidine maruz kaldığını düşündürmektedir.

Cessâs'a göre Şâfiî "kökleri aynı, dalları farklı olan manalar" sözünün mâhiyetini, tanımını ve özelliklerini açıklamadığından dolayı zikrettiği bu

<sup>24</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd b. Alî el-İsfahânî ez-Zâhirî hakkında bilgi için bk. Saffet Köse, "İbn Dâvûd ez-Zâhirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 410-411.

<sup>25</sup> Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ', *el-'Udde fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki, 3. Baskı (Riyad: 1414/1993), 1:103.

<sup>26</sup> Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl, *el-Vâzih fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 1: 184-185.

<sup>27</sup> Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib, *el-Mu'temed fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: Institut Français de Damas, 1384/1964), 1: 318.

<sup>28</sup> Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 127.

tanım ile beyânı tanımlamaktan ziyade kavramın üzerini örtmektedir. Bunun yerine “Kökleri aynı olan manalar şunlardır ve dalları farklı manalar şunlardır.” deseydi bu sözü bir şey ifade edebilirdi. Ona göre Şâfiî herhangi bir açıklama yapmadan sadece *beyân* deseydi muhataplar için daha anlaşılır olurdu.<sup>29</sup> Cessâs’ın bu son cümlesi Ebû Bekr ez-Zâhiri’ye atfedilen “Beyân sözcüğünün bizzat kendisi Şâfiî’nin yaptığı tanımdan daha açıktır.” sözünü anımsatmaktadır.

Şâfiî’nin beyân tanımı için yöneltilen, “Beyân kelimesinin kendisi Şâfiî’nin tanımından daha açıktır.” şeklindeki itiraza bazı usulcüler cevap vermiştir. İlk olarak bu itiraza verilen cevabın *el-‘Udde fi Uşûli’l-Fıkh* adlı eserde aktarıldığını görmekteyiz. Eserde Ebû Ya’lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) cevabı verenin adını belirtmeden bu cevabı genel olarak Şâfiî ashabına isnad etmektedir.<sup>30</sup> Ancak *el-Bahrü’l-Muhtâ fi Uşûli’l-Fıkh* adlı eserde Zerkeşi (ö. 794/1392) bu cevabı Ebû’t-Tayyib et-Taberî’ye (ö. 450/1058) isnad etmektedir.<sup>31</sup> İster bir isme isterse genel olarak Şâfiîler’e nispet edilsin verilen cevaba göre Şâfiî “kökleri aynı dalları farklı olan manalar” sözü ile beyânın ne tanımını ne de manasını açıklamayı amaçlamamıştır. O bu sözü ile beyânın, farklı türleri kapsayan genel bir isim olduğunu ifade etmek istemiştir. Dolayısıyla bu beyân çeşitleri kendilerine beyân denilmesi bakımından ortak olup mertebeleri farklı olması bakımından ise birbirlerinden farklıdır. Bu manaların bazısı bazısından daha açık ve anlaşılardır. Çünkü beyânın bazı kısımlarının manası, üzerinde düşünmeksizin anlaşılabilirken bazı kısımlarında düşünmeye ihtiyaç vardır. Nitekim Hz. Peygamber “Beyânın bir kısmı sihirdir.”<sup>32</sup> diyerek bazı beyânların bazısından daha belîğ olduğunu ifade etmiştir. Ebû’t-Tayyib et-Taberî bu görüşüne delil olarak Allah’ın ve Hz. Peygamber’in insanlara nass, umum, zâhir, delîlü’l-hitâb ve fahve’l-hitâb gibi ifade üslupları ile hitap etmesini gösterir. Her ne kadar mertebeleri farklı olsa da bunların hepsi beyândır.<sup>33</sup>

İbn Akîl de Şâfiî’nin tanımını savunmuştur. O, savunma gerekçesi olarak Şâfiî’yi usul ilminin hem anası hem de babası olarak görmesini zikreder. Çünkü o, fıkıh usulü alanında ilk defa eser veren kişidir. Ona göre beyânın nass, zâhir, umum, mücmelin tefsiri, umumun tahsisi, delîlü’l-hitâb

<sup>29</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, 2:11-12.

<sup>30</sup> Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’, *el-‘Udde fi Uşûli’l-Fıkh*, 1:103.

<sup>31</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Bahrü’l-Muhtâ fi Uşûli’l-Fıkh*, 2. Baskı, (Kuveyt: Vizaretü’l-Evkaf ve’s-Şuuni’l-İslamiyye, 1413/1992), 3: 479.

<sup>32</sup> Buhârî, “Nikâh”, 47.

<sup>33</sup> Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’, *el-‘Udde fi Uşûli’l-Fıkh*, 1:103-104; Ebû Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem’ânî, *Kavâtı’u’l-Edille fi Uşûli’l-Fıkh*, thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemî, (Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 1419/1998), 2: 56; Zerkeşi, *el-Bahrü’l-Muhtâ fi Uşûli’l-Fıkh*, 3: 479.

ve fahve'l-hitâb gibi birçok türü kapsamından dolayı Şâfiî, geniş ilmi sayesinde beyânı bir tanımın kuşatamayacağını bilmekteydi. Bu nedenle muradını bunları kapsayacak bir isimle yani beyânla ifade etti. Bunların hiyerarşisi farklı olsa da hepsi beyândır. Şâfiî'nin *kökleri aynı olan* sözü, ancak kuşatıcı bir isimle ifade edilebilir ki bu da beyândır. *Ve dalları farklı olan* sözü nass, zâhir, umum, tahsis, fahve'l-hitâb, delîlü'l-hitâb vb. şeyler arasında gerçekleşir ki bunlar da beyânın şubeleri olmaları bakımından beyândır. Ona göre beyânın mertebeleri olduğundan dolayı *bazısı bazısından beyân bakımından daha tekidli* sözü de doğrudur. Bu hakikate Hz. Peygamber de işaret etmiştir. O "Beyânın bazısı sihirdir." demiş; ancak beyân sihirdir dememiştir. Sadece bir kısmını sihir olarak görmüştür. Nass en açık ifadedir. Umum ve zâhir nassın altındadır. Delîlü'l-hitâb fahve'l-hitâbın altındadır.<sup>34</sup> İbn Akîl, Şâfiî'nin beyân ile anlatmak istediklerinin, sonraki alimlerin bu kavramdan anladıklarından farklı olduğunu izah etmeye çalışıyor görünmektedir. İbn Akîl'in savunmasının, Ebû't-Tayyib et-Taberî'nin savunmasına yakın olduğu görülmektedir.

Şâfiî'nin beyân tanımına yapılan itirazları savunanlar bunlarla sınırlı değildir. *er-Risâle* şarihi Şâfiî usulcü Ebû Bekir es-Sayrafî (ö. 330/941) ile Eş'arî kelamcı ve Şâfiî usulcü İbn Fûrek (ö. 406/1015) Şâfiî'nin beyânı cins isim olarak gördüğünü ve bu cins ismin altında açıklık ve kapalılıkta farklı mertebelerin bulunduğunu belirtirler.<sup>35</sup> Diğer bir *er-Risâle* şarihi Ebû Bekir el-Kaffâl eş-Şâfiî (ö. 365/976) de Şâfiî'nin beyân tanımını başka bir açıdan savunur. Ona göre Şâfiî'nin amacı, beyân farklı türlerden meydana gelse de bu türlerin hepsinin Kitab'a dönmesi ve Kitap'tan elde edilmesi bakımından ortak olduğunu belirtmektedir.<sup>36</sup>

2. Cessâs'a göre Şâfiî'nin yaptığı tanım ne beyânın gerçek bir tanımı olabilir ne de herhangi bir açıdan beyânın bir vasfı olabilir. Çünkü Şâfiî'nin yaptığı tanıma beyân olmayan şeyler dahil olabileceği gibi beyân cinsinden olmayan bir şey de dahil olabilir. Zira çoğu şey "kökleri aynı dalları farklı olmak" bakımından bu tanımın kapsamına girebilir. Şâfiî'nin "kökleri aynı dalları farklı olan" sözü, bu manaları bir aslın bir arada tuttuğunu sonra bunların farklı manalara ayrıldığını çağrıştırmaktadır.<sup>37</sup>

Cessâs bu sözlerine şu şekilde bir itiraz gelebileceğini belirtir: "Şâfiî bu tanım ile ne demek istediğini, beyânı beş kısma ayırmakla ortaya koymuştur. Onun "kökleri aynı dalları farklı olan manalar" sözü işte bu kısımlardır. Ancak bütün bu kısımları tek bir mana bir arada tutmaktadır. Bu mana da

<sup>34</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fi Uşûli'l-Fıkh*, 1: 185-186.

<sup>35</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîf fi Uşûli'l-Fıkh*, 3: 479.

<sup>36</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîf fi Uşûli'l-Fıkh*, 3: 479.

<sup>37</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2: 12.

muhatapları bilgilendirme amacıdır.”<sup>38</sup> O bu cevapla tatmin olmaz ve Şâfiî'nin böyle bir şey söylemediğini iddia eder. Şayet bu niyetle böyle bir şey söylemiş olsa bile kendi iddiasının yine de doğru olduğunu ifade eder. Çünkü Şâfiî beyândan söz edebilmek için her bir kısmı bir arada tutan bir aslı gerekli görmektedir. Bu anlayışa göre cisim kelimesi de cismin beyânı olabilir. Zira cisim; canlı ve cansız varlıklara ayrılmaktadır. Yine canlı kelimesi beyândır denilebilir. Çünkü canlı kelimesi insan, hayvan, kuş vb. türlere ayrılmaktadır. Ayrıca şey kelimesi de beyândır denilebilir. Çünkü şey kelimesi de çok farklı kısımlara ayrılmaktadır. Cessâs, hiçbir kimse bu gibi şeyleri beyân olarak kabul etmeyeceği için bu görüşün fasid olduğuna hükmetmektedir. Diğer taraftan Şâfiî'nin zikrettiği kısımların her birini beyan olarak isimlendirmesiyle mezkûr itirazın getirdiği açıklamanın da nakzedildiğini ifade eder. Zira Şâfiî, “birinci beyân şudur, ikinci beyân şudur” diyerek her kısmın beyân olduğunu ifade etmiştir. Cessâs, Şâfiî'nin beyânın vasfı hakkında söylediklerinin, beyânın kısımlarından her birinin beyân olmasını gerektirdiğini; “kökleri aynı dalları farklı manalar” ifadesinin de bu kısımların her biri için isim olmasını gerektirdiğini belirtir. Ancak o, Şâfiî'nin zikretmiş olduğu beş kısmın bu vasfa sahip olmadığını belirtir.<sup>39</sup>

3. Cessâs, Şâfiî'nin zikretmiş olduğu vasfa (kökleri aynı, dalları farklı olma) sahip olmayan bir şeyin de pekâla beyân olabileceğini ifade eder. Örneğin Hz. Peygamber'in “Yağmur sularının suladığı topraktan onda bir zekât vermek gerekir.”<sup>40</sup> sözü, “Hasat günü de hakkını verin” (el-En'âm 6/141) âyetini beyân etmektedir.<sup>41</sup> Hz. Peygamber'in bu sözü “kökleri aynı dalları farklı olan manalar” vasfına uygun olmamasına rağmen sahih bir beyândır.<sup>42</sup>

Verilen örneğin beyânın türlerinden sadece biriyle alakalı olduğundan dolayı bu itirazı gerekli kılmayacağına dair gelebilecek bir savunmaya karşı Cessâs, bunun yine de kendi başına beyân olduğunu vurgular. O, Şâfiî'nin beyân tanımında zikrettiği vasfın, beyân olarak isimlendirilen her şeyde mezkûr vasfın şart olmasını gerektirdiğini belirtir. Çünkü tanım kapsamına tanımlanandan olmayan şeyler girmemesi gerektiği gibi tanımlanandan olan şeylerin de dışarıda kalmaması gerekir. Cessâs bu sözleri ile daha sonraları

<sup>38</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2: 12.

<sup>39</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2: 12.

<sup>40</sup> Buhârî, “Zekât”, 55.

<sup>41</sup> Hanefî usulcüler Hz. Peygamber'in bu hadisini beyân-ı tefsîr olarak görmektedirler. Zira onlara göre beyân-ı tefsîr, kendisinde kapalılık bulunan haffi, müşkil, mücmel ve müteşâbih gibi lafızlardan bu kapalılığın giderilerek açıklanmasıdır. Nitekim âyette de “Hasat günü de hakkını verin” denilmesine rağmen bu hakkın ne kadar olduğu, hangi vakitlerde ve kimler tarafından verileceği Sünnet tarafından beyân edilmiştir. Şâfiî'nin üçüncü beyân türü ele alınırken bu konuya ayrıca temas edilecektir.

<sup>42</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2: 13.

da “tam tarif efrâdını câmi’, ağıyarını mâni olmalıdır.” şeklinde ifade edilecek olan tarifi nasıl olması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre Şâfiî'nin beyân için zikrettiği tanımın Cessâs'ın sahih beyân olarak gördüğü beyânı kapsamına almadığını; bu sebeple de Şâfiî'nin yapmış olduğu tanımın yanlış olduğunu belirtir.<sup>43</sup>

4. Beyân kelimesine lâm-ı ta'rif dahil olduğu için cins ismidir. Bu nedenle *el-beyân* denildiğinde umum ifade edeceğinden, beyânın bütün türlerini kapsamına alması gerekir. Bu yüzden Cessâs'a göre Şâfiî'nin tanımı, belirttiği vasfa sahip olmayan şeylerin beyân olmamasını gerektirir. Halbuki o, beyân için oluşturduğu kısımların her biriyle bunu nakz etmiştir. Çünkü onun zikrettiği kısımlardan bazıları bu vasfa sahip değildir.<sup>44</sup>

5. Cessâs'a göre “Kökleri aynı dalları farklı manaların en alt seviyesi dahi, Kur'ân'ın kendi dilinde nâzil olduğu muhatapları için beyândır.” ifadesi beyânın kimlere ait olduğunu bildirmektedir. Bu cümlede herhangi bir açıdan beyânın manasına bir delâlet bulunmamaktadır.<sup>45</sup> Cessâs'a göre Arapça, diğer dillere göre daha açık ve fasih olsa da beyân sadece bir dile özgü değildir. Zira her dilin kendine has bir beyân çeşidi bulunmaktadır. Esasında ona göre dillerin konusu beyândan başka bir şey de değildir. “Kur'ân kendi dillerinde nâzil olduğu kişilere beyândır” diyebilmek için Şâfiî'nin “Allah'tan ve Hz. Peygamber'den vârid olan beyân” demesi gerektiğini de ayrıca belirtir. Halbuki o, beyânı mutlak olarak zikrederek sözlerine başlamıştır. Şâfiî'nin, beyânı Kur'ân'ın kendi dillerinde nâzil olduğu insanlarla sınırlandırmasının doğru bir yaklaşım olmadığını ifade eder. Zira Kur'ân ve Sünnet Arapça bilen veya bilmeyen bütün mükellefler için bir beyândır. Her ne kadar bir kişi Arapça'yı bilmiyorsa da Kur'ân'ın manasını kendi dilinde öğrenmeye ihtiyacı vardır ve nasların tercümesine ulaşarak bu beyâna muhatap olabilir. Cessâs nasların bütün mükellefler için beyân olduğu görüşünü temellendirmek adına birkaç ayet zikreder: “*Bu Kur'ân insanlar için bir beyândır*” (Âl-i İmrân 3/138), “*Bu Kur'ân bana hem sizi hem de ulaştığı herkesi uyarayım diye vahyolundu*” (el-En'âm 6/19), “*O Kur'ân alemler için bir öğüttür*” (et-Tekvîr 81/27). Ayrıca Hz. Peygamber'in nitelikleri hakkında da “*İnsanlar için uyarıcıdır*” (el-Müddessir 74/36) âyetini örnek göstermiştir. Şu hâlde Cessâs'a göre Şâfiî'nin “Kur'ân'ın kendi dilinde nâzil olduğu muhatapları için beyândır.” sözü hatalı bir yaklaşımdır ve Arapça bilmeyen kişiler Kur'ân ile Sünnetin manalarını kendi dillerine çevirince onlar da Kur'ân ve Hz. Peygamber'in uyarısına muhatap olmaktadır.<sup>46</sup> Cessâs'ın bu sözleri aktüel bir değeri de olan ehliyetsiz

<sup>43</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:13.

<sup>44</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:13.

<sup>45</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:17.

<sup>46</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:17.

kişilerin meâllerden hüküm çıkarmasına kapı aralayabilir. Şâfiî'nin Arapça vurgusu, sadece nasların anlamına ulaşip onlardan hüküm çıkarma hususundadır; yoksa Arap olmayanlar naslara muhatap değildir dememiştir. Diğer taraftan, geleneğe baktığımızda avam dinini kaynaklardan değil, ehliyet sahibi âlimlerden şifahi bir yolla öğrenmiştir. Bunun için de *avamın mezhebi yoktur, onun mezhebi müftînin mezhebidir* ifadesi bir prensip haline gelmiştir. Sonuç olarak, naslar sıradan insanlar için âlimler kanalıyla beyân edilmiştir denebilir. Bu bağlamda Cessâs'ın söz konusu eleştirisinin karşılığının olmadığı gözlemlenebilir.

Cessâs, Şâfiî usulcülerin Şâfiî'nin yapmış olduğu beyân tanımını benimsemeyerek "Beyân, şeyi kapalılık konumundan açıklık konumuna çıkarmaktır." şeklinde yeni bir tanım geliştirdiklerini belirtir.<sup>47</sup> Fıkıh usulü eserlerini kronolojik olarak taradığımızda mezkûr tanımın ilk olarak Ebû Bekir es-Sayrafi'ye nispet edildiğini görmekteyiz.<sup>48</sup>

Cessâs'a göre Şâfiî usulcüler -esasen Sayrafi- bu tarifleri ile Şâfiî'ye iki açıdan muhalefet etmişlerdir:

1. "Rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu." (el-A'raf 7/142) ve "Bu tam on gündür." (el-Bakara 2/196) âyetlerini Şâfiî, beyân olarak kabul etmiştir. Sayrafi'nin tanımı göz önünde bulundurulunca bu âyetlerde kapalı durumdaki bir şeyi açıklığa kavuşturma söz konusu değildir. Çünkü "Mûsâ ile otuz gece için sözleştik ve buna on gece daha ekledik." (el-A'raf 7/142) âyetinde bir kapalılık söz konusu değildir ki açıklığa kavuşturulmuş olsun. Ayrıca "Hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün oruç tutun." (el-Bakara 2/196) âyetinde de on gün oruç tutulması gerektiği zaten herkes tarafından anlaşılmaktadır. Dolayısıyla âyette "kırk" ve "on" lafızlarının zikredilmesi bir şeyi kapalılık konumundan açıklık konumuna çıkarmamıştır.<sup>49</sup>

2. Hükümün bilinmesi ictihada bağlı olan meselelerde de kapalılık konumundan açıklık konumuna çıkarma söz konusu değildir. Şayet bunlarda kapalılık konumundan açıklık konumuna çıkarma söz konusu olsaydı, bu zan ifade eden ictihad kabilinden bir şeyle olmaz; katiyet ifade eden delillerle olurdu. Eğer böyle olmasaydı bir meselede muhalif bir ictihad ortaya koyan kişi Allah'ın hükmüne muhalefet etmiş olurdu. Böyle bir görüşü de fukahâdan kimse dile getirmemiştir. Bu da hükümün öğrenilme yolu ictihad

<sup>47</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:17.

<sup>48</sup> Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, 1:318; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fi Uşûli'l-Fıkh*, 1:105; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1417/1996), 2:205; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille fi Uşûli'l-Fıkh*, 2:57; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhtâf fi Uşûli'l-Fıkh*, 3: 477.

<sup>49</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:18.

olan şeylerin kapalı bir şeyi açıklık durumuna çıkarmadığına delâlet etmektedir. Böylece Cessâs, Şâfiî'nin ictihadı beyânın bir kısmı olarak kabul ettiğini ancak Şâfiî usulcülerin yaptığı beyân tanımına göre de ictihadın bu kapsam dışında kalacağını izah etmeye çalışmıştır.

Cessâs, Sayrafi'nin yaptığı beyân tanımının da çok kuvvetli olmadığını, bu tanımda zikredilen vasıfların sadece mücmelin beyânında bulunduğunu ifade eder. Ona göre manası ile maksadı açık ve anlaşılır olunca Allah, Hz. Peygamber ve diğer muhataplar tarafından gerçekleşen ilk hitabın da sahih beyân olduğunu; kimsenin de bunu reddedemeyeceğini ifade eder. Nitekim Cessâs beyânın türlerini verirken ilk sırada *ilk kez açıklanan hükümleri* (el-ahkâmü'l-mübteda) beyân olarak zikretmiştir.<sup>50</sup> Cessâs'a göre "Yüzünüzü yıkayın." (el-Mâide 5/6), "Anneleriniz size haram kılındı." (en-Nisâ 4/23) ve "Size leş haram kılındı." (el-Mâide 5/3) âyetleri asla kapalı bir konumda olmamıştır ki beyân ile açıklık konumuna çıkarılsın. Çünkü âyet nazil olmadan önce yüzü yıkamanın vacip olup olmadığı ve annelerin haram olup olmadığı hakkında bir kapalılık bulunmamaktaydı.<sup>51</sup>

Cessâs, Şâfiî'nin beyânın birinci kısmında zikrettiği örneklerin ve beyânın beşinci kısmında zikrettiği ictihadın, Sayrafi'nin yapmış olduğu beyân tanımının kapsamına girmediğini ifade etmiştir. Zira bunlarda muhataplar için herhangi bir kapalılık bulunmadığından açıklık konumuna çıkarma söz konusu değildir. O bu tanımla Şâfiîlerin İmam Şâfiî'ye muhalefet ettiklerini söylemiş ancak; Cessâs sonrasında Sayrafi'nin yapmış olduğu tanım da eleştirilerden payını almıştır. Cessâs'ın mezkûr tanım için dile getirdiği "Kapalılık konumundan açıklık konuma çıkarmak sadece mücmellerin beyânı için söz konusu olabilir. Ayrıca Şâri' tarafından gerçekleşen ilk hitap bu tanımın kapsamına girmemektedir." eleştirisi birçok usulcü tarafından da dile getirilmiştir. Bâkılânî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (ö. 458/1066), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Akîl gibi usulcüler söz konusu tanımdaki vasfın mücmel lafızların beyânı için söz konusu olabileceğini; ittifakla beyân kabul edilmesine rağmen Şâri' tarafından ilk defa ortaya konulan hükümler için öncesinde herhangi bir kapalılık bulunmadığını belirtmişlerdir.<sup>52</sup> Daha bir çok usulcü Sayrafi'nin tanımına kapsayıcı olmadığı gerekçesiyle eleştiriler getirmişlerdir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Sayrafi'nin beyân tanımına tek olumlu

<sup>50</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:22.

<sup>51</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:18-19.

<sup>52</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 3:372-373; Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*, 2:205-206; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fi Uşûli'l-Fıkh*, 1:105-106; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015), 2:39; Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl, *el-Vâzih fi Uşûli'l-Fıkh*, 1: 187.

görüşü Sem'ânî aktarmaktadır. O, Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin söz konusu tanımını tercih ettiğini aktarır. Bu tanım için dile getirilen itirazlara onun cevap verdiğini de belirtir. Ebü't-Tayyib et-Taberî, Allah'ın ilk defa açıkladığı hükümlerin, bu hükümleri bilmeyen insanlar açısından beyân olduğunu belirtir. Dolayısıyla bunlar daha önce insanlar için açık olmadığından ilk defa açıklanan hitabın bu tanımın altına girmesi geçerlidir.<sup>53</sup> Tanıma yapılan itirazlarla Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin savunmasını karşılaştırınca tatmin edici gözükmemektedir. Bu sözleri, selefi olan Sayrafi'yi savunmak adına, onun tanımını te'vil ettiğini düşündürmektedir.

#### D. Şâfiî'de Beyânın Kısımları ve Cessâs'ın Eleştirileri

Şâfiî beyânı tanımladıktan sonra insanların Allah'a ne ile kulluk yapacaklarının Kur'ân-ı Kerîm'de açıklandığını ifade eder. O bunları birkaç kısımda incelemektedir:

1. Allah'ın -genel farzlar gibi- Kur'ân'da apaçık beyân ettiği hususlar: Örneğin, namazın, zekâtın, haccın ve orucun farz; fuhşiyatın, zinanın, şarabın, leşin, kanın ve domuz etinin haram kılınması; abdestin farzlarının açıklanması Kur'ân'ın nassı ile yapılan beyândır.

2. Kur'ân'da farz kılınıp nasıl yapılacağı Sünnetle açıklanan beyân: Bunlar daha çok Kur'ân'ın mücmel emirlerinin Hz. Peygamber tarafından açıklanmasıdır. Örneğin namazın kaç rekât olduğu, zekâtın miktarının ne kadar olduğu ve bu sorumlulukların hangi vakit aralıklarında yerine getirileceği gibi mücmel hususlar Sünnet ile beyân edilmiştir.

3. Kur'ân'da hakkında herhangi bir nassın bulunmadığı meselelerde Hz. Peygamber'in koyduğu hükümlerle yapılan beyân: Kur'ân'da Hz. Peygamber'e itaat emredildiğinden dolayı onun koyduğu hükümlere itaat eden kişi aslında Allah'a itaat etmiş olmaktadır.

4. Hükümünün araştırılarak öğrenilmesinde ictihadın farz kılındığı hususlarla alakalı yapılan beyân: Allah teâla nasıl ki farzlarıyla insanları imtihan etmektedir. Aynı şekilde onları, ictihad emrini yerine getirip getirmeyecekleriyle de imtihan etmektedir. Bu konuda Şâfiî bazı âyetlerle istidlalde bulunmaktadır. Bu âyetler ictihad başlığı altında zikredilecektir.<sup>54</sup>

Şâfiî burada beyânı dört çeşit olarak zikretmesine rağmen bunları ayrı başlıklar altında incelediği zaman birinci beyân türünü ikiye ayırarak beş başlık açmıştır.<sup>55</sup> O *el-Ümm* adlı eserinde ise beyânı üç kısım olarak

<sup>53</sup> Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-Edille fi Uşûli'l-Fıkh*, 2:57.

<sup>54</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 21-22.

<sup>55</sup> Şâfiî, beyânın dörtlü tasnifinde birinci beyân türünde, Kur'an'ın apaçık bir şekilde emrettiği ve anlaşılması için ekstra bir beyâna ihtiyaç duyulmayan farzlar ve haramlar ile Kur'an'da nasıl yapılması gerektiği açıklanıp kısmen mücmel bırakılan ve Sünnet tarafından ayrıntılarının beyân edildiği abdest gibi farzları zikretmiştir. Beşli beyân



zikretmiştir: 1) Kur'ân'da farz olarak açıklanan beyân 2) Kur'ân'da mücmel olarak zikredilip nasıl yapılacağını Hz. Peygamber'in açıkladığı beyân 3) Kur'ân'ın, hükmünün ictihadla araştırılmasını talep etmesiyle gerçekleşen beyân.<sup>56</sup>

Cüveynî el-*Burhân* isimli eserinde beyânın mertebeleri başlığı altında Şâfiî'nin beşli beyân taksimini zikreder. Şâfiî'nin beyânı, sanki her açıdan Kur'ân-ı Kerîm ile irtibatlandırmayı tercih ettiğini ifade eder. Ayrıca Şâfiî'nin *er-Risâle*'de zikrettiği, "Kur'ân nassını ve bu naslardan hüküm istinbat etmeyi bilenler dinde imamet konumunu hak eder." sözüne de temas eder. Buna ilaveten Ebû Bekr ez-Zâhirî'nin, edille-i şer'iyeden olmasına rağmen icmâi beyân türleri arasında zikretmeyerek Şâfiî'nin ihmalkar davrandığına dair yorumunu da nakleder.<sup>57</sup>

*el-Müstaşfâ*'da Şâfiî'nin beyân kısımlarına değinmeyen Gazzâlî ilk dönemlerde hocası Cüveynî'nin etkisinde kalmış olmalı ki bu taksime *el-Menhûl*'de temas etmiştir. O, usulcülerin beyânı beş kısma ayırmada ittifak ettiklerini; fakat bunların sıralanmasında üç farklı taksimat yaptıklarını söyleyerek ilk sırada Şâfiî'nin beyân taksimini zikreder. Diğer iki taksimatın zayıf olduğunu söylemesine rağmen Şâfiî'nin taksimatı hakkında yorum yapmamış; sadece kıyastan daha kuvvetli olmasına rağmen icmâin bu kısımlar arasında zikredilmemesine itiraz edildiğini nakletmiştir.<sup>58</sup> Ancak Mâzerî (ö. 536/1141) usulcülerin çeşitleri hakkında ihtilaf ettikleri ortadayken Gazzâlî'nin beyânın beş türünün bulunduğu hususunda ittifak edildiğini söylemesi konusunda şaşkınlığını ifade eder.<sup>59</sup>

Zerkeşî, beyân bakımından bazısı bazısından daha açık diyerek Şâfiî'nin beşli beyân taksimini zikreder. O bu tasnif içerisinde icmân ve yaşadığı asır bitip görüşü reddedilmeksizin yayıldığı müctehidin görüşünün ihmal edildiğine dair itirazların olduğunu belirtir. Zerkeşî'ye göre

---

tasnifini yaptığı yerde ise anlaşılması için ekstra beyâna ihtiyacı olmayan hususları birinci beyân türünde; kısmen mücmel bırakılıp ayrıntılarının Sünnet tarafından beyân edildiği hususları da ikinci beyân türünde zikretmiştir.

<sup>56</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ûm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmüttalib, (İskenderiye: Darü'l-Vefâ, 1422/2001), 9: 15.

<sup>57</sup> Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, 1: 492-493.

<sup>58</sup> Gazzâlî üç türlü beyân taksimi yapıldığını ifade etmektedir. Birincisi, Şâfiî'nin yapmış olduğu beşli beyân tasnifidir. İkincisi: 1) Kitap ve Sünnet'in nass ifadeleri 2) Kitap ve Sünnet'in zahir lafızları 3) Muzmer lafızlar 4) Müsterek lafızlar 5) Naslardan istinbatla yapılan kıyastır.

Üçüncüsü: 1) Hz. Peygamber'in Kitap ve Sünnet hakkındaki sözleri 2) Hz. Peygamber'in fiilleri 3) Hz. Peygamber'in işaretleri, sükutları ve takrirleri 4) Mefhûm-i muvâfakat ve mefhûm-i muhâlefet 5) Kıyastır. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto, 2. Baskı (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1400/1980), 65-67.

<sup>59</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhtâ fî Uşûli'l-Fıkh*, 3: 481.

bu iki şeye beyânın beş kısmından biriyle ulaşıldığı için Şâfiî bunları beyânın kısımları arasında zikretmemiştir. Zira icmâ bir delile dayanmalıdır. Eğer bu delil nass ise zaten birinci kısımdandır. Eğer istinbatla ulaşılan bir delilse beşinci kısımdandır. Kıyas (ictihad) da bir delile dayanması gerektiği için kıyası (ictihad) da beyânın kısımları arasında zikretmemesi gerekirdi şeklinde gelebilecek bir itirazı Zerkeşî icmân neden tasnif dışında tutulduğunu gerekçelendirerek cevaplar: Birincisi; Şâfiî, nassın icmâa delalet etmediği yerler için nassı zikretmekle yetinmiştir. İkincisi; icmâ Hz. Peygamber döneminde mevcut olmadığından belki de Şâfiî her asırda geçerli olan beyân çeşitlerini zikretmek istemiş ve bu nedenle icmâ taksim dışında tutmuştur.<sup>60</sup> Şâfiî'nin, Muâz hadisinden de esinlenerek böyle bir taksim yapmış olabileceği düşünülebilir.

Delîlü'l-hitâb Şâfiî'ye göre delil olmasına rağmen bunu taksimde zikretmediğine dair de itirazlar gelmiştir. Buna, şayet bu delil mefhûm-i muvâfakat ise beyânın Kitab ve Sünnet kısımlarına gireceği; eğer mefhûm-i muhâlefet ise beşinci kısım olan ictihadın kapsamına gireceği şeklinde cevap verilmiştir.<sup>61</sup>

Cessâs, Şâfiî'nin yaptığı bu beşli beyân taksimini daha önce kimsenin yapmadığını ifade eder. Bu taksimi dil kurallarına veya şeriata dayanmadan yapmış olamayacağını; ancak bunlardan birine dayanarak yaptığını da herhangi bir şekilde ispat edemeyeceğini belirtir. O, Şâfiî'nin bu taksimi kimden aldığını bilmediğini; muhtemelen bunu ilk defa kendisinin ortaya koyduğunu ve bir delâletle de güçlendirmedeğini söyler. Cessâs'a göre Şâfiî'nin bu taksimi sonuç olarak kuru bir iddiadan ibarettir.<sup>62</sup>

Ebû Bekr ez-Zâhirî gibi Cessâs da Şâfiî tarafından icmân beyânın kısımları arasında zikredilmemesini eleştirir. Cessâs'a göre kıyas ve ictihadın beyânın kısımları arasında zikredilmesinden icmân zikredilmesi daha önceliklidir. Çünkü icmâ Allah Teâla'nın hüccetidir ve icmâda hatanın bulunması söz konusu değildir.<sup>63</sup> Her ne kadar Şâfiî *er-Risâle*'de icmâ için ayrı bir başlık açmış olsa da şer'î delillere bütüncül yaklaşım noktasında beyân çeşitleri arasında icmâ da zikretmesi teorisinin daha tutarlı ve kapsamlı bir görünüm arz etmesine katkı sunabilirdi.

### 1. Birinci Beyân

Şâfiî beyânın ilk sırasında "*Güvenlikte olduğunuzda hacdan önce umre yapan kişi, gücünün elverdiği türden bir kurban kessin. Bulamayan ise hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutsun.*

<sup>60</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîţ fi Uşûli'l-Fıkh*, 3: 481.

<sup>61</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîţ fi Uşûli'l-Fıkh*, 3: 481.

<sup>62</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:14.

<sup>63</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:16.

*Bu, ailesi Mescid-i Harâm civarında oturmayanlar içindir*” (el-Bakara 2/196) âyetini zikreder. Bu âyette “tam on gün” ifadesi zikredilmeden önce muhataplar üç ve yedi günlük orucun “on gün” ettiğini anlamaktadırlar. Ancak Şâfiî'ye göre, “tam on gün” ifadesi ya ekstra bir açıklık için (*ziyâde fi't-tebyîn*) ya da üç ile yedinin toplamının on edeceğini bildirmek için zikredilmiştir.

Şâfiî ikinci olarak “*Mûsâ ile otuz gece için sözleştik ve buna on gece daha ekledik; böylece rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu*” (el-A'raf 7/142) âyetini zikreder. Bu âyette otuz ile on'un toplamının kırk edeceği aşikârdır. Ancak yine de “kırk gece” ifadesinin zikredilmesi Şâfiî'ye göre ya *ziyâde fi't-tebyîn* ya da otuz ile onun toplamının kırk edeceğini göstermek içindir.

Sonrasında Şâfiî iki âyet daha serdeder: “*Sizden öncekilere farz kılındığı gibi sakınasınız diye size de sayılı günlerde oruç farz kılındı. Hasta veya yolcu olanlar tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar.*” (el-Bakara 2/183-184) ve “*Kur'an'ın indirildiği Ramazan ayı, insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleridir. O halde kim bu aya erişirse onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun*” (el-Bakara 2/185). Bu âyetlerde oruç insanlara farz kılınmış ve bunun süresi bir ay olarak zikredilmiştir. Bir ay iki hilal arasındaki süre olduğu için otuz gün de yirmidokuz gün de olabilir. Şâfiî'ye göre ilk âyette orucun sayılı günlerden ibaret olduğu ifade edilirken ikinci âyette ise “ay” ifadesi zikredilerek ifadeye açıklık (*ziyâde fi't-tebyîn*) getirilmiştir. Ona göre bu ifadelerin hepsi söze daha fazla açıklık kazandırmak içindir.<sup>64</sup>

Cessâs, ilk zikredilen âyetin Şâfiî tarafından *ziyâde fi'l-beyân* olarak kabul edildiğini ancak ondan başka hiç kimsenin bu âyeti beyân olarak görmediğini ifade eder. Buna ilaveten “tam on gün” ifadesinin ayrıca zikredilme sebebinin de belirtir. Alimlere göre tutulacak on günlük oruç, kesilmesi istenen kurbana karşılık gelip aynı sevabın elde edileceğini bildirmek içindir. Cessâs, kimi Şâfiî alimlerinin üç ve yedi sayılarından sonra zikredilen “on” sayısının sevk sebebinin Allah'ın insanlara matematiği öğretmek istemesi olarak açıkladıklarını aktararak bu görüşü sert bir dille eleştirir. Ona göre böylesi bir görüş, bunu söyleyenin cahilliğini ve bunu da görüş olarak nakledenin aptallığını ortaya çıkarmaya yetecek bir te'vildir.<sup>65</sup>

Şâfiî “*Rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu.*” sözünün “*Mûsâ ile otuz gece için sözleştik ve buna on gece daha ekledik.*” sözünün beyânı olduğunu söylemiştir. Cessâs, ne şeriatte ne de dilde hiç kimsenin bunu beyân olarak adlandırmadığını ifade eder. Çünkü ona göre *beyân*, kendisine

<sup>64</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 26-28.

<sup>65</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:14.

*karişabilecek manaları ayırarak mananın ortaya çıkarılması ve açıklanmasıdır.* Halbuki “otuz” ve “on” sayılarından sonra zikredilen “kırk” sayısında herhangi bir şeyi ortaya çıkarma ve açıklama söz konusu değildir. Çünkü “Rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu.” sözünden önce herhangi bir kapalılık bulunmamaktadır ki beyâna ihtiyaç bulunsun. Ona göre bu gibi lafızlara dense dense ya *te'kid* (*pekiştirme*) ya da *takrîr* (*kuvvetlendirme*) denir. Bilindiği gibi lafzın tekrar edildiği durumlarda mana da te'kid edilmiş olmaktadır. Örneğin; “*Şüphesiz güçlkle beraber bir kolaylık vardır. Gerçekten, güçlkle beraber bir kolaylık vardır*” (el-İnşirâh 94/5-6) âyeti ile “*Bu azap sana layıktır, layık! Evet, layıktır sana, layık!*” (el-Kiyâmet 75/34-35) âyetinde lafızlar tekrar edilmek suretiyle mana pekiştirilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber develer için verilmesi gereken zekât miktarını anlatırken yirmi beş ila otuz beş deve arasında bir adet ‘bint mehâd’<sup>66</sup> verilmesi gerektiğini söylemiştir. *İbn lebûn*, erkek deveyi ifade etmek için kullanılmasına rağmen ayrıca “Şayet bint mehâd yoksa erkek ‘ibn lebûn’<sup>67</sup> verilir.”<sup>68</sup> demesi manayı te'kid içindir. Ancak Şâfiî'nin örnek olarak zikrettiği âyetlerde ki sayılar için herhangi bir beyânın söz konusu olmadığını belirtir.<sup>69</sup>

Cüveynî ve Gazzâlî birinci beyân türünün te'kid olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca Zerkeşî bu birinci kısım için beyân-ı te'kid başlığını vererek *te'vilin söz konusu olmadığı celf nass* sözü ile bu kısmı açıklamıştır. Zerkeşî kimilerinin bu beyân türü için beyân-ı takrîr dediklerini ifade eder.<sup>70</sup> Bir lafızdan mecaz ve tahsis ihtimalini kaldırmak demek olan beyân-ı takrîri, beyân-ı te'kidle özdeşleştirmenin, Dönmez tarafından yanlış olduğu ileri sürülmüştür.<sup>71</sup> Zira Şâfiî'nin örnek olarak zikrettiği âyetlere bakılınca bunlarda ne mecaz ne de tahsis ihtimalinin söz konusu olmadığını açıklar.

## 2. İkinci Beyân

Şâfiî ikinci beyân başlığı altında ilk olarak “*Namaz kılmak istediğiniz zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz tastamam temizlenin.*” (el-Mâide 5/6) ve “*Yolcu olmanız durumu müstesna cünüp iken yıkanınca kadar namaza yaklaşmayın.*” (en-Nisâ 4/43) ayetlerini örnek olarak zikreder. Şâfiî'ye göre burada abdest alınması gerektiği açıklanmış; ancak taşla istinca

<sup>66</sup> Bint Mehâd: Bir yaşını tamamlamış ikisine basmış dişi deve yavrusu. bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 60.

<sup>67</sup> İbn Lebûn: İki yaşını tamamlamış, üçüne basmış erkek deve yavrusu. bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 220.

<sup>68</sup> İbn Mâce, “Zekât”, 9.

<sup>69</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:13-14.

<sup>70</sup> Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-beyân*, 1: 492; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 65; Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-Muḥîṭ fi Uşûli'l-Fıkıh*, 3: 480.

<sup>71</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (Ankara: İSAM Yayınları, 2014), 198.

ve cünüplük sebebi ile guslün nasıl olacağı beyân edilmemiştir. İşte Kur'ân'ın açıklamadığı bu gibi hükümleri biz Hz. Peygamber'in sünneti ile öğrenmekteyiz. Abdest âyetinde uzuvların yıkanması emredilmektedir; ancak biz bunların kaç defa yıkanması gerektiğini bilmemekteyiz. Hz. Peygamber abdestte âzaları bir defa yıkamanın farz olduğunu bildirmiş ancak kendisi abdest alırken üçer defa yıkamıştır. Buna göre abdestte âzaları bir kere yıkamak yeterli olurken; üçer kere yıkamak Hz. Peygamber'e iktidâ edildiği için ayrıca sevap kazandıracaktır. Ayrıca Hz. Peygamber istincâda üç taşın yeterli olduğunu, abdestin ve guslün detaylarını bildirmiş; "*Veyl olsun o topuklara ki ateşte yanacaklardır.*"<sup>72</sup> sözü ile topuk ve dirseklerin de yıkanması gerektiğini açıklamıştır.

Bunlardan sonra Şâfiî, miras hakkında nâzil olan en-Nisâ 4/11-12 âyetlerini aktararak ancak borç ve vasiyetler yerine getirildikten sonra mirastan yararlanılabileceğini ve Hz. Peygamber'in de vasiyetin malın üçte birini geçmemesi gerektiğini bildirdiğini vurgular.<sup>73</sup>

Cessâs, "*Namaz kılmak istediğiniz zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.*" (el-Mâide 5/6) ve "*Kim bu aya erişirse onu oruçla geçirsin.*" (el-Bakara 2/185) âyetleri ile fuhşiyatın, leşin, kanın ve domuz etinin haram kılınmasının Şâfiî tarafından ikinci beyân türü olarak zikredildiğini belirtir. Ancak Şâfiî, ikinci kısımda zikrettiği ileri sürülen örneklerden sadece abdest âyetini ikinci beyân türünde ele almıştır. Şâfiî usulcüler, bunlar kendi başına anlaşılmalıya yeterli olduğundan dolayı Şâfiî'nin bunları ikinci beyân olarak ilkinden ayırdığını belirtmişlerdir. Fakat Cessâs buna itiraz eder. Ona göre birinci beyân da kendi başına anlaşılmalıya yeterlidir. Çünkü "*Üç gün hacda yedi gün de ülkenize dönünce oruç tutun.*" (el-Bakara 2/196) âyetinde istenen miktar açıkça anlaşılmalıdır. Yine "*İşte bu tam on gündür.*" ifadesi de tek başına yeterlidir. Eğer "*Yüzünüzü ve dirseklere kadar kollarınızı yıkayın.*" (el-Mâide 5/6) âyeti tek başına anlaşılmalıya yeterli olduğundan dolayı ikinci kısım olması gerekiyorsa; aynı illet nedeniyle birinci kısım için de aynı hükmün geçerli olması ve beraberce tek kısım olmaları gerekirdi. Ona göre aralarında illet birliği varken bunların iki ayrı kısım olmaları doğru değildir.<sup>74</sup> Burada Şâfiî usulcülerin savunmaları tatmin edici olmadığından Cessâs tarafından eleştirilmiştir. Cessâs bu kısımda kanaatimizce doğrudan Şâfiî'ye değil, Şâfiî âlimlerine eleştiri yöneltmiştir. Zira Şâfiî, ikinci beyân türünde kısmen mücmel olan âyetlerin Hz. Peygamber tarafından beyân edilmesini izah etmektedir. Hanefîler de bu gibi beyânları beyân-ı tefsîr olarak gördüklerinden eleştirmemiş olmaması muhtemeldir.

<sup>72</sup> Buhârî, "Vudû", 29.

<sup>73</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 28-30.

<sup>74</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:15.

### 3. Üçüncü Beyân

Şâfiî üçüncü beyân türünde Kur'ân tarafından mücmel bırakılan hususların Hz. Peygamber tarafından vuzuha kavuşturulmasını inceler. Yine bu konu ile ilgili âyetleri serdedir. Bunlar “*Belirli vakitlerde müminlere namaz farz kılınmıştır.*” (en-Nisâ 4/103), “*Namazı hakkıyla kılın ve zekâtı verin.*” (el-Bakara 2/43) ve “*Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın.*” (el-Bakara 2/196) âyetleridir. Bu âyetlerde Allah tarafından yerine getirilmesi istenen ibadetler müslümanlar için kapalılık arz etmektedir. Hz. Peygamber'in namazın vakitlerine, sayısına; zekâtın vaktine; haccın nasıl yapılacağına yönelik açıklamaları söz konusu kapalılığı ortadan kaldırmıştır.<sup>75</sup>

Cessâs, Şâfiî'nin yaptığı beyân taksiminde üçüncü beyânın namaz ve zekât gibi mücmel hususların, Hz. Peygamber tarafından beyân edilmesi olduğunu belirtmiş; ancak herhangi bir eleştiride bulunmamıştır.<sup>76</sup> Cessâs'ın beyânın bu kısmına eleştiri getirmemesi anlaşılabilir. Çünkü gerek Cessâs'ın kendisi gerek diğer Hanefî usulcüler Kur'ân'ın mücmel ifadelerinin Hz. Peygamber tarafından açıklığa kavuşturulmasını beyân-ı tefsîr olarak görmektedirler. Hatta bunu *mahza/sırf beyân* olarak ifade etmektedirler. Cessâs, beyânın kısımlarını sayarken beyânın bir türünün de “hüküm ifade etmede beyâna ihtiyaç duyan mücmelin beyânı” olduğunu belirtmiştir.<sup>77</sup> Pezdevî ve Serahsî de beyân-ı tefsîri “mücmel ve müşterek lafızların beyân edilmesi” olarak açıklamışlardır.<sup>78</sup> Şu hâlde Şâfiî'nin zikrettiği üçüncü beyân türü Cessâs tarafından da beyânın bir türü olarak kabul edildiği için herhangi bir eleştiri getirmedeği söylenebilir.

### 4. Dördüncü Beyân

Şâfiî bu beyân türünde Kur'ân'da hiç temas edilmeyen konularda Sünnet'in müstakil olarak getirdiği hükümlerden bahseder. O, Allah'ın kullarına Kitap ve hikmeti öğrettiği ve bu hikmetin de “Sünnet” olduğu kanaatinde.<sup>79</sup> Ona göre Sünnet ve Kur'ân beyân bakımından farksızdır. Kur'ân'da emredilen farzları yerine getiren kişiler Hz. Peygamber'in sünnetlerini de uygulmalıdır. Çünkü Allah çeşitli âyetlerde peygamberine

<sup>75</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 31.

<sup>76</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:15.

<sup>77</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:22.

<sup>78</sup> Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 466; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2:28.

<sup>79</sup> Şâfiî, Hz. Peygamber'in teşri' vazifesini Allah'ın hükmüyle yaptığını söyler. *er-Risâle*'nin “Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Sünnetine Uymanın Farz Oluşu” bölümünde Hz. Peygamber'e itaatin emredildiği çeşitli âyetlerin yanında Kitab'ın peşi sıra zikredilen *hikmetin* sünnet olduğunu düşünmektedir. O bunu beğendiği bir şahıstan duyduğunu aktararak “Allah bilir ya bu onun dediği gibidir” diyerek kanaatini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'e itaatin gerekli oluşu hakkında *er-Risâle*'de zikredilen âyetler hakkında daha geniş bilgi için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 73-81.

itaat edilmesini emretmektedir. Farklı şekilde tezahür etselerde Kur'ân ve Sünneti kabul etmek demek her ikisinin de Allah'ın emri olduğunu kabul etmek demektir.<sup>80</sup> Şâfiî'ye göre beyânın bu türü, ilkten hüküm koyma bakımından birinci beyân türüyle özdeştir.

Cessâs'a göre Şâfiî, Hz. Peygamber'in Allah'ın ilk defa teşrîf kıldığı farzlar mesâbesinde teşrîf kıldığı sünnetleri dördüncü beyân türü olarak kabul etmiştir. Cessâs, Şâfiî'nin bu görüşüne göre Allah'ın teşrîf kıldığı farzlar ile Hz. Peygamber'in ibtidaen sünnet vasıtasıyla teşrîf ettiği farzların tek bir beyân türü olması gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre hükümlerin beyân edilmesi açısından bunlar arasında bir fark bulunmamaktadır. Allah'ın veya Hz. Peygamber'in bildirmesi cihetiyle değil; beyânın kendisinde yani farz, vacip, sünnet, haram olmasında bir farklılık bulunduğunu belirtir. Hz. Peygamber'in ilk defa teşrîf kıldığı hüküm, manaya delaletin oluşmasında Allah'ın ilk defa koyduğu farzlara muhalif değilse bu ikisinin tek bir kısım olması gerektiğini vurgular. Cessâs, ilkten hüküm koyan sünnetin beyânın bir kısmı olarak kabul edilmesi durumunda tüm farzların ayrı ayrı beyânın bir kısmı olarak kabul edilmesi gerekeceğini de ifade eder. Ancak farzlar sayılamayacak kadar çok olduğundan dolayı, böyle bir şey yapmak beyânın kısımlarının bilinemeyecek kadar çok olmasını gerektireceğini belirtir.<sup>81</sup> Esasen Cessâs da hükmü Kur'ân'da bulunmayan konularda Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu sünnetlerin varlığını kabul etmektedir.<sup>82</sup> Ancak o, Kur'ân ve Sünnet beyânlarının ayrı kısımlar halinde değerlendirmesine karşı çıkmaktadır. Aksi halde bunlar ayrıldığı takdirde her farzı müstakil olarak beyânın bir türü olarak kabul etmek gerekecektir. Bu ikisi bir kısım olduğu halde sünnet ayrılabilirse, o halde farzlar da ayrı ayrı beyân olarak kabul edilmelidir.

### 5. Beşinci Beyân

Şâfiî ictihadı beşinci beyân olarak açıklar. O ictihadı Kur'ân'la irtibatlandırarak "*Sizden cihad edenleri, sabredenleri ortaya çıkarana kadar ve size ait haberleri de açıklığa kavuşturana dek sizi imtihan edeceğiz.*" (Muhammed 47/31) âyeti ile ictihadın emredildiğini ileri sürmektedir. Şâfiî'nin böyle bir tez ileri sürmesi garipsenmemelidir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi o Kur'ân'da bütün problemlerin doğrudan veya dolaylı bir çözümünün bulunduğu iddiasındadır. Bundan hareketle ictihadı da Kitab'a dahil etmiştir. O, Allah tarafından ictihadın emredildiğine dair başka âyetler de serdeder. Ona göre "*Yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. Siz de nereden olursanız olun, yüzlerinizi o tarafa çevirin.*" (el-Bakara 2/144) ve "*Nereden*

<sup>80</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 32-33.

<sup>81</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:16.

<sup>82</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2: 327.

*yola çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir. Siz de nerede olursanız olun, yüzünüzü Mescid-i Haram'a doğru çevirin.*" (el-Bakara 2/150) âyetlerinde de dolaylı olarak icthad emredilmektedir. Çünkü Kâbe'nin yakınında onu görecektir mesafede olmayan bir kişinin tam olarak Kâbe'ye doğru namaz kılması zordur. Allah Teâla Kâbe'den uzak olduklarında insanların herhangi bir yöne doğru namaz kılmalarını da istememektedir. Bu nedenle yıldız, güneş, ay gibi alametler vasıtasıyla Kâbe'nin şatırını (tarafını, yönünü) belirleyip o tarafa namaz kılmalarını emretmektedir. Şâfiî Arapça'da "bir şeyin şatırı" sözüyle o şey görülüyorsa o şeyin kendisine yönelmek, görülüyorsa icthad ile o şeyin tarafına yönelmek manasının kastedildiğini ifade eder. Şâfiî bu örneğinde icthadın zan ifade ettiğini de dolaylı olarak anlatmış olmaktadır.<sup>83</sup>

Şâfiî, hükmü bilinmeyen bir meselede icthad edilmesi gerektiğine dair Kur'ân'dan başka bir örnek daha getirir. "*İhramlı iken av hayvanlarını öldürmeyin. Kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk hayvanı ceza olarak öder. Bu cezayı Kâbe'ye hediyeye olarak varmak üzere içinizden iki âdil kimse takdir eder.*" (el-Mâide 5/95) âyetinde bilerek öldürülen hayvanın yerine "misli" bir hayvanın ceza olarak ödenmesi istenmiştir. Misil ile kastedilenin vücut büyüklüğü bakımından birbirine yakınlık olduğuna dair sahabenin görüş birliği vardır. Buna göre öldürülen av hayvanlarından vücut büyüklüğü bakımından kurban edilebilecek hayvanlara yakın olanlar ceza olarak takdir edilir. Ceza olarak takdir edilen hayvan ile öldürülen av hayvanı arasında kıymet denkliği aranmaz. Şu hâlde Allah, misli hayvanın araştırılmasını istemekle insanlardan icthad yapmalarını istemektedir.<sup>84</sup>

Şâfiî, insanların Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyasa dayanmaksızın herhangi bir konuda helal veya haram diyemeyeceklerini ifade eder. O muhtemelen burada Hanefîler'in sıkça başvurdukları istihsana gönderme yapmaktadır. Şâfiî, icthad ile kıyasın aynı manada olduğunu belirtir. Çünkü kıblenin belirlenmesinde, misli hayvanın belirlenmesinde kıyasa başvurulmaktadır. Ona göre kıyas, naslara uygun olduğuna delalet eden bazı işaretlere dayanarak bir meselenin hükmünü araştırmaktır. Ayrıca kıyasın Kur'ân ve Sünnet'e uygun olduğunu da vurgular.<sup>85</sup>

Kur'ân bilmeyenlerin -aslında Şâfiî'ye göre Kur'ân bilgisine sahip olabilmek için de Arapça'yı bilmek gerekir- icthad edemeyeceklerini ve müctehidin ulaştığı hükme Kur'ân'dan bir temel bulması gerektiğini vurgulamak sebebiyle Şâfiî'nin icthadı Kur'ân'la irtibatlandırıldığı ileri

<sup>83</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 34.

<sup>84</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 38-39.

<sup>85</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 39.



sürülmüştür.<sup>86</sup>

Cessâs, icthad ile hüküm vermenin sahih olduğuna dair delâlet bulunmasına rağmen icthada ulaştırılan şeyin yakîni bir bilgi olmayıp zann-ı gâlib olmasından dolayı bununla hükmün beyânının gerçekleşmeyeceğini söyler. Örnek olarak “*İnsanlara, kendilerine indirilene açıklaman ve onların da düşünmeleri için sana bu Kur’ân’ı indirdik.*” (en-Nahl 16/44) âyetine dikkat çeker. Bu âyette Hz. Peygamber tarafından açıklanan şeye beyân denmiştir; ancak hükmüne icthad ile ulaşılan şeylerin beyân olduğu ifade edilmemiştir. Şayet Şâfiî emrolunmamız bakımından icthadı beyân olarak isimlendirmişse de icthaddan bahsettiği yerlerde kendisine ait böyle bir ifade bulunmadığını belirtir.<sup>87</sup> Cessâs, icthadın zan ifade ettiğini dolayısıyla icthad sonucu ulaşılan hükmün kat’î nasla aynı konumda olamayacağını vurgular. Zira icthad hükme ulaşma yolunda subjektif bir çabadır.

### Sonuç

Elimizdeki ilk fıkıh usulü eseri olan *er-Risâle*'de Şâfiî hükümlerin Şâri' tarafından nasıl açıklandığını göstermek üzere “beyân” teorisini ortaya koymuştur. Onun beyân kavramına önem atfetmesi beyan yetkisinin Hz. Peygamber'e verildiğini ifade eden “*Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik.*” (en-Nahl 16/89) ve “*Kendilerine indirilene açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur’ân’ı indirdik.*” (en-Nahl 16/44) gibi âyetlere dayanmaktadır. Şâfiî bu kavrama bir tanım getirerek önce dört kısma ayrıldığını söylese de bunları ayrı ayrı başlıklar altında incelerken beyânı beş başlıkta ele almıştır. O beyânı “kökleri aynı, dalları farklı olan manaları kapsayan bir isim” olarak tarif etmiştir. Beyânın kısımları ise; Kur’ân’ın apaçık ifadeleri ile yapılan beyân, kısmen mücmel olan âyetlerin Sünnet tarafından açıklanması ile yapılan beyân, mücmel âyetlerin Sünnet tarafından açıklanması ile yapılan beyân, Kur’ân’da hükmü bulunmayan bir meselede Sünnet’in hüküm koyması ile beyân, ne Kur’ân’da ne de Sünnet’te hükmü bulunmayan konuda icthad yoluyla yapılan beyândır. Şâfiî'nin beyân teorisinde temel espriyi Arapça'nın nevi şahsına münhasır özellikleri oluşturmaktadır. Ona göre Arapça'yı bilenler beyânın en alt seviyesindeki manaları dahi rahatça anlarken; Arapça'yı bilmeyenler ise bu manaların bir kısmını anlasalar da bütünü anlayamazlar.

Hanefî usul düşüncesinin günümüze gelen ilk eserinin sahibi olarak Cessâs, Şâfiî'yi beyân diye bir kavramı ürettiği için değil; Şâfiî'nin gerek

<sup>86</sup> Şâfiî'nin kıyas anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Duman, *İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, 112.

<sup>87</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:16.

beyân tanımını gerekse de beyân için oluşturduğu kısımları ve bu kısımlar altında zikrettiği yorum ve delilleri tutarsız bulduğu için eleştirmiştir. Her ne kadar Şâfiî, hedefindeki insanları açıkça zikretmese de konuları ele alış tarzından Hanefîler'e eleştiri getirdiği anlaşılabilir.

Cessâs öncelikle efrâdını câmi', ağıyârını mâni olmadığı gerekçesiyle Şâfiî'nin beyânın tanımına eleştiriler yöneltmiştir. Şâfiî'nin salt beyân tanımı, beyanın mahiyetine ilişkin son derece girift ve muğlak bir görünüm arz etmektedir. Şâfiî usulcüler, Şâfiî'nin tanımını benimsenmediği için yeni bir tanım oluşturulduğunu söyleseler de Cessâs Sayrafi tarafından geliştirilen beyân tanımına göre de beyânın birinci ve beşinci kısımlarının doğru olmadığını ifade etmiştir.

Cessâs'ın Arapça bilmeyenlerin de Kur'ân ve Sünnet beyânına muhatap olduklarını söyleyerek Şâfiî'yi eleştirmesi pek isabetli gözükmemektedir. Şâfiî naslardan hüküm çıkarmak isteyenlerin Arapça'ya iyi derecede bilmesi gerektiğini salık vermektedir. Nitekim bu konuda âlimler müttefiktir. Diğer taraftan Cessâs'ın, Kur'ân'ın herkes için beyân olduğu dolayısıyla Arap olmayanların da tercümelerle bu beyâna muhatap olabilecekleri sözü birtakım sorunları da barındırmaktadır. Böyle bir söylem, aktüel bir problem olan ehliyetli kişilerin meâllerden hüküm çıkarmasına da kapı aralayacaktır.

Cessâs, Şâfiî'nin beyan taksiminde birinci türü teşkil eden beyân türüne Şâfiî dışında kimsenin beyân demediğini; bu gibi ifadelerle belki te'kid veya takrîr demenin daha doğru olabileceğini ifade etmiştir. Birinci beyân türünde Şâfiî âyette sayıların toplamının ayrıca zikredilmesini beyân olarak örnek vermenin yerine ilkten hüküm koyan herhangi bir âyeti zikretseydi Cessâs'ın eleştirisine uğramayabilirdi.

İkinci beyan türünde kısmen mücmel olan ifadelerin Hz. Peygamber tarafından beyân edilmesine Cessâs'ın somut bir eleştirisi yoktur. Hanefîler'in de mücmelin Hz. Peygamber tarafından beyân edilmesi gerektiğini düşünmeleri, eleştirmemesinin sebebi olabilir. İkinci beyâna ilişkin Cessâs, kanaatimizce doğrudan Şâfiî'ye değil Şâfiî âlimlerine eleştiri yöneltmiştir.

Cessâs, üçüncü beyân türü için herhangi bir tenkitte bulunmamıştır. Şâfiî'nin üçüncü kısımda zikrettiği mücmellerin Hz. Peygamber tarafından beyânını Hanefîler de beyân olarak gördükleri için bu hususta bir tenkitte bulunmamış olması muhtemeldir.

Şâfiî'nin dördüncü beyân türünde, Kur'ân'da hükmü bulunmayan konularda Sünnet'in ilkten koyduğu hükümleri ayrı bir beyân türü olarak kabul etmesi, Cessâs'ın tenkitlerine maruz kalmıştır. Cessâs'a göre bu ikisi ayrılmaz bir bütündür. Zira ona göre beyân kimin tarafından söylendiğine

göre değil; kendisinde yani farz, vacip, sünnet olmasına göre bir farklılık arz eder. Şayet Sünnet Kur'ân'dan ayrı bir beyân türü olarak değerlendirilecekse farzlarında ayrı ayrı birer beyân türü olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.

Beşinci beyân türünde, içerisinde zan barındıran, subjektif bir anlama çabası olan ictihadın, kesinlik ifade eden naslarla aynı konumda görülmesi Cessâs tarafından eleştirilmiştir. Ona göre ictihada bir kesinlik atfedildiği takdirde herhangi bir ictihada muhalefet eden kişi Allah'ın hükmüne karşı gelmiş olacaktır. Oysa fukahâdan hiçkimse böyle bir görüş ileri sürmemiştir.

Cessâs ve birtakım alimler, icmâi beyânın kısımları arasında zikretmediği için de Şâfiî'yi tenkit etmişlerdir. İmam Şâfiî'nin beyân teorisi kapsamında icmâi zikretmemesinin kendince anlaşılabilir ve izah edilebilir bir takım gerekçeleri bulunmakla birlikte şer'î delillere bütüncül yaklaşım noktasında icmâi da zikretmesi teorinin daha tutarlı ve kapsamlı bir görünüm arz etmesine katkı sunabilirdi.

İmam Şâfiî'nin beyan teorisi bir bütün olarak ele alındığında kendi içinde tutarlı bir sistem arz ettiği görülmektedir. Bununla birlikte Şâfiî'nin beyân teorisi ile yapmaya çalıştığı şey, kendisi öncesindeki kadim fıkıh ekollerinin sistematik yapılarına bir tür cevap niteliği de arz ettiğinden bu teori yer yer tepkisel ve subjektif yönler de barındırmaktadır. Nitekim kendisi sonrasında ekolüne bağlı usulcüler tarafından bile bir bütün halinde bu teorinin benimsenmemiş olması da bu hususa işaret etmektedir. Cessâs'ın İmam Şâfiî'ye yönelik eleştirilerinde zaman zaman "mezhebini savunma" amacını güçlü bir şekilde ortaya koyan vurgulu ifadeleri bulunsa da bu eleştirilerin, söz konusu teorinin, beyân mefhumunu izah etmede sorunlu yönlerini görmemize katkı sunduğu ve bunun Şâfiî çevreler tarafından da zımnen onaylandığı görülmektedir.



#### KAYNAKÇA

- AYBAKAN, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- AYDIN, Ahmet. *İbnü's-Saati Öncesi Hanefi Usul Eserlerinde Manevi İnkıta Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-İrşâd:es-Sagîr*. Thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- BOYNUKALIN, Mehmet. *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.
- BUHÂRÎ, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr 'an Uşûli Faḥri'l-İslâm*

- Pezdevî*. Nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. 3. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'ü's-Şahîh*. Thk. Takiyyüddin en-Nedvî. 15 Cilt. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1432/2011.
- CÂHİZ, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 7. Baskı. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1418/1998.
- CESSÂS, Ahmed b. Alî. *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 2. Baskı. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1414/1994.
- CÜRCÂNÎ, eş-Şerîf Alî b. Muhammed. "Beyân". *et-Ta'rîfât*. 47. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbü't-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*, Thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1417/1996.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*. Thk. Halil el-Meys. Beyrut: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. Ankara: İSAM Yayınları, 2014.
- DUMAN, Soner. *İmam Şâfi'nin Kıyas Anlayışı*. 2. Baskı. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- EBÛ YA'LÂ EL-FERRÂ', Muhammed b. el-Hüseyn. *el-'Udde fi Uşûli'l-Fıkh*. Thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki. 3. Baskı. 5 Cilt. Riyad: 1414/1993.
- EBÛ'L-HÜSEYN, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*. Thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimaşk: Institut Français de Damas, 1384/1964.
- EBÛ'L-VEFÂ, Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl. *el-Vâzih fi Uşûli'l-Fıkh*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- EBYÂRÎ, Ali b. İsmail. *et-Tahkik ve'l-Beyân fi Şerhi'l-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*. Thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâiri. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1434/2013.
- ERDOĞAN, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 4. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Uşûl*. Thk. Muhammed Hasan Hayto. 2. Baskı. Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1400/1980.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*

*min 'İlmi'l-Uşûl*. Thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015.

GÜMAN, Osman. *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

HACAĞ, Hasan. "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi 5*. Ed. İlyas Çelebi. 511-545. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvini. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnaut, Muhammed Kamil Karabelli, Ahmed Berhum. 2. Baskı. 5 Cilt. Dimaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1431/2010.

İBN MANZÛR. "Byn". *Lisânü'l-'Arab*. Nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi. 1: 559-565. Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi. 1417/1997.

İSFAHÂNÎ, Râgıb. "Beyn". *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Nedim Mar'aşli. 66-67. Beyrut: Darü'l-Fikr, (t.y).

KÖSE, Saffet. "İbn Dâvûd ez-Zâhirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 410-411. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

PEZDEVÎ, Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Uşûlü'l-Pezdevî*. Thk. Sâid Bekdaş. 2.Baskı. Beyrut: Darü'l Beşâiri'l-İslamiyye, 1437/2016.

SEM'ÂNÎ, Ebû Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar. *Qavâtı'u'l-Edille fi Uşûli'l-Fıkh*. Thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemî. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Uşûlü's-Serahsî*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.

ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 2. Baskı. Kahire: Dârü't-Türas, 1399/1979.

ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. Thk. Rifat Fevzi Abdülmüttalib. 11 Cilt. İskenderiye: Darü'l-Vefâ, 1422/2001.

ZERKEŞÎ, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahrü'l-Muhtâf fi Uşûli'l-Fıkh*. 2. Baskı. 6 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1413/1992.



## JASŞAS' S CRITICISMS OF SHĀFI'Ī'S CONCEPT OF THE BAYĀN

© Ebubekir DAŞDEMİR<sup>a</sup>

### Extended Abstract

In this article, al-Jaşşas' critiques of al-Shāfi'ī's bayān concept are examined and analyzed. Al-Shāfi'ī, the disciple of both Imam Muhammad and Imam Mālik, developed a new conception of legal thought (uṣūl) because he did not satisfy the understanding of his time. Although there is no dispute between the Islamic legal schools (madhhabs) over the legislative authoritativeness of the Qur'an, their approach to the Sunnah differs. Both Hanafi scholars and al-Mālik would not rely on khabar al-ahad because of a disconnection in meaning (al-inqita al-manawi) in it and its contradiction to the Practice of the People of Madina (amal ahl al-Madinah) respectively. In addition, Hanafi scholars stated that the Qur'anic general words ('amm) express certainty and that the Qur'anic verses cannot be allocated with the reports (khabar) expressing suspicion (zann). Al-Shāfi'ī gives central importance to the Sunnah in his concept of the bayān not because he disputed the attitudes of the present legal schools towards the Qur'an, but because he disapproved their approaches to the Sunnah represented by al-akhbar al-ahad. Thus, it is possible to say that al-Shāfi'ī developed his legal thought (uṣūl) through the bayān concept, and the bayān concept through the Sunnah. According to Al-Shāfi'ī, since in various verses in the Qur'an God has imposed the obligation on people to obey the Prophet; then, accordingly khabar al-ahad has a great intense significance as well and they are no different from the Qur'an in terms of legislation.

Al-Shāfi'ī is the first person to take the bayān out of its literal meaning and use it as a term. The term bayān is, al-Shāfi'ī tells us, a noun comprising several convergent basic meanings which are, however, divergent in their details.

---

<sup>a</sup> M. A. Student, Sakarya University Institute of Social Sciences, ebubekir.dasdemir@ogr.sakarya.edu.tr

After defining the term, he subjected the bayān to a five-part classification as follows: (1) Qur'an by its own; (2) Qur'an and Sunnah together, each expressing the same rule; (3) Qur'an and Sunnah together, whereby the Sunnah explains what is in the Qur'an; (4) Sunnah by its own; and (5) neither, in which case one engages in legal interpretation (ijtihād). Al-Shāfi'ī puts all of his bayān modes around the Qur'an, and he argues that the Qur'anic statements could be accurately understood by mastering the Arabic language.

A Hanafi jurist al- Jaṣṣāṣ, criticized al-Shāfi'ī on the grounds that he had inconsistencies in his definition and classification of the bayān theory, and not because he developed that particular theory. Al-Jaṣṣāṣ argued that al-Shāfi'ī's definition does not clearly state its purpose, and it includes some inconsistencies in the classification. Furthermore, the characteristics which al- Shāfi'ī cites in his definition of the bayān do not correspond to the parts of it.

There is not too much of criticism from al-Jaṣṣāṣ against the second and the third modes of the bayān. He says that it is the examples mentioned in the first mode where al-Shāfi'ī uses the term bayān for the first time. Therefore, he describes it as consolidation (ta'kid) or confirmation (taqrir) rather than bayān. It can be said that he did not bring any criticism because Hanafi scholars had the same conviction about the second and the third modes of the bayān. In the fourth mode of the bayān, al-Shāfi'ī examined the Sunnah as an independent source of legislation, like the Qur'an. He strongly argued that the Sunnah can be a source of the divine law for the matters that are absent in the Qur'an. Nevertheless, al-Jaṣṣāṣ rejected this argument and did not consider it as a separate mode of the bayān. According to him, the bayān does not differ according to who said it; however, there is a difference in itself, such as the bayān being compulsory (fard), recommended (sunnah) or forbidden (haram).

Al-Jaṣṣāṣ also rejected al-Shāfi'ī's consideration of the legal interpretations (ijtihād)—which are subjective and include suspicion (zann)—as the fifth mode of the bayān. Because, according to al-Jaṣṣāṣ, when certainty is attributed to an interpretation (ijtihād), one who opposes any ijtiḥād will have opposed God's judgment.

Another reason al-Shāfi'ī was criticized by al-Jaṣṣāṣ and other scholars because he has not mentioned scholarly consensus (ijmā) under the bayān concept. Al-Jaṣṣāṣ argues that it is more suitable to mention scholarly consensus (ijmā) than ijtiḥād under the bayān concept because scholarly consensus (ijmā) is accepted as explicit evidence.

It is noteworthy that some of the criticisms al-Jaṣṣāṣ brought were

mentioned before and after him as well. Scholars like Abū Bakr Ibn Dāwūd az-Zāhirī and Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī also opposed al-Shāfi'ī's concept. We can say that al-Shāfi'ī 's theory of the bayān was not adopted when we analyze the Shāfi'ī works on uṣūl after al-Risāla. A Shafii jurist Al-Şayrafī, who wrote a commentary on al-Risāla, redefined the term bayān, but that was criticized as well. Al-Jaṣṣāṣ explained that the first and fifth bayān modes of al-Shāfi'ī do not apply according to this definition.

**Keywords:** Islamic Legal Theory, Al-Bayān, Al-Shāfi'ī, Al-Risāla, Abū Bakr Ibn Dāwūd Az-Zāhirī, Al-Şayrafī, Al-Jaṣṣāṣ.







*bilimname XXXVII, 2019/1, 1117-1153*  
Geliş Tarihi: 02.03.2019, Kabul Tarihi: 29.04.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.534685>

## YENİDOĞAN YOĞUN BAKIM ÜNİTESİNDE BEBEĞİ YATAN ANNELERİN DİNİ BAŞA ÇIKMA SÜREÇLERİ\*

© Zeynep MEREY<sup>a</sup>

© Ayşe ŞENTEPE LOKMANOĞLU<sup>b</sup>

### Öz

Bu araştırmanın temel amacı, bebeği farklı nedenlerle Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde (YYBÜ) yatmakta olan annelerin, yaşadıkları problemler ile nasıl başa çıkmaya çalıştıklarını, bu süreçte kullandıkları dini başa çıkma tarzlarını ve bunların etkilerini, manevi desteğe ihtiyaç duyup duymadıklarını tespit etmektir. Makalede, nitel araştırma yöntemi benimsenmiş, yarı yapılandırılmış mülakat tekniği uygulanmıştır. Araştırma, Kasım 2018-Aralık 2018 tarihleri arasında Sakarya Üniversitesi Eğitim ve Araştırma Hastanesi Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitelerinde bebekleri olan veya yeni taburcu olmuş, beş günden fazla yoğun bakımda kalan bebeklerin annelerinden oluşan 15 kişi ile yapılmıştır. Mülakatlar hastane içerisinde YYBÜ annelerinin kalması için yapılan “Anne Oteli”nde gerçekleştirilmiştir. Mülakat soruları, katılımcıların postpartum (doğum sonrası) dönemde oldukları dikkate alınarak hazırlanmış, onları daha fazla üzecek ve strese sokacak ifadelerden kaçınılmıştır. Elde edilen verilerin değerlendirilmesinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın sonucuna göre katılımcıların çoğu yaşadıkları bu süreci stres yaratan bir olgu olarak algılamış ve bu durumla başa çıkmak için dini motiflerden yararlanmışlardır. Özellikle dua etmek, katılımcıların en çok başvurduğu olumlu dini başa çıkma unsuru olmuştur. Çoğunlukla bebekleri YYBÜ’de iken dua etme sıklıkları artmıştır. Bazı katılımcıların yaptıkları herhangi bir yanlış veya hatadan dolayı bu şekilde cezalandırıldıklarını düşündükleri bulgulararak, olumsuz dini başa çıkma yöntemlerini de kullandıkları ve bu annelerin stres düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmüştür. YYBÜ annelerinin bu süreçte eş ve ailelerinin desteğine her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyduğu; konuşup, rahatlama, moral ve motivasyon isteklerinin olduğu; manevi desteğe ihtiyaç duydukları tespit edilmiştir.

\* Bu makale “*Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde Bebeği Yatan Annelerin Yaşadıkları Problemler ile Başa Çıkmasında Dinin Rolü*” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

<sup>a</sup> Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, zeynepsehitoğlu@yahoo.com

<sup>b</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, asentepe@sakarya.edu.tr

**Anahtar kelimeler:** Din Psikolojisi, Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesi, Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma



## RELIGIOUS COPING PROCESSES OF MOTHERS IN THE NEONATAL INTENSIVE CARE UNIT

The hospitalization of newborns to the Neonatal Intensive Care Unit (NICU) is a stressful situation for parents. Mothers who imagine delivering a healthy baby may experience a crisis and undergo feelings of shock, anxiety and grief after giving birth to a premature baby, baby with congenital anomalies or baby with serious diseases, and have to endure self blame in most cases. Similar to mothers in the NICU, most people use coping mechanisms in the face of stressful situations. The way in which an individual handles stress is called coping. The role of religion in the coping process has gained much importance in recent years. Religious coping is defined as the use of beliefs in the process of problem solving and dealing with stress.

In this context, the main aim of this study is to explore how the mothers, who have newborns admitted to NICU for any reason, cope with the problems they encounter, to explain the religious coping strategies they use in this process, and to determine whether they need spiritual support in this situation...

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

İnsan hayatının ilk yirmi sekizinci gününe kadar olan sürece “Yenidoğan Dönemi” denir. Bu dönem sağlık açısından riskli bir dönemdir (Konukbay & Arslan, 2011, s. 16). Yenidoğan dönemi bebeğin kapalı bir ortamdan açık bir ortama geçtiği, bu ortama uyum sağlamaya çalıştığı; bağımlı bir hayattan kurtulup aktif bir yaşama adım attığı ve tüm bu değişimlerin ani ve hızlı olduğu bir dönemdir (Gülcek, 2015, s. 4). Yenidoğan yoğun bakım üniteleri, stabil olmayan, sürekli hemşirelik bakımına ihtiyaç duyan, komplike cerrahi ya da ani girişime veya mekanik solumaya gereksinim duyan yenidoğanların bakımının verildiği ve sağlık ekibinin (yenidoğan uzmanı, yenidoğan pediatri uzmanı, yenidoğan hemşiresi) bulunduğu yerdir (Ergenekon, 2001). 1970’li yılların başında YYBÜ’ler kurulmaya başlanmış; bu gelişim bebeklerin, özellikle prematürelere, yaşam şansını artırmıştır (Erdeve, 2009, s. 199). YYBÜ’lerin, Amerika’da yapılan bir araştırmada son yirmi yılda bebek ölümlerini %40 oranında azalttığı tespit edilmiştir (Turan T. , 2004, s. 20). YYBÜ’ler genellikle kalabalık, gürültülü, ışıklı ve sıcak olup, ileri teknoloji aletleri ile

donatılmıştır. YYBÜ'de bebeği olan ailelerin bu olumsuzluklarla baş edebilmeleri, yaşadıkları duygusal dalgalanmaları atlatabilmeleri, bebeklerini kabullenmeleri, hayata uyum sağlamaları; aileye verilen planlı eğitim ve sosyal destekle sağlanabilmektedir (Er, 2006, s. 166).

Çelebioğlu (2004) anne ve babaların hastane ortamına yabancı olması, bebeğin hastalığının olumsuz sonuçlanabileceği endişesi, hayati tehlikesi ile ilgili yaşadıkları korku, alışık olmadıkları durumlarla karşılaşmaları ve kontrol kaybı hissetmeleri gibi nedenlerin kaygı oluşturduğunu saptamıştır. Yapılan bir araştırmada ailelerin bu süreçteki gereksinimlerinin en çok; bebeğe yakın olma, bebekle ilgili sık ve güvenilir bilgi alma, bakımına katılma, kaldıkları yerin YYBÜ'ye yakın olması, doğru tedaviyi aldığına güven duyma, ümit etme, hastane personeline inanma, dua etme ve ebeveyn ile konuşma gibi gereksinimler olduğu belirlenmiştir (Konukbay & Arslan, 2011, s. 17).

Anneler hastaneden çıktıktan uzun süre sonra bile, bu deneyimin hayatlarındaki en acı olaylardan biri olarak tanımlayabilmektedirler. Hatta araştırmalara göre annelerin birçoğunda posttravmatik (travma sonrası) stres sendromu ile karşılaşılabilir sonucuna varılmıştır (Erdeve, Atasay, Arsan, & Türmen, 2008, s. 105). Ayrıca yaşanan kaygı, üzüntü, stres, bebekten ayrılma, annenin postpartum<sup>1</sup> depresyon yaşama riskini artırmaktadır (Erdeve, Atasay, Arsan, & Türmen, 2008, s. 106).

Dolayısıyla anne ve baba için dünyaya gelmesini hasretle beklediği bebeğinin yoğun bakım ünitesine yatırılması kaygı verici bir olaydır. YYBÜ'ler genellikle kalabalıktır ve YYBÜ'lerde fazla sayıda teknolojik cihazlar bulunmaktadır. Bu ortam aile için çok yabancı bir ortamdır. (Erdeve, Atasay, Arsan, & Türmen, 2008, s. 15). Doğum sonrası için güzel hayaller kuran anne, sağlıklı doğmasını beklediği bebeğinin prematüre olması, doğumsal bir anomali ile dünyaya gelmesi, ağır bir hastalık geçirmesi vb. durumlarda bir kriz haline girip; şok, endişe, keder gibi duygular yaşamakta ve hatta kendini suçlama gibi problemlerle karşılaşabilmektedir (Gülcek, 2015, s. 1).

<sup>1</sup>Postpartum dönem, "doğum eylemi sona erdikten sonra başlayan, bütün sistemlerin gebelik öncesi durumlara döndükleri altı haftalık bir süreyi kapsayan" doğum sonrası dönem demektir (Ulusoy, 2010, s. 1). Gebelik döneminde annede anatomik ve fiziksel birçok değişiklik oluşur. Bu değişikliklerin gebelik öncesine dönme süresi 6-8 hafta olarak kabul edilir. Fiziksel değişimlerle birlikte anne, yeni roller ve sorumluluklar da üstlenir. Kadınların birçoğu gebelik ve doğuma bağlı oluşan psikolojik, sosyolojik ve fizyolojik değişimlere kolay uyum sağlamaktadır. Fakat bu değişimlere uyum sağlayamayan annelerde bazı duygusal problemlerle karşılaşabilmektedir. Postpartum dönemde ortaya çıkan bu duygusal sorunların sınırları çok net olmamakla birlikte, *annelik hüznü*, *postpartum depresyon*, *postpartum psikoz* olarak üç grupta ele alınmaktadır (Büyükkoca, 2001, s. 11).

Görüldüğü üzere anneler YYBÜ'ye bebeklerinin yatmasını stres ve kaygı yaratan bir durum olarak algılamaktadır (Turan & Başbakkal, 2006, s. 33). YYBÜ'deki anneler gibi, stres yaratan durumlarla karşılaştığında insanlar başa çıkma mekanizmalarına başvurmaktadır. Bireyin stres yaratan durum ve durumlar karşısında, olumsuz duyguları düzenlemek, kaybedilen anlamı ve kontrolü tekrar kazanmak için harcadığı çabaya başa çıkma denir (Folkman & Moskowitz, 2004, s. 747). Günümüzde başa çıkma sürecinde dinin etkisini ortaya koymaya çalışan araştırmalar önem kazanmaktadır. Dini başa çıkma, kişinin stresli hayat olayları karşısında, din ve maneviyattan kaynaklanan teknikleri kullanmasıdır (Ekşi, 2001, s. 14). Din, karşılaşılan olumsuz olayları inkar etmek yerine, bireyi o olayları yeni bir bakış açısıyla yorumlamaya yönlendirir (Pargament, Ano, & Wachholtz, 2013, s. 377; Pargament K. , 1997, s. 90). En genel ifadeyle dini başa çıkma olumlu ve olumsuz dini başa çıkma tarzı olarak iki kısımda ele alınmaktadır. Stresli durumda ibadet ve dua ile Allah'a yakın olmaya çalışma, sadaka verme, Allah'ın yanında olduğunu hissetme, Allah'tan af dileme, başkalarından dua isteme, din görevlisiyle konuşma, hayatta bir anlam bulunduğu inancı, yaşanan problemi imtihan olarak algılama, olumsuz durumların hayra yoran bir dini bakış açısıyla değerlendirilmesi vb. yaklaşımlar olumlu dini başa çıkma yöntemlerinden bazılarıdır. Allah'ın kendisini unuttuğunu düşünme, sevgisinden emin olamama, yüzeysel ve uğursuz bir dünya görüşü, Allah'a kızgın olma, yaptığı yanlışlar sonucu cezalandırıldığını düşünme vb. olumsuz dini başa çıkma yöntemleri olarak değerlendirilmektedir (Ayten, Göcen, Sevinç, & Öztürk, 2012; Pargment, 2005). Pargament'e (2005) göre din, başa çıkma ile pek çok şekilde etkileşim halindedir ve başa çıkma süreçlerini (değerlendirme, başa çıkma tarzları, sonuçlar vb.) etkileyebilmektedir. Pek çok çalışma olumlu dini başa çıkmanın psikolojik sağlık ile pozitif ilişkilerini ortaya koyarken; olumsuz dini başa çıkmanın psikolojik sağlık üzerinde negatif etkilerini ortaya koymaktadır (Pargament, Koenig, Tarakeshwar, & Hahn, 2004; Şentepe, 2009; Ekşi, 2001; Murat, 2018; Ayten, 2012; Karataş, 2018). Pargament (2013) ampirik çalışmaların büyük stres verici olaylarda insanlar için başa çıkma metotları geliştirmeleri açısından din ve maneviyatın önemli olduğunu belirtmekte ve özellikle bazı dini/manevi başa çıkma yöntemlerinin diğerlerinden daha etkili olduğuna da dikkat çekmektedir.

Türkiye'de yenidoğan dönemi ve yoğun bakımıyla alakalı sağlık bilimleri alanında birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen, bebeği farklı nedenlerle YYBÜ'de yatmakta olan anneler üzerine yapılan sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır (Erdeve, Atasay, Arsan, & Türmen, 2008; Küçükkoğlu, Aytekin, & Gülhoş, 2015; Özdemir, 2010; Turan & Başbakkal, 2006; Gülcek, 2015). Bu çalışmalar annenin durumunu daha çok fizyolojik, psikolojik ve

sosyolojik boyutları ile ele almaktadır. Bu sınırlı çalışmalar içinde dini ve manevi boyutlar ihmal edilmiştir. Ülkemizde son zamanlarda farklı örneklem grupları (kanser hastaları, engelliler, engelli çocuğu olanlar, hasta yakınları, yaşlılar, şehit ve gazi yakınları, yas sürecinde olanlar, tüp bebek tedavisi gören kadınlar, boşanma vb.) üzerinde kullanılan dini başa çıkma tarzları ve ruh sağlığı üzerine etkileri ile ilgili yapılan çalışmalarda artış dikkati çekmektedir (Çifci, 2007; Kula, 2005; Karataş, 2018; Gürsu & Ay, 2018; Esen Ateş, 2018; Işık, 2016; Göcen, 2015; Baynal, 2018). Ancak hem din psikolojisi alında hem sağlık bilimleri hem de psikoloji alanlarında özellikle YYBÜ'de bebeği olan annelerin karşılaştıkları problemlerle dini başa çıkmanın etkisini inceleyen spesifik örnekleme çalışılan bir araştırma bulunmamaktadır.

Bu bağlamda nitel bir araştırma olarak tasarlanan bu araştırmanın temel amacı, bebeği farklı nedenlerle YYBÜ'de yatmakta olan annelerin, yaşadıkları problemlerle nasıl başa çıktıklarını, bu süreçte kullandıkları dini başa çıkma tarzlarını ve bunların etkilerini, manevi desteğe ihtiyaç duyup duymadıklarını tespit etmektir. Ayrıca çalışmada şu problemlerin cevabı aranacaktır:

YYBÜ'de bebeği yatmakta olan annelerin yaşadığı problemler ve gelecek endişeleri nelerdir? Yaşadıkları durumu algılama, anlamlandırma ve açıklama biçimleri nelerdir?

YYBÜ'de bebeği yatmakta olan anneler, bu süreç içerisinde yaşadıkları problemlerle ve stresli durumlarla başa çıkmada dini/manevi unsurları kullanmakta mıdır?

YYBÜ'de bebeği yatmakta olan anneler, dini başa çıkma tarzları kullanıyorlarsa, ne tür dini başa çıkma tarzlarına başvurduklarıdır? Olumlu/olumsuz dini başa çıkma tarzlarının ne gibi etkileri vardır?

Anneler, bu zor süreçte manevi desteğe ihtiyaç duymakta mıdır?

Çalışmanın bebeği YYBÜ'de bulunan annelerin karşılaştıkları problemlerle başa çıkmada dini ve manevi etkilerin anlaşılmasına; kadın aile sağlığı çalışmalarına katkı sağlaması beklenmektedir.

### **A. Metot**

Araştırmada yöntem olarak nitel yaklaşım benimsenmiştir. Veri toplama aracı olarak doküman incelemesi, gözlem ve mülakat kullanılmıştır. Araştırmamızda, bebeği YYBÜ'de olan annelerin karşılaştıkları bu durumla başa çıkmada dini yöntemlere ne kadar başvurduklarını tespit etmek için mülakat tekniği kullanılmıştır. Mülakat, iki veya daha fazla kişinin belli bir amaç etrafında yaptığı konuşmalardır. (Altunışık, Coşkun, Bayraktaroğlu, & Yıldırım, 2004, s. 82). Çalışmamızda mülakat tekniği olarak yarı yapılandırılmış görüşme tercih edilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşmede sorular belirli bir sıraya göre sorulur, ancak görüşmeciye konuşmanın

akışına göre yerlerini değiştirme imkânı tanınır. Genel hatlarıyla konudan ayrılmamak şartıyla, ek sorular sorulabilir. (Kaptan, 1995, s. 144-146; Yıldırım & Şimşek, 2003, s. 93-96). Mülakat ile yüz yüze, sözlü iletişim sağlandığından veri kaybı en aza indirilebilmektedir.

### 1. Veri Toplama Aracı, Süreci ve Analizi

Araştırmada, veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Mülakat soruları oluşturulmadan önce, bebekleri YYBÜ'de olan anneleri konu edinen araştırmalar incelenmiş, konuyla ilgili hemşirelik, sağlık ve psikoloji alanlarında yapılmış çalışmalar gözden geçirilmiştir. Alanda doğrudan annelerin dini ve manevi dünyalarına ait bir çalışma olmadığı görülmüştür. Bundan dolayı annelerin bu süreçte dini başa çıkma metodlarına ne sıklıkta başvurduklarını tespit etmek için, diğer dini başa çıkma çalışmalarından yararlanılmıştır. Annelerin postpartum dönemde olması göz önüne alınarak, onları daha fazla strese sokacak sorulardan kaçınılmıştır. Net, anlaşılır, açık uçlu ve yönlendirmekten kaçınan sorular hazırlanmıştır. Hazırlanan mülakat soruları alanında uzman olan araştırmacılara kontrol ettirilmiştir ve sorulara son hali verilmiştir. Mülakat sorularına geçilmeden önce annelere bilgilerin üçüncü kişilerle paylaşılmayacağına, ses kaydı alınacağına dair bilgi verilmiştir. Gönüllü annelere öncelikle "*Bilgilendirilmiş Onam Formu*" imzalatılıp, katılımcıları tanıtıcı bilgilerin olduğu "*Kişisel Bilgi Formu*" da doldurtulmuştur.

Araştırmacı (birinci yazar) Ocak 2017 tarihinden itibaren Sakarya Üniversitesi Eğitim ve Araştırma Hastanesinde manevi destek uzmanı olarak çalışmaktadır. Bu nedenle bebeği YYBÜ'de bulunan anneleri gözlemleme ve manevi destek uygulamasında bulunma fırsatı bulmuştur. Çalıştığı bölümler içinde en çok desteğe ihtiyaç duyulan birimlerden birinin YYBÜ'deki anneler olduğunu gözlemlemiştir. Araştırmacı çalışmasına başlamadan önce, bir süre hiç YYBÜ anne oteline gitmemiştir ve çalışmaya katılan annelere manevi destek uzmanı olduğunu belirtmemiştir. Böylece katılımcıların mülakatlar sırasında araştırmacının görevinden etkilenmemesini sağlamak hedeflenmiştir. Araştırmacı mülakatları tamamladıktan sonra araştırmaya katılan annelerin hepsiyle istisnasız görüşmüş ve mevcut durumlarıyla başa çıkmada yardımcı olabilmek adına manevi destek hizmeti vermiştir.

Araştırma yapılmadan önce Sakarya Üniversitesi Etik Kurul'dan ve Sakarya İl Sağlık Müdürlüğünden resmi izin alınmıştır. Araştırmanın yapıldığı Sakarya Üniversitesi Eğitim ve Araştırma Hastanesinde YYBÜ 30 yatak kapasiteli olup, prematüre bebekler, cerrahi operasyon geçirenler ve hasta yenidoğanlar tedavi edilmektedir. YYBÜ'lerin yanında bebeklerini emziren veya tedavisi tamamlanmış bebeklerin annelerinin eğitimleri için kalabileceği 5 yataklı Anne Otel odaları bulunmaktadır.

Araştırma Kasım 2018-Aralık 2018 tarihleri arasında Sakarya Üniversitesi Eğitim ve Araştırma Hastanesi Anne Oteli'nde, bebekleri YYBÜ'de olan veya yeni taburcu olmuş, 5 günden fazla yoğun bakımda kalan bebeklerin annelerinden oluşan 15 kişi ile yapılmıştır. Mülakatlar araştırmaya katılmayı kabul eden anneler ile ses kaydı alınarak gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler her bir anne için yaklaşık 15-20 dk arası sürmüştür. Ses kaydı alınarak gerçekleştirilen mülakatlar, araştırmacı tarafından yazıya geçirilmiştir. Katılımcı annelerin adları gizli tutularak onun yerine her birine katılımcı numarası verilerek K1, K2, K3 vb şeklinde kodlama yapılmıştır. Sonraki süreçte mülakatlar betimsel analiz tekniği ile çözümlenmiş ve yorumlanmıştır. Yıldırım ve Şimşek'e (2003) göre betimsel analiz elde edilen bulguların okuyucuya özet olarak sunmayı amaçlayan, görüştüğü ve gözlemlediği kişilerin görüşlerini etkileyici bir şekilde yansıtmak için çokça direkt alıntılara yer veren bir veri analizi türüdür.

## **2. Araştırmanın Örnekleme ve Katılımcıların Nitelikleri**

Araştırma, Kasım 2018-Aralık 2018 tarihleri arasında Sakarya Üniversitesi Eğitim ve Araştırma Hastanesi YYBÜ'de bebekleri olan (11 anne) veya yeni taburcu olmuş (4 anne), beş günden fazla yoğun bakımda kalan bebeklerin annelerinden oluşan 15 kişi ile yapılmıştır.

Annelerin demografik bilgilerine baktığımızda 6'sının 20-29 yaş arasında, 8'inin 30-39 yaş arasında, 1 kişinin de 40-45 yaş arasında olduğu belirlenmiştir. Katılımcıların yaşları 22 ile 42 arasında değişmektedir ve yaş ortalaması 30'dur. Katılımcılardan 2'si ilkokul, 5'i ortaokul, 5'i lise, 3'ü üniversite mezunudur. 10 katılımcı herhangi bir işte çalışmadığını, 5 katılımcı ise çalıştığını belirtmiştir. Çalışan 5 katılımcının 2'si öğretmen, 1'i hemşire, 1'i memur, 1'i de garson olduğunu belirtmiştir. Ekonomik durumlarına 6 katılımcı iyi, 9 katılımcı orta yanıtını vermiştir.

Medeni durumları sorulan annelerin biri hariç diğerlerinin evli olduğu tespit edilmiştir. Kaç yıllık evli oldukları sorulduğunda 1-5 yıl arası 8 kişi, 6-10 yıl arası 2 kişi, 11-20 arasında 4 kişi, 1 tanesinin de boşanmış olduğu görülmüştür. Evlilik uyumlarını 11'i iyi, 3'ü orta olarak nitelemiş, eşinden boşanmış olan katılımcıya bu soru yöneltilmemiştir.

Katılımcılara gebeliklerinin planlı bir gebelik olup olmadığını sorduğumuzda 7'si planlı, 8'i plansız olduğunu belirtmiştir. Gebelik esnasında bir sağlık sorunu yaşayıp yaşamadıkları sorulduğunda, 9'u evet, 6'sı hayır yanıtını vermiştir. Sağlık sorunları yaşayanların ise erken doğum riskinin olması, preklampsi, plesentaprevia gibi rahatsızlıklar geçirdiklerini belirlenmiştir. Doğum şeklinin belirlenmesinde 10 anne sezaryen doğum, 5 anne vajinal doğum gerçekleştirdiğini belirtmiştir. Yoğun bakımdaki bebeğin kaçınıcı çocukları olduğu sorusuna, katılımcılardan 4'ü 1. çocuğu, 8'i 2.

çocuğu, 2'si 3. çocuğu, 1'i de 4. çocuğu olduğu yanıtını vermişlerdir.

Bebeklerinin YYBÜ'de kaç gündür kaldığına dair soruya 5-10 gün arası diyen katılımcılar 4 kişi, 11-20 gün diyen katılımcılar 4 kişi, 21-30 gün diyen katılımcıların 3 kişi, 31 gün ve üzeri diyen katılımcılar 4 kişidir. Emzirme durumları sorulduğunda katılımcıların 14'ü emzirebildiğini, 1 tanesi emziremediğini belirtmiştir. Emzirme durumlarını değerlendirirken, anne oteline emzirebilen annelerin çağırıldığı, araştırmanın da daha çok anne otelinde kalan anneler ile yapıldığı göz ardı edilmemelidir.

Katılımcılara bebeklerinin neden YYBÜ'de kaldıklarını sorduğumuzda 11 katılımcı "*prematüre olduğu için*" cevabını vermiştir. 3 katılımcı bebeklerinin sağlık problemlerinden dolayı yoğun bakıma alındığını belirtmiştir. 1 katılımcı da bebeğinin miladında doğmuş olmasına rağmen, gelişim geriliğinden dolayı yoğun bakımda bulunduğunu dile getirmiştir. Bir katılımcı ise bebeğinin yoğun bakım ünitesinde bulunma nedenini bilmediğini belirtmiştir.

## **B. Bulgular ve Yorumları**

Araştırmanın bu bölümünde bebekleri YYBÜ'de olan anneler ile yapılan mülakatlardan elde edilen bulgular betimsel analiz yöntemiyle ele alınarak değerlendirilmiştir.

### **1. Bebekleri Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde Olan Annelerinin Yaşadıkları Problemler ve Geleceğe İlişkin Endişeleri**

Çocuk sahibi olup, hayal edilen aile ortamını oluşturamama ve ebeveynlerin karakterlerinin üzerinde oluşan değişim çeşitli araştırmalarda yenidoğan yoğun bakım ailelerini en çok etkileyen faktör olarak ortaya konmuştur (Uludağ & Ünlüoğlu, 2012, s. 23). Bebekleri YYBÜ'de bulunan annelerin yaşadıkları problemleri anlamaya yönelik katılımcılara bebekleri yoğun bakıma alındığı andan itibaren kendilerini en çok rahatsız eden durumlar sorulmuştur. Katılımcıların çoğu bu soruya *bebeklerinden ayrı kalmak* olduğu yanıtını vermişlerdir. Üç katılımcı *sağlık personelinin davranışlarından* duyduğu rahatsızlığı, üç katılımcı da *YYBÜ'deki cihazlardan* duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Katılımcılardan birisi kendisini en çok rahatsız eden durumun *bebeğinin sağlık problemi* olduğunu belirtirken, bir diğeri *bebeğinin kuvözde ağlamasının* kendisini çok üzdüğünü belirtmiştir. Bir diğere katılımcı ise *sigara kullandığı için bebeğinin burada olduğunu düşünmesinin* kendisini en çok rahatsız eden durum olduğunu ifade etmiştir. Fais ve diğerlerinin (2008) yaptığı bir araştırmada da sigara kullanan annelerin diğere annelere göre 4 kat daha fazla annelik hüznüne yakalanma riskinin olduğu tespit edilmiştir (Karabulut, 2014, s. 13-14).

Bazı katılımcılar kendilerini birden çok faktörün rahatsız ettiğini ifade etmişlerdir. Örneğin; K10 (31 yaş, ev hanımı) bu konuda şöyle yanıt vermiştir:



*En çok rahatsız eden görememek oldu. Sadece belirli saatlerde görmek, bilgi almak rahatsız etti. Hafta sonları görememek, bilgi alamamak. Onun dışında rahatsız eden bir durum yok. Bir de hortumlarla görmek. Elindeki o damar yoluyla görmek. Onun dışında rahatsız eden bir durum yok.*

Yedi katılımcı kendilerini en çok rahatsız eden durumun *bebeklerini görememek*, onlardan *ayrı kalmak* olduğunu belirtmişlerdir. YYBÜ’de bebekleri olan ve artık bebeklerini emziren annelerin onlardan ayrı kalmaması ve bakımına katılması amacıyla hastanenin bir bölümünde, tıpkı yatan hasta odası gibi toplam altı yataklı iki oda ayrılmış, annelerin burada kalmaları sağlanmıştır. Hastanedeki bu bölüme de “Anne Oteli” adı verilmiştir. Özellikle üç katılımcı anne otelinde kalmadan önceki süreçte, bebeklerini hafta sonları göremediklerini, hafta içi de günde bir defa yaklaşık 5 dakika görebildiklerini ve bu durumun kendilerini çok rahatsız ettiğini belirtmişlerdir.

Bebeklerinin cihazlara bağlı olmasının kendisini tedirgin ettiğini söyleyen katılımcı sayısı 3’tür. Aileler için yoğun bakım yabancı bir ortamdır ve oradaki cihazları kendileri yönetemezler. Kuvöz bebeklerine yaklaşmak için engel oluşturur bu da ailenin çaresiz hissetmesine neden olabilir (Erdeve, Atasay, Arsan, & Türmen, 2008, s. 105). Katılımcılardan biri bu durumu şöyle dile getirmiştir:

*Ya o ağızdaki o oksijen şeyi beni mahvediyordu hep onda. Bazen çıkarıp atıyordu sıkılıyordu ondan, doktorlar şaşırıyordu onu attığı zaman. Beni o bitiriyordu zaten. Bir o yana alıyorlardı. Ne olduğunu bilmediğim. Her gün soruyordum yani bu ne için? Ayağında, kolunda, ondan sonra ağızda, bazen burnunda oluyordu (K7, 22 yaş, ev hanımı).*

Araştırmacı hastanede manevi destek görevlisi olarak çalıştığı için mülakat sorularını hazırlamadan önceki YYBÜ anne görüşmelerinde annelerin çoğunda gelecek yıllarla ilgili endişeler olduğunu gözlemlemiştir. Dolayısıyla mülakat sorularına gelecek yıllarla ilgili endişelerinin olup olmadığı sorusunun eklenmesi uygun görülmüştür. Nitekim mülakatlar sonunda katılımcıların 10’u gelecekle ilgili endişelerinin olduğunu belirtmişlerdir. Gelecek yıllar ile ilgili endişesi olan annelerden 8 tanesi bebeğin ileriki yıllarda sağlık problemi yaşayıp yaşamayacağı endişesini taşıdığı belirtmiştir. Katılımcılar bu endişelerini şu sözlerle dile getirmişlerdir:

*Yani... Bir şey kalır mı? Etrafta var böyle. Bacak kısılığı olur mu? Onu duymuştuk etrafımızdan. Hani bu... Gerçi benimki çok makineye bağlanmadı ama o kuvöz ortamından aldığı hava etkiler mi, bir şey olur mu diye var, inşallah yoktur yani... (K9, 25 yaş, çalışan).*

*Sadece çocuğumun sağlığı konusunda. Erken doğduğu ve bu kadar uzun süre kaldığı için bir sorun yaşamamızdan korkarım onun dışında inşallah yaşamayız da... (K3, 39 yaş, çalışan).*

*Yani... Ne bekliyor bizi bilmiyorum. Çünkü daha birçok testi yapılacak. Karşıma ne çıkacak onları merak ediyorum. Onları bir an önce toparlayıp, bir yön çizmek istiyorum (K3, 43 yaş, çalışan).*

*İşte sağlık durumundan dolayı korkuyorum. Tekrar tekrar kontrole geliyoruz iyi olmasını istiyoruz. Bir sürü aletleri deniyorlar ya... Ağladığı zaman içim acıyor, küçücük bedenine neler neler deniyorlar (K7, 22 yaş, ev hanımı).*

*Endişem var. Bebeğimle ilgili var. Beyin hasarı olabilir dediler. İşte onun için birazcık düşünceliyim yani... Ne yapacağımızı şu anda bilmiyorum. Ama inşallah öyle bir şey olmaz (K8, 28 yaş, ev hanımı).*

*Tabi bebeğim hani erken doğum olduğu için gelişim geriliği yaşar mı, birde kalp ameliyatı geçirecek onu sağ salim atlabilecek miyiz? (K14, 36 yaş, çalışan)*

Prematüre doğum yapan, yenidoğan sarılığı yaşayan, bebeklikte beslenme problemleri ve ağlama davranışı yaşayan, hastalık ve hastaneye yatış deneyimi yaşayan, maternal depresyon (gebelik veya postpartum depresyon) geçiren ve düşük sosyal destek alan annelerde sonraki zamanlarda "Kırılğan Çocuk Sendromu" görüldüğü tespit edilmiştir. Bu sendrom, daha evvel hastalık geçirmiş çocuğun iyileşmesine rağmen ailenin her an ona bir şey olacak endişesiyle kaygı yaşamaması durumudur (Atasay & Arsan, 2008). Yapılan görüşmelerde yenidoğan yoğun bakım annelerinde de benzer bir yaklaşımın olduğu görülmektedir.

Diğer katılımcıların endişeleri, evde bakımında başarılı olup olamayacakları gibi durumlarla ilgilidir. Bebek yoğun bakımdan çıkarılmadan önce annenin, anne oteline çağırılma nedenlerinden biri de bebeğin bakımına alışmasını sağlamaktır. Annenin bebeğe alışma sürecinde YYBÜ'deki yenidoğan bakımında tecrübeli hemşireler annelere bebeklerinin emzirme ve bakımları konusunda bilgiler vermektedir. Bu süreçte onları gözlemlemekte ve sorularını yanıtlamaktadır. Böyle bir endişesi olan katılımcı şunları ifade etmiştir:

*Uykusuzluk çekiyorum, algılamakta güçlük çekiyorum. Onun dışında nasıl büyüyecek mi gibi endişelerim var. Emebilecek mi eve gidince... (K10, 31 yaş, ev hanımı).*

Diğer anneler gelecekle ilgili herhangi bir endişelerinin olmadığını ya da bunu zamanın göstereceğini düşündüğünü belirtmişlerdir. Bu şekilde düşünen K5 (32 yaş, ev hanımı) duygularını şöyle dile getirmiştir:

*Şu anlık için bir şey demek imkânsız, yani nasıl diyeyim, umutluyum.*

---

## 2. Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesine Bebeklerinin Alındığını Öğrendiklerinde Annelerin Verdikleri İlk Duygusal Tepkiler

İnsanlar öz sağlık ve öz benliğini korumak için hayat boyunca yaşadıkları zorlukları açıklama ve anlamlandırmaya ihtiyaç duyarlar (Çifci, 2007, s. 46). Stresli durumla karşılaştığında kişi öncelikle sorunun ne olduğunu anlamak ister. Bu sorun kendisi için bir tehdit barındırıyor mu, bunu algılamaya çalışır (Kula, 2005, s. 61). Katılımcıların postpartum (doğum sonrası) dönemde olması ekstra dezavantajlı olmasına, ilk anda verilen tepkilerin farklılaşmasına, mevcut durumu anlamlandırma ve açıklamada da duygulanmanın artmasına neden olduğu gözlemlenmiştir.

Katılımcılara bebeklerinin YYBÜ'ye yatırılacağını ilk duyduklarında neler hissettikleri sorulduğunda; katılımcılardan çoğu (11 kişi) olumsuz duygulardan bahsederken 3 katılımcı bebeklerinin YYBÜ'ye alınacaklarını duyduklarında güven hissettiklerini belirtmişlerdir. K1 (30 yaş, ev hanımı) ise beklenen bir süreç olduğu için farklı bir duygu hissetmediğini dile getirmiştir.

Olumsuz duygular hissettiklerini belirten 11 katılımcıdan biri olan K15 (35 yaş, ev hanımı) bu haberi hayatında aldığı en kötü haber olarak nitelendirmiştir. İlk bebeği YYBÜ'ye alınan K9 (25 yaş, çalışan) ise bebeğinin yanına girdiğinde onu görünce benimseyemediğini şöyle belirtmiştir:

*İnanamadım, çünkü 30. haftaya kadar hiçbir şeyim yoktu, bir anda böyle gece tansiyonla hastaneye geldim geri döneceğim umuduyla bir aydır hastanedeyim. Kötü yani çocuğu görünce de yani hani benim mi? Bebeğe de benzemiyor....Benimseyememek değil de böyle ne bileyim tuhaf bir duygu. Galiba benimseyemedim ilk gördüğümde. Şu an dünyanın en güzel bebeği, hatta ikinci gördüğümde daha bir şey... Hemen düzeldim. İlkinde çok küçüktü. Etrafımda hiç yok prematüre bebek. Kardeşlerim hep 3,5-4 kg doğum yaptılar o yüzden tuhaf gelmişti (K9, 25 yaş, çalışan).*

Fennel ve diğ. (1974) iki grup anne ile yaptığı deneyde, 1. gruba doğumdan sonraki ilk üç günde etkileşim yaşamalarına izin verirken, 2. gruba 4 saatte bir 20 dk. emzirme süreleri vererek kısa süreliğine temas etmeleri sağlanmıştır. Bir ay ve bir yıl sonra annelere bakıldığında, 1. gruptaki annelerin, bebeklerine daha bağlı oldukları, çocuklarından ayrı kaldığında onları daha çok özledikleri gözlemlenmiştir (Ünal, 2004). K9'un da doğumdan hemen sonra bakımına katılamama, yanında olamama, ayrı kalma gibi nedenlerle bebeğini ilk başta benimseyemediği görülmüştür.

Anneler, korku, şok, üzüntü, kötü hissetmek, karmakarışık duygular, tuhaf bir duygu gibi diğer olumsuz duyguları şu ifadeler ile aktarmışlardır:

*Benimki biraz panikle, yani bana acil müdahale edildi. Yani tamam biliyorum ama sadece korkuydu, büyük bir korku. Fazla da bir şey*

*hatırlamıyorum aslında, şok etkisiydi (K2, 39 yaş, çalışan).*

*Valla sekiz saatlik doğum yapmıştım. İlk defa... Diğer çocuklarımı doğumhaneden kucağıma alıp, çıkmıştım. Çok zor gelmişti. (ağlıyor). Onun için iyi olanı istedim tabi ki de zor geldi (K3, 43 yaş, çalışan).*

*Yani kötü oldum tabi. Üzuldüm çok. Kötü bir şeydi benim için, çünkü çocuğumu kaybetme riski vardı yani şu an doktorlar bile bir mucize diyor yaşaması. Yani çok kötü günler atlattım (K8, 28 yaş, ev hanımı).*

*Kötü hissettim. Yani yoğun bakım çokta iyi bir şey değil. İlk defa başımıza geldi. Kötü hissettim (K5, 32 yaş, ev hanımı).*

*Valla karma karışık duygular içindeydim bir şey hissedemedim zaten çok sürpriz oldu. Kontrole geldim ben ani, apar topar sezaryene alındım. Yani çok da kötü geçmedi aslında hiçbiri... O anda bir şey hissetmedim hayır, yani onun sonrasında ayılınca baktım bebek yok, yanımdakinin bebeği var. Kendimi daha kötü hissettim ama sonra gittim bebeğimi gördüm daha iyi oldu. Gittik geldik her gün gördük, sütümü verdim o daha beni mutlu etti. Şu an da emiyor çok şükür iyiyiz bir sıkıntımız yok (K10, 31 yaş, ev hanımı).*

*Duymadım aslında kendim. Sonradan öğrendim tabi üzuldüm. Nasıl anlatayım. Çok tuhaf hani herkesin bebeği yanında benim yok. Yani odada yatıyorsun herkesin sesi geliyor. Hani doğum ama boş, yatak yok (bebek yatağını kastediyor) hiçbir şey yok tuhaf bir duyguydu... İnsan strese giriyor bekliyorsun başkalarınınki ağlıyor, sen sadece hastalıktan orda yatıyorsun tedavi görüyorsun (K13, 28 yaş ev hanımı).*

Katılımcılardan K6 (32 yaş, ev hanımı) bir önceki hamileliğindeki bebeğini ölü olarak dünyaya getirmiştir. K6, ölü doğan bebeği için hiçbir tedavi fırsatının olmaması sebebiyle derin üzüntü duymuştur. Bu bebeğinin ise tedavi olabilmesinin bir şans olduğunu düşünmüş ve bu fikirle huzur bulmuştur:

*Valla yaşasın da, çünkü bir tanesini kaybettim. Bu yaşasın da. Çünkü orda tedbir amaçlı alacaklar, orda tedavisi yapılacak çünkü öbürü hiç tedavi olmadı hiçbir şey olmadı. Ben doğum yaptım istedim onu verin, sonuçta içimdeydi onu hissediyordum, ölü de olsa bir kucağıma alayım. Alamadım mesela o bana çok koyuyor.*

Bebeğinin yoğun bakıma alındığı haberini duyan K14 (36 yaş, çalışan) bu haber ile güven duygusu hissettiğini şöyle anlatmıştır:

*Üzuldüm tabi ama bir yandan da hani o an ben bebeğe bir şey olacak korkusuyla girdim doğuma hani ölü doğum gibi oldu. O uyanık olunca canlı doğunca sevindim. Yoğun bakımda iyi bakılır diye aslında sevindim, güven duydum yani.*

### 3. Annelerin, Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde Bebeklerinin Bulunma Durumunu Algılama, Anlamlandırma ve Açıklama Biçimleri

Kişi beklenmedik, ani olaylarla karşılaştığında olayları bazı nedenlere atfederek, bir dizi 'niçin' ve 'nasıl' gibi sorular sorarak olayları belirli sebeplere dayandırıp açıklamak ister. Atfetme sürecinin bireyde kişisel dürtülerin sonucu kendiliğinden başladığı görülmüştür. Birey beklenmedik bir durum karşısında stres hissettiğinde olayı anlamaya çalışır. Olaylar onun kontrolünün dışında, tahminlerinin ötesinde, denetim gücünü aşarak ilerliyorsa ya da kişisel güven duygusuna zarar verecek bir olay ile karşılaşırsa atfetme süreci başlar (Köse & Küçükcan, 2006, s. 63-64). Dinlerin tümünün en önemli özelliğinin, her açıdan insanlara sunduğu nedensel açıklamalar olduğu düşünülebilir (Yaparel, 1994, s. 277). Nitekim insanların hayatlarını tehlike altında hissettiklerinde, ihtiyaç duydukları güven ortamının oluşması için dini atıflara başvurduğu yapılan çalışmalarda ortaya konmuştur (Çifci, 2007; Ayten, 2012; Karataş, 2018; Murat, 2018; Karagöz, 2010). Bir problemle karşılaştıklarında insanlar önce anlayıp, sonra çözmek isterler (Pargment, 2005, s. 277). Araştırmamızın bu bölümünde katılımcıların bu yaşanan süreci algılama ve anlama için hangi kavramları kullandıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Katılımcılara yaşadıkları bu olayın arka planında bir şey olup olmadığına dair düşünceleri belirlemek için "Bu olayın arka planında ne olduğunu hiç düşündünüz mü?" sorusu sorulmuş, verilen yanıtlardan yola çıkarak *ihmal, ceza, kader, sağlık sorunu* gibi kavramlar ön plana çıkmıştır. Bir katılımcı olayın arka planı ile ilgili herhangi bir şeyi düşünmediğini belirtmiştir.

#### a. İhmal/Kendini Suçlama

Katılımcılardan 4 tanesi gebelik sürecinde dikkatli olmadıkları için kendilerini suçladıklarını belirtmişlerdir. K7 (22 yaş, ev hanımı) önceki gebeliği düşük ile sonlandığı için doktorun altı ay gebe kalmamasını önerdiğini fakat kendisinin iki ay sonra gebe kaldığı için kendisinin ihmali olduğunu düşünerek şöyle demiştir:

*Oldu ama hani kendime suç buluyorum çünkü bana doktor söylemişti, altı ay boyunca çocuk yapma! Çünkü ben ilk bebeğimi düşürdüm, o öldükten sonra onu da gördüm çok psikolojim bozuldu. Dedim ki ben tekrar düşündüm yani iki ay sonra kontrole gittim kalabilirsin dedi doktor ama tekrar böyle olacağımı bileydim olmazdım, biraz daha beklerdim.*

İkiz bebekleri olan K12 (36 yaş, ev hanımı) ise fazla istirahat etmediği için bu durumla karşılaştığını düşünüp kendini suçladığını şöyle dile getirmiştir:

*Biraz ben istirahat fazla yapmadım herhalde, ondan kendimi biraz suçladım tabi. Biraz sırtüstü filan daha yatsaydım olmazdı.*

K14 (36 yaş, çalışan) ilaç kullandığı ve çok fazla önemsemediği için bu durumla karşılaştığını düşündüğünü belirtmiştir:

*Hamileyken ben ikinci gebeliğim diye çok önemsemedim. İlkinde hiç iş yapmıyordum neredeyse ama ikinci gebelikte bir tane daha bebeğim var onu kaldır, indir. Onunla çok ilgilendim dolayısıyla dedim acaba hani onu önemsemedim, hasta oldum ilaç kullandım ondan mı oldu diye kendimi sorguladığım oldu ama kalp doktoru bunun sebebi bilinmiyor dedi yani hiçbir şey söyleyemeyiz bu konuda dedi. O yüzden biraz rahatlatmaya çalıştım kendimi ama ara sıra hala daha içtiğim ağrı kesicilerden mi oldu diye düşünüyorum.*

K15 (35 yaş, ev hanımı) sigara içtiği için bu duruma kendisinin yol açtığını ama aynı zamanda doktor ihmalinin de söz konusu olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

*En başta gelen stres bazı tatsız şeyler yaşandı o ve sigaraydı. Biraz doktorun da ihmali var diye düşünüyorum. Bizi uyarabilirdi. Çünkü bu sorun bize 4. ayda çıktı organ tarama testinde çıktı 2 hafta kadar gerilik vardı. Ben bunu doktoruma söylediğimde doktorum geç döllenne diye adlandırıldı ve beni bu şekilde rahatlattı. İki hafta gözüküyor ama o bir haftadır ve ben her ayında gittim hep iki hafta bir gerileme vardı. Kendi suçum var, yok diyemem ama doktorun da ihmali olduğunu düşünüyorum.*

Görüldüğü üzere bazı anneler (4 kişi) gebelik sürecinde dikkatli olmadıkları için bebeklerinin yoğun bakıma alındıklarını düşünerek kendilerini suçlamaktadırlar. Benzer şekilde bazı çalışmalarda, prematüre ya da hasta bir çocuk doğduğunda annelerin kendilerini suçlu olarak hissettikleri ve bebekleri için kurdukları hayellerin gerçekleşmediğine üzüldükleri tespit edilmiştir (Büyükkoca, 2001; Erdeve, Atasay, Arsan, & Türmen, 2008; Sülü, 2006). Ayrıca annelerin kendilerini olanlar için suçlamalarının kaygı düzeylerini artırdığı belirtilmektedir (Büyükkoca, 2001).

#### **b. Ceza**

Katılımcı annelerden 4 tanesi manevi olarak yaptıkları hatalardan ve yanlışlardan dolayı böyle bir durumla karşılaşp karşılaşmadıklarını sorguladıklarını belirtmişlerdir. K2 (39 yaş, çalışan):

*Onu da sorguladım, evet. Bir şey mi yaptım? Hani bilerek yapmam özüme aykırı bir şey ama bilmeyerek bir şey mi yaptım da hani bununla mı imtihan ediliyorum ya da bu sadece benim sınavım Allah'la benim aramda illa da bir şey yapmış olmam gerekmiyor belki burada beni test ediyor, gibi şeyler geliyor aklıma.*

K8 (28 yaş, ev hanımı) emin olmamakla birlikte kendisinin yaptığı hataların cezasını çocuğunun ödeyeceğinden korkuyor ve şunları dile

getiriyor:

*Düşündüm, geçmişte belki çok hatalar yaptım yani belki de. Onun için çok dualar ettim "Allah'ım ben bir günah işlediysem çocuğuma onu yaşatma" diye. Belki de yapmışımdır, bilemiyorum.*

Dini öğretilerde yer alan "kul hakkına girmenin affının Allah tarafından mümkün olmadığı inancı" olumsuz yaşam deneyimlerinin herhangi birinden gelebilecek bir beddua ile irtibatlandırılmasına neden olabilmektedir. Nitekim K3 (42 yaş, çalışan) geçmişte birini kırıp kırmadığı hakkında kendini sorguladığını şöyle belirtmiştir:

*Benim ihmalim var mı acaba bir şey mi atladım diye düşündüm. Yani başıma niye geldi demedim, tevekkül. Allah'tan her şey. Rabbim şaşırtmasın da. Ben bir hata mı yaptım diye düşündüm. Hamilelikte yanlış bir şey mi yaptım, birini mi kırdım?*

K9 (25 yaş, çalışan) olan katılımcı da eşiyile, şükretme de eksik davrandıkları için mi başlarına böyle bir şey geldiği hakkında konuştuklarını anlatmıştır:

*Oldu ama biraz inancımızla alakalı hani yani neyi eksik yaptık? Namazlarımız mı eksikti? Acaba şükür mü? ...Neden ben demedim yani neden başıma geldi demedim çünkü eksiklerimizi biliyorduk eşimle eksiklerimiz vardı hani az mı şükrettik, şükredemedik demek ki diye kendimizi sorguladık ama niye bizim başımıza geldi demedik. İnşallah bu kadardır, dedik.*

Dini anlamlandırma yöntemlerinden olan ceza kavramı küçük yaştan itibaren verilen yönlendirmelerle, kişinin yaptığı yanlışlar neticesinde Allah tarafından cezalandırılması düşüncesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumdaki birçok ilişkiyi ceza algısına göre düzenleyen bireylerin Tanrı ile olan ilişkisinde de başına gelen musibetleri bu şekilde değerlendirilmesi normal gözükmemektedir (Köse & Küçükcan, 2006, s. 92). Araştırmamızda elde edilen bulgulara göre katılımcılardan 4 tanesi manevi olarak yaptıkları hatalardan ve yanlışlardan dolayı cezalandırıldıklarını düşünmektedir. Bu sonuçlara paralel olarak Çifci (2007) de kanser hastalarını incelediği çalışmasında, hastalardan bir kısmının başlarına gelen olayı ceza olarak nitelendirdiğini ortaya koymuştur. Göcen'in (2015) tüp bebek tedavisi gören anneler ile ilgili çalışmasında da benzer sonuçlar ortaya çıkmış, katılımcıların %75'i kendilerinin veya yakınlarının yapmış oldukları yanlışlar nedeniyle cezalandırıldıklarını düşündükleri tespit edilmiştir. Karataş'ın (2018) görme engelli çocuğu olan ebevenler ile yaptığı çalışmasında ebevenlerin en çok baş vurduğu anlamlandırma yöntemleri olarak kader, imtihan ve ceza kavramları ortaya çıkmıştır. Çalışmada imtihan olarak değerlendirdiklerini söyleyenlerin bile konuşma aralarında cezayı kastettikleri bulgulanmıştır.

Yine benzer sonuçların elde edildiği bazı çalışmalarda (Ayten, 2012;

Göcen, 2015; Çifci, 2007; Karataş, 2018; Murat, 2018; Karagöz, 2010), dini değerlerin genelde korkutucu öğelerle birlikte verilmesi veya bilinçsiz din eğitimi, cezalandırıcı bir din ve Tanrı algısının oluşmasına neden olabildiği şeklinde yorumlanmıştır. Özellikle olumsuz Tanrı tasavvurlarının bireylerin cezalandırılma düşüncesinde etkili olduğu belirtilmektedir (Göcen, 2015; Murat, 2018; Esen Ateş, 2018). Nitekim bu algı da insanın karşılaştığı çeşitli olumsuzlukları anlamlandırmasına ve açıklamasına etki edebilmektedir.

### c. Kader

İslam inancının iman esaslar arasında yer alan kader kavramı “Allah’ın takdiri” olarak da nitelendirilmektedir. Katılımcılardan 3’ü karşılaştıkları bu durumu “Allah’ın takdiri” ve “nasip” olarak değerlendirmektedir. Bu onların kendilerini suçlu hissetmelerini engellemiş ve kendilerine bu açıklamayı yapan annelerin daha az stresli olduğu gözlemlenmiştir.

K5 (32 yaş, ev hanımı) bu konuda düşüncesini şöyle dile getirmiştir:

*Sormadım Allah’ın bir bildiği vardır dedim onun için hiç şey yapmadım. Allah’ın bir bildiği vardı onun için böyle oldu.*

K6 (32 yaş, ev hanımı) da yaşadıklarını nasip olarak değerlendiğini şu sözlerle belirtmiştir:

*Sormaktan ziyade, şükrediyorum halime. Ben çocuk istiyor muyum, istiyorum. Kardeş istiyor muz istiyoruz, bir tane daha kucağıma almak... Mesela başkalarının kucağında o sesi duyuyorsun istiyorsun. Ben bunun için elimden gelen çabayı sarf ettim. Hani yapmam gereken her şeyi yaptım. Daha hani sorgulayacak bir şey bulamıyorum. Rabbim bunu bana böyle nasip etti diyorum.*

Araştırmada elde edilen sonuçlara benzer şekilde, ülkemizde yapılan çalışmalarda insanın gücünü aşan durumların kader, takdir-i ilahi, imtihan gibi dini kavramlarla açıklanmasına sıklıkla rastlanmaktadır (Çifci, 2007; Karagöz, 2010; Karataş, 2018; Köse & Küçükcan, 2006; Murat, 2018). Örneğin, Sülü’nün (2006) yaptığı çalışmada, annelerin çocuklarının hastalanması ve yoğun bakım ünitesine alınmasında kaderci bir yaklaşım sergiledikleri bulgulanmıştır. Yine Murat’ın (2018) yas döneminde olan bireylerle yürüttüğü çalışmada, katılımcıların yaşadıkları süreci kader, ilahi takdir, imtihan, uyarı şeklinde anlamlar yükledikleri tespit edilmiştir. Hökeleki’ye (2012, s. 146-147) göre, kader inancı olaylar üzerinde bireysel kontrolü artırmakta, benlik saygısını yükseltmekte, bireyi belirsizlikten kurtararak güvenlik duygusu sağlamakta ve bireyi rahatlatmaktadır.

### d. Sağlık Sorunları

Bebeklerinin YYBÜ’de olma nedenlerinin sağlık problemi olduğunu ve bununla ilgili herhangi bir arka plan olup olmadığını düşünmediklerini, sebebin sadece sağlık olduğunu söyleyen katılımcı sayısı 3’tür. Bunlardan



biri bebeğin sağlık durumu derken, biri kendi kiloları, bir diğeri de gebelikte yaşadığı stres ve sıkıntı olduğunu belirtmiştir. Süreci bu şekilde algılayıp, ekstra bir sorgulama ve atfetmeye gitmeyen katılımcıların da diğerlerine oranla daha az stresli ve rahat oldukları gözlemlenmiştir. Örneğin K13 (28 yaş, ev hanımı) şöyle açıklamış ve sorgulamaya gitmemiştir:

*Yani tabi doktorlara sordum, haftasından dolayı dediler küçük olduğundan dolayı.*

K10 (31 yaş, ev hanımı) konuyla ilgili şöyle demiştir:

*Yüksek tansiyonun dışında hiçbir şey düşünmedim. Tansiyonu sadece kiloma bağlıyorum. Ama bende zaten kilo vermeye karar verip öyle hamile kaldım. Olmadı yani.*

Görüldüğü üzere araştırmamızda bazı annelerin (3 kişi) yaşadıkları durumu sağlık sorunlarına atfederek bilimsel içerikli algılama ve açıklama yaptıkları görülmektedir. Farklı örneklem gruplarında (kansere hastaları, engelli çocuğu olan ebeveynler) dini başa çıkmayı konu edinen çalışmalarda da yaşadıkları durumu bilimsel kavramlara baş vurarak anlamlandıran katılımcılar tespit edilmiştir (Çifci, 2007; Karagöz, 2010; Karataş, 2018).

#### **4. Bebekleri Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde Olan Annelerin Başa Çıkma Yolları**

İnsan, hayatında bazen kendisini sıkıntıya sokacak yaşam olayları ile karşılaşır. Bir yakının ölümü, afetler, engellilik, hastalıkla mücadele bunlardan bazılarıdır. Bu tarz durumlarla karşılaştığında, sorun çözmede o ana kadar kullandığı metotların çaresiz kaldığını görür. Ancak bu sıkıntılı halden çıkmak kaybedilen kontrolün ve hayatın anlamını yeniden kazanmak için de çaba gösterir. Bunu başa çıkma yöntemlerini kullanarak yapar (Folkman & Moskowitz, 2004, s. 747). Araştırmanın bu bölümünde katılımcıların hayatın normal akışının dışındaki bu süreçle başa çıkmak için hangi yolları kullandıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Yaşadıkları bu süreçle nasıl başa çıktıkları, kendilerini rahatlatmak için neler yaptıkları ve onları hayata bağlayan şeylerin neler olduğu sorulmuştur.

Katılımcılara stresle karşılaştıkları bu süreçle nasıl başa çıktınız veya çıkıyorsunuz sorusu ve bağlantılı olarak rahatlamak için neler yapıyorsunuz soruları yöneltilmiş, katılımcılardan bazıları *ağlayarak* başa çıktıklarını ve rahatladıklarını belirtmişlerdir. Katılımcılar bu konuyu şöyle belirtmişlerdir:

*Ağladım tabii. Duygusal bir çıkış yaşıyorsun ama rahatlıyorsun. (K13, 28 yaş, ev hanımı.)*

*Ağlıyorum, bağıyorum, çağırıyorum. İsyan ettim, hep benim yüzümden diye (K11, 22 yaş, boşanmış, ev hanımı).*

*Ağlamak rahatlatıyor, dua etmek rahatlatıyor. Ondan sonra bebeği görmek rahatlatıyor. Evdeki çocuğumla da ilgilenmek yani deşarj*

*oluyorum (K14, 36 yaş, çalışan).*

Mevcut durumla *mücadele ettikçe* ve özellikle *bebeğine süt verdikçe* kendisinin rahatladığını söyleyen katılımcılar da olmuştur.

*Başında çok duygusal davranıyorduk da, şimdi gayet mantıklı herkes. Yani gidiyoruz, geliyoruz, herkes gerekeni yapıyor. Yani ilk mesela doğum yaptığında duygusal oluyorsun, lohusalık döneminde. Ama şimdi durumla artık savaşımaya başlıyorsun. Geliyoruz, gidiyoruz sütünü vs. eksiklerini alıyoruz. E burada kalıyorum ben yedi gündür (K1, 30 yaş, ev hanımı).*

Aynı katılımcı arkadaşlarıyla *kahve muhabbetlerinin* kendisini rahatlattığını şöyle dile getirmiştir:

*Ekstra bir şey gün içinde işte içtiğimiz kahveler, bir iki dakikalık ya da beş on dakikalık işte neyse kahve muhabbetleri, arkadaş toplantısı işte... (K1, 30 yaş, ev hanımı).*

*Bebeğine süt vermenin* kendisini rahatlattığını belirten bir diğer anne K13 (28 yaş, ev hanımı) şöyle demiştir:

*Ben hep kendim süt sağdım ve sağarken kendime hep şöyle şey yaptım bu sütüm çocuğuma gidecek, daha da çabuk gelişecek, bana verecekler. Hep kendimi bu şekilde motive ettim. Süt sağarken de hep rahattım. Çünkü çocuğuma gidecek o. Onun büyümesine vesile olacak, ona faydası olacak, mama kullanmayacak. Sütüm geldi ona şükrettim.*

Katılımcı annelerden *kendine güçlü olması gerektiği yönünde telkin* vererek durumla başa çıkanlar da olmuştur. Bunlardan biri olan K2 (39 yaş, çalışan) konuyla ilgili şöyle demiştir:

*Kendime telkinde bulunuyorum ve kendim dik durmaya çalışıyorum. İşte güçlü olmam gerektiğini biliyorum. Benden başka yardımcı yok, evdeki çocuğuma da, buradaki çocuğuma da ben bakıyorum. Ben bakmak zorundayım. Yani şükürsüz bir insan değilim yine iyi durumdayız çünkü içerde bir sürü bebek var. Seviye seviye. Biz yanlarına girebiliyoruz, emzirebiliyoruz. Diğerleri dokunamıyor bile, çok daha küçük bebekler var. Şükrediyorum yani.*

Yine kendisine verdiği telkinlerle güç kazandığını ifade eden K15 (35 yaş, ev hanımı) şöyle demiştir:

*Sadece ben bir anne olduğumu, kalkıp silkelenmem gerektiğini düşünüyorum. Velakin ikinci üçüncü günü de bu şekilde oldu, evladına sabaha karşı bir uyandım ağlıyordu... Kalkıp silkelenmem gerektiğini, ağlamamam gerektiğini, çocuklarım için dik, güçlü durmam gerektiğini, sana kendinden başka yardımcı olacak kimse yok, diye bir düşünce geçti aklımdan. Bilmiyorum o an bana bir güç geldi ve kalkıp silkelendim.*

YYBÜ sürecinde eşinden ve ailesinden destek alarak başa çıktığını söyleyen K9 (25 yaş, çalışan) şunları belirtmiştir:

*Çıktık mı bilmiyorum? Çıkabildik mi bilmiyorum ama eşim çok destekçimdi. Ailem aynı şekilde. Hayırlısı. Etrafımızda herkes var. İşte yedi aylık yaşıyor. Eskiler hep öyle söyledi. İşte öyle öyle, etrafında desteğiyle...*

K10 (31 yaş, ev hanımı) da eşinden aldığı destek ile başa çıkabildiğini şöyle dile getirmiştir:

*Eşimden destek aldım. Birbirimize destek verdik, dua ettim bol bol. Rabbime sığındım onun dışında da...*

Katılımcılardan üçü *yanlarında diğer çocuklarının olmasıyla* başa çıktıklarını şu sözlerle dile getirmişlerdir:

*Oğlum rahatlattı, oğlum ve eşim. Bir şey yapamadım oğlumla ilgileniyordum hep. Aklıma geldiği zamanlarda bile bir şey yapamıyordum oğlum vardı çünkü yanımda hep onunla ilgileniyordum (K5, 32 yaş, ev hanımı).*

Katılımcılardan 13'ü "Sizi hayata bağlayan şey nedir?" diye sorulduğunda, *çocukları* olduğu yanıtını vermiştir. Çocuklarıyla birlikte eşinin de kendisini hayata bağladığını söyleyen katılımcıların yanında bir katılımcı da kendisini hayata bağlayan şeyin yalnızca eşi olduğunu, bir katılımcı inancı ve eşi olduğunu belirtmiştir. Çocuklarını yanıtını veren katılımcılardan biri durumu şöyle açıklamıştır:

*İnsanın hayata tutunuşu. Çocuklarım yani. Eskiden kaybedecek bir şeyi yokmuş gibi düşünüyor insan. Kendi olduğu zaman ne olur yani sen ölüp gitsen tek başına... Şimdi çocuklarım var ben hasta bile olmamam lazım... Yani uykusuz kalmamam lazım yok süt artar azalmasın şu olmasın... Daha fazla çocuk odaklı. Yani şu şekilde ilk önce insan kendisi için ayakta durur yani kendi hayatı vardır yaşaması gereken kendi duyguları yani işte onu ayakta tutar inançları değerleri, insanı ayakta tutar. Onun dışında annelik, anne olmak çok başka bir şey. Kendimi eşimi direk ikinci plana atıyorum. Evliliklerde bu yüzden bitiyor aslında. Kadınlığı unutuyorsun aslında (K14, 36 yaş, çalışan).*

Araştırma sonuçlarına göre anneler rahatlamak ve yaşadıkları süreçle başa çıkmak için *ağlama, bebeğine süt verme, arkadaşları ile sohbet etme, eş, aile ve diğer çocuklarından destek alma, kendine olumlu telkinlerde bulunma* gibi çeşitli uygulamalara başvurmaktadır. Benzer şekilde Sülü (2006) çalışmasında, çocuğu yoğun bakımda olan annelerin rahatlamak için dini uygulamalar ve sosyal desteğin yanı sıra bireysel aktivitelerde bulunma (kitap okuma, ev işi yapma, örgü örme vb) ve pozitif düşünme gibi yöntemlere de başvurduklarını tespit etmiştir. Baynal'ın (2018) çalışmasında, boşanma

sonrasında katılımcıların sosyal destek, çalışmak, kitap okumak, umut etmek, müzik dinlemek gibi etkinliklerle başa çıkma yollarını denedikleri görülmüştür. Bu sonuçlar bireylerin karşılaştıkları olaylara göre çeşitli başa çıkma yollarını kullanabildiklerini göstermektedir.

### 5. Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesi Annelerinin Dini Başa Çıkma Yolları

Pargament dini başa çıkmayı, problemlerle ve stresle karşılaştığında, kişinin mücadelede inançlarını kullanması olarak tanımlar (Pargament K. , 1997, s. 90). Din, karşılaşılan olumsuz olayları inkar etmek yerine, o olayları yeni bir bakış açısıyla yorumlamaya yönlendirir (Pargament, Ano, & Wachholtz, 2013, s. 377). Dini başa çıkma, karşılaşılan olumsuz durumlarla mücadele edip mevcut durumu olumlu hale getirmek için dinin sunduğu çözüm yollarını kullanmaktır (Altıntaş, 2014, s. 2). Katılımcıların stres veren bu durumla başa çıkarken dini-manevi duygularının etkisini belirlemek için kendilerine bu süreçte manevi duygularının, inançlarının yardımcı olup olmadığı sorulmuştur. Soruyu yönelttiğimiz katılımcıların tamamı “Evet” yanıtını vermiştir. İstisnasız bir şekilde bu soruya manevi duygularının yardımcı olduğu cevabı verilmesi, stres yaratan bir durumla baş etme sürecinde dinin etkisini gösterir mahiyettedir. Sülü’nün (2006, s. 151) çocukları yoğun bakımda olan anneler ile yaptığı çalışmada da annelerin çocukların hastalıklarıyla başa çıkmada en çok manevi duygulara başvurduğu sonucuna ulaşmıştır. Katılımcılarımız bu soruya şöyle cevap vermiştir:

*Tabi ki Allah’a olan güvenim hiçbir zaman şey olmadı ve hep sıkıştığım zaman Rabbim Allah bana yardım etti biliyorum, farkındayım da (K15, 35 yaş, ev hanımı).*

*Tabi ki. Yani hani olmasaydı herhalde bilmiyorum neye bağlardık? Ama inanç olunca insan şeye bağlıyor: sınanıyoruz, bunda da vardır bir hayır, sabretmek lazım... imtihan diyoruz. İmtihan olduğunu bilmesek dayanamazdık herhalde (K9, 25 yaş, çalışan.)*

Katılımcıların çoğunun, dini başa çıkma tarzlarını kullandıkları görülmektedir. Bu durumla nasıl başa çıktıklarını, nasıl kendilerini rahatlattıkları ile ilgili sorumuza dört katılımcı hariç, tüm katılımcılar *dua ve zikir ritüellerini* kullandıklarını belirtmişlerdir. Koç (2005, s. 3) duanın, “hiçbir şey yapmadan, olanı olduğu gibi anlatmak” olan psikanalitik tedaviye benzer özellikler taşıdığını, psikolojik sağlık üzerinde olumlu tesirleri olduğunu belirtmektedir. Nitekim yapılan birçok araştırma, duanın kişinin ruh sağlığını olumsuzluklara karşı koruduğunu, zor durumda kalan insanların sıkıntılarından kurtulmak için öncelikle ve sıklıkla başvurdukları bir dini etkinlik olduğunu ortaya koymaktadır (Koç, 2005; Temiz, 2014; Ayten, 2012; Esen Ateş, 2018; Doğan, 1997; Karataş, 2018). Esen Ateş (2018)

şehit aileleri, gazi aileleri ve gaziler üzerinde yaptığı çalışmasında en çok uygulanan dini başa çıkma etkinliğinin dua olduğu sonucuna varmıştır. Yine, Baynal da (2018) insanların boşanma gibi zor bir süreçte en çok kullandıkları dini başa çıkma tarzının dua olduğunu tespit etmiştir.

Durumla başa çıkmak ve rahatlamak için dua ettiğini, zikir çektiğini belirten katılımcılar durumu şöyle açıklamışlardır:

*Bol bol dua ediyorum. Ondan sonra kendimi rahat tutmaya çalışıyorum. Bir yandan çok üzülüyorum. Sütüm kesiliyor sonra hemen. Bir yandan da çok üzülmemeye çalışıyorum. Aslında loğusalık bence dünyanın en zor zamanı (K14, 36 yaş, çalışan).*

*Yok hiçbir şey yapmıyorum. Sadece tesbih ve bildiğim duaları okuyorum ama dışarı çıkıp gezmek beni rahatlatmayacak (K2, 39 yaş, çalışan).*

*Yapabildiğim tesbihatları filan yaptım yani o kadar (K3, 42 yaş, çalışan).*

Katılımcılara dini başa çıkma yöntemlerini kullanmalarında normal hayatlarına oranla bu süreçte mevcut olan bir değişimi tespit etmek için dini uygulamalarında herhangi bir artış olup olmadığını sorulmuştur. İki katılımcı hariç hepsi artma olduğunu, özellikle *zikir çekme ve dua etme* sıklıklarının arttığını dile getirmişlerdir. Bir diğer katılımcı ise dini duygularındaki değişimi şöyle dile getirmiştir:

*Evet, ben normalde çok fazla dua etmeyi unutmuştum, doğruyu söylemek gerekirse insan zorda kalınca arttı dua etme sıklığım arttı, inancımın boyutu değişti biraz daha arttı (K14, 36 yaş, çalışan).*

Dini uygulamalarında herhangi bir artış olmadığını belirten katılımcılardan biri normalde de çok ibadet ettiği için herhangi bir değişme olmadığını şöyle anlatmıştır:

*Evet evet dua ediyorum, tesbih çekiyorum her dakika. Normale göre aynı. Şu an Kur'an okumadığım için daha çok böyle Esmâ-ül Hüsna'ya yöneldim. Şafi ismini okuyorum (K10, 31 yaş, ev hanımı).*

Dini uygulamalarında herhangi bir artış olmadığını belirten katılımcıların, karşılaştıkları bu durumu tamamen sağlık problemi olarak algılayıp, ekstradan başka bir şeye atfetmeye çalışmayan anneler olduğu tespit edilmiştir (K10, 31 yaş, ev hanımı ve K13, 28 yaş ev hanımı). Bu katılımcıların diğer katılımcılara göre daha rahat olduğu da gözlemlenmiştir.

Araştırmamızda katılımcıların süreçle başa çıkmak ve rahatlamak için olumlu dini başa çıkma tarzlarından en çok *“dua ve zikir”*e başvurdukları ve bu dönemde bunları yapma sıklıklarının arttığı görülmüştür. Bu sonuçlar, ülkemizde yapılan pek çok araştırmanın bulgularına paralellik göstermektedir (Koç, 2005; Temiz, 2014; Ayten, 2012; Esen Ateş, 2018;

Doğan, 1997; Karataş, 2018; Baynal, 2018). Bu bağlamda dua etmenin başa çıkmada olumlu etkisinin olduğu, duanın rahatlama, ferahlık, teselli bulma gibi işlevler gördüğü söylenebilir.

Çalışmadan çıkan bir diğer sonuca göre kader ve imtihan inançları, yaşanan travmayı anlamlandırma şeklinde başa çıkmada kullanılabilir. Araştırma verileri incelendiğinde kader, Allah'ın takdiri, nasip, imtihan şeklinde olayı değerlendirip bu şekilde dini başa çıkma tarzlarını kullanan katılımcılarda (3 kişi), kader inancının kendilerini suçlu hissetmelerini engellemiş olduğu anlaşılmaktadır. Benzer şekilde Murat'ın (2018) yas dönemindeki bireyler üzerinde yaptığı çalışmada, kader inancının bireylere dayanma gücü verdiği, onları isyandan ve suçluluk duygusundan koruduğu ve onları rahatlatığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda kader inancının kontrol, güvenlik, rahatlama, teselli sağlama, suçluluk duygularında koruma gibi etkenlerle başa çıkmada olumlu rol oynamaktadır yorumu yapılabilir (Hökeleki, 2012; Murat, 2018; Esen Ateş, 2018).

Araştırmaya katılan annelerin kullandığı başa çıkma tarzları incelendiğinde genel olarak olumlu dini başa çıkma tarzlarını olumsuz dini başa çıkma tarzlarına göre daha çok kullandıkları görülmektedir. Ancak bazı katılımcılar anlam bulmak amacı ile kendi yaptıkları yanlışlar yüzünden cezalandırıldıklarını düşünerek olumsuz dini başa çıkma tarzını kullanmaktadır. Bu şekilde kendisini suçlayan katılımcıların ifadelerinden kendilerini, diğerlerine oranla daha stresli hissettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim birçok araştırma olumsuz olayı Allah'ın cezalandırması olarak değerlendirmenin negatif ruh halinin oluşmasına ve stres düzeyinin artmasına sebep olduğunu göstermektedir (Ayten, 2012; Karataş, 2018; Murat, 2018). Murat'ın (2018) yaptığı çalışmada cezalandırıldığı düşüncesi ile olumsuz dini başa çıkmayı kullanan bireylerin psikolojik belirti şiddetinin de yüksek olduğu tespit edilmiştir. Dini başa çıkmayı konu edinen farklı çalışmalarda, Tanrı tarafından cezalandırıldığını düşünme tarzında olumsuz dini başa çıkmanın kullanılmasında, dini öğretilerin yanlış anlaşılması, eksik dini bilgi, bilinçsiz din eğitimi, olumsuz Tanrı algısı, sağlıklı bir tevekkül anlayışının geliştirilememesi, yanlış ve eksik bir kader anlayışı gibi faktörlerle kısmen açıklanabileceği belirtilmektedir (Ayten, 2012; Göcen, 2015; Çifci, 2007; Karataş, 2018; Murat, 2018; Karagöz, 2010; Esen Ateş, 2018).

## **6. Hastane Dışında Başvurulan Dini/Manevi Uygulamalar**

İnsan, toplumun bir parçası olarak yaşamaktadır. Zor durumlarla karşılaştığında, gerek tavsiyelerle, gerek telkinlerle içerisinde bulunduğu toplumun kültürü de onun başa çıkma sürecine etki eder. Araştırmada, katılımcıların başa çıkma sürecinde kültürel öğelerin, dini manevi uygulamaların etkili olup olmadığını ölçmek amacıyla bu olayın çözümü için

hastane dışında başka yerlere başvurup vurmadıklarına dair bir soru sorulmuştur. Katılımcıların çoğu bu soruya “Hayır” yanıtını vermiştir. Bunların dışında 6 katılımcı adak adadıklarını belirtmişlerdir. Buna kimi akika, kimi şükür kurbanı demiştir. Bir katılımcı da hastaneden çıktığında diğer kızının kreşindeki çocuklara tatlı götüreceğini söylemiştir. K14 (36 yaş, çalışan) etraftan muska yaptırması gerektiği telkinlerini alsa da, o adak kesip, hastaneden çıkınca camide bebek mevlidi yapmayı düşündüğünü belirtmiştir. K9 (25 yaş, çalışan) ise adak, muska ve etraftan dualar topladıklarını şu sözlerle dile getirmiştir:

*Yani muska yaptırdık hemen. Onun dışında ekstra bir yere gitmedik. Vardı zaten etrafımızda hemen böyle bir dua filan şey yaptılar. Bir sürü adak var. Çıktığından beri adak da var evet. Yani iyi bir haber aldığımızda hep böyle bir çocuk filan sevindirdik. Yani bir şeyler yapalım diye (K9, 25 yaş, çalışan).*

#### **7. Hastane Sürecinde Eş ve Yakınlarının Tutumları/Sosyal Destek**

Yenidoğan yoğun bakım ünitesinde bebeği bulunan annelerinin bu zorlu süreçte ailelerinden gelen desteğe ihtiyacı olduğu ve bu desteği alanların kaygı düzeylerinin daha düşük olduğu belirlenmiştir (Uludağ & Ünlüoğlu, 2012). Araştırmada eş ve yakınlarının tutumlarını ve annelerin onlardan beklentilerini belirleyebilmek için, katılımcılara bu süreçte eşlerinin ve yakınlarının onlara karşı tutumlarını ve yakınlarından bu süreçteki beklentileri sorulmuştur. 4 katılımcı bu durumun yaşanmasından, yakınlarının kendilerini suçladıklarını belirtmişlerdir. K1 bu durumu şöyle dile getirmiştir:

*(Gülüyor) Onu eve gidince göreceğiz. Yani şu anda herhangi bir sıkıntımız yok ama insanlar boş konuşuyor. Mesela ben S....'a gittim. “İşte S.....'a gitti suyu geldi”, A.....'ya gitmiştik “A.....'ya gitti suyu geldi” biraz boş muhabbet hani. Sanki suçlayıcı tavırları var insanların ve bu sizi rahatsız ediyor. İnsanlar uçakla seyahat ediyorlar, oraya buraya gidiyorlar ben ilk doğumunda hiç sıkıntı yaşamadım. Yani, bu böyle oldu yapabileceğim bir şey yok, bu durum itibariyle o düşüncelerle bulmuyorum açıkçası (K1, 30 yaş, ev hanımı).*

K15 gebeliğinde sigara içtiği için yakınlarının kendisini suçladığını şu sözlerle anlatıyor:

*Nasıl cevap vereyim... Destek oluyorlar ama içten değil. Çünkü sigara içme faktörü vardı ben sigara içiyordum. Beni suçladılar. Bakışlarıyla suçladılar. Bunu da bariz bir şekilde hissettiriyorlar. O yüzden dedim ki: sen tek başınasın. Kalkıp, silkelenip çocuklarının başında durman gerekiyor diye. ...Eşimin veya yakınlarımdan desteğini bir nebze yeterli buluyorum, sadece diğer çocuğuma baktıkları için bana bir katkıları*

*yok yani sadece diğer çocuğumla ilgilendikleri için (K15, 35 yaş, ev hanımı).*

Katılımcıların çoğu eş ve yakınlarının kendilerine desteğinin olduğunu ve bunu yeterli bulduklarını söylemişlerdir:

*Eşimden Allah razı olsun. Ben razıyım Rabbimde razı olsun, her zaman söylüyorum onunla ilgili hiçbir sıkıntı yaşamadım şimdiye kadar, şimdiden sonra da Rabbim yaşatmasın. En büyük destekçilerim kardeşlerim, ablam, annem. Ama en büyük destekçim yaşıyorsa babam olurdu herhalde (ağlıyor) (K3, 42 yaş, çalışan).*

6 katılımcı yakınlarından hiçbir şey beklemediklerini belirtmiştir. Eşinden ayrı olan ve eşinden boşanmışken bebeği olan K11 (22 yaş, ev hanımı) yakınlarından beklentisinin kendisine sahip çıkmaları olduğunu belirtmiştir. YYBÜ’de bulanandan başka çocukları da olan annelerin, evde olan diğer çocuklarının bakımında da yakınlarından destek beklentisi olduğu ortaya çıkmıştır. Bunu K2 şu ifadelerle dile getirmiştir:

*Tabi tabi.. Şimdi eşimin tarafından bir beklentim yok. Gelecek kimse yok biliyorum. Hani öyle bir durum yok. Kendi tarafımdan talep ettim, kanama geçirdiğimde talep ettim. Birkaç günlük işlerinin olduğunu biliyorum ama sonra ne olduysa o hafta ve ondan sonraki hafta gelinmedi ve daha sonraki hafta zaten bütün yaz planladığımız o bir haftalık gelinme süreci vardı İki hafta boyunca gelmediler üçüncü hafta eşiyile geldi. Sağ olsun geldiğinde yardımcı oldu ama... O iki hafta çok önemliydi benim için yanımda biri olması gerekiyordu. Çok mağdur oldum gerçekten kız kardeşim hafta sonu için gelebiliyordu sadece izin alabiliyordu. Öyle bir kırgınlık yaşadım, sonra işte kızıma bakan kişi böyle kımıldamadan yatarken bana doğuma kadar geleceğini, doğumdan sonra gelemeyeceğini söyledi. Hani “başının çaresine bak” gibi bir konuşma yaptı ve gerçekten de doğumdan sonra gelmedi. Şimdi kız kardeşim var o da memur gidecek işte yarın gidiyor ve benim kızım ortada kaldı... (Ağlıyor) (K2, 39 yaş, çalışan).*

Katılımcılarımız yakınlarından en çok motivasyon, bebek bakımında hijyene dikkat edilme açısından anlayış ve duyarlı olmalarını beklediklerini söylemişlerdir. Destek olmalarının öneminden bahseden K15 şöyle belirtmiştir:

*Manevi destek. Bir omuz vermeleri başka hiçbir şey değil. Onu da göremedik. ...Suçlamak değil de, tamam doğru olan bir şeyler var. Bunu daha nahif, daha kırıncı olmadan söylemeleri, gerçekten destek verdiklerini hissettirerek yapmaları. Tamam, bir hata işlenmiş, ama bundan sonra şöyle şöyle yapacağız, böyle ayakta duracağız, birlikte ayağa kalkacağız diyebilirlerdi (K15, 35 yaş, ev hanımı).*



Yakınlarının desteğini alan katılımcıların, zorlu ve stres verici olan bu dönemde, diğer katılımcılara oranla daha iyi hissettikleri anlaşılmaktadır. Beklentileri yakınları tarafından karşılanan annelerinin sadece YYBÜ'deki bebeklerine yoğunlaştıkları, fakat yakınlarından beklentileri karşılanamayan ve yakınları tarafından suçlanan annelerin yalnızca bebeklerinin durumuna odaklanamadığı, bir de bu durum için mutsuz oldukları gözlemlenmiştir.

### 8. Hastane Sürecinde Manevi Rehberlik ve Destek Hizmetine Duyulan İhtiyaç

Manevi rehberlik ve destek hizmeti, 2015 yılında Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı arasında İşbirliği Protokolü imzalanmasından bu yana devam etmektedir. Katılımcıların bu süre zarfında moral ve motivasyon açısından destek sağlanması adına böyle bir hizmet alma gereksinimi olup olmadığını tespit etmek için onlara "Bu süreçte bir din görevlisiyle konuştunuz mu veya konuşmak ister miydiniz" sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılardan üçü hariç hepsi bu soruya, moral verip, rahatlatacak; yargılamadan dinleyip, destek olacak bir din görevlisiyle görüşmenin iyi olacağı yanıtını vermişlerdir. Katılımcılardan biri şöyle demiştir:

*Hani şundan hoşlanmıyorum: bir şeyden yakınıyorum aslında isyan değil yaptığım şey yani "niye ki öyle oldu, keşke olmasaydı" gibi bir şey söylediğimde "şükret, bak işte böyle yapma Allah'ın gücüne gider". Ben şükürsüz değilim hani insanlar şap diye ağızını kapatıyorlar. "Bak işte şükretsen yine iyi iyi, bak şöyle"...Tabi ki onu biliyorum beterin beteri var. Yani ben yaşadığımı biliyorum, çok uzun bir süreçti. Kimildamadan yattım, yattım, yattım yalnız başımayım. Yani sadece tuvalete gidebiliyorum ben aylardır çocuğumu tuvalete götürüp, poposunu silemedim yani hiçbir şey yapamadım, saçını tarayamadım. Bu psikoloji normal değil. Bir şey diyorsun Allah'a haşa isyan ettiğimden değil, sadece o durum insanın psikolojisini yıprattığı için oluyor bunlar...Yani psikolojimi rahatlatacak konuşmalar olabilir ama insanları hani böyle "Allah'a şükret, sen yine iyisin, çocuğun şöyle, böyle filan bunlardan hoşlanmıyorum hani o yaşadığım da bana ağır (K2, 39 yaş, çalışan).*

*Yani olsa olurdu, neden olmasın isterdim yani kim istemez ki öyle bir durumdayken insanın daha çok hani böyle iyi şeyler düşünmesini karşısındakinin ona daha iyi enerji vermesi iyi olurdu (K5,32 yaş, ev hanımı).*

*Görümcem... O da İlahiyat mezunu, o bayağı rahatlattı. Hastanede böyle bir görevli olsaydı, sohbet ederdik (K9, 25 yaş, çalışan).*

İki katılımcı manevi destek için görüşecek bir din görevlisinin iyi olacağını belirtmelerinin yanında, kendilerinin bu süreçte bir din

görevlisinden bu desteği aldıklarını söylemişlerdir. Üç tanesi böyle bir desteğin gerekli olmadığını, kendilerinin iyi olduklarını ve dini açıdan kendi kendilerine destek verdiklerini belirtmişlerdir.

Görüldüğü üzere annelerin çoğu (12 kişi) bu süreç içerisinde kendilerine moral verip rahatlatarak, yargılamadan dinleyip, destek olacak bir din görevlisiyle görüşmenin iyi olacağını belirtmişlerdir. Araştırmada elde edilen bu sonuç farklı örneklem grupları ile yapılan çalışmaların bulguları ile paralellik göstermektedir (Sülü, 2006; Esen Ateş, 2018; Karataş, 2018; Işık, 2016; Göcen, 2015). Sülü'nün (2006) çocukları yoğun bakım ünitesinde yatmakta olan annelerin manevi gereksinimleri üzerine yaptığı çalışmada, görüşme yapılan annelerin büyük bir kısmının manevi destek için hastanede bir din görevlisinin olmasını istedikleri tespit edilmiştir. Aynı çalışmada anneler din görevlisi ile konuşmanın onları rahatlatacağını ifade etmişlerdir. Esen Ateş'in (2018), şehit aileleri, gazi aileleri ve gaziler üzerinde yaptığı araştırma sonunda, her üç çalışma grubu için manevi destek ve dini danışmanlık ihtiyacının olduğu gözlemlenmiştir. Yine görme engelli çocukları olan anne babalar üzerine yapılan çalışmada, ailelerin dini kurumlarca manevi olarak desteklenme ihtiyacında oldukları tespit edilmiştir. Bu sonuçlar, çeşitli şekillerde travmatik olay yaşayan bireylerde manevi desteğin bir ihtiyaç olarak ortaya çıktığı şeklinde değerlendirilebilir.

### Sonuç

Bebekleri Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesine alınan annelerinin karşılaştıkları problemler ile başa çıkmada dinin etkisini araştıran bu çalışma kapsamında, Sakarya Üniversitesi Eğitim ve Araştırma Hastanesi YYBÜ'de bebekleri yatmakta olan 15 anne ile mülakat yapılmıştır. Mülakatlar hastane içerisinde bebeği YYBÜ'de bulunan annelerinin kalması için yapılan "Anne Oteli"nde gerçekleştirilmiştir.

Araştırmamıza katılan annelerin yaşları 22 ile 42 arasında değişmektedir ve yaş ortalaması 30'dur. Katılımcılar dindarlık ve ekonomik durumlarını orta seviyede olarak nitelendirmişlerdir. Bebekleri çoğunlukla prematüre olduklarından dolayı yoğun bakıma alınmıştır. Bazı bebeklerin ise sağlık problemleri vardır. Katılımcıların çoğu (11 kişi) bebeklerinin YYBÜ'ye alınacağını ilk duydukları anda; *korku, şok, üzüntü, inanmamak* gibi olumsuz duygular hissettiklerini belirtmiştir. Üç katılımcı ise bebeklerinin YYBÜ'ye alınmasının içlerini rahatlattığı ve güven gibi olumlu duygular hissettirdiğini ifade etmişlerdir.

Katılımcıların çoğu kendilerini bu süreçte en çok rahatsız eden durumun *bebeklerinden ayrı kalmak* olduğunu belirtmiştir. Üç katılımcı sağlık personelinin davranışlarından duyduğu rahatsızlığı, üç katılımcı da

YYBÜ'deki cihazlardan duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Katılımcılardan biri kendisini en çok rahatsız eden durumun bebeğinin sağlık problemi olduğunu belirtirken, bir diğeri bebeğinin kuvözde ağlamasının kendisini çok üzdüğünü belirtmiştir. Bir diğeri katılımcı da sigara kullandığı için bebeğinin burada olduğunu düşünmesinin kendisini en çok rahatsız eden durum olduğunu ifade etmiştir. Benzer bir çalışmada ailelerin en çok; bebeğin bakımına katılma, bebeğin durumunun belirsizliği, bebeğin durumuna uyum sağlama, bebeğe uygulanan işlem ve cihazlar, ziyaret saatlerinin sınırlı olması, sağlık personelinin yeterli bilgiyi alamama, istediklerinde bebeklerini görememe, YYBÜ'nün görüntüsünü korkutucu bulma, yeterli tedavi ve bakımı aldığından emin olamama, ebeveynler arası ilişkinin bozulması, ebeveynlerin sosyal destek görmemesi gibi konularda sıkıntı yaşadığı bulgularına yer verilmektedir (Konukbay & Arslan, 2011, s. 22).

Ayrıca, katılımcıların dördü hariç diğerlerinin (11 kişi), YYBÜ'de bulunan bebeklerinden başka çocuklarının olmasının, annelere stres veren bir durum olduğu belirlenmiştir. Zira anne otelinde kaldıkları süre boyunca evde bakımlarına ihtiyacı olan çocuklarının yanında olamadıkları için anneler üzüntülerini dile getirmişlerdir. Ayrıca anneleri etkileyen faktörler arasında bebeklerini emzirme sorunu olduğu da belirlenmiştir. Anneler bebeklerinin yanlarına giremedikleri dönemler ile yanına girebildikleri dönemleri karşılaştırıp, giremedikleri dönemlerde streslerinin daha yüksek olduğunu belirtmişlerdir. Yapılan çalışmalarda annelerin bebeklerin bakımına katılması ve onları görmelerinin kendilerini daha rahat hissetmelerine yardımcı olduğu bulgularına yer verilmektedir (Konukbay & Arslan, 2011, s. 17).

Katılımcılara gelecek ile ilgili endişeleri sorulduğunda, annelerin çoğunda gelecek yıllarda bebeklerinin sağlık durumlarında bir olumsuzlukla karşılaşma endişesinin olduğu gözlemlenmiştir. Bu süreçte diğer çocuklarıyla ilgilenmenin kendilerini rahatlattıklarını belirtmişlerdir. Öte yandan bazı katılımcılar *ağlayarak* rahatladığını, bazıları ise *bebeklerine süt verdikçe* rahatladığını söylemiştir. Bazı annelerin de aynı durumda olan benzer anneler ile konuşarak rahatladığı tespit edilmiştir. 14 katılımcı kendilerini hayata bağlayan şeyin "*çocukları*" olduğunu belirtmiştir.

Genel olarak insan başına gelen olumsuz ve stres verici durumu anlamak, açıklamak ve bu durumu dini olsun olmasın herhangi bir şeye atfetmek ister. İnsanın arzu ettiği salt iyilik durumunu devam ve muhafaza etmek için bu doğal bir ihtiyaçtır. Katılımcıların çoğunun mevcut durumu anlamaya çalışma ve açıklamada dini atıfları kullandıkları tespit edilmiştir. Çıkan bu sonuç Sülü'nün (2006) çocukları yoğun bakımda olan anneler ile yaptığı çalışma ve Çifci'nin (2007) kanser hastalarıyla yatığı çalışma ile benzer bulgulara sahiptir. Yine ülkemizde yapılan diğer birçok araştırmada

da benzer sonuçlar elde edilmiştir (Esen Ateş, 2018; Göcen, 2015; Çıfci, 2007; Karataş, 2018; Murat, 2018). Katılımcıların bazıları içinde buldukları durumu *kader*, Allah'ın takdiri olarak açıklarken, bazıları *ceza*, bazıları kendi *ihmalllerinden*, bazıları da sadece *sağlık probleminden* olduğu şeklinde açıklamaya gitmişlerdir. Karşılaştıkları bu yoğun bakım sürecini yalnızca "*sağlık problemi*" olarak bilimsel içerikli anlayan, algılayan ve açıklayan; başka bir şeye atfetme ihtiyacı hissetmeyen katılımcıların ise diğerlerine göre daha rahat olduğu gözlenmiştir. Bununla birlikte, bu katılımcıların dini uygulamalarında da herhangi bir artış olmadığı bulgulanmıştır. Fakat bu süreci herhangi bir şeye atfeden (*ihmal/kendini suçlama, ceza, kader*) katılımcıların tamamı dini uygulamalarında artış olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca kader, Allah'ın takdiri, nasip, imtihan şeklinde olayı değerlendiren katılımcılarda, kader inancının kendilerini suçlu hissetmelerini engellemiş olduğu gözlemlenmiştir.

Araştırmaya katılan annelerin kullandığı başa çıkma tarzları incelendiğinde genel olarak olumlu dini başa çıkma tarzlarını olumsuz dini başa çıkma tarzlarına göre daha çok kullandıkları görülmektedir. Ancak bazı katılımcılar kendi yaptıkları yanlışlar yüzünden cezalandırıldıklarını düşünerek olumsuz dini başa çıkma tarzını kullanmaktadır. Bu şekilde kendisini suçlayan katılımcıların ifadelerinden kendilerini, diğerlerine oranla daha stresli hissettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim birçok araştırma olumsuz olayı Allah'ın cezalandırması olarak değerlendirmenin negatif ruh halinin oluşmasına ve stres düzeyinin artmasına sebep olduğunu göstermektedir (Ayten, 2012; Karataş, 2018; Murat, 2018).

Katılımcıların süreçle başa çıkmak ve rahatlamak için olumlu dini başa çıkma tarzlarından en çok "*dua ve zikir*"e başvurdukları ve bu dönemde bunları yapma sıklıklarının arttığı görülmüştür. Çalışmamızla aynı doğrultuda, Doğan'nın (1997) duanın etkilerini incelediği çalışmasında da hastalık sürecinde insanların duaya çokça başvurduğu bulgulanmıştır. Yine Esen Ateş'in (2018) şehit aileleri, gazi aileleri ve gaziler üzerinde yaptığı çalışmasında en çok uygulanan dini başa çıkma etkinliğinin dua olduğu tespit edilmiştir. Benzer şekilde ülkemizde yapılan birçok araştırma, dua etmenin zor durumda kalan insanların sıkıntılarından kurtulmak için öncelikle ve sıklıkla başvurdukları bir dini başa çıkma tarzı olduğunu ortaya koymaktadır (Koç, 2005; Temiz, 2014; Ayten, 2012; Esen Ateş, 2018; Karataş, 2018; Kula, 2005). Bu bağlamda dua etmenin başa çıkmada olumlu etkisinin olduğu, duanın rahatlama, ferahlık, teselli bulma gibi işlevler gördüğü söylenebilir.

Katılımcıların bir kısmının bu süreçte geleneksel olarak yapılan, tavsiye edilen yöntemlere de başvurduğu görülmüştür. Kimi adak adanmış, kimi muska yaptırmış, kimi de etrafındaki insanlara okumaları için Kur'an'dan sureler dağıtmıştır. 6 katılımcının ise bu tarz uygulamalarla hiç

ilgilenmediği görülmüştür.

Katılımcıların çoğunun eş ve yakınlarından gerekli desteği gördüğü tespit edilmiştir. Bu süreçte annelerin yakınlarından en çok diğer çocuklarının bakımına destek olma, moral verme ve anlayışlı olma gibi beklentileri olduğu bulgulanmıştır. Araştırmamızda, annelerin yakınlarından destek alanların daha rahat olduğu gözlemlenmiştir. Ancak bazı katılımcılar (4 kişi) mevcut süreçle ilgili yakınlarının kendilerini suçladıklarını belirtmiş ve bu durumun da onları ekstrapandan strese soktuğunu ifade etmişlerdir.

YYBÜ'de bulunan çocuklarından başka çocuğu olan annelerin, diğer çocuklarının yanında olamadıkları için sıkıntılı olduğu; uzun süre YYBÜ'de kalan annelerin diğerlerine oranla daha yorgun oldukları gözlemlenmiştir. Taburcu olup evine çıkanların ise kaygılarının daha az ve mutlu oldukları saptanmıştır.

Katılımcıların bu süreçte konuşup, rahatlama, moral ve motivasyon isteklerinin olduğu tespit edilmiştir. Hastanede onları dinleyip, anlayacak; eleştirmeden yaklaşım, motive edecek bir "Manevi Destek Görevlisi" ihtiyaçlarının olduğu ve çoğu katılımcının da böyle bir moral destekçisinin yanlarında olmasının kendilerini rahatlatacağını iyi olacağını düşündükleri belirlenmiştir.

Sonuç olarak, 15 katılımcının tamamının farklı sorulara verdikleri yanıtlara bakarak istisnasız hepsinin yaşadıkları bu süreçte dini başa çıkma tarzlarını kullandıkları tespit edilmiştir. Din, gerek bebeklerinin sağlığına kavuşması için sığındıkları liman, gerekse annelerin stresle başa çıkması için en önemli başvuru kaynağı olmuştur.



#### KAYNAKÇA

- ALTINTAŞ, S. (2014). *Depresyon ile Dinsel Başa Çıkma İlişkisi Üzerine Bir Çalışma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Altunışık, R., Coşkun, R., Bayraktaroğlu, S., & Yıldırım, E. (2004). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Sakarya: Sakarya Yayınları.
- ATASAY, B., & ARSAN, S. (2008). Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesindeki Yatış Deneyiminin Aile ve Prematüre Bebek üzerinde Etkileri. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 51, 104-109.
- AYTEN, A. (2012). *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayınları.
- AYTEN, A., Göcen, G., Sevinç, K., & Öztürk, E. (2012). Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma*

*Dergisi*, 12(2), 45-79.

- BAYNAL, F. (2018). Boşanma Sonrası Başa Çıkmada Dini ve Manevi Etkilerin İncelenmesi. *Bilimname*, 31(1), 253-282.
- BÜYÜKKOCA, M. (2001). *Algılanan Sosyal Destek ile Postpartum Depresyon Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- ÇELEBİOĞLU, A. (2004). Yenidoğanın Hastaneye Kabulünde Ebeveynlerin Duyguları ve Hemşirelik Yaklaşımı. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 1(1), 1-8.
- ÇİFCİ, A. (2007). *Ağır Hastalıklarla Başa Çıkmada Dinin Rolü (Kanser Hastalığı Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- DOĞAN, M. (1997). *Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- EKŞİ, H. (2001). *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- ER, M. (2006). Çocuk, Hastalık, Anne-Babalar ve Kardeşler. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 49, 155-168.
- ERDEVE, Ö. (2009). Aile Merkezli Bakım ve Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesi Tasarımında Ailenin Yeri. *Gülhane Tıp Dergisi*, 51, 199-203.
- ERDEVE, Ö., ATASAY, B., ARSAN, S., & TÜRMEEN, T. (2008). Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde Yatış Deneyiminin Aile ve Prematüre Bebek Üzerine Etkileri. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları*, 51, 104-109.
- ERGENEKON, E. (2001). Yenidoğan Yoğun Bakım Klinikleri Tasarımı. *Türkiye Klinikleri*, 10(1), 1-5.
- ESEN ATEŞ, N. (2018). *Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Ailelerinde Dini Başa Çıkma: Adana Örneği*. Adana: Çukurova Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- FOLKMAN, S., & MOSKOWITZ, J. (2004). Coping: Pitfalls and Promise. *Annual Review of Psychology*, 55, 745-774.
- GÖCEN, G. (2015). Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dini Başa Çıkma Süreçleri ve Dini Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, 165-217.
- GÜLCEK, E. (2015). *Yenidoğan Yoğun Bakım Servisinde Bebeği Yatan Annelere Verilen Planlı Eğitimin Annelerin Anksiyete Düzeyine Etkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
-

- GÜRSU, O., & Ay, Y. (2018). Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık. *Journal of International Social Research*, 11(61), 1176-1190.
- HÖKELEKLİ, H. (2012). *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları.
- IŞIK, Z. (2016). Bebek Kaybı Yaşayan Ailelere Yas Sürecinde Manevi Danışmanlık Hizmetinin Önemi. A. Ayten, M. Koç, & N. Tınaz içinde, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (s. 41-65). İstanbul: Dem Yayınları.
- KAPTAN, S. (1995). *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*. Ankara: Rehber Yayınları.
- KARABULUT, G. (2014). *Gebelikte Doğum Beklentisinin Postpartum Depresyon Geliştirme Üzerine Etkisi*. İstanbul: Haliç Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- KARAGÖZ, S. (2010). *Otistik Çocukların Anne-Babalarında Anlamlandırma ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- KARATAŞ, M. (2018). *Görme Engelli Çocukların Ebeveynlerinde Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- KOÇ, M. (2005). Ruh Sağlığı ile Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım. *Ekev Akademi Dergisi*, 9(24), 11-32.
- KONUKBAY, D., & ARSLAN, F. (2011). Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde Yatan Yenidoğan Ailelerinin Yaşadıkları Güçlüklerin Belirlenmesi. *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri*, 14, 16-22.
- KÖSE, A., & KÜÇÜKCAN, T. (2006). *Doğal Afetler ve Din*. Ankara: TDV Yayınları.
- KULA, N. (2005). *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Dem Yayınları.
- KÜÇÜKOĞLU, S., AYTEKİN, A., & GÜLHOŞ, N. (2015). Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde Bebeği Yatan Annelerin Gereksinimlerinin Belirlenmesi. *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma Dergisi*, 12(3), 182-188.
- MURAT, A. (2018). *Yas ve Dini Başa Çıkma: Bir Klinik Örneklem Değerlendirmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- ÖZDEMİR, M. (2010). Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yönetim Bilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(1), 323-343.
- PARGAMENT, K. (1997). *The Psychology of Religion and Coping*. New York:

the Guilford Press.

- PARGAMENT, K. I. (2013). *What Role Do Religion and Spirituality Play in Mental Health? Five questions for psychology of religion and spirituality expert Kenneth I. Pargament, PhD.* APA. 3 22, 2013 tarihinde [www.apa.org:httwww.apa.org/news/press/releases/2013/03/religion-spirituality.aspx](http://www.apa.org/news/press/releases/2013/03/religion-spirituality.aspx) adresinden alındı
- PARGAMENT, K. I., KOENİG, H. G., TARAKESHWAR, N., & HAHN, J. (2004). Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Outcomes Among Medically Ill Elderly Patients: A Two-year Longitudinal Study. *Journal of Health Psychology*, 9(6), 713-730.
- PARGAMENT, K., ANO, G., & WACHHOLTZ, A. (2013). Başa Çıkmanın Dini Boyutu: Teori, Araştırma ve Uygulamadaki Gelişmeler. R. Paoutzian, & C. Park içinde, *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları* (Ç. D. Balaban, Çev., s. 377-407). Ankara: Phoenix.
- PARGMENT, K. (2005). Acı ve Tatlı Dindarlığın ve Bedelleri Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme, Çev. A. Ulvi Mehmedoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 279-313.
- SÜLÜ, E. (2006). *Yoğun Bakımda Yatan Çocuk Hastaların Annelerinin Manevi Bakım (Spiritüel Bakım) Gereksinimleri*. İzmir: Ege Üniversitesi SABE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- ŞENTEPE, A. (2009). *Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- TEMİZ, Y. (2014). *Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- TURAN, T. (2004). *Prematüre Bebeği olan Anne-Babaların Yoğun Bakım Ünitesindeki Stresörlerden Etkilenme Düzeylerine Hemşirelik Yaklaşımlarının Etkisi*. İzmir: Ege Üniversitesi SABE (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- TURAN, T., & BAŞBAKKAL, Z. (2006). Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesi Anne-Baba Stres Ölçeğinin Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması. *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 13(2), 32-42.
- ULUDAĞ, A., & ÜNLÜOĞLU, İ. (2012). Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde İzlenen Bebeklerin Annelerinde Stres Oluşturan Faktörler; Stresle Başa Çıkma Birinci Basamağın Rolünün Belirlenmesi. *Konuralp Tıp Dergisi*, 4(3), 19-26.
- ULUSOY, M. (2010). *Doğum Sonrası Altı Aylık Dönemde Postpartum Depresyon Sıklığının Bebeklerin Beslenme ve Büyümesi ile İlişkisinin Longitudinal İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek



Lisans Tezi).

ÜNAL, G. (2004). Bir Grup Üniversiteli Gençte Çekingenlik, Aleksitimi ve Benlik Saygısının Değerlendirilmesi. *Klinik Psikiyatri*, 7, 215-222.

YAPAREL, R. (1994). Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 275-299.

YILDIRIM, A., & şİMŞEK, H. (2003). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.



## **RELIGIOUS COPING PROCESSES OF MOTHERS IN THE NEONATAL INTENSIVE CARE UNIT\***

© Zeynep MEREY<sup>a</sup>

© Ayşe ŞENTEPE LOKMANOĞLU<sup>b</sup>

### **Extended Abstract**

The hospitalization of newborns to the Neonatal Intensive Care Unit (NICU) is a stressful situation for parents. Mothers who imagine delivering a healthy baby may experience a crisis and undergo feelings of shock, anxiety and grief after giving birth to a premature baby, baby with congenital anomalies or baby with serious diseases, and have to endure self blame in most cases. Similar to mothers in the NICU, most people use coping mechanisms in the face of stressful situations. The way in which an individual handles stress is called coping. The role of religion in the coping process has gained much importance in recent years. Religious coping is defined as the use of beliefs in the process of problem solving and dealing with stress.

In this context, the main aim of this study is to explore how the mothers, who have newborns admitted to NICU for any reason, cope with the problems they encounter, to explain the religious coping strategies they use in this process, and to determine whether they need spiritual support in this situation.

In this study, qualitative approach is adopted and semi-structured interviews technique is used for data collection. The research sample is consisted of 15 mothers of infants, who were hospitalized or recently discharged from the NICU of Sakarya University Teaching and Education Hospital in which they stayed in the intensive care for more than five days between the dates of November 2018 and December 2018. The interviews took place in the "Mother Hotel" which is a place created inside the hospital

---

\* This work has been derived the first Author's Master Thesis entitled "*Religious Coping Processes of Mothers in the Neonatal Intensive Care Unit*".

<sup>a</sup> M. A. Student, Sakarya University Institute of Social Sciences, zeynepsehitoğlu@yahoo.com

<sup>b</sup> Asst. Prof. Sakarya University Theology Faculty, asentepe@sakarya.edu.tr

in order for NICU mothers to stay. Interview questions are prepared considering the participants' post-partum period, and we carefully abstained from expressions that may cause more stress and pain. Descriptive analysis method has been employed for the evaluation of the collected data.

In this study, participants' age range is 22-42, with the average age of 30. Participants qualified themselves as moderate in terms of religiosity and economic status. The majority of the infants of the participant admitted to NICU due to prematurity while only a few had medical conditions.

According to the results of the research, it has been found out that a majority of the participants (11 mother) felt fear, shock, grief and disbelief at the very first moment that a NICU admission is anticipated for their baby. Three of the participants stated that they felt positive emotions such as relief and confidence, knowing that their infants are admitted to the NICU.

According to the majority of the participants, the most disturbing situation in this process was to be separated from their babies. Three participants expressed their discomfort with the behaviors of the healthcare professionals, and three participants expressed the inconvenience of the medical equipments in the NICU. One of the participants stated that the aspect that disturbed her most was the health problem of her baby, while another stated that it was very upsetting for her to acknowledge that the baby was crying inside the incubator. One other participant stated that the most distressing aspect for her was the possibility of her smoking habit might be the reason for her baby's admission to the NICU. Moreover, 11 participants have other children at home. Mothers expressed their sorrow for leaving their children who needed care at home during their stay in the Mother Hotel within this period. Also breastfeeding problem is highlighted as one of the negative factors affecting the mothers. The mothers asserted that the periods they did not have access to their babies were causing higher levels of stress in comparison to the periods they had the access to their babies.

When they were asked about the future concerns, it was observed that the majority of the participants were concerned about the potential negative effects on the health condition of their babies in forthcoming years. We also asked the participants about the ways to relieve stress, and they stated that they provide care for their other children in order to ease the process. Some elucidate that they were crying in order to relieve the pain, while others stated that they were relieved as they provide breast milk for their babies. Some participants explained that they were relieved by talking to the

mothers who experience the same situation. 14 participants claimed that it was the children who help them survive difficult times.

Some of the participants explained their situation as fate, and will of God, some of them considered it as a punishment, some seen it as a result of their own negligence, and some of them explained it as merely a health condition. The participants, who perceive, comprehend and explain this process of intensive care unit only as a “health condition”, and do not feel the need to refer to other things, seem to indicate lower levels of stress than the other participants. Moreover, there was no increase observed in the religious practices of these participants. However, the participants who refer to notions such as negligence/self-blame, punishment and fate, declare that there has been an increase in their religious practices. In addition, it has been noted that the participants who recognize the situation as fate, destiny, God’s testing, and will of God, were observed to have been prevented from the feeling of remorse, self-blame, guilt.

According to the results, it has been seen most of the participants used positive religious coping styles. The participants who adopt the positive religious coping methods often tend to lean towards “prayer and dhikr”, and the frequency of practices increased significantly during this period. However, some participants believed that they were being punished by God due to their own mistakes, and adopt the negative religious coping strategies. It has been clearly seen that the participants who adopt the negative religious coping strategies were inclined to have higher levels of anxiety and stress in comparison to other participants.

It has also been found out that some of the participants adopted traditional methods and the methods suggested by acquaintances. Some individuals took a vow, some had made amulets, and some of them ask people to read verses from the Quran and pray for their well being. 6 participants seemed to show no interest in such practices.

In this study, it was observed that the mothers who received support from the friends and family were more at peace with their situation. 11 participants had the support from their spouse and inner circle of friends and family. It was noted that the mothers’ expectations in this process was particularly concerning the care of their other children, moral support and understanding from their support system consisted of friends and family. 4 of the participants marked that they were blamed by their family for the current period, and this situation only increased the amount of stress they experienced.

---

It was determined that what the participants needed was to have conversations, to have motivation, and to relieve stress. They needed a “Spiritual Support Officer/Spiritual Counselor” who would listen and understand their needs, motivate them, and approach them without criticism; and they expressed that the majority of participants would find it relieving to have a moral supporter with them.

Also, it was observed that the mothers who have other children at home seemed to be in distressed due to the fact that they could not be with them; the mothers who compelled to stay in the NICU for a longer period of time seemed to feel more exhausted compared to the other mothers. In other respects, it has been clearly seen that the mothers who were discharged from the hospital showed indications of lower level of anxiety, and higher level of happiness.

As a result, it has been clearly seen that all 15 participants, without exception, adopted religious coping strategies according to the answers given to the different questions. Religion has been both a safe haven to insure the health of their babies, and the main source for mothers to deal with stress they experience.

**Keywords:** Psychology of Religion, Neonatal Intensive Care Unit, Coping, Religious Coping.





# MAKYAVELİZM VE DINDARLIK: DEMOGRAFİK DEĞİŞKENLER ÜZERİNE AMPİRİK BİR ARAŞTIRMA\*

© İbrahim Furkan GÜVEN<sup>a</sup>

## Öz

Bu araştırmanın amacı Makyavelizm ile dindarlık arasındaki ilişkiyi incelemek ve bu kavramları cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, gelir düzeyi ve yerleşim yeri gibi demografik özellikler açısından ele almaktır. Nicel bir araştırma olarak tasarlanan bu çalışma, Türkiye'nin 7 coğrafi bölgesi ile yurtdışından olmak üzere toplam 823 katılımcının oluşturduğu bir örneklem üzerinde gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın katılımcıları seçkisiz/tesadüfi örneklem yolu ile belirlenmiştir. Araştırma verilerini elde etmek için oluşturulan anket; kişisel bilgi formu, Dahling ve arkadaşları (2009) tarafından geliştirilen, Akın, *ve ark.* (2014) tarafından Türkçeye uyarlanan Makyavelist Kişilik Ölçeği ve Ok (2011) tarafından geliştirilen Dindarlık Ölçeğinden oluşmaktadır. Elde edilen verilerin analizinde ise SPSS programı kullanılmış, ilgili veriler t-test, ANOVA ve Pearson Korelasyon teknikleri ile analiz edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre, katılımcıların yaş grupları, eğitim düzeyleri, gelir düzeyleri ve yaşanan yerleşim yeri ile makyavelizm düzeyleri arasında anlamlı farklılaşma söz konusudur. Yine bununla birlikte cinsiyet, yaş grupları ve gelir düzeyleri değişkenleri ile dindarlık düzeyleri arasında da anlamlı farklılaşma meydana gelmiştir. Yerleşim yeri ile dindarlık arasında istatistiksel açıdan anlamlı farklılaşma tespit edilmemiştir. Ayrıca, katılımcıların makyavelist kişilik düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasında negatif anlamlı ilişki olduğu tespit edilmiş ve araştırmanın temel savı desteklenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Din Psikolojisi, Machiavelli, Makyavelizm, Din, Dindarlık, Makyavelist Kişilik



\* Bu makale "Makyavelizm ve Dindarlık" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

<sup>a</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, [ibrahimfurkanguven@hotmail.com](mailto:ibrahimfurkanguven@hotmail.com)

## MACHIAVELLISM AND RELIGIOSITY: AN EMPIRIC RESEARCH ON DEMOGRAPHIC VARIABLES

This study aims to examine the relationship between Machiavellism and religiosity, and to discuss these concepts in terms of demographic characteristics such as gender, age, educational attainment, income, and residency type. As a quantitative research, this study conducted on a sample consisting of 823 participants who are from seven geographical regions of Turkey and abroad. The participants were determined by a probability/random sampling strategy. The survey form comprises personal information sheet, Machiavelist Personality Scale developed by Dahling and his colleagues (2009) and adopted into Turkish by Akın, Sarıçam, Akın, Özbay, Adam Karduz ve Yıldız (2014), and Religiosity Scale developed by Ok (2011). Using SPSS software, the data were analyzed via T-test, ANOVA, and Pearson Correlation techniques. According to the findings, Machiavellism level of the participants differed by age groups, educational attainment, income, and residency type. In addition, religiosity level of the participants differed by gender, age groups, and income. However, religiosity level did not differ by residency type. Also, there was a negative association between Machiavellism and religiosity, and the main argument of the study was supported.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Makyavelizm denilince akla ilk olarak amaca ulaşmak için -ki bu siyasi bir amaçtır- her türlü aracın mubah görülmesi anlamı gelmektedir. Bunun yanında şer mantığı, hile-hurda koleksiyonu, soğukkanlı kalleşlik, cürüm işlemekten zevk alma gibi anlamları da mevcuttur (Lefort, 1972'den aktaran; Dupouney, 1998). İlgili terim, tıp öğrencileri üzerindeki otorite kullanımına yönelik Mach Testleri isimli bir çalışmada; "Sana yararı olduğu sürece, hiçbir kimseye, herhangi bir şeyi yapmaktaki asıl nedeni asla söyleme!" (s. 94) şeklinde tanımlanmıştır (Brown & Guy, 1983). Bir başka tanımda ise makyavelizm terimi; "Bir bireyin pragmatik olma, duygusal mesafeyi koruma ve ulaşacağı sonucun kişisel tatminini sağlayacağına olan inanma derecesi" (s. 59) olarak karşımıza çıkmaktadır (Robbins, 1999).

İlgili literatür incelendiğinde bu terimi; "İstenen amaçlara ulaşmak için güç, politika ve etkili davranışların kullanımını öneren sosyal bir süreç" (s. 61) olarak tanımlayan araştırmalar mevcuttur (Christie & Geis, 1970). Bu tanımların yanında makyavelizmi; "Bireyin kendi isteği doğrultusunda hareket etmek için her şeyi yapmaya hazır olması" (s. 5) (Nelson & Quick, 1997'den aktaran; Özsoy, 2017) veya (Mandacı, 2007) tarafından yapılan ve "Etik olmayan ve diğer bireyler üzerinde manipülatif izler bırakan davranışlar bütünü" (s. 44) olarak değerlendiren tanımlamalar göze



çarpmaktadır. Bir başka araştırmacı ise çalışmasında makyavelizm teriminin; “Bir kişinin kendi başarısı için başkasını kullanması” (s. 5) anlamına gelen bir kişilik özelliği olduğunu belirtmiştir (Ang, 2000’den aktaran; Özsoy, 2017).

Makyavelizm, bireylerin çıkarları doğrultusunda diğer insanları aldatma ve onları istedikleri şekilde hareket ettirme becerisidir (Kanten vd., 2015). Bu anlayış zamanla bir kişilik özelliği halini alır. Bu karaktere sahip olan bireylerde, kendileri için kusursuz olmaktan ziyade, bu durumu başkalarının gözünde yaşayıp deneyimleme daha ön plandadır (Sherry vd., 2006). Bunun yanında, bireylerin bu şekilde hareket etmek suretiyle mükemmeliyetçi görünmeye çalışmalarının arkasında güçlü gibi görünmelerinin aksine, güçsüzlüklerini örtme amacı olabileceği belirtilmiştir (Solar & Bruehl, 1971).

Makyavelist bireylere göre kendileri dışındaki herkes, onlara hizmet etmek için vardır ve o amaca göre kullanılmalıdır. Bu bireyler, özellikle ikili ilişkilerde başkalarını etkileme konusunda oldukça mahirdirler. Sosyal ilişkileri başlatıp kontrol etme kabiliyetleri oldukça yüksektir (Hellriegel vd., 2009). Bu bireyler aynı zamanda kötülüğe de meyillidirler (Pinto & Kanekar, 1990). Ayrıca bu kişilerin, geleneksel ahlak kurallarından uzak bir kişilik yapısına sahip olduklarını söylemek yanlış olmaz (Güney & Mandacı, 2009). Makyavelist bireyler, kendi amaçları uğruna insanları manipüle etme yeteneğine sahip bireylerdir. Öyle ki kendi menfaatleri uğruna insanları ve şartları yönlendirecek stratejileri geliştirip uygularlar (Becker & Dan O’Hair, 2007).

Dindarlık ile kişilik arasında ilişki olup olmadığı, bilim insanları tarafından merak edilmiş ve konuyla ilgili çeşitli araştırmalar yapılmıştır (Mehmedoğlu, 2004; Gürses, 2017). Yine Allport (2004), kişiliğin bir parçası olarak kabul edilen karakter ile dinin kökeni arasında sıkı bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Başka bir araştırma ise dinin kişilik üzerinde eşsiz bir etkiye sahip olduğunu ileri sürmekte ve bunun yanında kişiliğin mizaç ve karakter olarak kabul edilen diğer yönlerinin, dindarlık ile olan ilişkisini ele alan çalışmalarda dine karşı var olan yatkınlığın, insanın fitratında olduğunu iddia etmektedir (Kirkpatrick, 1999).

İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik akıl ve irade sahibi olmasıdır. Bunların yanında din ve sorumluluk sahibi olması da bu özelliklere ilave edilebilir. Kişiliğin bir bütünlük arz etmesi bu dört unsurun sıkı bir ilişki içerisinde olmasına bağlıdır. Dolayısıyla akıllı olmayanın din ve iradesinden, iradesi olmayanın da mesuliyetinden bahsedilemez (Şentürk, 1994).

İslam dini, bireylere sağlam bir kişiliğin benimsetilmesinde bir

bütünlük içerisinde öğretilirse, bireyler inanç sistemine bağlı olarak hem bireysel huzurun hazzına varacak hem de ibadet, ahlâk ve diğer konulardaki emir ve yasaklar vesilesiyle, çevreleriyle uyumlu hale geleceklerdir. Bu sayede herkes sorumluluklarının bilincinde olacak ve bu şekilde hareket edecektir (Şentürk, 1994).

Kişilik ve dindarlık arasındaki ilişki, bireyin kişilik gelişimine yardımcı olan diğer unsurların da dikkate alınmasıyla net bir şekilde görülebilir. Kişiliğin tavır, yetenek, dürtü, bastırma, duygu, benlik, karakter, mizaç gibi birçok bileşenin toplumsal yapı ve etkileşimlerden ayrı düşünülmesi gerektiği göz ardı edilmemelidir (Mehmedoğlu, 2006).

Makyavelizm, herhangi bir örf âdet, gelenek görenek, ideal veya vicdan tarafından kısıtlanmayan ve amaç uğruna her türlü aracı meşru olarak gören bir düşünce sistemidir. Genel olarak siyaset ile ilişkilendirilmiş olsa da günümüzde özellikle kişilik üzerine yapılan çalışmalarda da bu düşünce sistemi göze çarpmaktadır. İnsan fitratının zayıflığı, değişkenliği, bencilliği ve kötülüğe meyilli oluşu, onun ahlâkî yaptırımlar noktasında eksikliklerinin olmasına sebep olur. Makyavelizm, insanın bu karmaşık düşünce yapısından beslenmek suretiyle bireyi, amaçlarını elde etmek için ahlâkî olmayan stratejilere başvurmaya yönlendirir (Scharfstein, 1995).

Din, insanı ahlâklı olmaya çağırır ve yol gösterir. Örnek verilecek olursa; zina, adam öldürme, hırsızlık gibi olaylar hem dinen günah sayılmakta hem de ahlâken kötü olarak nitelendirilmektedir. Sözünde durma, emanete ihanet etmeme, büyüklere saygı, küçüklere sevgi ise dinin emrettiği ve sevap olan, ahlâkın ise iyi olarak nitelendirdiği davranışlar olarak kabul görmektedir. Dinî ve ahlâkî emirlerin birbirinden ayrılması mümkün değildir. Ancak ufak bir nüans olarak göze çarpan şu noktaya dikkat çekmek gerekirse ahlâk, adam öldürmenin kötü davranış olduğunu öğretirken, din ise bu davranışın hem kötülüğünden hem de hayatın kutsallığından bahseder. Böylece inançlı birey, adam öldürmenin kötülüğüne ve hayatın kutsallığına birlikte inanmış olur. Teist bir birey için yalan söylemek sadece kötü değil aynı zamanda günah demektir. Zira yalan söyleyen birey, aynı zamanda Tanrı huzurunda da suç işlemiş olduğuna inanır (Aydın, 2014).

Makyavelist düşünce ile İslam dininin ortaya koyduğu dinî ve ahlâkî düsturlar düşünüldüğünde, ortada oldukça zıt bir yapının olduğu aşikârdır. Makyavelizmin ortaya koyduğu düşünce yapısının aksine İslâm dini müntesiplerini doğruluğa, dürüstlüğe, insanları aldatmamaya ve her işte adaletli bir şekilde davranmaya büyük önem verir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu konuda "Rabbimiz Allah'tır" deyip sonra da dosdoğru yaşayanlara korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir." (Ahkâf, 46/13), "Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!" (Hud, 11/12), "Allah size, mutlaka

emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder..." (Nisa, 4/58), "... ve eğer hüküm verirsen, aralarında adaletle hükmet. Allah adil olanları sever." (Maide, 5/42), "Muhakkak ki Allah; adaleti, iyilik yapmayı ve yakınlarla bakmayı emreder..." (Nahl, 16/90) buyurularak, yaratılıştan gelen fitrata bağlı olarak her zaman için doğru, dürüst, adaletli bir şekilde davranmaya ve hareket etmeye özellikle vurgu yapar.

Doğruluk, dürüstlük, ahlâklı olma konularında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadis-i şerifleri de göze çarpmaktadır. Zira O, insanları aldatmamaya, yapılacak her türlü işlerde doğru, dürüst, adaletli bir şekilde davranmaya çok dikkat etmiş ve bu şekilde davranılmasını öğütlemiştir. Efendimiz bu hususta; "Sizin en hayırlınız ahlâkı en güzel olanınızdır." (Buharî, Menakıb, 23; Müslim, Fedail, 68), "Allah'a inandım de. Sonra da dosdoğru ol!" (Müslim, İman, 62), "Mü'minlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlâkı en güzel olanıdır..." (Tirmizi, Radâ, 11), "...Bizi aldatan bizden değildir." (Müslim, İman, 164), "Allah, söz ve fiilleri çirkin kimselere öfkelenir." (Tirmizi, Birr, 62) buyurarak, Müslüman bir insanın tutum ve davranışlarında herhangi bir durum veya anlayışa göre değişiklik göstermeden, dosdoğru ve ahlâkî çerçeveye uygun bir şekilde hareket etmesi gerektiğini vurgulamış ve bu kararlılığı söz ve fiillerinde yansıtmalarının önemine dikkat çekmiştir.

Görüldüğü gibi Makyavelist anlayış, amaç uğruna ahlâkî unsurları yok sayarak her türlü araç ve yolu mubah görse bile İslam dini buna izin vermemiş, insanların birbirleri üzerlerindeki haklarına özellikle vurgu yapmıştır. Bireyler bir hedefe kilitlenmiş olsalar bile diğer insanların haklarına riayet etmeli, saygı göstermeli ve onları incitmeden bu amaca yönelmelidirler. Bireylerden tutum ve davranışlarında durum ve şartlara göre şekil değiştirmeden olduğu gibi davranmaları, ahlâkî yasalara riayet etmeleri ve bireysel menfaatten çok toplumsal menfaati ön planda tutmaları beklenir. İslam dini işte bu noktada bireylere itidalli davranmayı öğütlemiş ve tüm işlerde aşırıya kaçmadan hareket etmenin asıl kazanç olduğuna vurgu yapmıştır.

Sonuç olarak yukarıda bahsedilen sebeplerden hareketle, makyavelist kişiliğe sahip bireylerin ortaya koymuş oldukları davranışlarda, hedeflerine ulaşmak için din ve ahlâk kurallarının dışında hareket ettiklerini söylemek mümkündür. Riya ve gösteriş yoluyla insanların gözünü boyayan bu bireylerin, amaçlarına ulaştıktan sonra insanlara gerekirse acımasız davranarak, onları hor görebilecek davranışları sergiledikleri ifade edilebilir. Durum ve şartlara göre karar ve yer değiştirmeyi kendine ilke edinen bu bireylerin, dinlerin ve ahlâkî kuralların ortaya koymuş olduğu dürüst ve karakterli bir davranış biçiminden uzak olduklarını ifade etmek

mümkündür. Dindar bireylere ise din, belli kriterlere göre hareket etmeyi öğütler. Bu bireyler ilgili kriterler doğrultusunda, Tanrı'ya karşı sorumluluklarını yerine getirmiş olmanın hazzını yaşarlar. Bireysel menfaatleri doğrultusunda yalana başvurmamaya veya genel ahlâk kuralları dışında kalan bir davranışta bulunmamaya özen göstermeye çalışırlar.

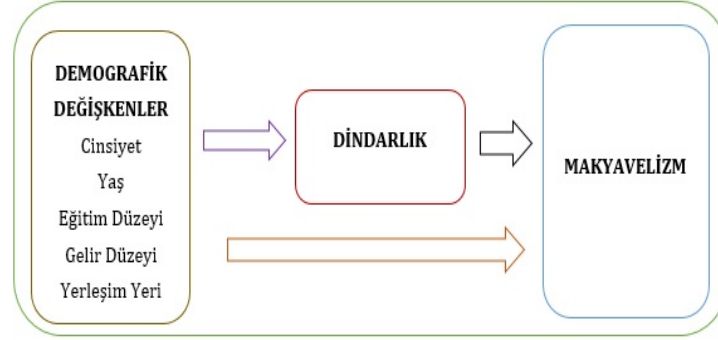
Araştırmanın konusunu, Makyavelizm, dindarlık ve bu ikisi arasındaki ilişki oluşturmaktadır. Anket tekniği kullanılarak elde edilen verilerden hareketle yetişkinlerde Makyavelizm ve dindarlık düzeyi ile bu ikisi arasındaki ilişkinin nasıl olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Makyavelizm ve dindarlık olguları ile cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, gelir düzeyi ve yerleşim yeri gibi demografik değişkenlerin rolü ele alınmaktadır. Literatürde bu alanda yapılan diğer çalışmaların sonuçlarına da yer verilmektedir. "Katılımcıların makyavelist kişilik ve dindarlık düzeyleri nelerdir? Demografik özelliklere göre makyavelist kişilik ve dindarlık düzeyleri farklılaşmakta mıdır?" soruları bu araştırmanın problemlerini oluşturmaktadır.

Araştırmanın amacı ise tecrübi verilerden hareketle, makyavelist kişilik ve dindarlık arasında nasıl bir ilişki olduğunu ve cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, gelir düzeyi ve yerleşim yeri gibi demografik değişkenlerin makyavelizm ve dindarlık üzerindeki rolünü ortaya koymaktır. Bu kapsamda araştırmanın temel hipotezini; "Katılımcıların makyavelist kişilik düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasında negatif anlamlı ilişki vardır." hipotezi oluşturmaktadır. Yine bununla birlikte araştırmada ele alınacak diğer alt hipotezler ise "Makyavelizm erkeklerde daha yüksektir." "Makyavelizm yaşa göre farklılaşır." "Makyavelizm eğitim düzeyine göre farklılaşır." "Eğitim düzeyi arttıkça makyavelizm azalacaktır." "Makyavelizm gelir düzeyine göre farklılaşır." "Gelir düzeyi arttıkça makyavelizm azalacaktır." "Makyavelizm yerleşim yerine göre farklılaşır." "Dindarlık cinsiyete göre farklılaşır." "Kadınların dindarlıkları erkeklerden daha yüksektir." "Dindarlık yaşa göre farklılaşır." "Dindarlık eğitim düzeyine göre farklılaşır." "Eğitim düzeyi arttıkça dindarlık azalacaktır." "Dindarlık gelir düzeyine göre farklılaşır." "Dindarlık yerleşim yerine göre farklılaşır." şeklindeki hipotezlerdir.

### **A. Yöntem**

Araştırmada yöntem olarak ilişkisel tarama yöntemi (survey/tasvir metodu) kullanılmıştır. Bilgiler ise anket tekniğinden faydalanılarak elde edilmiştir. Katılımcılar ise seçkisiz/tesadüfi örnekleme yöntemiyle belirlenmiştir.

Şekil 1. Araştırma Modeli



### 1. Örneklem

Araştırma örneklemini Türkiye'nin 7 coğrafi bölgesi ve yurtdışından 18-59 yaş arasındaki 823 yetişkin katılımcı oluşturmaktadır. Katılımcıların 382'si (%46,4) erkek, 441'i (%53,6) ise kadındır. Araştırmaya katılan bireylerin yaş gruplarına göre dağılımı; 94'ü (%11,4) 18-21, 486'sı (%59,1) 22-30, 197'si (%23,9) 31-40 ve 46'sı (%5,6) ise 41-59 yaş aralığında olup, yaş ortalaması 28,34'tür. Bireylerin eğitim düzeylerine göre dağılımı ise 7'si (%0,9) lise düzeyinin altında bir eğitim kurumu, 70'i (%8,5) lise, 65'i (%7,9) ön lisans, 531'i (%64,5) lisans ve 150'si (%18,2) ise yüksek lisans veya doktora mezunu şeklinde gerçekleşmiştir.

Katılımcıların gelir düzeyine göre dağılımı; 264'ü (%32,1) 1500 ₺ veya altı bir yıllık gelir kazancına sahipken, 150'si (%18,2) 1501-3000 ₺, 270'i (%32,8) 3001-4500 ₺, 97'si (%11,8) 4501-6000 ₺, 42'si (%5,1) ise 6001 ₺ ve üzeri bir yıllık gelire sahip bireylerden oluşmaktadır. Katılımcılardan 67'si (%8,1) köyde, 23'ü (%2,8) kasaba-beldede, 257'ser kişisi (%31,2) ilçe ya da ilde, 219'u (%26,6) ise büyükşehirde geçirmiştir.

### 2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada, yetişkinlerin makyavelist kişilik düzeylerini ölçmek amacıyla Makyavelist Kişilik Ölçeği, dindarlık düzeylerini ölçmek için Ok-Dini Tutum Ölçeği ve katılımcılar ile ilgili kişisel bilgilere ulaşmak amacıyla da Kişisel Bilgi Formu kullanılmıştır.

#### a. Kişisel Bilgi Formu

Kişisel bilgi formu ile katılımcıların cinsiyet, yaş, gelir düzeyi, eğitim düzeyi, yerleşim yeri gibi demografik özelliklerine ait bilgiler elde edilmiştir.

#### b. Makyavelist Kişilik Ölçeği

Makyavelizm Ölçeği, Dahling ve arkadaşları (2009) tarafından bireylerin makyavelist kişilik düzeylerini ölçmek amacıyla geliştirilmiştir. Ölçeğin Türkçeye uyarlaması, geçerlik ve güvenilirlik çalışması ise Akın,

Sarıçam, Akın, Özbay, Adam Karduz ve Yıldız (2014) tarafından gerçekleştirilmiştir.

Makyavelist kişilik ölçeği toplamda 4 alt boyut ve 16 maddeden oluşmaktadır. Alt boyutlar ahlâksızlık (1-5. maddeler), statü arzusu (6-8. maddeler), kontrol arzusu (9-11. maddeler) ve diğerlerine güvenmeme (12-16. maddeler) den meydana gelmektedir. Ölçek 7'li Likert tipi bir derecelendirmeye sahiptir. Bu dereceler, 1'den (Kesinlikle Katılmıyorum) 7'ye (Kesinlikle Katılıyorum) kadardır.

Makyavelist kişilik ölçeğinin analizleri, yaşları 18-24 arasında değişen 143'ü erkek, 158'i kadın olmak üzere toplam 301 üniversite öğrencisi üzerinde uygulanan anket verileri ışığında gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliliği için uygulanan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda, ölçeğin orijinal formunda bulunan 4 boyutlu ve 16 maddeden oluşan modelin iyi uyum verdiği sonucuna ulaşılmıştır ( $\chi^2= 185.46$ ,  $sd=94$ ,  $RMSEA=.057$ ,  $CFI=.90$ ,  $IFI=.90$ ,  $GFI=.93$ ,  $AGFI=.90$ ,  $SRMR=.054$ ). Ölçeğin faktör yükleri .26 ile .75 arasında sıralanmaktadır. Ölçeğin iç tutarlılık güvenirlik katsayısı .78 olarak bulunmuştur. Ölçeğin düzeltilmiş madde toplam korelasyonları ise .17 ile .54 arasında sıralanmaktadır (Akın vd., 2014: 93). Araştırmada Akın ve arkadaşları (2014) tarafından Türkçeye uyarlanan ölçek aynen kullanılmıştır.

#### *c. Ok – Dini Tutum Ölçeği*

Ok-Dini Tutum Ölçeği, İslami kültürde yer alan dindarlığı ölçmek amacıyla biri 930 diğeri 388 üniversite öğrencisi olmak üzere iki farklı örneklem üzerinde ve elde edilen bulgular sonucunda geliştirilmiştir. Ölçek yazar tarafından sosyal psikolojide vurgulanan bilişsel, duyuşsal ve davranışsal öğeler dikkate alınarak hazırlanmıştır. Bilişsel Boyut (1 ve 2. maddeler) ile bireyin din ile ilgili genel düşüncesinin nasıl olduğu, davranışsal boyut (5 ve 6. maddeler) ile davranışlarının dini değerler açısından ne düzeyde değerlendirildiği ve duyuşsal boyut (3 ve 4. maddeler) ile de dinin duyguya hitap eden yönü tarafından ne düzeyde etkilendiği ölçülmeye çalışılmıştır. Tutumun üç bileşeninin yanında ölçülmek istenen tutum nesnesinin din olması ve dinde de Tanrı'nın merkezi bir yere sahip olmasından dolayı bu boyutların yanına bir de Tanrı ile ilişki boyutu (7 ve 8. maddeler) eklenmiştir. Ok-Dini Tutum Ölçeği bu 4 alt boyutu ölçmek için tasarlanmıştır (Ok, 2011: 535).

Bahsedilen 4 boyut çerçevesinde bireylerin dini tutumlarını ölçmek amacıyla, literatürde yer alan ilgili çalışmalardan da yararlanmak suretiyle, uygulamaya her bir boyuta 4 madde düşmek üzere toplam 16 maddeden oluşan bir madde havuzu ile başlanmıştır. Yapılan açılımlı ve doğrulayıcı faktör analizleri ve güvenirlik madde analizi ışığında her bir boyutu en iyi

ölçen iki madde belirlenerek toplam 8 maddeden oluşan bir dini tutum ölçeği geliştirilmiştir. Sonuç olarak Ok-Dini Tutum Ölçeği'nin yüksek iç tutarlılığa sahip olduğu görülmüştür. (.81 ve .91). Açılımsal ve doğrulayıcı faktör analizleri ölçeğin 4 ayrı alt grubuyla iyi bir model oluşturduğunu onaylamıştır (Ok, 2011: 528). Ölçek maddelerinden bilişsel alt boyuta ait olan "Dinin gereksiz olduğunu düşünüyorum." ve "Dinî inancın insanlara yararından çok zararı olduğunu düşünüyorum." maddeleri veri girişi sırasında ters kodlanmıştır. Araştırmada Ok-Dini Tutum Ölçeği aynen kullanılmıştır.

Çalışmada kullanılan Makyavelizm ve Dindarlık Ölçeklerinin iç tutarlılık güvenilirlik katsayıları sırasıyla ,877 ve ,811'dir. Elde edilen bu değerler, her iki ölçeğin sahip olduğu maddeler arasında yüksek derecede tutarlılık olduğunu ve ölçeklerin bu çalışma açısından güvenilir ölçüm araçları olduğunu ortaya koymuştur.

### **3. Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi**

Çalışmada öncelikle kişisel bilgi formu, makyavelist kişilik ölçeği ve dindarlık ölçeğinin yer aldığı bir online anket formu oluşturulmuştur. Daha sonra ilgili form 2018 yılı Mart ve Nisan aylarında bireylere online olarak whatsapp, instagram ve facebook gibi sosyal medya ağları üzerinden ulaştırılmış ve bireylerin ilgili formu doldurmaları istenmiştir. Online anket yaklaşık olarak 850 kişiye uygulanmıştır. Uygulanan anketler, veri temizleme işleminden geçirildikten sonra bir kısmının ilgili kriterleri sağlamaması, bir kısmının da eksik veya hatalı doldurulmasından dolayı bu anketler değerlendirme dışında bırakılmış ve sonuç olarak 823 anket değerlendirmeye alınmıştır. Elde edilen veriler, SPSS programı vasıtasıyla bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Anket sorularına verilen değerler yeniden kodlanmıştır. Bazı demografik değişkenler yeniden tanımlanarak veri dönüştürme işlemi uygulanmıştır. Ölçek maddelerine ilişkin iç tutarlılık analizleri ve farklı iki grup arasındaki ilişkilerin anlamlı olup olmadığı bağımsız örneklem t-test (independent sample t-test) ile ölçülmüştür. Bunun yanında ikiden fazla grubun karşılaştırılmasında ise tek yönlü varyans analizi (one way ANOVA) kullanılmıştır. Farkların hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için Tukey HSD testi, makyavelizm ile dindarlık arasındaki ilişki Pearson korelasyon analizi, dindarlığın makyavelist davranışlar üzerindeki etkisi ise regresyon analizi kullanılarak tespit edilmiştir.

### **B. Bulgular ve Yorum**

Araştırmada, örneklemin Makyavelizm ve dindarlık düzeylerini belirlemek, Makyavelizm ve dindarlığın; cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, gelir düzeyi ve yerleşim yeri değişkenleriyle olan ilişkisini ortaya koymak amacıyla gerekli istatistiksel analizler yapılmıştır. İlk olarak ilişkisel tarama

yöntemine bağlı olarak makyavelist kişilik düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki ortaya konulmuş, daha sonrasında da sırasıyla bu iki değişkenin cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, ekonomik düzey ve yerleşim yeri ile olan ilişkisine yer verilmiştir. Elde edilen sonuçlar tablolar halinde sunulmuştur.

### 1. Makyavelizm ve Dindarlık Düzeyi Genel Profili

Tablo 1. Katılımcıların Makyavelizm Düzey Ortalamaları

	N	M	SS	Min	Max
Makyavelist Kişilik	823	3,07	,94	1	7

Tablo incelendiğinde, katılımcıların vermiş oldukları cevaplara göre örneklemin makyavelizm düzeyinin, ortalamanın altında olduğu ( $M=3,07 \pm ,94$ ) görülmektedir. Örneklem grubunun Müslüman olduğu düşünüldüğünde, başkalarını aldatıcı hareketlerde bulunmaktan veya bir başkasının hakkına girerek belli makam ve mevkilere gelmek için dinî ve ahlâkî kurallara aykırı davranmaktan uzak durabilecekleri şeklinde bir yorumda bulunmak mümkündür.

Tablo 2. Katılımcıların Dindarlık Düzey Ortalamaları

	N	M	SS	Min	Max
Dindarlık	823	4,41	,69	1	5

Bulgular incelendiğinde, örneklemin genel dindarlık düzeyinin ortalamasının oldukça üzerinde olduğu ( $M=4,41 \pm ,69$ ) görülmektedir. Katılımcıların makyavelizm düzeylerinin aksine dindarlık düzeylerinin oldukça yüksek çıkması, bireylerin dinî ve ahlâkî kuralları merkeze alarak, insanların hak ve hukuklarına riayet edecekleri ve bu çerçevede hem yaratıcıya hem de toplum nezdinde diğer insanlara karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmiş olmanın hazzına vararak hareket edebileceklerini söylemek mümkündür.

### 2. Makyavelizm ve Demografik Değişkenler ile İlgili Bulgular ve Yorum

Araştırmanın bu bölümünde makyavelizmin cinsiyete, yaşa, eğitim düzeyine, gelir düzeyine ve yerleşim yerine göre değişiklik gösterip göstermediği elde edilen bulgular üzerinden ele alınıp yorumlanmıştır.

#### a. Cinsiyet

Tablo 3. Cinsiyete Göre Makyavelizm

	Cinsiyet	N	M	SS	t	p
Makyavelizm	Erkek	382	3,17	,93	2,752	,821
	Kadın	441	2,99	,94		



Araştırmaya katılan bireylerin Makyavelizm puan ortalamalarının cinsiyet değişkenine göre bir farklılık gösterip göstermediğini ortaya koymak amacıyla yapılan t-test analizi sonucunda, erkeklerin makyavelizm puanının (M=3,17) kadınların makyavelizm puanından (M=2,99) yüksek olmasına karşın, cinsiyet ortalamaları arasında anlamlı farklılık söz konusu olmamıştır. ( $p>,05$ ).

Cinsiyet üzerine yapılan bir araştırmada, her iki grubun da makyavelist kişilik özelliklerinin yüksek olduğu bireyler, amaçlarına ulaşmak için çeşitli stratejiler geliştirme yoluna gitmişlerdir. Bu esnada ahlâkî anlamda herhangi bir inceliğin dikkate alınmadığı gözlemlenmiştir. Sözü edilen stratejilerin uygulanması noktasında ise kadın makyavelistlerin erkeklere oranla amaçlarına ulaşmak için daha başarılı manipüle taktiklerinin olduğu ileri sürülmüştür (Dingler-Duhon & Brown, 1987).

Araştırmada elde edilen sonuçlara göre “Makyavelizm erkeklerde daha yüksektir.” şeklindeki hipotezimiz desteklenmemiştir.

#### b. Yaş

Araştırmada, yaş ile makyavelizm düzeyi arasındaki ilişkinin ne olduğu ve anlamlı farklılık gösterip göstermediği konusu da önem arz etmektedir. Bu amaç doğrultusunda gerçekleştirilen testler sonucunda elde edilen bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 4. Yaş Gruplarına Göre Makyavelizm

	Yaş Grupları	N	M	SS	F	p
Makyavelizm	18-21	94	3,31	,90	2,748	,042
	22-30	486	3,06	,94		
	31-40	197	2,97	,92		
	41-59	46	3,07	,99		

Araştırmaya katılan bireylerin Makyavelizm puan ortalamalarının yaş gruplarına göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek amacıyla yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına bakıldığında, 18-21 yaş grubu ortalamalarının (M=3,31) orta düzeyde, 22-30, 31-40 ve 41-59 yaş grubu ortalamalarının (M=3,06; M=2,97; M=3,07) ise ortanın altında olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre yaş grupları arasındaki fark istatistiksel açıdan anlamlıdır. ( $p<,05$ ). Ayrıca gruplar arasındaki anlamlı farklılığı ortaya koymak için uygulanan Tukey HSD verilerine göre farklılık 18-21 ile 31-40 yaş grupları arasında gerçekleşmiştir.

Başka bir araştırmada, tasarım mühendisliğinde çalışan bireylerde makyavelizm düzeyinin yaş arttıkça düştüğü sonucuna varılmıştır. Yaş ve

toplam çalışma süresinin artması ile makyavelist özellikler arasında ters orantı olduğu gözlemlenmiştir. (Özcihan, 2014). Bir başka araştırmada ise yaş ile makyavelizm arasında anlamlı farklılık sonucu elde edilmiştir. İlgili araştırmada 18-25 yaş arasındaki katılımcıların ortalaması, 36-45 yaş arasındaki katılımcıların ortalamasından, 26-35 yaş arasındaki katılımcıların ortalaması 36-45 ile 46-55 yaş arası katılımcıların ortalamasından, 46-55 yaş arası katılımcıların ortalaması ise 36-45 yaş arası katılımcıların ortalamasından yüksek çıkmıştır (Özsoy, 2017). Araştırmamızda elde edilen sonuçlar, “Makyavelizm yaşa göre farklılaşır” hipotezini desteklemektedir.

Yaş gruplarına göre 18-21 yaş aralığındaki bireylerin makyavelist kişilik düzeylerinin 3,31 ortalama ile yüksek çıkması, bu bireylerin yaşlarının getirmiş olduğu hızlı yaşama isteği ve kendilerinden daha iyi imkâna sahip olan bireylerin yerlerinde olmak istemeleri, onların kısa yoldan ve herhangi bir dinî ya da ahlâkî kuralı dikkate almaksızın hareket edebileceklerini göstermektedir. Nihayetinde bu bireyler, yaşları itibariyle sabırsız bir yapıda olup, sahip olmak istedikleri bir nesne, makam ya da mevkie hemen ulaşmayı isteyebilmektedirler. Yine bununla birlikte ilgili bireylerde, toplumsal değer yargılarının ve kimlik kavramının yeterince oluşmamış olması bu şekilde davranmalarına sebep olabilir.

### c. Eğitim Düzeyi

Katılımcıların Makyavelizm düzeylerinin eğitim düzeylerine göre farklılık gösterip göstermediğine dair bulgular, tek yönlü varyans analizi sonucu elde edilmiş ve aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 5. Eğitim Düzeyine Göre Makyavelizm

	Eğitim Düzeyi	N	M	SS	F	p
Makyavelizm	Liseden Az	7	3,10	1,17	7,292	,000
	Lise	70	3,52	1,10		
	Önlisans	65	3,36	,92		
	Lisans	531	3,03	,90		
	Yüksek lisans-Doktora	150	2,89	,90		

Makyavelizm düzeyi ile eğitim düzeyi arasındaki ilişkinin yer aldığı bulgular incelendiğinde, makyavelizm düzeyi en yüksek bireylerin lise düzeyindeki bireyler (M=3,52) olduğu göze çarpmaktadır. Bu düzeyi daha sonra ön lisans düzeyindeki bireyler (M=3,36) takip etmektedir. Bu bireylerin ortalamalarının ortanın üzerinde bir düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. Daha sonra ise sırasıyla lisenin altı, (M=3,10), lisans (M=3,03) ve yüksek lisans-doktora (M=2,89) düzeyleri gelmektedir. Bu düzeylerin ortak özelliği ise ortanın altında bir düzeye sahip olmalarıdır. İstatistiksel

açından bakıldığında ise eğitim düzeyi ile makyavelizm düzeyi arasında anlamlı farklılık söz konusudur. ( $p<,05$ ). Gruplar arasındaki farklılığın anlamlı olduğunu tespit etmek amacıyla yapılan Tukey HSD verileri ise farklılığın, lise ile lisans ve yüksek lisans/doktora, ön lisans ile yüksek lisans/doktora arasında olduğunu göstermiştir.

Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada, öğrencilerden etik olmayan davranışlara sahip olanlar ile olmayanların iki farklı zaman diliminde karşılaştırıldıkları değişimleri ölçen Tang, Chen ve Sutarso (2008), psikoloji öğrencilerinde anlamlı bir ilişkiye rastlamamışlardır. Buna karşın maddiyata düşkünlük ve para sevgisi görülen işletme öğrencilerinde, makyavelizm ile etik davranma eğilimi arasında negatif bir ilişki olabileceği bulgusuna ulaşmışlardır. Özcihan (2014) tarafından ortaya konulan çalışmada, katılımcıların makyavelizm düzeylerinin çalışma pozisyonuna göre farklılık göstermediği sonucuna ulaşılmıştır. Elde edilen bulgulardan hareketle “Makyavelizm eğitim düzeyine göre farklılaşır.” ve “Eğitim düzeyi arttıkça makyavelizm azalacaktır.” şeklindeki hipotezlerimiz desteklenmiştir.

Eğitim, hayatın merkezinde bulunan ve formal veya informal olmak üzere bireylerin hayatları boyunca devam eden bir serüvendir. Her birey, başta ailesi ile başlayan ve sonrasında sosyal çevresi ile devam eden eğitim hayatı sayesinde, kendisine ait düşünce, duygu, tutum ve davranış biçimlerini meydana getirir. Bu sayede de belli bir hayat görüşüne ve değerler sistemine sahip olur ve kişiliğini inşa eder. Alınan eğitimin nicelik ve niteliği her bireyde aynı şekilde sonuç üretmez. Bu aynı zamanda bireyin kendisine, bireysel gayretine ve edindiği eğitimi ve doğru ve faydalı şekilde değerlendirmesine bağlıdır (Güven, 2019: 145).

Makyavelizmin en yüksek olduğu eğitim düzeyinin, 3,52 ortalama ile lise mezunları olduğu göze çarpmaktadır. Bu bireylerin yaşları itibariyle ergenlik çağından yeni çıkmakta olan bireyler olduğu aşikârdır. Teknolojinin hızla gelişmesi ve imkânların artması ile birlikte bir doyumsuzluk döngüsünün içinde bulunan bu bireyler, kendilerinden daha iyi imkân ve şartlara sahip olan bireylere imrenmekte ve onlar gibi olmak istemektedirler. Bu bireylerin kendilerini çevrelerine kanıtlama, en iyiyi kendilerinin hak ettiklerini düşünmeleri de yine aynı şekilde bu davranışlarının altında yatan bir sebep olabilir. Kaldı ki sahip oldukları eğitim düzeyi, onların sorumlu ve bilinçli davranmalarına yetecek nitelikte de olmayabilir. Tüm bu sayılan sebepler sonucunda, kısa yoldan hedefe ulaşmak için ahlâk ve dinî kuralları yok sayarak hareket edebilecekleri ifade edilebilir.

*d. Gelir Düzeyi*

Araştırmada cevabı merak edilen sorulardan biri de makyavelizm düzeyi ile gelir düzeyi arasında farklılık olup olmadığı sorusudur. Katılımcıların gelir düzeyleri ile makyavelizm düzeyleri arasında anlamlı fark olup olmadığını ortaya koymak için tek yönlü varyans analizi kullanılmış ve sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 6. Gelir Düzeyine Göre Makyavelizm

	Gelir Düzeyi	N	M	SS	F	p
Makyavelizm	1500 ₺ veya Altı	264	3,21	,98	3,978	,003
	1501-3000 ₺	150	3,15	1,00		
	3001-4500 ₺	270	2,93	,87		
	4501-6000 ₺	97	3,05	,88		
	6001 ₺ veya Üzeri	42	2,85	,90		

Tablo 6 incelendiğinde, analizler sonucunda elde edilen bulgulara göre gelir düzeyi 1500 ₺ ve altında olan bireylerin ortalamasının (M=3,21), diğer ortalamalardan yüksek olduğu görülmektedir. Ortalamaların genel olarak orta ve ortanın altı düzeyde olduğu açıktır. Tabloya göre gelir düzeyi arttıkça makyavelizm düzeyinin azaldığı göze çarpmaktadır. Yine bununla birlikte istatistiksel açıdan incelendiğinde de makyavelizm düzeyi ile gelir düzeyi arasında anlamlı farklılık vardır. (p<,05). Gruplar arasındaki anlamlı farklılık ise Tukey HSD analizi sonucunda ortaya konulmuştur. Bu verilere göre 1500 ₺ veya altı gelir düzeyi grubu ile 3001 ₺ - 4500 ₺ arası gelir düzeyi grubu arasında farklılık olduğu göze çarpmaktadır.

Araştırmamızın konusunu teşkil eden bu hususta yapılan diğer çalışmalara bakıldığında ise Özsoy (2017), makyavelizm ile ekonomik düzey arasında anlamlı farklılık tespit etmiştir. Çalışmada, 3001-5000 ₺ arası geliri olan katılımcıların ortalaması, 5000 ₺ ve üzeri geliri olan katılımcıların ortalamasından daha yüksek çıkmıştır. Elde edilen bulgular, "Makyavelizm gelir düzeyine göre farklılaşır." ve "Gelir düzeyi arttıkça makyavelizm azalacaktır." şeklindeki hipotezlerimizi desteklemektedir.

Gelir düzeyi gerek bireysel gerek sosyal açıdan, bireylerin hayatları üzerinde etkili olan demografik değişkenlerden biridir. Gelir düzeyi arttıkça, bireylerin sahip oldukları bireysel ve sosyal imkânların çeşit ve kalitesi de aynı oranda artmakta ve bu durum onların yaşamlarını da etkilemektedir. Gelir düzeyi yüksek olanların, düşük olanlara oranla hayattaki istek, amaç, arzu, beklenti ve hedeflerine ulaşmaları daha kolaydır.

Araştırma bulguları, hipotezimize paralel olarak, gelir düzeyi 6001 ₺ ve üzerinde olan bireylerin en düşük makyavelist düzey ortalamasına sahip

olduğunu göstermiştir. Bu bulguya göre, gelir düzeyi yüksek olan bireylerin, toplum içerisinde daha iyi bir eğitim almaları, daha iyi bir iş veya meslek sahibi olmaları, daha iyi sağlık koşullarına sahip olmaları ve bireysel amaç ve hedeflerini daha kolay bir şekilde gerçekleştirmeleri oldukça muhtemeldir. Hal böyleyken, gelir düzeyi kendilerinden daha düşük olan bireylere göre, amaçladıkları hedef ve isteklere kolaylıkla ulaşabilmenin rahatlığından dolayı bu bireylerin, ahlâk ve dinî kurallara aykırı bir şekilde hareket etmelerini gerektirecek davranışlara yönelmeyeceklerini söylemek mümkündür.

#### e. Yerleşim Yeri

Katılımcıların yerleşim yeri ve onların makyavelizm düzeylerine olan etkilerini belirlemek üzere yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda elde edilen bulgular aşağıda gösterilmiştir.

Tablo 7. Yerleşim Yerine Göre Makyavelizm

	Yerleşim Yeri	N	M	SS	F	p
Makyavelizm	Köy	67	3,34	,98	3,148	,014
	Kasaba-Belde	23	2,96	,99		
	İlçe	257	2,96	,93		
	İl	257	3,17	,93		
	Büyükşehir	219	3,01	,92		

Yukarıdaki tablo incelendiğinde, katılımcıların büyük bir çoğunluğunun hayatını ilçe ya da illerde geçiren bireyler olduğu göze çarpmaktadır (N=257). Sonrasında ise büyükşehir (N=219), köy (N=67) ve kasaba-belde (N=23) gelmektedir. Buna karşılık makyavelist kişilik düzeyleri incelendiğinde, ilgili düzeyin en yüksek olduğu bireylerin (M=3,34) ortalama ile köyde yaşayan bireyler olduğu görülmektedir. Daha sonrasında sırasıyla il (M=3,17), büyükşehir (M=3,01) ve ilçe ile kasaba-belde (M=2,96) de bireyler gelmektedir. Ortalamaların tümü, ortanın altında bir düzeye sahiptir. İstatistiksel açıdan incelendiğinde ise fark anlamlıdır ( $p<,05$ ). Elde edilen verilere uygulanan Tukey HSD analizine göre anlamlı farklılık, köy ile ilçe arasında gerçekleşmiştir. Elde edilen sonuçlara göre “Makyavelizm yerleşim yerine göre farklılaşır.” şeklindeki hipotezimiz desteklenmiştir.

Elde edilen sonuçların aksine İbn Haldun, şehir hayatı yaşayan bireylerin sadece kendilerini düşündüklerini, kendi rahatlarına göre hareket ettiklerini belirtmiştir. Bu bireylerin, kendi zevklerini tatmin etmeyi amaçlarken diğer insanlara zarar vermekten kaçınmamakta ve bunun için her yolu mubah gördüklerini belirtmektedir. İbn Haldun’a göre şehir hayatının insanlara sunduğu lüks imkânlar ve bu imkânlarla insanların gereğinden fazla önem vermeleri, ahlâkî bozulmanın en önemli

sebeplerinden biridir. (Ateş ve Utkan, 2017: 226).

Şehirlerde yaşayan bireylerin kırsalda yaşayanlara oranla sahip oldukları refah düzeyi, ihtiyaçlı hayat şartları, istenilene çabuk ulaşma gibi imkânların daha yüksek olması, bu bireylerin doğallık, cesaret, ahlâklı olma gibi erdemlerden uzaklaşmalarına sebep olmaktadır. Hal böyle olunca bu bireyler, ahlâkî açıdan bir yükselmeye değil, gerilemeye doğru gitmektedir (Ateş ve Utkan, 2017: 229). Bu bağlamda, makyavelist düşünce yapısına sahip bireylerin sadece kırsalda yaşayanlarda değil, şehirlerde yaşayan bireylerde de bulunduğunu ve ön plana çıktığını söylemek mümkündür.

Yerleşim ile makyavelizm düzeylerine dair bulguları değerlendirecek olursak; hayatlarının büyük kısmını köyde yaşayan bireyler 3,34 ortalama ile makyavelizm düzeyi en yüksek bireyler olmuşlardır. Bu bireylerin sahip oldukları ekonomik ve sosyal şartlar, istediklerini elde etmede belli başlı sıkıntılar yaşamalarına sebep olabilir. Hal böyle olunca ilçe, il ya da büyükşehirde hayatının çoğunu geçirmiş insanların sahip oldukları imkân ve şartlar ile karşılaştırıldığında, bu bireylerin o imkânlara kısa yoldan ulaşmak adına makyavelist davranışlara yönelebileceklerini ifade etmek mümkündür. Zira değişen zaman, toplum ve kişilik yapısı, bireysel isteklerin de değişmesini beraberinde getirmiştir.

### 3. Dindarlık ve Demografik Değişkenler ile İlgili Bulgular ve Yorum

Araştırmanın bu bölümünde dindarlık ile cinsiyete yaşa eğitim düzeyi, gelir düzeyi ve çoğunlukla yaşanan yerleşim yerine göre değişiklik gösterip göstermediği elde edilen bulgular üzerinden ele alınıp yorumlanmıştır.

#### a. Cinsiyet

Araştırmada dindarlık ile cinsiyet arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için yapılan t-test analizi sonucunda elde edilen bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 8. Cinsiyete Göre Dindarlık

	Cinsiyet	N	M	SS	t	p
Dindarlık	Erkek	382	4,38	,76	-1,132	,003
	Kadın	441	4,44	,62		

Tablo 8’de yer alan bulgular incelendiğinde, kadınların dindarlık düzeyinin (M=4,44) erkeklerin dindarlık düzeyinden (M=4,38) daha yüksek olduğu görülmektedir. Ortalamalar arasındaki fark ise istatistiksel açıdan anlamlıdır ( $p<,05$ ).

Bu konu üzerine yapılan diğer çalışmalara bakıldığında Yılmaz, (2018) araştırmasında erkeklerin kadınlardan daha yüksek bir dindarlık düzeyine sahip olduğunu belirlemiştir. Demir ise (2017) çalışmasında kadınların

dindarlık düzeylerinin erkeklerden yüksek olduğu sonucuna varmıştır. İlgili konuda Şentepe ve Güven (2015) tarafından yapılan bir araştırmada, kadınların erkeklerden daha fazla dindar olma eğilimi gösterdikleri sonucuna varılmıştır. Örneğin Vural (2016) tarafından yetişkinlerde alçakgönüllülük, dindarlık ve psikolojik iyi oluş üzerine yapılan bir araştırmada, kadınların dindarlık düzeyinin erkeklerden yüksek olduğu tespit edilmiştir. Yine Ayten (2009) tarafından ortaya konulan çalışmada, kadınların dindarlık eğilimlerinin erkeklere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Araştırmamızda elde edilen bulgulardan hareketle, “Dindarlık cinsiyete göre farklılaşır.” ve “Kadınların dindarlıkları erkeklerden daha yüksektir.” şeklindeki hipotezlerimiz desteklenmiştir.

Cinsiyet ile dindarlık arasındaki ilişkiye dair bulgularda kadınların dindarlık düzeyinin erkeklerden daha yüksek çıkması, onların erkeklere göre daha duygusal olmaları ile açıklanabilir. Zira kadınlar duygusal varlık olmaları münasebetiyle, Allah ile olan ilişkilerinde duygusal açıdan daha yoğun bir iletişimde bulunabilmektedirler. Ayrıca kadınlarda fitraten bulunan şefkat duygusunun dinin önermiş olduğu merhamet duygusu ile örtüşmesi sebebiyle, kadınların doğaları gereği dine daha yatkın oldukları ileri sürülmektedir (Yapıcı, 2012). Kadınların psikolojik yapıları itibariyle etkilenmeye ve ikna edilmeye yatkın olmaları da onları dinî öğretileri kabule daha müsait ve dini yaşamaya eğilimli hale getirebildiği ifade edilmektedir (Argyle & Beit Hallahmi, 1975’ten aktaran; Yapıcı, 2016: 142). Yine bununla birlikte dinî kaidelere dikkat etmeleri onları, insanları aldatıcı ve hor görücü davranışlardan uzak tutuyor olabilir.

#### b. Yaş

Dindarlığın yaşa göre değişip değişmediği sorusu da araştırmada ayrıca ele alınan bir konudur. Bu sorunun cevabını tespit etmek amacıyla tek yönlü varyans analizi ile elde edilen sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 9. Yaş Gruplarına Göre Dindarlık

	Yaş Grupları	N	M	SS	F	p
Dindarlık	18-21	94	4,21	,94	4,271	,005
	22-30	486	4,46	,60		
	31-40	197	4,43	,69		
	41-59	46	4,26	,89		

Elde edilen bulgular incelendiğinde, dindarlık düzey ortalamaları ortanın üzerindedir. Yaş grupları arasındaki değerlendirmeye bakıldığında ise 22-30 yaş arası yetişkinlerin dindarlık düzey ortalamalarının (M=4,46), 18-21 yaş (M=4,21), 31-40 yaş (M=4,43) ve 41-59 yaş (M=4,26) aralığındaki

yetişkinlerin dindarlık düzey ortalamalarından daha yüksek olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili diğer çalışmalarda dindarlık düzeyinin 22-30 yaş aralığında dalgalı bir geçişe sahip ve düşük olması (Demir, 2017: 60; Certel, 2003: 218; Vural, 2016: 74; Beit-Hallahmi ve Argyle, 1992: 89) ile ilgili sonuçlara rastlansa da araştırmamızda elde edilen bulgular istisnai bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortalamalar arasındaki fark istatistiksel açıdan anlamlıdır ( $p < 0,05$ ). Gruplar arasındaki anlamlı farklılığı ortaya koymak için uygulanan Tukey HSD analizi verileri ise farklılığın 18-21 ile 22-30 yaş grupları arasında olduğunu göstermiştir.

Literatürdeki diğer çalışmalar incelendiğinde Kurnaz (2015)'ın araştırmasında dindarlık düzeyi ile yaş arasında anlamlı farklılık olmadığı gözlemlenmiştir. Yine bununla birlikte Şengül (2007) tarafından ortaya konulan araştırma sonuçlarında, yaşa göre dindarlık düzeyleri arasında anlamlı farklılık bulunamamıştır. Ayten, Göcen, Sevinç ve Öztürk (2012) tarafından yapılan bir araştırmada, dindarlık düzeyinin artmasına paralel olarak dinî başa çıkma ile yaş arasında olumlu bir ilişki tespit edilmiştir. Bununla birlikte Tiliouine, Cummins ve Davern (2009), Yoğurtçu, (2009) ve Yıldız (2001) da yaptıkları çalışmalarda dindarlık ile yaş arasında anlamlı ve pozitif bir ilişki tespit etmişlerdir. Sonuç olarak elde edilen bulgular, "Dindarlık yaşa göre farklılaşır." şeklindeki hipotezimizi doğrulamıştır.

Yaş değişkeninin dindarlık ile oluşan bulgularını değerlendirecek olursak; 22-30 yaş aralığındaki bireylerin dindarlık düzeyinin 4,46 ortalamaya sahip olması, bu bireylerin ergenlik sonrasında kişilikleri ve dinî kimliklerinin oturmaları ile birlikte, dinî ve ahlâkî zemini sağlam kararlar alabildiklerini gösterebilmesi açısından önemlidir. Zira bu bireyler, insanlar ile olan ilişkilerinde onları aldatmanın, hor görmenin ve ezmenin kendileri için kul hakkı demek olduğunu bilmektedirler. Bunun yanında ilgili davranışın Allah katında da hoş karşılanmayacağını bilmeleri onları bu davranışı yapmaktan uzak tutabilir.

### *c. Eğitim Düzeyi*

Araştırmamızda incelenen konulardan biri de eğitim düzeyinin dindarlık düzeyi üzerinde nasıl bir etkisinin olduğudur. Nihayetinde bireyler, almış oldukları eğitim seviyesine göre hayatı anlamlandırma yoluna gitmekte ve ona göre hareket etmektedirler. Bu doğrultuda tek yönlü varyans analizi sonucunda elde edilen bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Elde edilen bulgulara göre Tablo 10 incelendiğinde, en yüksek dindarlık düzeyine sahip bireylerin lise düzeyinin altında bir eğitim kurumu ( $M=4,84$ ) mezunlarının olduğu görülmektedir. Daha sonrasında ise sırasıyla lise ( $M=4,55$ ), lisans ( $M=4,41$ ) ve ön lisans ile yüksek lisans/doktora



(M=4,36) eğitim düzeyine sahip bireyler gelmektedir. Tüm düzeylerdeki ortalamaların ortanın üzerinde olduğu açıktır. Ancak dindarlık düzeyleri istatistiksel açıdan incelendiğinde, söz konusu farklılık anlamlı değildir ( $p>,05$ ).

Tablo 10. Eğitim Düzeyine Göre Dindarlık

	Eğitim Düzeyi	N	M	SS	F	p
Dindarlık	Liseden Az	7	4,84	,15	1,641	,162
	Lise	70	4,55	,62		
	Ön Lisans	65	4,36	,79		
	Lisans	531	4,41	,70		
	Yüksek Lisans-Doktora	150	4,36	,64		

İlgili diğer çalışmalara bakıldığında, Demir (2017)'in ortaya koyduğu araştırma sonuçlarına göre dindarlık ile eğitim durumu arasında anlamlı bir ilişki söz konusudur. En yüksek dindarlık düzeyi ilkokul ve ortaokul mezunlarında görülürken, en düşük düzeye sahip mezunlar ise yükseköğretim ve üniversite mezunları olarak göze çarpmaktadır. Ayten (2009)'in ulaştığı sonuçlara göre ise en yüksek dindarlık düzeyine sahip bireyler üniversite ve üzeri öğrenim görenlere aittir. Yine bununla birlikte Tokur (2011) tarafından ortaya konulan araştırmaya göre eğitim düzeyinin arttıkça dindarlıkta bir azalma olduğu tespit edilmiştir. Göcen (2012) de araştırmasında eğitim düzeyi arttıkça dindarlığın azaldığını tespit etmiştir.

Elde edilen bulgular değerlendirilecek olursa, en düşük dindarlık düzeyine 4,36 ortalama ile ön lisans ve yüksek lisans/doktora mezunlarının sahip olmaları, bu bireylerin akademik bilgi birikimlerine bağlı olarak düşünce yapıları ve bilişsel şemalarının rasyonel olmayan formdan rasyonel olana doğru bir değişim gösterdiği şeklinde yorumlanabilir (Yapıcı, 2007: 264-265). Yine eğitim düzeyi liseden az ve lise olan bireylerin, diğer eğitim düzeylerinden yüksek dindarlık ortalamasına sahip olmaları ise bu bireylerin, bilişsel olarak daha az dinsel şüphe yaşamaları gibi sosyal psikolojik ve bilişsel faktörlerle açıklanabilir (Koç, 2010: 240).

Konuyla ilgili çalışmalar, dindarlığın eğitim düzeyi ile ters orantılı olduğunu ortaya koysa da bizim çalışmamızda elde edilen bulgulardan hareketle "Dindarlık eğitim düzeyine göre farklılaşır." ve "Eğitim düzeyi arttıkça dindarlık azalacaktır." şeklindeki hipotezlerimiz doğrulanmamıştır.

#### d. Gelir Düzeyi

Araştırmada cevabı merak edilen sorulardan biri de bireylerin dindarlık düzeylerinin gelir düzeyine göre farklılık gösterip göstermeyeceği ile ilgilidir. Bunu tespit etmek amacıyla tek yönlü varyans analizi sonucunda

elde edilen bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 11. Gelir Düzeyine Göre Dindarlık

	Gelir Düzeyi	N	M	SS	F	p
Dindarlık	1500 ₺ veya Altı	264	4,30	,76	5,273	,000
	1501-3000 ₺	150	4,55	,55		
	3001-4500 ₺	270	4,50	,65		
	4501-6000 ₺	97	4,29	,72		
	6001 ₺ veya Üzeri	42	4,42	,66		

Elde edilen bulgulara göre, dindarlık düzey ortalamalarının tüm gelir düzeylerinde ortanın üzerinde olduğu görülmektedir. En yüksek ortalamanın ise (M=4,55) ortalama ile 1501-3000 ₺ aralığında gelir sahibi olan bireylerde olduğu göze çarpmaktadır. Dindarlık düzeyi en düşük olan gelir düzeyi ise (M=4,29) ortalama ile 4501-6000 ₺ aralığındaki bireylerdir. Ortalamalar arasındaki farklılık ise anlamlıdır ( $p<,05$ ). Tukey HSD analizi sonucunda elde edilen veriler ise bu farklılığın 1501 ₺ veya altı gelir düzeyi grubu ile 1501 ₺ - 3000 ₺ ve 3001 ₺ - 4500 ₺ gelir düzeyi grubu arasında, 1501 ₺ - 3000 ₺ gelir düzeyi grubu ile 4501 ₺ - 6000 ₺ gelir düzeyi grubu arasında olduğunu ortaya koymuştur.

Konuyla ilgili diğer çalışmalara bakıldığında Çınar (2015) tarafından ortaya konulan çalışmada, ölüm kaygısı ile gelir düzeyi arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Yoğurtçu (2009), araştırmasında gelir düzeyi ile dindarlık arasında anlamlı bir farklılık tespit edememiş olsa da alım gücü yüksek olanların dindarlık düzeyinin düşük, alım gücü düşük olanların ise dindarlık düzeylerinin yüksek olduğunu tespit etmiştir. Uysal, (2006) yapmış olduğu çalışmada gelir düzeyi ile dindarlık arasında anlamlı bir farklılık tespit edememiştir. Bahsedilen sonuçların aksine Sezen (1998), gelir düzeyinin artması ile dindarlık düzeyinin zayıfladığını ortaya koyan sonuçlar elde etmiştir.

Batıda yapılan araştırmalar incelendiğinde ise dindarlık düzeyinin düşük sosyal statüye sahip insanlarda, bayanlarda ve 50 yaş ve üzeri bireylerde daha üst düzeylerde gerçekleştiği tespit edilmiştir (Beit Hallahmi & Argyle, 1997). Göcen (2012) tarafından ortaya konulan araştırma sonuçlarına göre ise temel ihtiyaçları dışında harcama yapmayanların dindarlık düzeyleri, düşünerek harcama yapanlardan ve rahat harcama yapanlardan daha yüksek çıkmıştır. Ancak harcama düzeyi ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı farklılık söz konusu olmamıştır.

Gelir düzeyi ile dindarlık arasında genel olarak anlamlı farklılık elde edilemediği konuyla ilgili diğer çalışmalarda göze çarpmaktadır. Ancak bizim

çalışmamızda elde edilen bulgular, istisnai birkaç çalışma ile benzerlik göstermiştir. Buna göre bulgulardan hareketle “Dindarlık gelir düzeyine göre farklılaşır.” şeklindeki hipotezimiz desteklenmiştir.

Gelir düzeyine dair bulgular incelendiğinde, en yüksek ortalamaya sahip gelir düzeyi 4,55 ortalama ile 1501 ₺ - 3000 ₺ arası bir gelire sahip olan bireylerde gerçekleşmiştir. Bu bireylerin, her ne kadar kazanç noktasında diğer bireylerden daha düşük bir gelire sahip olsalar da son dönemde artan refah seviyesi, alım gücü ve var olanla yetinip, yaratıcıya karşı asi olma korkusu ile birlikte, var olanı da kaybedebilme düşüncesi bu bireylerde ağır basmış olabilir. Bu yüzden de dinî ve ahlâkî kurallara aykırı hareketlerde bulunmaktan kaçınmaları söz konusu olmuş olabilir.

#### e. Yerleşim Yeri

Bireylerin dindarlık düzeyleri üzerinde etkisi olan önemli bir unsur da şüphesiz yerleşim yeridir. Bu etkiyi ortaya koymak adına yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda elde edilen sonuçlar aşağıda gösterilmiştir.

Tablo 12. Yerleşim Yerine Göre Dindarlık

	Yerleşim Yeri	N	M	SS	F	p
Dindarlık	Köy	67	4,51	,63	1,996	,093
	Kasaba-Belde	23	4,52	,57		
	İlçe	257	4,48	,66		
	İl	257	4,36	,71		
	Büyükşehir	219	4,35	,72		

Elde edilen bulgular incelendiğinde, dindarlık düzeyinin en yüksek olduğu bireyler, (M=4,52) ortalama ile kasaba-beldede yaşayan bireylerdir. Bu bireyleri sırasıyla köy (M=4,51), ilçe (M=4,48), il (M=4,36) ve büyükşehir (M=4,35) de yaşayan bireyler takip etmektedir. Ortalamaların hepsi ortanın üzerinde bir değere sahip olmasına rağmen, istatistiksel açıdan anlamlı farklılık söz konusu değildir ( $p>,05$ ).

Alan yazına bakıldığında, (Onay, 2004) tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada küçük yerleşim yerlerindeki bireylerin büyük yerlerde yaşayan bireylere göre daha dindar oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Göcen (2012) ise araştırmasında en yüksek dindarlık düzeyinin ilçede; en düşük dindarlık düzeyinin ise büyükşehirlerde yaşayan bireylere ait olduğunu tespit etmiştir. Yine Öztürk (2013), köy ve küçük şehirlerde yaşayan bireylerin içsel dini motivasyonlarının, ilçede ve büyükşehirlerde yaşayan bireylerden daha yüksek olduğunu belirtmiş, dini yönelim puanlarının ise köyden kente doğru gittikçe azaldığını ortaya koymuştur. Karaca (2001) ise dindarlık ve yabancılaşma üzerine gerçekleştirmiş olduğu bir çalışmada, büyükşehir veya

metropollerde yaşayan bireylerin, şehir merkezi, köy veya kasabada yaşayan bireylerden daha yüksek düzeyde heteredoks inanç ve davranış düzeyi gösterdiklerini tespit etmiştir.

Yukarıda bahsedilen araştırma sonuçları genel olarak dindarlığın köyden kente veya kırsaldan şehre doğru azaldığını ortaya koymuş olsa da bizim araştırmamızda elde edilen bulgular istisnai bir şekilde “Dindarlık yerleşim yerine göre farklılaşır.” şeklindeki hipotezimizi doğrulamamıştır.

#### 4. Dindarlık ve Makyavelizm Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular ve Yorum

Dindarlık ile makyavelizm arasındaki ilişki, araştırmanın merak edilen konularından biridir. Kanaatimizce dindarlık ile makyavelizm arasında negatif bir ilişki söz konusudur. Bu ilişkiyi ortaya koymak adına korelasyon analizi yapılmış, makyavelizm ve dindarlık arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmaya katılan bireylerin dindarlık düzeyleri ile makyavelizm düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığına dair bulgular incelendikten sonra yorumlanacaktır. Analiz sonucunda elde edilen veriler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 13. Makyavelizm ve Dindarlık İlişkisi

		Makyavelizm
Dindarlık	r	-,075*
	p	,032
	N	823
*p < ,05 düzeyinde anlamlıdır		

Bulgular, makyavelizm ile dindarlık arasında negatif anlamlı ilişki olduğunu göstermektedir. (p<,05). Elde edilen sonuca göre katılımcıların dindarlık düzeyleri yüksek olsa da bazı durumlarda, dış güdümlü dindarlık özelliği olarak nitelendirebileceğimiz makyavelist kişilik özellikleri kendilerinde ortaya çıkabilmektedir. Ancak, sahip oldukları inanç, din hakkındaki bilgi ve yaratıcıya karşı derin duygusal bağlılıkları, bireyleri yaratıcıyı ve diğer bireyleri aldatıcı hareketlerde bulunmaktan alıkoyabilir.

Ayrıca dindarlığın makyavelizm üzerindeki etkisini ortaya koymak için basit doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. Elde edilen sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 14. Makyavelizm ve Dindarlık İlişkisi Regresyon Analizi

	R <sup>2</sup>	β	t	F	p
	,006	-,075	-2,151	4,628	,032
Bağımsız Değişken: Dindarlık					
Bağımlı Değişken: Makyavelizm					

Veriler incelendiğinde, dindarlık ile makyavelizm arasında anlamlı ilişki söz konusudur ( $p < ,05$ ). Beta katsayıları ise dindarlık ile makyavelizm arasında negatif ilişki olduğunu göstermektedir. ( $\beta = -,075$ ,  $t = -2,151$ ,  $p = ,032$ ). Bulgulara göre dindarlık arttıkça makyavelist davranışlara olan yönelme azalmaktadır. Açıklayıcılık ise %1'in altında gerçekleşmiştir.

Araştırmada hem korelasyon hem de regresyon analizleri sonucunda elde edilen bulgulara göre "Katılımcıların makyavelist kişilik düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasında negatif anlamlı ilişki vardır" şeklindeki hipotezimiz doğrulanmıştır.

Elde edilen bulgular, araştırmanın başında da belirtilen hipoteze paralel olarak, dindarlık arttıkça makyavelizmin azaldığı sonucunu ortaya koymuştur. Dindar bireylerin genel itibarıyla hal ve hareketlerinde, birbirleriyle olan ilişkilerinde, dinî ve ahlâkî kuralları dikkate alarak hareket etmeleri beklenir. İslâm dininin özellikle insani ilişkilerde, bireylerin birbirlerine karşı nasıl davranmaları gerektiğini bildirmesi, doğruluk, dürüstlük, söz verdiğinde sözünde durmak, insanları amaçlar çerçevesinde hor görüp ezmemek, onları kullanmamak gibi özellikle kul hakkı olarak değerlendirilen hassas konularda uyarması gibi hususlar, dindar bireyin hayatını yönlendiren önemli hareket noktaları olarak değerlendirilebilir. Zira dinî emir ve yasakları hayatına tatbik edip, bunu kendisine düstur edinen bireyin İslam dininin belirlediği temel kurallar, öğütler ve erdemler çerçevesinde hareket etmesi en tabii durumdur. Dolayısıyla dindar birey, bu şekilde davranmak suretiyle hem yaratıcısının hoşnutluğunu kazanmış hem de diğer insanlar ile kurduğu seviyeli ilişkiler sayesinde hayatını daha kaliteli hale getirmiş olur. Nihayetinde İslâm dini, emir ve öğütleri çerçevesinde inananları pro-sosyal davranışlarda bulunmaya ve başkalarının haklarını en azami ölçüde dikkate almaya davet eder. Nitekim yapılan araştırmalar, dindarlık ile empati, yardımseverlik, affedicilik gibi erdemler arasında pozitif ilişki olduğunu göstermektedir (Ayten, 2010: 120). Benzer şekilde dindarlık ile şefkat, uyarlık, acıma duygusu ve sorumluluk arasında da pozitif ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Piedmont, 2013: 299; Mehmedoğlu, 2004: 80; Uysal, 1996: 80; Şentepe ve Güven, 2015: 41). Hal böyle olunca amaç uğruna her türlü yolu mubah gören ve insanlara karşı anlayışsız ve acımasız bir davranış şeklini kendisine ilke edinen makyavelizm ile dindarlık arasında negatif ilişkinin çıkması ve dindarlığın arttıkça makyavelizm düzeyinin azalması beklenen bir durumdur.

### **Sonuç ve Öneriler**

Bu çalışmada Makyavelizm ile dindarlık arasındaki ilişki ele alınmıştır. Bunun yanında bireylerin, Makyavelizm ve dindarlık düzeylerinin cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, gelir düzeyi ve yerleşim yeri gibi demografik özellikler açısından farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir.

Makyavelizm ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı farklılaşma söz konusu olmamıştır. Bunun aksine yaş, eğitim düzeyi, gelir düzeyi ve yerleşim yeri açısından makyavelizmin anlamlı şekilde farklılaştığı görülmüştür. Elde edilen sonuçlardan hareketle bireylerin bulunmuş oldukları yaş aralıkları, eğitim düzeyi, gelir düzeyi ve yerleşim yerinin davranış ve tutumları belirlemede bir etken olduğu söylenebilir. Zira insanların sahip oldukları yaş aralıkları, eğitim düzeyi ve gelir düzeyi onların amaçları doğrultusunda makyavelist bir düşünce ile hareket edip etmeyeceklerini de ortaya koyabilmektedir.

Araştırmada ortaya konulan hipotezler çerçevesinde dindarlık ile demografik değişkenler arasındaki ilişki incelenmiş; dindarlığın cinsiyet, yaş, gelir düzeyine göre anlamlı farklılık gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre dindarlık ile cinsiyet arasında anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Buna göre kadınların dindarlık ortalaması erkeklerin dindarlık ortalamasından yüksektir. Bu sonuç, araştırmanın başında geliştirilen hipotezi desteklemektedir. Ayrıca ilgili sonuç, alanda yapılan diğer çalışmalardaki bulgular ile benzerlik göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Ayrıca, elde edilen bulgular dindarlığın gelir düzeyine göre anlamlı şekilde farklılaştığını göstermiştir. Dolayısıyla araştırmanın başında geliştirilen “Dindarlık gelir düzeyine göre farklılaşır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. Elde edilen sonuçlar genel olarak ortanın üzerinde bir dindarlık düzeyine sahip olunduğunu ortaya koymuş olsa da 1501-3000 ₺ aralığında geliri olan bireylerin dindarlık düzeylerinin, diğerlerinden daha yüksek olduğu görülmüştür. Dindarlığın eğitim düzeyi açısından anlamlı şekilde farklılaşmadığı tespit edilmiştir.

Araştırmanın temel argümanını ortaya koyan “Katılımcıların makyavelist kişilik düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasında negatif anlamlı ilişki vardır.” hipotezi ise elde edilen bulgularca desteklenmiştir. Zira araştırmada dindarlık ile makyavelizm arasında negatif ilişki olduğu, dindarlık düzeyi arttıkça makyavelizm düzeyinin azaldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Bu çalışma sonucunda elde edilen veriler ışığında bundan sonra yapılacak çalışmalar için aşağıda belirtilen hususlar dikkate alınabilir:

- Makyavelizm terimi genel itibariyle siyaset ile özdeşleşen bir terim olsa da bu anlayışın sadece siyasette değil, insanlar arası ilişkilerdeki etkisinin de ortaya konulması için gerek sosyal psikolojideki ve gerekse psikolojinin diğer alanlarındaki çalışmalar arttırılarak çeşitlendirilebilir.
- Makyavelizm ve dindarlık ilişkisi üzerine yapılacak çalışmalarda

belli bir yaş grubu veya örneklem belirlenmesi, konuya farklı açılardan bakılmasına katkı sağlayabilir.

- Makyavelizmin kişiler arası ilişkilerde diğer erdemler üzerinden ilişkisi ele alınarak konuya farklı açılardan bakılması sağlanabilir.
- Araştırma kesitsel olduğundan değişkenler arasında neden-sonuç ilişkisi bulunamaz. Bundan dolayı Makyavelizm ve dindarlık değişkenleri arasındaki neden-sonuç ilişkisini ortaya koymak için boylamsal bir çalışma gerçekleştirilebilir.
- Makyavelizmin -alçakgönüllülük, doğruluk, iyimserlik, vb.- diğer erdemlerle ilişkisi üzerine araştırmalar yapılabilir.

Bu çalışmada elde edilen veriler araştırmanın yapıldığı zaman ve şartlarla, uygulama yapılan örneklem ve kullanılan ölçeklerle sınırlıdır. Haliyle ulaşılan sonuçlar genelleştirilmemelidir. İlgili yorum ve değerlendirmeler bahsedilen sınırlılıklar çerçevesinde yapılmalıdır. Konuyla ilgili iyi bir değerlendirme yapabilmek için çok sayıda araştırmaya ihtiyaç vardır.



#### **KAYNAKÇA**

- AKIN, A., SARIÇAM, H., AKIN, Ü., ÖZBAY, A, ADAM KARDUZ, F. & YILDIZ, B. (2014). *The Validity and Reliability of the Turkish Version of the Machiavellianism Scale*. 3rd International Symposium on Social Studies Education, Ankara, 28-30 Nisan 2014, 93-94.
- ALLPORT, G. (2004). *Birey ve Dini*. Bilal Sambur (Çev.). Ankara: Elis Yayınları.
- ARGYLE, M. & HALLAHMİ, B. B. (1992). Yaş ve Din. Abdurrahman Kurt (Çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 319-331. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/144181>
- ARGYLE, M. & HALLAHMİ, B. B. (Ed.) (1997). *The Psychology of Religious Experience, Belief and Behaviour*. Routledge.
- ATEŞ, F. & UTKAN, T. (2017). İbn Haldun'a Göre Toplum ve Şehir. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(53), 216-230. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.20175334115>
- AYDIN, M. (2014). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- AYTEN, A. (2009). *Pro-sosyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- AYTEN, A. (2010). *Empati ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- AYTEN, A., GÖCEN, G., SSEVİNÇ, K. & ÖZTÜRK, E. E., (2012). Dini Başa Çıkma,

- Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(2), 45-79. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/52243>
- BECKER, J. & O'HAIR D. (2007). Machiavellians Motives in Organizational Citizenship Behavior. *Journal of Applied Communication Research*, 35(3), 246-247. <https://doi.org/10.1080/00909880701434232>
- BROWN, E. & GUY, R. (1983). The Effects of Sex and Machiavellianism on Self-Disclosure Patterns. *Social Behavior and Personality*, 11(1), 93-96. <https://doi.org/10.2224/sbp.1983.11.1.93>
- CERTEL, H. (2003). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Andaç Yayınları.
- CHRISTIE, R. & GEIS, F. (1970). *Studies in Machiavellianism*. New York: Academic Press.
- ÇINAR, M. (2015). *Yetişkin ve Yaşlılarda Tanrıya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- DAHLING, J., WHITAKER, B. & LEVY, P. (2009). The Development and Validation of a New Machiavellianism Scale. *Journal of Management*, 35(2), 219-257. <https://pdfs.semanticscholar.org/f81c/55c1b3b95054766b0fd6e3b3f74944206a47.pdf>
- DEMİR, M. (2017). *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi-Malatya Örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- DUPOUEY, P. (1998). *Hükümdar, Sunuş ve Açıklamalar*. Machiavelli, *Hükümdar*, Hasan Karabulut (Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- ERGUN ÖZLER, N. D., & MERCAN, N. (2010). *Creating Morally-Minded Organizations in a Machiavellian Work Environment*. 2nd International Symposium on Sustainable Development, Bosna Hersek.
- GÖCEN, G. (2012). *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- GÜNEY, S. & MANDACI, G. (2009). Makyavelizm ve Etik Algısı İlişkileri: Bankacılık Sektöründe Bir Araştırma. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 27(2), 83-104. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/303455>
- GÜRSES, İ. (2017). *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları.
- GÜVEN, M. (2019). *Narsisizm, Alçakgönüllülük ve Dindarlık İlişkisi*.



- (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- HELLRIEGEL, D. & SLOCUM J. W. (2009). *Organizational Behavior*. St. Paul, MN: West Publishing Company.
- KANTEN, P., YEŞİLTAS, M. & ARSLAN, R. (2015). Kişiliğin Karanlık Yönünün Üretkenlik Karşıtı İş Davranışlarına Etkisinde Psikolojik Sözleşmenin Düzenleyici Rolü. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 29(2), 365-391. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/30606>
- KARACA, F. (2001). *Psiko-Sosyal Açıdan Yabancılaşma ve Dinî Hayat*. İstanbul: Bil Yayınları.
- KIRKPATRICK, L. (1999). Toward an Evolutionary Psychology of Religion and Personality. *Journal of Personality*, 67(6), 921-952. <https://doi.org/10.1111/1467-6494.00078>
- KOÇ, M. (2010). Demografik Özellikler ile Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 217-248.
- Kur'an-ı Kerim*. (2011). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- LANG, A. (2015). Borderline Personality Organization Predicts Machiavellian Interpersonal Tactics, *Personality and Individual Differences*, 80, 28-31.
- MANDACI, G. (2007). Makyavelist Tutumların Etik Algısı ve Demografik Faktörler Açısından Değerlendirilmesi: Bankacılık Sektöründe Bir Araştırma. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- MEHMEDOĞLU, A. U. (2004). *Kişilik ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları.
- MEHMEDOĞLU, A. U. (2006). Dindarlığın Peşinde: Din Psikolojisinde Araştırma, Ölçme ve Yorumlama Üzerine. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19(3), 465-478.
- NEVEVİ, E. Z. (2013). *Riyazu's-Salihin I-II-III*. Ankara: DİB Yayınları.
- OK, Ü. (2011). Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlilik Çalışması. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8(2), 528-549.
- ONAY, A. (2004). *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: DEM Yayınları.
- ÖZCİHAN, T. (2014). *Organizasyonlarda Stratejik Duygusal Zekâ Kullanımı Makyavelizm İlişkisi ve Çatışma Yönetimine Yansımaları: Tasarım Mühendisliğinde Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Anadolu Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- ÖZSOY, F. H. (2017). *Örgütlerde Makyavelizm ve Sinizmin Çatışma Yönetimine Etkisi: Bir Teknoloji Şirketinde Uygulama*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Kültür Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü,

İstanbul.

- ÖZTÜRK, E. E. (2013). *İyimserlik ve Dindarlık İlişkisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- PIEDMONT, R. (2013). Dini ve Manevi Yapıları Anlamada Kişiliğin Rolü. Raymond Paloutzian (Ed.), Burcu Gören (Çev.), *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- PINTO, A. & KANEKAR, S. (1990). Social Perception as a Function of Machiavellianism. *The Journal of Social Psychology*, 130, 755-762. <https://doi.org/10.1080/00224545.1990.9924627>
- ROBBINS, S. (1999). *Organizational Behavior*. New Jersey: Prentice-Hal Inc.
- SCHARFSTEIN, B. (1995). *Amoral Politics: The Persistent Truth of Machiavellism*. Albany, NY: State University of New York Press.
- SEZEN, Y. (1998). *Sosyoloji Açısından Din*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- SEZGİN, K. (2016). *Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik Sağlık ve Dindarlık Düzeylerinin İncelenmesi -Dicle Üniversitesi Örneği-*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- SHERRY, S., HEWITT, P., BESSER, A., FLETT, G. & KLEIN, C. (2006). Machiavellianism, Trait Perfectionism, and Perfectionistic Self-Presentation. *Personality and Individual Differences*, 40(4), 829-839. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2005.09.010>
- SOLAR D. & BRUEHL, D. (1971). Machiavellianism and Locus of Control: Two Conceptions of Interpersonal Power. *Psychological Reports*, 29(3), 1079-1082. <https://doi.org/10.2466%2Fpr0.1971.29.3f.1079>
- ŞENTEPE, A. & GÜVEN, M. (2015). Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(31), 27-44. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/192214>
- ŞENTÜRK, H. (1994). Kişilik ve Din. *Diyanet İlmi Dergi*, 30(3), 69-76.
- TANG, T., LI-PING, C. Y. & SUTARSO T. (2008). Bad Apples in Bad (Business) Barrels: The Love of Money, Machiavellianism, Risk Tolerance and Unethical Behavior. *Management Decision*, 46(2), 243-263.
- TILIOUINE, H., CUMMINS, R. & DAVERN, M. (2009). Islamic Religiosity, Subjective Well-Being, and Health. *Mental Health, Religion & Culture*, 12(1), 55-74. <https://doi.org/10.1080/13674670802118099>
- TOKUR, B. (2011). *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
-

- UYSAL, E. (2006). Dindarlığın Ahlâkî Temeli. Hayati Hökelekli (Ed.), *Dindarlık Olgusu*. Bursa: Kurav Yayınları.
- UYSAL, V. (1996). *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- VURAL, M. E. (2016). *Yetişkinlerde Alçakgönüllülük, Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- YAPICI, A. (2007) *Ruh Sağlığı ve Din*. Adana: Karahan Kitapevi.
- YAPICI, A. (2012). Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), 1-34.
- YAPICI, A. (2016). Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri. *Dinî Araştırmalar Kadın Özel Sayısı*, 131-161.
- YILMAZ, Z. S. (2018). *Eşler Arası Uyum ve Dindarlık-Kahramanmaraş Örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sütçü İmam Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.
- YOĞURTÇU, F. (2009). *Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.



## **MACHIAVELLISM AND RELIGIOSITY: AN EMPIRIC RESEARCH ON DEMOGRAPHIC VARIABLES\***

© İbrahim Furkan GÜVEN<sup>a</sup>

### **Extended Abstract**

The first thing that comes to mind when you hear the word Machiavellism is allowing any means to achieve the goals, which is political. Besides that, it may also refer to evil reasoning, deceit, treachery, and gloating over. (Lefort, Dupouney, 1998). This term is defined as "Don't tell anything to anyone unless you have some benefit!" (p.94) in a study named Mach Tests for the use of authority on medical students. (Brown & Guy, 1983). In another definition, Machiavellism is explained as "the degree of belief of being pragmatic, keeping the emotional distance, and reaching self-satisfying results." (p.59) (Robbins, 1999).

Machiavellism is the ability of deceiving others and making them behave as desired. (Kanten vd., 2015). This understanding becomes a characteristic over time. People who have this characteristic prefer to experience this in other people rather than being perfect. (Sherry vd., 2006) Besides, covering their weaknesses under looking perfectionist by behaving with this characteristic is also addressed. (Solar & Bruehl, 1971).

Religion advices being moral and shows the way for it. Adultery, murder, robbery, for instance, are defined as sins by religion as well as immoral by ethic. Keeping one's word, not misappropriating, respecting to the elders, showing love to the youngers are ordered by religion and accepted as good deed, and considered good by ethic. It is not possible to separate religious and moral rules from each other. However, as a small nuance, while ethic teaches murder is bad, religion both teaches how bad murder is and how sacred the life is. Thus, religious people believe the wickedness in murder and good in life at the same time. Telling lie is not only bad for a theist but also a sin because person who lies believes he committed sin in the presence

---

\* This work has been derived the Author's Master Thesis entitled "The Relationship Between Machiavellianism and Religiosity".

<sup>a</sup> Ministry of National Education, [ibrahimfurkanguven@hotmail.com](mailto:ibrahimfurkanguven@hotmail.com)

of God. (Aydın, 2014).

This study is about Machiavellism and religiousness and the relationship between them. Survey is used to collect data from adults in order to explain Machiavellism and religiosity and their relation. The role of sex, age, education level, income level and demographic variables in Machiavellism and religiousness are taken into account. In literature, other studies about this topic are also mentioned. Such questions like; What are the levels of machiavelist personality and religiousness of participants? How machiavelist personality and religiosity level change according to demographic variables? form the main problems of this study.

- Does Machiavellism differ by age, gender, educational attainment, income, and residential place?
- Does Religiosity differ by age, gender, educational attainment, income, and residential place?
- Is there a relationship between Machiavellism and religiosity?
- Is religiosity a significant predictor of Machiavellism?

Based on the main problems of the study, this study tests the following hypotheses:

- There is a statistically negative relationship between Machiavellism and religiosity.
- Machiavellism statistically differs by gender. So, men have a higher level of Machiavellism.
- Machiavellism statistically differs by age groups.
- Machiavellism statistically differs by the level of educational attainment. So, as educational attainment increases, Machiavellism decreases.
- Machiavellism statistically differs by income level. So, as income level increases, Machiavellism decreases.
- Machiavellism statistically differ by residential place.
- Religiosity statistically differs by gender. So, women have a higher level of religiosity.
- Religiosity statistically differs by age groups.
- Religiosity statistically differs by the level of educational attainment. So, as educational attainment increases, religiosity decreases.
- Religiosity statistically differs by income level.
- Religiosity statistically differs by residential place.

#### *Method*

Using a cross-sectional data collected by survey method, this study aims to examine the association between machiavelist personality and religiosity. Also, by utilizing the survey method, it investigates what are Machiavellism

and religiosity levels of the participants and whether Machiavellism and religiosity differ by gender, age, educational attainment, income level, and residential place. The levels of two focal concepts and demographic characteristics in this study are determined by personal information sheet, Machiavelist Personality Scale, and OK-Religious Attitude Scale. The sample of the study consists of 823 adult participants aged 18-59.

In order to investigate the association between Machiavellism and religiosity, an online survey form was created by Google platform, and the data collected between March 2018 and April 2018 via social media applications and networks like WhatsApp, Instagram, and Facebook. 850 participants filled the survey form; however, after the process of cleaning data, the total participants were determined as 823. By SPSS Statistics software program, the data was analyzed by running internal consistency analysis, Independent Sample t-Test, One Way ANOVA, Pearson Correlation, and Regression analyses.

#### *Findings and Conclusion*

The findings showed that the level of Machiavellism differed by age groups, education, income levels, and residential place. Additionally, the level of religiosity varied by gender, age groups, and income levels, except education and residential place. The findings also indicated that there is a negative relationship between Machiavellism and religiosity ( $p < .05$ ). ( $r = -.075$   $p = .032$ ). This finding supported the main argument of the study. In order to understand the negative association between Machiavellism and religiosity, regression analysis was run, and religiosity statistically predicted the variance of Machiavellism. For each unit increase in religiosity, Machiavellism decreases by .075, on average ( $\beta = -.075$ ,  $t = -2.151$ ,  $p = .032$ ).

For future studies, the following avenues should be considered:

- Researchers studying on Social Psychology and Psychology of Religion should examine Machiavellism in terms of dimensions of religiosity and personality.
- Researchers should discuss Machiavellism regarding various demographic characteristics.
- Machiavellism should also be investigated in terms of values and virtues, such as humility, altruism, optimism, gratitude, etc.
- This study utilized a cross-sectional data. So, any causal relationship cannot be made on its findings. Longitudinal studies should be conducted to get a causal relationship between Machiavellism and religiosity.

**Keywords:** Psychology of Religion, Machiavelli, Machiavellism, Religion, Religiosity, Machiavelist Personality.





*bilimname XXXVII, 2019/1, 1187-1210*  
Geliş Tarihi: 01.03.2019, Kabul Tarihi: 30.04.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.534018>

## FETÖ DARBE GİRİŞİMİNİN GENÇLERİN DİN VE CEMAAT ALGISI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ: TRABZON İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ

© Necmi KARSLI<sup>a</sup>

### Öz

Tarihin eski zamanlardan günümüze değin din olgusu birileri tarafından siyasi, ekonomik ve kişisel çıkarlar amacıyla kullanılagelmiştir. Türkiye'nin 15 Temmuz 2016'da yaşadığı darbe girişimi toplum psikolojisi üzerinde olumsuz etkilere yol açmasının yanında bireylerin din ve cemaat algısının da olumsuz etkilenmesine de neden olmuştur. Darbe girişimi öncesinde halk arasında cemaat, eğitim ve hizmet hareketi olarak bilinen bir örgünün böyle bir kanlı eyleme başvurması insanlarda klasik koşullanmaya neden olarak, önceleri nötr veya pozitif duygular uyandıran cemaat ve din kavramlarının şüphe, korku ve nefret duygularına yol açan kavramlar haline dönüşmesine neden olmuştur. Bu araştırmada FETÖ darbe girişiminin ilahiyat fakültesi öğrencilerinin cemaat ve din algısı üzerindeki etkisi incelenmiştir. Araştırmamızın örneklemini 2018 yılında Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan 358'i kadın, 151'i erkek olmak üzere toplam 509 bireyden oluşmaktadır. Araştırmada elde ettiğimiz verilerin analizi sonucunda özetle şu sonuçlara ulaşılmıştır. 18-21 yaş grubuna kıyasla 22-37 yaş grubunda FETÖ darbe girişimi sonrasında din kavramı daha fazla negatif duygular çağrıştırmaktadır. FETÖ darbe girişimi sonrasında kadınların cemaat/tarikat liderlerine bakışı erkelerinkine kıyasla daha fazla olumsuz etkilenmiştir. FETÖ darbe girişimi sonrasında cemaat kavramı örneklemin %63,5'inde şüphe, %20,4'ünde nefret, %6,7'sinde korku %9,4'ünde güven duygusu uyandırırken, din kavramı örneklemin %49,7'sinde şüphe, %4,1'inde nefret, %3,9'unda korku, %42,2'sinde güven duygusu uyandırmaktadır. FETÖ darbe girişimi sonrasında dindarlığı düşük olanların din algısının daha fazla olumsuz etkilendiği tespit edilmiştir. FETÖ darbe girişimi sonrasında dindarlığı hem düşük hem de yüksek olanlarda cemaat kavramının daha fazla olumsuz duygular uyandırdığı tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Din Psikolojisi, FETÖ, Din, Cemaat, Duygu.

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [necmikarsli@hotmail.com](mailto:necmikarsli@hotmail.com)



## THE EFFECT OF FETÖ COUP ATTEMPT ON YOUNG PEOPLE'S RELIGION AND CONGREGATION PERCEPTION: SAMPLE OF TRABZON FACULTY OF THEOLOGY

Religion is one of the most exploited phenomena in human history. The most dramatic sample of the religion abuse in Turkey's recent history is Gulenist Terror Organization's (FETÖ). The military coup attempt carried out by a group of FETÖ members in July 15, 2016 has caused many negative effects in terms of sociological, psychological, economic and religious aspects. In the July 15 coup attempt, 248 citizens were killed and 2196 were injured. This coup attempt was carried out by a group known to the public as a religious group / community, service and education movement. The fact that the coup attempt was carried out by a religious group led to classical conditioning in humans, leading to concepts of congregation and religion, which initially produced neutral or positive emotions, into concepts that led to feelings of suspicion, fear and hatred. In our study, the effect of FETÖ coup attempt on the community and religion perception of the students of theology faculty was examined and the following conclusions were reached. Compared to the 18-21 age group, the concept of religion after FETÖ coup attempt in the age group of 22-37 suggests more negative emotions. FETÖ coup attempt women's views on congregation/sectarian leaders were more adversely affected than those of males. After the FETÖ coup attempt, the concept of congregation evoked in the sample in 63.5% doubt, in 20.4% hate, in 6.7% fear in in 9.4% confidence, while the concept of religion evoked in the sample in 49.7% doubt, in 4.1%, hate, in 3.9% fear and in 42.2% trust. After the FETÖ coup attempt, it was determined that the religious perception of those with low religiosity was affected more negatively. After the FETÖ coup attempt, it was determined that the concept of congregation aroused more negative feelings in both low and higher religious groups...

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Din, insanlık tarihi boyunca en çok istismar edilen olgulardan birisidir. Din istismarının veya araç olarak kullanılmasının en önemli nedeni insan davranışını kontrol etme ve yönlendirmede çok etkili bir motive edici bir güç olmasıdır. Türkiye'nin yakın tarihinde din istismarının en travmatik örneği FETÖ'dür. 15-16 Temmuz 2016 tarihleri arasında Türk Silahlı Kuvvetleri bünyesinde kendilerini Yurtta Sulh Konseyi olarak tanımlayan bir grup asker tarafından gerçekleştirilen askerî darbe teşebbüsü sosyolojik, psikolojik,



ekonomik ve dini açıdan pek çok olumsuz etkiye neden olmuştur. Daha önceki darbelerde de ülkemiz pek açıdan zarar görmüş olmakla birlikte 2016 yılındaki son darbe girişiminin diğer darbelerden farklı olarak toplumun dini bir cemaat/egitim ve hizmet gönüllüleri olarak bildiği bir grup tarafından gerçekleştirilmesi toplumun cemaat ve din algısı üzerinde olumsuz etkilere neden olmuştur. 15 Temmuz darbe girişimi hakkında pek çok makale yazılmış olmakla birlikte 248 vatandaşımızın şehit olduğu ve 2196 vatandaşımızın yaralandığı bu büyük travmatik olayın neden ve sonuçlarına psikolojik açıdan yaklaşan çok fazla araştırma bulunmamaktadır. Bu araştırmanın iki temel amacı bulunmaktadır. Birincisi FETÖ darbe girişiminin ilahiyat fakültesi öğrencilerinin din ve cemaat algısı üzerindeki etkisini tespit etmek, ikincisi ise örneklemin dindarlık düzeyine göre FETÖ darbe girişimi sonrasında din ve cemaat algısının değişip değişmediğini tespit etmektir. Araştırmada elde ettiğimiz veriler örnekleminizin gerçek kanaatlerini ankete yansıttıkları varsayımı ile anketin uygulandığı yer ve zamanla sınırlı olup, bulgular her yerde ve her zaman geçerli olacak şekilde genellenemez. Araştırmamız dini maske olarak kullanmış olan bir örgütün gerçekleştirmiş olduğu darbe girişiminin bireylerin din ve cemaat algısı üzerinde ne gibi tahribatlara sebep olduğunu tespit açısından önem arz etmektedir. Konu Gülmez'in (2018, s. 243) ve Özcan (2017, s.401) araştırmasında psikolojik açıdan, Okumuş (2018, s.317) tarafından sosyolojik açıdan ele alınmıştır. Araştırmamızda FETÖ darbe girişimi yerine "FDG" kısaltması kullanılacaktır.

#### **A. Psikolojik Açıdan FETÖ**

İnsan davranışı üzerinde davranışsal, biyolojik, bilişsel, sosyal ve kültürel pek çok faktörün etkisi bulunmaktadır. Psikoloji bilminde ortaya çıkan pek çok akım insana farklı açılardan yaklaşarak anlamaya çalışmaktadırlar. Psikanalitik kurama göre insan davranışı büyük oranda cinsel ve agresif dürtüler, isimsiz korku ve dilekler, çocuk dönemindeki yaşantıları gibi bilinçdışı faktörler tarafından yönlendirilmektedir (Freud, Haute, Westerink, Freud, & Freud, 2016, s. 78; Freud & Rieff, 1997, ss. 83-102) Burada özellikle çocukluk dönemi yaşantılarının etkisi önemlidir. Kurama göre çocukluk dönemindeki tecrübeler unutulsa bile bilinçaltına atılmakta ve yetişkinlikte bireyin davranışlarını etkilemeye devam etmektedir. FETÖ'nün şiddet davranışını anlamak için öncelikle FETÖ kurucusunun geçmişi hakkında bilgi sahibi olunması gereklidir. Örgütün kurucusu 1941 doğumlu Fetullah Gülen'in babası sert ve otoriter birisidir bu durum onun yetişmesinde ve kişiliğinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Uzun yıllar bu yapılanma içerisinde yer alan Latif Erdoğan ve Hüseyin Gülerce medyaya da yansıyan ifadelerinde Fetullah Gülen'in öteden beri

yakın çevresindekilere şiddet uyguladığını ifade etmişlerdir (<https://www.haberturk.com>). Şiddet ve saldırganlık üzerinde çoğunlukla davranışsal öğrenme süreçlerinin etkisi olmakla birlikte araştırmalarda genetik faktörlerin de şiddet davranışı üzerinde etkisi olduğunu ortaya koymuştur (Guo, Roettger, & Cai, 2008, s. 26; Yalcin & Erdogan, 2013, s. 396). FETÖ liderinin babasının sert ve otoriter birisi olması genetik miras yoluyla şiddet eğiliminin aktarılmış olma ihtimalini de akla getirmektedir. Darbe girişiminin arkasında örgüt liderinin genetik faktörlerinin veya çocukluk dönemindeki şiddet tecrübelerinin etkisi olmuş olabilir, ancak böyle büyük bir kalkışmanın arka planında muhtemelen ekonomik, siyasi, askeri ve diğer pek çok faktörün etkisi vardır. Ancak bunlar makalemizin konusu olmamasından dolayı değinilmeyecektir.

FETÖ kuruluş ve gelişme dönemlerinde tanınırlığını artırma, güven ve itibar kazanmak için bir takım psikolojik yöntemler kullanmıştır. Bunlardan birisi propaganda çalışmalarıdır. Propaganda sürecinde etkili bir ikna gerçekleştirilebilmesi için kaynağın inanılabilirlik, güvenilirlik ve saygınlık gibi özelliklere sahip olması gereklidir. Araştırmalarda inanılır, saygın ve güvenilir bir kaynaktan gelen iletişimin daha fazla tutum değişimine yol açtığı görülmüştür (Kağıtçıbaşı, 2010, ss. 200-202). Türk toplumunda din adamına güven ve saygı geleneği vardır. FETÖ liderinin bir din adamı/vaiz olması muhafazakâr Türk toplumunda kendisine güven, saygı ve itibar kazandırmıştır. Bununla birlikte 1998 yılında Katolik dünyasının ruhani lideri Papa II. Jean Paul ile görüşmesi, dinler arası diyalog ve hoşgörü söylemleri ile tanınırlığını ve saygınlığını artırmıştır. Ayrıca örgütün Türkiye’de saygınlığını artıran diğer bir etken ise 2003 ile 2013 yılları arasında 11 defa düzenlenen Uluslararası Türkçe Olimpiyatları olmuştur. Bu olimpiyatlarda dünyanın farklı ülkelerinden gelen farklı ırk, renk ve dinlere mensup çocukların Türkçe konuşmaları ve şarkılar söylemeleri toplum ve siyasiler nezdinde geniş ilgi görmüş ve örgütün yurtdışındaki eğitim kurumları Türkçe’ye ve Türk kültürüne hizmet eden kurumlar olarak değerlendirilmiştir. Sosyal psikoloji araştırmalarında bir mesajın sıklıkla tekrar edilmesinin o mesaja maruz kalan bireyler üzerinde mesajın içeriğine yönelik ikna ve olumlu tutum gelişimini artırdığı tespit edilmiştir. Reklamcılık sektörü bu kuralı sıklıkla kullanmakta pazarlamak istedikleri ürünü sık sık reklamlarda göstermek suretiyle ürünlerin satışını artırmayı amaçlamaktadır. FETÖ de toplum nezdinde kendi lehine olumlu algı oluşturmak ve tehdit olarak gördüğü kurum ve kişileri karalamak için sahip olduğu medya organlarını yoğun olarak kullanmış, belli tür mesajları sürekli olarak yayınlarak kitleleri kendi düşünceleri doğrultusunda ikna etme

gayretine girmiştir. Buna ilave olarak FETÖ propaganda sürecinde ikna gücünü artırmak için Kur'an ayetlerinden, hadislerden, Hz. Peygamberin ve sahabenin hayatından örnekler vererek insanları kendi düşünceleri doğrultusunda ikna etmek için dini bir araç olarak kullanmıştır.

### **B. FETÖ'nün Din ve Cemaat Algısına Etkisi**

Fetö darbe girişimi (FDG) siyasi, sosyal ve ekonomik açıdan pek çok zarara neden olmasının yanında bireylerin din ve cemaat algısı olumsuz etkileyerek manevi açıdan da zarar vermiştir. Önceleri genel olarak nötr veya pozitif duygular uyandıran din ve cemaat kavramları FDG sonrasında daha fazla şüphe, korku ve nefret, daha az güven uyandıran kavramlar haline gelmiştir. Bu kavramların FDG sonrasında negatif duygular uyandırmasında davranışçı psikologların üzerinde durdukları duygu koşullanması olayı gerçekleşmiştir. Duygu koşullanması doğrudan bir tecrübe yoluyla gerçekleşebileceği gibi bir olayı izleme ve telkin alma yoluyla da edinilebilir. Davranışçı yaklaşım gözlemlenebilen davranışların incelenmesine önem vermekte ve insan davranışını koşullanma ve pekiştirme süreçlerinin bir sonucu olarak açıklamaktadır (Atkinson vd., 2015, s. 11). Klasik şartlanma önceden nötr olan bir uyarının tekrar ve eşleşme yoluyla başka bir uyarıya bağlantılı hale geldiği öğrenme sürecidir (Atkinson vd., 2015, s. 235). Yapılan araştırmalarda sadece davranışların tepkilerin değil duygusal tepkilerin de şartlandırılabilmesi tespit edilmiştir. John Watson'un gerçekleştirdiği *Küçük Albert* deneyinde 11 aylık bebek Albert'e önceleri korku tepkisi uyandırmayan tavşan, köpek ve maymun gibi bir dizi oyuncağın rahatsızlık verici bir gürültü eşliğinde verilmesi Albert'in söz konusu oyuncaklara yönelik korku tepkisi geliştirmesine yol açmıştır. Bu deney önceleri nötr olan bir uyarıcının itici bir tecrübe ile eşleştirildikten sonra korkutucu nitelikler edinebileceğini göstermiştir (Boyce vd., 2015, s. 138). FETÖ, terör örgütü olarak ilan edilmeden önce uzun yıllar boyunca toplum tarafından eğitim faaliyetleri yapan dini bir grup/cemaat olarak algılanmıştır. Dolayısıyla dini bir grup veya cemaat olarak algılanan bir yapının toplumda infial uyandıran kanlı bir eyleme başvurmuş olması insanların zihinlerindeki cemaat ve din şemasını da olumsuz etkilemiş, bu kavramların FETÖ'yü çağrıştırmasına ve FETÖ'ye yönelik gelişen öfke, nefret duygularının genelleme yoluyla tüm cemaat ve dini grupları kapsayan bir hale dönüşmesine, başka bir ifadeyle genel olarak din ve cemaat kavramlarının şüphe uyandıran kavramlara dönüşmesine neden olmuştur. Benzer durum Batı dünyasında ki İslamofobik tepkilerin oluşumunda da geçerlidir. Batı'da uzun yıllar boyunca Müslüman ve İslam kavramlarının sürekli olarak medyada terör, kan, şiddet, bombalama, intihar eylemleri gibi korku, kaygı, nefret ve öfke duyguları

uyandıran olaylarla birlikte anılması Batı insanının zihninde klasik koşullanmaya yol açmakta, kan, intihar, şiddet olaylarına verilen tepkilerin İslam ve Müslüman kavramlarına da verilmesine neden olmaktadır. Sonuç olarak hayatında hiçbir Müslüman ile karşılaşmamış Batı insanı Müslüman ve İslam kavramlarını duyduğunda hayatta kalma içgüdüsünün neden olduğu korku, öfke ve nefret duyguları tecrübe etmektedir.

Davranışçı yaklaşım bir olay veya olguya yönelik tepki gelişmesi için bir uyarıcı ile etkileşime girilmesini gerekli görürken düşünen bir varlık olan insanın belli bir olguya yönelik bir korku veya olumsuz tutum geliştirmesi için mutlaka o olgu ile ilgili olumsuz bir tecrübe yaşaması zorunlu değildir. Sosyal Öğrenme Teorisi'ne göre birey izleme ve dikkat etme yoluyla da çevresindeki olay ve olguları öğrenebilir ve bunlara yönelik duygusal tepki ve tutumlar geliştirilebilir (Bandura, 1977, s. 23). Örneğin, bir çocuğun akrep korkusu geliştirmesi için mutlaka bir akrep tarafından ısırılması zorunlu değildir. Akrep tarafından ısırılan birisini televizyonda görerek veya akrep tarafından ısırılmanın ölümcül etkileri hakkında diğerlerinden bilgi alarak ta akrep korkusu ve akrepten uzak durma tutumu geliştirebilir. Burada sosyal öğrenme ve diğer bilişsel süreçler devreye girmektedir. Dolayısıyla FDG sonrasında din ve cemaat kavramlarının bireylerde daha fazla şüphe uyandıran kavramlara dönüşmesinde darbe gecesini olumsuz olayları bizzat sokaklarda tecrübe etmeye gerek olmaksızın, darbe gecesinde yaşanan elim olayların televizyon veya diğer medya organlarından izlenmesi, olaylara tanık olanların dinlenmesi ve bu konuda yazılmış kitapların okunması yoluyla da FETÖ'ye ve onun çağrıştırdığı cemaat ve din kavramlarına yönelik duygu koşullanması gerçekleşebilir.

FETÖ genel olarak toplum tarafından cemaat/ dini grup olarak algılanmış olmakla birlikte bazı yönlerden yeni dini hareketlere (YDH) benzemektedir. YDH'ler kökeni 1500'li yıllara dayanan ve 2. Dünya Savaşı'ndan sonra yaygın ilgi görmeye başlayan oluşumlardır (Kızılgeçit, 2017, s. 166). Bu oluşumların artışı sekülerleşme ve eski büyük dinlerin siyasi güç ve otoritesinin zayıflaması, demokrasi ve dini özgürlük isteği ile açıklanmaktadır. Bu dini hareketleri tanımlama ve davranışlarını tahmin etme, etraflarını çevreleyen lider, bireysel üyelik ve inanç sistemleri arasındaki karmaşık ilişkilerden ötürü oldukça güçtür. Bu oluşumların müntesipleri dini hareketlerine oldukça fazla ilgi ve bağlılık gösteren genellikle genç bireylerden oluşmaktadır. YDH'lerde genellikle karizmatik bir lider bulunmaktadır. Bu oluşumlarda liderin karizma sahibi olması yeni üyeleri gruba çekmek, orada tutmak ve liderin otoritesini devam ettirmek için gereklidir. YDH'lere katılımında ekonomik, sosyal, ahlaki ve psikolojik

mahrumiyet, yabancılaşma, kimlik ve anlam arayışı ve dini eğilim gibi faktörler etkili olmaktadır (Kızılgöçer 2018, ss.54-77). Yeni dini hareketlerin bireysel işlevi geliştirici ve tedavi edici etkilerini ortaya koyan vakaların yanında çevreye ve kendine zarar verici davranışların olduğu olaylar da yer almaktadır. (Leeming, 2013, s. 1212). FETÖ'nün yerleşik din görüşüne aykırı, değişken ve tavizkar bir din anlayışına sahip olması, üyelerinin çoğunlukla genç bireylerden oluşması, liderlerine karizmatik özellikler atfetmeleri gibi özellikleri yönünden yeni dini hareketlere benzemektedir. FETÖ üyelerinin liderine atfettikleri karizmatik özellikler arasında Peygamberlerin vasfı olan ismet (masumiyet) sıfatı ve Hz. Peygamber'le sürekli görüştüğü ve emirler aldığına yönelik inanç sayılabilir

### **C. Yöntem**

#### **1. Örneklem**

Araştırmamızın örneklemini 2017-2018 Eğitim Öğretim döneminde Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin farklı sınıflarında öğrenim görmekte olan toplam 509 genç bireyden oluşmaktadır. Araştırmamız gönüllülük esasına göre uygulanmış ve örnekleme araştırmanın amacı hakkında bilgi verilmiştir.

#### **2. Veri Toplama Araçları**

*a-Kişisel Bilgi Anketi:* Kişisel bilgi anketi kısmında dindarlık ve FDG sonrası din ve cemaat algısı ile analizde kullanılmak üzere demografik değişkenlerden yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, eğitim durumu, sigara kullanımı ve kişilik yapısı ile ilgili sorular bulunmaktadır.

*b. FDG Sonrası Din ve Cemaat Algısı İle İlgili İfadeler:* FETÖ darbe girişiminin din ve cemaat algısı üzerindeki etkisini ölçen bir ölçek bulunmadığı için araştırmamızda FDG'nin genç bireylerin din ve cemaat algısı üzerindeki etkisini ölçmek için dört adet ifadeye yer verilmiştir. Bu ifadeler; **madde 8:** FETÖ darbe girişiminden sonra din kavramı sizde en çok hangi duyguyu uyandırmaktadır= şüphe, korku, nefret, güven, **madde 9:** FETÖ darbe girişiminden sonra cemaat kavramı sizde en çok hangi duyguyu uyandırmaktadır= şüphe, korku, nefret, güven), **madde 54:** FETÖ darbe girişimi dine bakışımı olumsuz etkiledi=hiç katılmıyorum, katılmıyorum, karasızım, katılıyorum, tamamen katılıyorum ve **madde 55:** FETÖ darbe girişimi cemaat/tarikat liderlerine bakışımı olumsuz etkiledi= hiç katılmıyorum, katılmıyorum, karasızım, katılıyorum, tamamen katılıyorum.

*c- İçsel Dini Motivasyon Ölçeği:* Dean Hoge tarafından geliştirilen ve Karaca tarafından standardizasyonu yapılarak Türkçeye uyarlanan İDMÖ 10 maddeden oluşmaktadır ve 5 dereceli likert formatına sahiptir. Ölçekten

alınabilecek en düşük puan 10 en yüksek puan ise 50'dir. Ölçeğin Türkçe formunun güvenilirlik analizlerinde, homojenlik endeks ve yarıya bölme teknikleri kullanılmıştır. Ölçeğin geçerliği, yapı geçerlik tekniklerinden faktör analizi ve iç tutarlılık teknikleri kriter alınarak hesaplanmıştır. İDMÖ'nin maddeleri yarıya bölme tekniği ile analiz edilmiş, iki yarım ölçek arasındaki korelasyon katsayısı .76 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin içsel tutarlılık ölçütü olan Cronbach's Alfa katsayısı .84 olduğu görülmüştür. Ölçeğin faktör analizi sonucunda bir madde hariç ölçek tüm maddelerin aynı faktörde kümelendiği görülmüştür. Ölçek maddelerinin iç tutarlılığı tespit için korelasyon katsayıları analiz edilmiş ve ölçek maddelerinin tamamının aynı yönde (pozitif) ayrıştılar saptanmıştır (Karaca, 2001, s. 196).

*d- Dini Şuur Ölçeği:* Seyhan tarafından geliştirilen *Dini Şuur Ölçeği* toplam 21 maddeden oluşmaktadır. 5 dereceli likert formata sahip olan ölçekten alınabilecek en düşük puan 21 en yüksek puan ise 105'tir. Dini Şuur Ölçeği test-tekrar-test yöntemi ile geliştirilmiş, aynı öğrenci grubuna üç hafta ara ile uygulanmış ve açıklayıcı faktör analizini yapılmıştır. Açıklayıcı faktör analizinde ölçeğin üç değer, bilinç ve davranış şeklinde isimlendirilen üç boyuta sahip olduğu görülmüştür. Ölçeğin açıkladığı toplam varyans oranı %54,362, Cronbach's Alfa kat sayısı ise .928'dir. Doğrulayıcı faktör analizinde ölçeğin Ki-Kare değerinin (CMIN=351,75; N=225; sd=184; p=0,000) anlamlı olduğu görülmüş ve uyum indeksi ise RMSEA=.056, CFI=.97; IFI=.922; GFI=.872; SMRM=.051; TLI=.910 olarak bulunmuştur. Dini Şuur Ölçeği'nin açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analiz sonuçları kabul edilebilir seviyede çıkmıştır. Böylece bu bulgulardan Dini Şuur Ölçeği'nin kullanılmaya elverişli olduğu anlaşılmaktadır (Seyhan, 2015, s. 399).

### 3. Verilerin Analizi

Anket verilerinin girilmesi ve istatistik analizinde SPSS programı kullanılmıştır. Öncelikle demografik değişkenlerin yüzdeler dağılımlarına ve demografik değişkenler açısından FDG sonrası din ve cemaat algısına bakılmış daha sonra dindarlık ile FDG sonrası din ve cemaat algısı arasındaki ilişkiler incelenmiştir. İstatistik işlemler için, frekans, korelasyon, t-testi, tek yönlü anova, ki-kare ve regresyon analizleri yapılmış, anlamlı veya önemli görülen ilişkilere yer verilmiştir.

### 4. İşlem

Araştırma için gerekli olan izin alındıktan sonra anket uygulamasına geçilmiş ilahiyat fakültesinin farklı sınıflarından rastlantısal olarak seçilmiş örneklem üzerinde gönüllülük esasına göre ders saatlerinde uygulama yapılmıştır. Örneklem araştırmanın amacı ve verilerin gizliliği hakkında

bilgilendirilmiştir.

#### D. Bulgular

##### 1. Demografik Değişkenler Açısından Örneklem Grubunun Özellikleri

**Yaş:** Araştırmaya katılan örneklemin 282'si kişi (%55,4) 18-21 yaş grubunda, 227'si ise (%44,6) 22-37 yaş grubundadır.

**Cinsiyet:** Araştırmaya katılan örneklemin 358'i (%70,3) kadın, 151'i (%29,7) ise erkek cinsiyetine sahiptir.

**Sosyo-Ekonomik Durum:** Örneklemimizden 26 kişinin (%5,1) sosyo-ekonomik durumu düşük, 472 kişinin (%92,7) orta, 11 kişinin (2.2) sosyo-ekonomik durumu yüksektir.

**Sağlık Durumu:** Araştırmaya katılan örneklemin 68'i (%13,4) hasta, 441'i (%86,6) ise sağlıklı bireylerden oluşmaktadır.

**Kişilik Yapısı:** Araştırmaya katılan örneklemin 253'ü (%49,7) içedönük, 256'sı (%50,3) dışadönük kişilik yapısına sahiptir.

##### 2. Demografik Değişkenlere Göre FDG sonrası Din ve Cemaat Algısı

Demografik değişkenler ile FDG sonrasında din kavramının uyandırdığı duygular ve dine bakış arasındaki ilişkiyi tespit için uyguladığımız korelasyon analizinde madde 8 ile yaş grupları ( $r=-.138$ ,  $p<.01$ ), madde 54 ile kişilik ( $r=-.098$ ,  $p<.05$ ), madde 55 ile cinsiyet ( $r=-.132$ ,  $p<.01$ ) arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır. Aşağıda yaş grupları, cinsiyet ve kişilik yapısı ile FDG sonrasında din kavramının uyandırdığı duygular ve dine bakış üzerindeki etkisini tespit için uygulanan ki-kare analizi sonuçlarına yer verilmiştir.

Araştırmada yaş grupları ile FDG sonrasında din kavramının uyandırdığı duygular arasında anlamlı bağımlılık görülmüştür. Şöyle ki, FDG sonrasında din kavramı 18-21 yaş grubunun %44'ünde ( $n=124$ ) şüphe, %3,9'unda ( $n=11$ ) korku, %3,5'inde ( $n=10$ ) nefret, %48,6'sında ise ( $n=137$ ) güven duygusu uyandırırken, 22-37 yaş grubunun %56,8'inde ( $n=129$ ) şüphe, %4'ünde ( $n=9$ ) korku, %4,8'inde ( $n=11$ ) nefret, %34,4'ünde ( $n=78$ ) ise güven duygusu uyandırmaktadır. Bu sonuçlara göre FDG sonrasında din kavramı diğer guruba nazaran 22-37 yaş grubunda daha az güven daha fazla şüphe, korku ve nefret duyguları uyandırdığı anlamlı bir şekilde tespit edilmiştir ( $p=.013$ ,  $p<.05$ ).

Araştırmada ayrıca cinsiyet ile FDG sonrasında cemaat/tarikat liderlerine bakış arasında anlamlı bir bağımlılık tespit edilmiştir ( $p=.006$ ,

$p < .05$ ). Şöyle ki, *FETÖ darbe girişimi cemaat/tarikat liderlerine bakışımı olumsuz etkiledi* (Madde 55) ifadesine kadınların %13,1'i (n=47) hiç katılmıyorum, %10,1'i (n=36): katılmıyorum, %15,9'u (n=57): kararsızım, %27,7'si (n=99): katılıyorum, %33,2'si (n=119) ise tamamen katılıyorum şeklinde görüş bildirirlerken, aynı ifadeye erkeklerin %24,5'i (n=37) hiç katılmıyorum, %12,6'sı (n=19) katılmıyorum, %15,9'u (n=24) kararsızım, %16,6'sı (n=25) katılıyorum, %30,5'i (n=46) ise tamamen katılıyorum şeklinde görüş bildirmiştir. Bu sonuçlara göre kadınların FDG sonrasında cemaat/tarikat liderlerine bakışı erkeklerinkine nazaran daha fazla olumsuz etkilenmiş olduğu anlamlı bir şekilde tespit edilmiştir ( $p = .006$ ,  $p < .05$ ).

Araştırmada kişilik yapısı ile FDG sonrasında din kavramının uyandırdığı duygular arasında da anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Şöyle ki FDG sonrasında din kavramı içedönüklerin %52,6'sında (n=133) şüphe, %5,9'unda (n=15) korku, %4'ünde (n=10) nefret, %37,5'inde (n=95) güven duygusu uyandırırken, din kavramı dışadönüklerin %46,9'unda (n=120) şüphe, %2'sinde (n=5) korku, %4,3'ünde (n=11) nefret, %46,9'unda (n=120) ise güven duygusu uyandırmaktadır. Bu sonuçlardan FDG sonrasında din kavramının dışa dönüklere nazaran içedönüklerde daha az güven duygusu ve daha fazla şüphe, korku ve nefret duygularını uyandırdığı anlamlı bir şekilde tespit edilmiştir ( $p = .035$ ,  $p < .05$ ).

### 3. Dindarlık ile FDG Sonrası Din ve Cemaat Tutumuna İlişkin Bulgular

**Tablo 1.** Dindarlık ile FDG Sonrası Din ve Cemaat Tutumu Arasındaki Korelasyonlar

	İçsel Dini Motiv.	Dini Şuur	Dini Değer	Dini Bilinç	Dini Davranış
Madde 8	.191*	.189**	.170**	.170**	.109*
Madde 54	-.234**	-.226**	-.268**	-.137**	-.159**
Madde 55	-.065	-.121**	-.093*	-.167**	.008

(Not: \*tek yıldızlı olanlar .05, \*\* çift yıldızlı olanlar .01 düzeyinde anlamlıdır)

Tablo 1'de görüldüğü üzere madde 8 ile içsel dini motivasyon ( $r = -.191$ ,  $p < .05$ ), dini şuur ( $r = .189$ ,  $p < .01$ ), dini değer ( $r = .170$ ,  $p < .01$ ), dini bilinç ( $r = .170$ ,  $p < .01$ ) ve dini davranış ( $r = -.109$ ,  $p < .05$ ) arasında, madde 54 ile içsel dini motivasyon ( $r = -.234$ ,  $p < .01$ ), dini şuur ( $r = -.226$ ,  $p < .01$ ), dini değer ( $r = -.268$ ,  $p < .01$ ), dini bilinç ( $r = -.137$ ,  $p < .01$ ), ve dini davranış ( $r = -.159$ ,  $p < .01$ ) arasındaki, madde 55 ile dini şuur ( $r = -.121$ ,  $p < .01$ ), dini değer ( $r = -.093$ ,  $p < .05$ ), dini bilinç ( $r = -.167$ ,  $p < .01$ ) arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır.



“FETÖ darbe girişiminden sonra din kavramı sizde en çok hangi duyguyu uyandırmaktadır” ifadesine örneklemimizin 253’ü (%49,7) şüphe, 215’i (%42,2) güven, 21’i (%4,1) nefret, 20’si (%3,9) ise korku duygusu uyandırdığını bildirmiştir. Buna göre örneklemimizin yarıya yakınında (%49,7) darbe girişimi sonrasında din kavramı şüphe uyandırdığı görülürken, %42,2’sinde ise darbe girişiminden sonra din kavramının güven duygusu uyandırmaktadır. Aynı konu ile ilgili “FETÖ darbe girişimi dine bakışımı olumsuz etkiledi” ifadesine örneklemin 289’u (%56,8) hiç katılmıyorum, 108’i (%21,2) katılmıyorum, 47’si (%9,2) kararsızım, 40’ı (%7,9) katılıyorum, 25’i (%4,9) ise tamamen katılıyorum şeklinde görüş bildirmiştir.

“FETÖ darbe girişiminden sonra cemaat kavramı sizde en çok hangi duyguyu uyandırmaktadır” ifadesine örneklemin 323’ü (%63,5) şüphe, 104’ü (%20,4) nefret, 48’i (%9,4) güven, 34’ü (%6,7) ise korku duygusu uyandırdığını bildirmiştir. Bu sonuçlara göre örneklemin büyük çoğunluğunda (%63,5) FDG sonrasında cemaatlere yönelik şüpheli tutumun geliştiği, %20 gibi ciddi bir oranda nefret, bir miktarda korku (%6,7) duygusu uyandırdığı görülmüştür. Örneklemin sadece %6’sı darbe girişiminden sonra cemaatlere güven duyduğunu bildirmiştir. Bu sonuçlar FDG sonrasında bireylerin cemaatlere bakışımın genel olarak olumsuz etkilendiğini göstermektedir. Aynı konu ile ilgili “FETÖ darbe girişimi cemaat/tarikat liderlerine bakışımı olumsuz etkiledi” ifadesine ise örneklemin 165’i (%32,4) tamamen katılıyorum, 124’ü (%24,4) katılıyorum, 81’i (%15,9) kararsızım, 55’i (%10,8) katılmıyorum, 84’ü (%16,5) ise hiç katılmıyorum şeklinde görüş bildirmiştir. Bu sonuçlara göre örneklemin %56,8’inin (tamamen katılıyorum + katılıyorum) FETÖ darbe girişiminden sonra cemaat ve tarikat liderlerine bakışımın olumsuz etkilendiği, %27,3’ünün (katılmıyorum + hiç katılmıyorum) darbe girişimi sonrasında cemaat ve tarikat liderlerine bakışımın olumsuz etkilenmediği, örneklemin %10’unun ise bu konuda kararsız olduğu görülmüştür.

Tablo 2’de yer alan ki-kare analizine göre içsel dini motivasyon ise ile FDG sonrası din kavramının uyandırdığı duygular arasında anlamlı bir bağımlılık bulunmaktadır (p=.000, p<.05). Şöyle ki FDG sonrasında din kavramı içsel dini motivasyonu düşük olanların %61’inde (n=47) şüphe, %7,8’inde (n=6) korku, %6,5’inde (n=5) nefret, %24,7’sinde (n=19) güven duygusu uyandırırken, FDG sonrasında din kavramı içsel dini motivasyonu yüksek olanların %33,7’sinde (n=35) şüphe, %3,8’inde (n=4) korku, %2,9’unda (n=3) nefret, %59,6’sında (n=62) ise güven duygusu uyandırmaktadır. Örneklemin dini şuur durumuna göre FDG sorası din

**Tablo 2.** İçsel Dini Motivasyon ve Dini Şuura Göre FDG Sonrası Din Kavramının Uyandırdığı Duygular

<b>FETÖ darbe girişiminden sonra din kavramı sizde en çok hangi duyguyu uyandırmaktadır (Madde 8)</b>											
		Şüphe		Korku		Nefret		Güven		Toplam	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
İçsel Dini Motivasyon	Düşük	47	61	6	7.8	5	6.5	19	24.7	77	100
	Yüksek	35	33.7	4	3.8	3	2.9	62	59.6	104	100
	Toplam	82	45.3	10	5.5	8	4.4	81	44.8	181	100
	Chi-Square	X=21.944 df=3 p=.000 p<.05									
Dini Şuur		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
	Düşük	44	63.8	3	4.3	6	8.7	16	23.2	69	100
	Yüksek	26	35.1	4	5.4	0	0	44	59.5	74	100
	Toplam	70	49.0	7	4.9	6	4.2	60	42.0	143	100
Chi-Square	X=23.692 df=3 p=.000 p<.05										

kavramının oluşturduğu duygular arasında da anlamlı bir bağımlılıkgörülmektedir ( $p=.000$ ,  $p<.05$ ). Şöyle ki, FDG sonrasında din kavramı dini şuuru düşük olanların %63,8'inde ( $n=44$ ) şüphe, %4,3'ünde ( $n=3$ ) korku, %8,7'sinde ( $n=6$ ) nefret, %23,2'sinde ( $n=16$ ) güven duygusu uyandırırken, FDG sonrasında din kavramı dini şuuru yüksek olanların %35,1'inde ( $n=26$ ) şüphe, %5,4'ünde ( $n=4$ ) korku, %0=nefret, %59,5'inde ( $n=44$ ) ise güven duygusu uyandırmaktadır.

**Tablo 3.** İçsel Dini Motivasyon ve Dini Şuur Duruma Göre FDG'nin Dine Bakışa Etkisi

<b>FETÖ darbe girişimi dine bakışımı olumsuz etkiledi (Madde 54)</b>						
		N	%	$\bar{X}$	ss	Tamhane
İçsel Dini Motivasyon	1	Hiç katılmıyorum	289	56,8	44,42	4,37
	2	Katılmıyorum	108	21,2	41,69	5,95
	3	Kararsızım	47	9,2	42,19	4,74
	4	Katılıyorum	40	7,9	41,00	4,72
	5	Tam Katılıyorum	25	4,9	41,44	5,54
		Toplam	509	100	43,22	5,04
F <sub>(4,504)</sub> = 10.488 p=.000 p<.05						

		N	%	$\bar{X}$	ss	Tukey HSD	
Dini Şuur	1	Hiç katılmıyorum	289	56,8	88,13	7,53	1/2,4,5
	2	Katılmıyorum	108	21,2	83,65	10,22	
	3	Kararsızım	47	9,2	85,29	8,55	
	4	Katılıyorum	40	7,9	82,40	8,19	
	5	Tam Katılıyorum	25	4,9	82,40	11,03	
		Toplam	509	100	86,18	8,78	
F(4,504)= 9.519 p=.000 p <.05							

Tablo 3'te içsel dini motivasyon ve dini şuur durumuna göre FDG sonrası dine bakış arasındaki ilişkilere yer verilmiştir. Buna göre FDG dine bakışımı olumsuz etkiledi ifadesine hiç katılmayanların içsel dini motivasyon skoru  $\bar{X}=44,42$  iken (katılmıyorum=41,69, kararsızım=42,19, katılıyorum=41,00), FDG dine bakışımı olumsuz etkiledi ifadesine tamamen katılanların içsel dini motivasyon skoru ise  $\bar{X}=41,44$ 'tür. Ayrıca FDG dine bakışımı olumsuz etkiledi ifadesine hiç katılmayanların dini şuur skoru  $\bar{X}=88,18$  iken (katılmıyorum=83,65, kararsızım=85,29, katılıyorum=82,40), FDG dine bakışımı olumsuz etkiledi ifadesine tamamen katılanların dini şuur skoru ise  $\bar{X}=82,40$ 'tır.

**Tablo 4.** İçsel Dini Motivasyon ve Dini Şuura Göre FDG Sonrası Cemaat Kavramının Uyandırdığı Duygular

<i>FETÖ darbe girişiminden sonra cemaat kavramı sizde en çok hangi duyguyu uyandırmaktadır (Madde 9)</i>											
		Şüph		Korku		Nefret		Güven		Toplam	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
İçsel Dini Motivasyon	Düşük	43	55.8	9	11.7	24	31.2	1	1.3	77	100
	Yüksek	63	60.6	5	4.8	18	17.3	18	17.3	104	100
	Toplam	106	58.6	14	7.7	42	23.2	19	10.5	181	100
	Chi-Square	X=17.342 df=3 p=.001 p<.05									
Dini Şuur	Düşük	44	63.8	4	5.8	19	27.5	2	2.9	69	100
	Yüksek	46	62.2	3	4.1	10	13.5	15	20.3	74	100
	Toplam	90	62.9	7	4.9	29	20.3	17	11.9	143	100
	Chi-Square	X=12.762 df=3 p=.005 p<.05									

Tablo 4'te yer alan ki-kare analizine göre içsel dini motivasyon ise ile FDG sonrası cemaat kavramının uyandırdığı duygular arasında da anlamlı bir bağımlılık bulunmaktadır ( $p=.001$ ,  $p<.05$ ). Şöyle ki FDG sonrasında cemaat kavramı içsel dini motivasyonu düşük olanların %55,8'inde ( $n=43$ ) şüphe, %11,7'sinde ( $n=9$ ) korku, %31,2'sinde ( $n=24$ ) nefret, %1,3'ünde ( $n=1$ ) güven duygusu uyandırırken, FDG sonrasında cemaat kavramı içsel dini motivasyonu yüksek olanların %60,6'sında ( $n=63$ ) şüphe, %4,8'inde ( $n=5$ ) korku, %17,3'ünde ( $n=18$ ) nefret, %17,3'ünde ( $n=18$ ) ise güven duygusu uyandırmaktadır. Örneklemin dini şuur durumuna göre FDG sorası cemaat kavramının oluşturduğu duygular arasında da anlamlı bir bağımlılık görülmektedir ( $p=.005$ ,  $p<.05$ ). Şöyle ki, FDG sonrasında cemaat kavramı dini şuru düşük olanların %63,8'inde ( $n=44$ ) şüphe, %5,8'inde ( $n=4$ ) korku, %27,5'inde ( $n=19$ ) nefret, %2,9'unda ( $n=2$ ) güven duygusu uyandırırken, FDG sonrasında din kavramı dini şuru yüksek olanların %62,2'sinde ( $n=46$ ) şüphe, %4,1'inde ( $n=3$ ) korku, %13,5'inde ( $n=10$ ) nefret, %20,3'ünde ( $n=15$ ) ise güven duygusu uyandırmaktadır.

**Tablo 5.** İçsel Dini Motivasyon ve Dini Şuur Duruma Göre FDG'nin Cemaat/Tarikat Liderlerine Bakışa Etkisi

FDG cemaat/tarikat liderlerine bakışımı olumsuz etkiledi (Madde 55)							
			N	%	$\bar{X}$	ss	Tukey HSD
İçsel Dini Motivasyon	1	Hiç katılmıyorum	84	16,5	44,52	4,67	1/4
	2	Katılmıyorum	55	10,8	42,29	6,69	
	3	Kararsızım	81	15,9	43,56	4,68	
	4	Katılıyorum	124	24,4	42,41	4,63	
	5	Tam Katılıyorum	165	32,4	43,30	4,95	
		Toplam	509	100	43,22	5,04	
			F <sub>(4,504)</sub> = 2.792 p=.026 p <.05				Tukey HSD
			N	%	$\bar{X}$	ss	Tukey HSD
Dini Şuur	1	Hiç katılmıyorum	84	16,5	89,76	8,33	1/2,4,5
	2	Katılmıyorum	55	10,8	83,76	11,39	
	3	Kararsızım	81	15,9	87,60	7,11	
	4	Katılıyorum	124	24,4	84,20	8,46	
	5	Tam Katılıyorum	165	32,4	85,97	8,37	
		Toplam	509	100	86,18	8,78	
			F <sub>(4,504)</sub> = 6.974 p=.000 p <.05				

Tablo 5'te içsel dini motivasyon ve dini şuur durumuna göre FDG sonrası cemaat/tarikat liderlerine bakış arasındaki ilişkilere yer verilmiştir. Buna göre FDG cemaat/tarikat liderlerine bakışını olumsuz etkiledi ifadesine hiç katılmayanların içsel dini motivasyon skoru  $\bar{X}=44,52$  iken (katılmıyorum=42,29, kararsızım=43,56, katılıyorum=42,41), FDG cemaat/tarikat liderlerine bakışını olumsuz etkiledi ifadesine tamamen katılanların içsel dini motivasyon skoru ise  $\bar{X}=43,30$ 'dur. Ayrıca FDG cemaat/tarikat liderlerine bakışını olumsuz etkiledi ifadesine hiç katılmayanların dini şuur skoru  $\bar{X}=89,76$  iken (katılmıyorum=83,76, kararsızım=87,60, katılıyorum=84,20), FDG cemaat/tarikat liderlerine bakışını olumsuz etkiledi ifadesine tamamen katılanların dini şuur skoru ise  $\bar{X}=85,97$ 'dir.

**Tablo 6.** İçsel Dini Motivasyon ve FDG Sonrası Dine Bakış Arasındaki Regresyon Analizi

İçsel Dini Motivasyon	$\beta$	t	p	R <sup>2</sup>
	-.345	-4.922	.000	.119

Tablo 6'da içsel dini motivasyon açısından FDG sonrası dini tutumu açıklamak için uygulanan tekli regresyon analizi bulgularına yer verilmiştir. Araştırmada dindarlık ölçümü için *İçsel Dini Motivasyon* ve *Dini Şuur* ölçekleri kullanılmıştır. Bu iki ölçek arasındaki korelasyon analizinde ilişki oranı çok yüksek (.974\*\*) çıkmasından dolayı çoklu bağıntı durumu olduğu için bu iki dindarlık ölçeğinin birlikte kullanıldığı çoklu regresyon yerine tekli regresyon işlemi uygulanmıştır. Analizimizde İçsel Dini Motivasyon bağımsız değişken, FDG sonrası dini tutum ise bağımlı değişken olarak ele alınmıştır. Regresyon analizi sonucunda içsel dini motivasyonun FDG sonrasında dine bakışı %11,9 oranında açıkladığı görülmüştür. Başka bir ifadeyle örneklemin içsel dini motivasyonunun FDG sonrasında dine bakışı üzerinde %11,9 oranında etkisi bulunmaktadır ( $\beta=-.345$ ,  $p < .05$ ).

### Tartışma ve Sonuç

Bu araştırmada FDG'nin genç bireylerin din ve cemaat algısı üzerindeki etkisini tespit etme amaçlanmıştır. Bunun için öncelikle demografik değişkenlere göre FDG sonrası din ve cemaat algısı ilişkisine bakılmış, daha sonra dindarlık ile FDG sonrası din ve cemaat algısı ilişkisi incelenmiş ve aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

1. Araştırmamızda FETÖ darbe girişimi sonrasında din kavramının 18-21 yaş grubuna kıyasla 22-37 yaş grubunda daha fazla şüphe, nefret ve korku, daha az güven uyandırdığı görülmüştür. Yaş grupları ile dindarlık ilişkisi analizlerinde 22-37 yaş grubunun dini şuur düzeylerinin 18-21 yaş grubununkinden anlamlı derecede daha

düşük olduğu tespit edilmişti. Dolayısıyla dindarlığı daha düşük olan 22-37 yaş grubunda FDG sonrasında din kavramının daha fazla negatif duygular uyandırması beklenebilen bir durumdur. Ayrıca tablo 3'te FDG sonrasında içsel dini motivasyon ve dini şuuru düşük olanlarda din kavramının daha fazla negatif duygular, daha az güven duygusu uyandırdığı tespit edilmişti. Dolayısıyla bu verilerden darbe girişimi sonrasında din kavramının uyandırdığı duygular üzerinde örneklemin dindarlık durumunun etkili olduğu anlaşılmaktadır.

2. Araştırmamızda FDG sonrasında kadınların cemaat/tarikat liderlerine bakışı erkekelerinkine kıyasla daha fazla olumsuz etkilendiği tespit edilmiştir. Şöyle ki, "*FETÖ darbe girişimi cemaat/tarikat liderlerine bakışımı olumsuz etkiledi*" ifadesine kadınların %23,2'si hiç katılmıyorum ya da katılmıyorum şeklinde görüş bildirirken, %60,9'u ise kesinlikle katılıyorum veya katılıyorum şeklinde görüş bildirmiştir. Bu sonuçlardan FDG sonrasında erkeklerden ziyade kadınların cemaat/tarikat liderlerine bakışının daha fazla olumsuz etkilendiği anlaşılmaktadır. Kadınların duygusal bir yapıya sahip olmaları, darbe girişimi esnasında pek çok insanın şehit olması ve yaralanması, kadınların genel olarak şiddete karşı olma eğilimleri, cemaat/tarikat lideri kavramının FETÖ liderini çağrıştırmaları gibi etkenler bu kavramların darbe girişimi sonrasında kadınlarda daha fazla negatif duygular çağrıştırmada etkili olmuş olabilir.
3. Araştırmamızda FDG sonrasında din kavramının dışa dönüklere nazaran içedönüklerde daha fazla şüphe, korku ve nefret, daha az güven duygusu uyandırdığı tespit edilmiştir. Şöyle ki FDG sonrasında din kavramı içedönüklerin %52,6'sında şüphe, %5,9'unda korku, %4'ünde nefret, %37,5'inde güven duygusu uyandırırken, dışadönüklerin %46,9'unda şüphe, %2'sinde korku, %4,3'ünde nefret, %46,9'unda ise güven duygusu uyandırdığı tespit edilmiştir. Araştırmada kişilik yapısına göre dindarlık analizlerinde dışadönüklerin içsel dini motivasyon düzeylerinin içedönüklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmişti. Ayrıca Tablo 3'te dindarlığı düşük olanlarda FETÖ darbe girişiminden sonra din kavramının daha fazla negatif duygular uyandırdığı tespit edilmişti. Dolayısıyla hem içedönüklerin dindarlığının dışadönüklerden düşük çıkması hem de dindarlığı düşük olanlarda FDG sonrasında daha fazla negatif duygu uyandırması içedönüklerde FDG sonrasında din kavramının daha fazla negatif duygular uyandırmasını açıklamaktadır.
4. Araştırmamızda FDG sonrası din kavramının örneklemin

%49,7'sinde şüphe, %42,2'sinde güven, %4,1'inde nefret, %3,9'unda ise korku duygusu uyandırdığı tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre FDG sonrasında örneklemin yarıya yakınında (%49,7) din kavramı şüphe, %42'sinde güven, az bir kısmında ise nefret ve korku duyguları uyandırdığı tespit edilmiştir. Bu sonuçlar genç bireylerde darbe girişimi sonrasında din kavramının daha fazla şüphe uyandıran bir kavrama dönüşmüş olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte "*FETÖ darbe girişimi dine bakışımı olumsuz etkiledi*" ifadesine örneklemin %78'i katılmadığı, %12,8'i katıldığı, %9,2'sinin ise kararsız olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre ise örneklemimizin çoğunluğunun FDG'nin dine bakışını olumsuz etkilemediğini anlaşılmaktadır. 8. Maddenin başında yazdığımız FDG sonrasında din kavramının çoğunlukla şüphe duygusu uyandırması sonucu ile FDG sonrası dine bakışın genellikle değişmediği sonucu birbiri ile çelişiyor gibi gözükse de aslında ortaya çıkan sonuç özette şudur. Darbe girişimi sonrasında ilahiyat fakültesi öğrencilerimizin dine bakışı genel olarak değişmemekle birlikte darbe girişiminden sonra din kavramı daha fazla şüphe uyandıran bir kavram haline gelmiştir. Şüphe aslında başlı başına kötü bir şey değildir. Hökeleklî'ye (2003, s. 195) göre şüphe apaçıklık ve kesinlik arzusunun önceki inançla veya sebepleri karşılıklı ve denk olan iki inancın birbiriyle çatışması sonucunda ortaya çıkan kararsız sabit olmayan ruh halidir. Şüpheden şuurlu imana ya da kararlı inançsızlığa geçiş mümkündür. Şüphe olumlu anlamda şuurlu gelişmesinin bir başlangıcı veya ifadesi olarak anlaşılabilir. Kayıklık ta (2011, s. 173) şüpheyi imana götüren ve imana zıt olan şüphe şeklinde ikiye ayırmıştır. İnkârcı şüphe inanılan varlığın irrasyonel olduğu düşüncesinden kaynaklanırken, imana götüren şüphe ise bilimsel şüphe, bu şüphe imanın kemale ermesi için gereklidir. Dolayısıyla FETÖ darbe girişiminden sonra örneklemimizde din kavramının uyandırdığı duygulardan şüphedeki artış kanaatimize göre dinin kendisinden değil, din adına faaliyet gösteren grup ve cemaatlere yönelik şüphe, Cemaat kavramının uyandırdığı duygulara verilen cevaplar da bu kanaatimizi destekler mahiyettedir. Araştırmamızda FETÖ darbe girişimi sonrasında cemaat kavramının örneklemin %63,5'inde şüphe, %20,4'ünde nefret, %9,4'ünde güven ve %6,7'sinde ise korku duygusu uyandırdığı tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre örneklemin büyük çoğunluğunda (%63,5) FDG sonrasında cemaatlere yönelik şüpheli tutumun geliştiği, %20 gibi ciddi bir oranda nefret, örneklemin küçük bir kısmında ise korku (%6,7) duygusu uyandırdığı görülmüştür. Örneklemin sadece %6'sı darbe girişiminden sonra

cemaatlere güven duyduğunu bildirmiştir. Araştırmada örneklemin %56,8'inin FETÖ darbe girişiminden sonra cemaat ve tarikat liderlerine bakışının olumsuz etkilendiği, %27,3'ünün darbe girişimi sonrasında cemaat ve tarikat liderlerine bakışının olumsuz etkilendiği, %10'unun ise bu konuda kararsız olduğu görülmüştür. Buna göre FDG sonrasında cemaat kavramı dindarlığı düşük ve yüksek olanlar arasında çok fazla şüphe ve nefret, çok az güven duygusu uyandırdığı anlaşılmaktadır. Bunun muhtemel sebebi ise daha önce ifade ettiğimiz gibi darbe girişiminden sonra cemaat kavramının bireylerin zihinlerinde FETÖ'yü çağrıştırmasıdır. Başka bir ifadeyle darbe girişimi sonrasında bireylerin zihinlerindeki cemaat şemasının olumsuz etkilenmiş olmasıdır. Öztürk'ün 8. Sınıfta eğitim gören 63 ortaokul öğrencisi üzerinde yaptığı araştırmada öğrencilerin çoğunluğunun darbe gecesinde korku, kaygı, endişe ve üzüntü gibi negatif duygular tecrübe ettikleri tespit edilmiştir (Öztürk, 2018, s. 327).

5. Araştırmamızda örneklemin dindarlık düzeyine göre FDG sonrasında din kavramının uyandırdığı duygulara baktığımızda şu sonuçlar ortaya çıkmıştır. Birincisi FDG sonrasında din kavramı hem dindarlığı düşük ve hem de yüksek bireyler arasında negatif duygular içerisinde en fazla şüphe duygusu uyandırmaktadır. Bir diğer sonuç ise FDG sonrasında dindarlığı yüksek olan bireylerde din kavramı çoğunlukla güven duygusu uyandırırken, dindarlığı düşük olan bireylerde güvenden ziyade daha fazla şüphe duygusu uyandırmaktadır. Başka bir ifadeyle, FETÖ darbe girişimi dindarlığı yüksek olan bireylerin dine olumlu bakışını etkilememiş, ancak dindarlığı düşük olanların dinden daha fazla şüphe, nefret ve korku duymalarına neden olmuştur. Dindarlık durumuna göre FDG sonrası dine bakış ilişkisine gelince FETÖ darbe girişimi sonrasında içsel dini motivasyonu ve dini şuuru yüksek olan bireylerin dine bakışlarının olumsuz etkilendiği, içsel dini motivasyonu ve dini şuuru düşük olan bireylerin ise dine bakışlarının oldukça fazla olumsuz etkilendiği tespit edilmiştir. Ayrıca örneklemin dindarlık düzeyine göre FDG sonrası cemaat kavramının uyandırdığı duygulara baktığımızda ise dindarlığı yüksek ve düşük olan bireylerde cemaat kavramının büyük oranda şüphe ve nefret, çok az güven duygusu uyandırdığı görülmüştür. Bu durum FDG sonrasında genç bireylerde cemaat algısının oldukça olumsuz etkilendiğini göstermiştir. Dindarlık durumuna göre FDG sonrası cemaat/tarikat liderlerine bakış ilişkisine baktığımızda ise FDG sonrasında dindarlığı yüksek olan bireylerin cemaat/tarikat liderlerine bakışlarının olumsuz



etkilenmediği görülmüştür. Ancak sonuç anlamlı çıkmış olsa da bu anlamlılık seviyesi dine yaklaşım kadar net değildir. Yani FETÖ darbe girişimi sonrasında dindar olmayanlar kadar kısmen didarlar arasında da cemaat ve tarikat liderlerine karşı olumsuz tutum gelişmiştir. Özcan'ın 310 üniversite öğrencisi üzerinde yaptığı araştırmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin diğer fakülte öğrencilerine nazaran dinî grup, cemaat ve tarikat yapılanmalarına karşı daha pozitif bir tutum içerisinde oldukları, cemaatlerle ilişkisi olmayan örneklemin darbe girişimi öncesi ve sonrasında cemaatler için olumlu sıfatlar tercih ettikleri, herhangi bir cemaate bağlı olanların cemaatlere dair olumlu sıfatlarından düşüş olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Özcan'ın araştırmasında örneklemin darbe öncesi ve sonrasında FETÖ ile ilgili olumsuz değerlendirme yaptıkları, darbe girişimi sonrasında olumsuz değerlendirmelerin oranının daha da arttığı tespit edilmiştir (Özcan, 2017, s. 419).

Araştırmada özetle şu sonuçlara ulaşılmıştır. FDG sonrasında din kavramı örnekleminin yarıya yakınında (%49,7) şüphe uyandırırken cemaat kavramı çok daha yüksek oranda şüphe (%63,5) ve nefret (%20,4) duygusu uyandırmaktadır. Örneklemin %56,8'inin FDG sonrasında cemaat/tarikat liderlerine bakışı olumsuz etkilenmiştir. Akademik olarak en yüksek seviyede din eğitimi verilen kurum olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinde din kavramının FDG sonrasında yüksek oranda şüphe uyandıran kavrama dönüşmesi dikkat çekici bir sonuçtur. Ayrıca araştırmada FDG sonrasında kadınların cemaat/tarikat liderlerine bakışının erkeklere nazaran daha fazla olumsuz etkilendiği, içedönüklerde FDG sonrasında din kavramının daha fazla negatif duygular çağrıştırdığı tespit edilmiştir. Araştırmamızda tespit edilen bir diğer dikkat çekici sonuç ise örneklemin dindarlık düzeyi ile FDG sonrasında din ve cemaat kavramlarının uyandırdığı duygular arasında anlamlı ilişkilerin varlığıdır. Dindarlık düzeyi yüksek olan bireylerde FDG sonrasında din ve cemaat kavramları daha az şüphe ve diğer negatif duygular, daha çok güven duygusu uyandırırken, dindarlık düzeyi düşük olan bireylerde FDG sonrasında din ve cemaat kavramları daha fazla negatif duygular çağrıştırmakta olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç olarak FETÖ darbe girişiminin ilahiyat fakültesinde öğrenim görmekte genç bireylerin din ve cemaat algısı üzerindeki etkisinin incelendiği bu araştırmada FDG'nin genç bireylerin din ve cemaat algısı üzerinde bir takım olumsuz etkilere yol açtığı tespit edilmiştir. Genel olarak FDG genç bireylerde cemaatlere yönelik şüpheli (%63,5) olma tutumunu geliştirmiştir. Şüphelilik aşırı olmamak kaydıyla doğru bilgiye ulaşmak için gereklidir. Ancak FDG sonrasında artan şüphe duygusu beraberinde tüm

cemaatlere yönelik önyargılı olma, yardım etmeme ve uzak durma tutumunu geliştirmiştir. Kanaatimize göre FDG hem devletin ve hem de toplumun bütün cemaatlere bakışını olumsuz etkilemiş, (eğer varsa) hiçbir siyasi faaliyeti olmayan sadece dini hizmetlerle uğraşan cemaatler de FDG'den sonra devletin ve halkın gözünde zan altına girmiştir. Dolayısıyla FETÖ'nün din algısına yönelik olumsuz etkisinden sonra en büyük zararı diğer tüm cemaatlere olmuştur. Bununla birlikte FDG'nin toplumun din ve cemaat algısına yönelik bahsetmiş olduğumuz bu etkisinin bir tahminin ötesine geçerek daha net bir şekilde tespiti için ergenlikten yaşlılığa kadar tüm gelişim dönemlerini kapsayan daha yüksek sayıda örneklem üzerinde bu araştırmanın tekrarlanması gereklidir. Böylece FDG'nin toplumun din algısı üzerindeki etkisi daha açık bir şekilde tespit edilebilir ve bunun düzeltilmesi için gerekli girişimlerde bulunulabilir.



#### KAYNAKÇA

- ATKINSON, R. L., SMITH, E. E., NOLEN-HOEKSEMA, S., FREDRICKSON, B., BEM, D. J., MAREN, S. (2015). *Psikolojiye giriş*. Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- BANDURA, A. (1977). *Social learning theory*. Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall.
- BOYCE, P., HARRIS, A. H., DROBNY, J., LAMPE, L., STARCEVIC, V., BRYANT, R., ... Department of Psychiatry. (2015). *The Sydney handbook of anxiety disorders: a comprehensive guide to anxiety disorders, their symptoms, causes and treatments*. The University of Sydney
- FREUD, S., HAUTE, P. van, WESTERINK, H., FREUD, S., & FREUD, S. (2016). *Three essays on the theory of sexuality: the 1905 edition*. London; New York: Verso.
- FREUD, S., & RIEFF, P. (1997). *Sexuality and the psychology of love*. New York: Touchstone.
- GUO, G., ROETTGER, M. E., & CAI, T. (2008). The Integration of Genetic Propensities into Social-Control Models of Delinquency and Violence among Male Youths. *American Sociological Review*, 73(4), 543-568. <https://doi.org/10.1177/000312240807300402>
- GÜLMEZ Ç. (2018). Ahlaki Çözülme: 15 Temmuz Şiddetini Kolaylaştıran Bazı Psiko-Bilişsel Mekanizmaların Analizi. İçinde *Uluslararası 15 Temmuz ve Darbeler Sempozyumu: Küresel etkiler medya ve demokrasi, 26-28 Ekim 2017, Kocaeli* (ss. 223-243). Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi.

*Habertürk*. "FETÖ'nün Tarihçesi". Erişim: 22 Ocak 2019.

<https://www.haberturk.com/gundem/haber/1508856-fetonun-tarihcesi-15-temmuz-darbe-girisimi-raporu>

- HÖKELEKLİ, H. (2003). *Din psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- KAĞITÇIBAŞI, Ç. (2010). *Günümüzde insan ve insanlar: sosyal psikolojiye giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi.
- KARACA, F. (2001). Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu. *EKEV Akademi Dergisi*, 3/1: 196-199.
- KAYIKLIK, H. (2011). *Din psikolojisi: bireysel dindarlık üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi.
- KIZILGEÇİT, M. (2017). *Din Psikolojisinin 100'ü*. Ankara: Otto Yayınları.
- KIZILGEÇİT, M. (2018). *Yeni Dini Hareketlerin Psikolojisi*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları.
- LEEMING, D. A. (2013). *Encyclopedia of psychology and religion* (2nd edition). New York: Springer.
- OKUMUŞ, E. (2018). Darbe ve Din, 15 Temmuz Örneği. İçinde *Uluslararası 15 Temmuz ve Darbeler Sempozyumu: Küresel etkiler medya ve demokrasi, 26-28 Ekim 2017, Kocaeli* (ss. 317-325). Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi.
- ÖZCAN, Z. (2017). 15 Temmuz Darbe Girişiminin Üniversite Öğrencilerinin Müslüman Algısı Üzerindeki. *Journal of Turkish Studies*, 12(Volume 12 Issue 16), 401-422. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.11943>
- SEYHAN, B. Y. (2015). Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması *EKEV Akademi Dergisi*, 19/61: 399-406.
- Uluslararası 15 Temmuz ve darbeler sempozyumu (Ed.). (2018). *Uluslararası 15 Temmuz ve Darbeler Sempozyumu: Küresel etkiler medya ve demokrasi, 26-28 Ekim 2017, Kocaeli*. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi.
- YALÇIN, O., & Erdogan, A. (2013). Neurobiological, Psychosocial and Environmental Causes of Violence and Aggression. *Psikiyatride Guncel Yaklasimler-Current Approaches in Psychiatry*, 5(4), 388. <https://doi.org/10.5455/cap.20130526>
- ZAYİMOĞLU Ö. F. (2018). Ortaokul Öğrencilerinin 15 Temmuz Darbe Girişimine İlişkin Algıları. *Kuramsal Eğitimbilim*, 627-645. <https://doi.org/10.30831/akukeg.341376>



# **THE EFFECT OF FETÖ COUP ATTEMPT ON YOUNG PEOPLE'S RELIGION AND CONGREGATION PERCEPTION: SAMPLE OF TRABZON FACULTY OF THEOLOGY**

© Necmi KARSLI<sup>a</sup>

## **Extended Abstract**

Religion is one of the most exploited phenomena in human history. The most dramatic sample of the religion abuse in Turkey's recent history is Gulenist Terror Organization's (FETÖ). The military coup attempt carried out by a group of FETÖ members in July 15, 2016 has caused many negative effects in terms of sociological, psychological, economic and religious aspects. In the July 15 coup attempt, 248 citizens were killed and 2196 were injured. This coup attempt was carried out by a group known to the public as a religious group / community, service and education movement. The fact that the coup attempt was carried out by a religious group led to classical conditioning in humans, leading to concepts of congregation and religion, which initially produced neutral or positive emotions, into concepts that led to feelings of suspicion, fear and hatred. In our study, the effect of FETÖ coup attempt on the community and religion perception of the students of theology faculty was examined and the following conclusions were reached. Compared to the 18-21 age group, the concept of religion after FETÖ coup attempt in the age group of 22-37 suggests more negative emotions. FETÖ coup attempt women's views on congregation/sectarian leaders were more adversely affected than those of males. After the FETÖ coup attempt, the concept of congregation evoked in the sample in 63.5% doubt, in 20.4% hate, in 6.7% fear in in 9.4% confidence, while the concept of religion evoked in the sample in 49.7% doubt, in 4.1%, hate, in 3.9% fear and in 42.2% trust. After the FETÖ coup attempt, it was determined that the religious perception of those with low religiosity was affected more negatively. After the FETÖ coup attempt, it was determined that the concept of congregation aroused more negative

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Karadeniz Technical University Theology Faculty, [necmikarsli@hotmail.com](mailto:necmikarsli@hotmail.com)

feelings in both low and higher religious groups.

Biological, behavioural, cognitive and social factors have an impact on human behaviour. Many approaches in psychology science try to understand human behaviour from different perspectives. According to the psychoanalytic theory, human behaviour is largely driven by unconscious factors such as sexual and aggressive impulses, anonymous fears and wishes, and child experiences. In this point, the impact of childhood experiences is especially important. In order to understand the violent behaviour of FETÖ, it is necessary to have knowledge about the history of FETÖ founder. Fetullah Gülen, the founder of the organization, was born in 1941. His father is a hard and authoritarian person and this has been effective in his upbringing and shaping of his personality. Latif Erdoğan and Hüseyin Gülerce, who have been involved in this organization for many years, stated in their statements that Fetullah Gülen has been using violence in his immediate surroundings. Behind the FETÖ coup attempt may have had an impact on the violent experiences of the organization leader in childhood, but in the background of such a major operation, economic, political, military, and many other factors are likely to have an impact. FETÖ used a number of psychological methods in order to gain recognition, trust and reputation during the establishment and development periods. One of them is propaganda. In order to achieve an effective persuasion during the propaganda process, the resource must have characteristics such as credibility, reliability and respectability. Turkish society has a tradition of trust and respect for the religious functionary. Fetullah Gülen has gained respect and confidence in the eyes of society and politicians due to his being a preacher, discourses of interfaith dialogue and tolerance, and International Turkish Olympics. In addition, in order to increase the power of persuasion in the propaganda process, FETÖ has exploited religion by referring to Qur'anic verses, the hadiths and the lives of the prophets.

Fetö coup attempt has negatively affected the religion and religious group perception of individuals. The concepts of religion and religious group, which in the first place have produced neutral or positive emotions, have become more suspicion, fear and hate evoking concepts after the Fetö coup attempt. Because FETÖ, which led to this attempt, was perceived as a religious group engaged in educational activities by the society for many years before it was declared a terrorist organization. Therefore, the fact that an organization that is perceived as a religious group has resorted to a bloody action that provokes anger in society has affected the religion and religious group schema in the minds of people and these concepts have turned into suspicion, fear and hateful concepts. There was an emotional condition like Watson's little Albert experiment. John Watson's little Albert experiment has

Necmi KARSLI

---

shown that a previously neutral stimulus can be frightening after pairing with a repellent experience.

**Keywords:** Religion Pyschology, FETÖ, Religion, Congregation, Emotion.



## ŞER'Î HÜKÜM: TANIM VE TARTIŞMALAR

© Hacı Yunus APAYDIN<sup>a</sup>

### Öz

Şer'î hüküm denildiğinde insanların gerek bireysel yapıp etmelerine gerekse başkalarıyla olan ilişkilerine dair değer yargılarından söz edilmiş olur. Bireysel açıdan bir şeyin yapılmasının farz, vacip, sünnet, mübah, mekruh ve haram oluşu; hukuki açıdan ise bir hukuki işlemin sahih, batıl veya nafiz oluşu yapıp etmelerimize dair hükümlerdir. Hükümün tanımı ve mahiyeti meselesi özellikle Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasında Allah'ın sıfatları, özellikle kelim sıfatı ve buna bağlı olarak Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda adeta kozlarını paylaştıkları bir tartışma alanı olmuştur. Şer'î hükmü tanımlarken usulcüler doğal olarak Şâri'in hitabını merkeze koymuşlardır; ancak bazı kelimâ kabullerin sonucu olarak hükümün tanımı konusunda aralarında kimi farklılıklar ortaya çıkmıştır. Hükümün tanım ve mahiyetine yansıyan kelami tartışmalardan biri Allah'ın kelamının kadîm olup olmadığı, bir diğeri ise aklın değer yargısı belirlemede bir rolünün bulunup bulunmadığıdır. Hükümün tanımı konusunda usulcüler arasında genel olarak belli başlı iki yaklaşımın bulunduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi Mutezile ve Eş'arîlerden oluşan kelamcı usulcülere ait olup, hükmü hitabın kendisi olarak tanımlayan yaklaşımdır. Hükümün tanımı konusundaki ikinci yaklaşım ise Hanefi usulcülere aittir. Bu yaklaşıma göre hüküm, hitabın kendisi değil sonucudur. Birinci yaklaşıma göre hüküm, "Şâri'in mükellefin fiillerine iktiza veya tahyir cihetiyle taalluk eden hitabı"dır. Mutezile'nin hüküm tanımı da zahiren aşağı yukarı böyledir. Ama onlar genel olarak akli da hüküm koyucu olarak görmeleri ve akıl yoluyla ulaşılan hükümleri de şer'î hüküm kapsamında görmeleri yönüyle Eş'arî usulcülerden ayrıldıkları gibi, hitabı ve hükmü "yaratılmış" görmeleri yönüyle de onlardan ayrılırlar.

**Anahtar kelimeler:** İslam Hukuku, hüküm, hitap, kelimullah, hâdis illet, şâri', inşa



### AL-HUKM AL-SHAR'I: DEFINITION AND DISCUSSIONS

Although usul al-fiqh (the methodology of Islamic jurisprudence) is described only as evidence (dalil) especially by the mutakallim scholars of usul al-fiqh, at

<sup>a</sup> Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat fakültesi, yunusa@erciyes.edu.tr

this point, the evidence is important in pointing to judgments (ahkam, sg. hukm). Therefore, although there are different approaches about the essentialness and priority, hukm is the basic subject of usul al-fiqh. For this reason, Molla Khusrev described usul al-fiqh as a science which is used to know the situations of adilla (evidences) and ahkam (judgments) by explicitly mentioning both. Gazzâlî also began his book of usul al-fiqh with the subject of hukm he explained with the semere (harvest) metaphor.

Al-hukm al-shar'î (legal) is the judgment about people's individual acts or their relations with others. From the individual point, hukm is related to the fact that an act has been fard (obligatory), wajib (necessary), sunnah (recommended), mubah (permissible), makruh (disapproved), haram (forbidden); from the legal point of view, it is related to the fact that a legal transaction has been sahih (valid), fasit (voidable), or batil (void).

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Fıkıh usulü özellikle kelamcı usulcüler tarafından salt “deliller” olarak açıklansa da bundan maksat “hükümlere delalet itibariyle deliller”dir. Asliyet ve önceliğin hangisinde olduğu konusunda farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte hüküm, fıkıh usulünün belki de en temel konusudur. Çünkü delillerle ilgilenmenin amacı, hükümlere delalet etmeleri itibariyledir. Bu sebeple Molla Hüsrev her ikisini de -yani delil ve hüküm- açıkça zikretmek suretiyle fıkıh usulünü “şer’î delillerin ve şer’î hükümlerin hallerinin bilinmesine yarayan ilim” diye tanımlamış; Gazzâlî de usul kitabına “semere” (ürün) metaforuyla açıkladığı hüküm konusuyla başlamıştır.

Şer’î hüküm denildiğinde insanların gerek bireysel yapıp etmelerine gerekse başkalarıyla olan ilişkilerine dair bir değer yargısından söz edilmiş olur. Bir şeyin yapılmasının farz, vacip, sünnet, mübah, mekruh ve haram oluşu o şeyi yapmanın ‘bireysel açıdan’ hükmünü ifade eder. Bir hukuki işlemin sahih veya batıl; nafiz veya mevkuf, lâzım veya gayri lazım oluşu ise başkalarıyla olan ilişkilerimizin ‘hukuki açıdan’ hükmünü ifade eder. ‘Bireysel davranışa ilişkin hüküm’ ile ‘hukuki münasebetlere ilişkin hüküm’ arasında mahiyet ve oluşum (ve uygulama) bakımından bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Hükümün tanımı ve mahiyeti meselesi; özellikle Mutezile ve Ehl-i Sünnetin, Allah’ın sıfatları, bilhassa kelam sıfatı ve buna bağlı olarak Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı konusunda adeta kozlarını paylaştıkları bir tartışma zemini olmuştur.

### A. Hüküm Nedir? Tanım

---



## 1. Etimoloji

Hüküm, sözlükte üç anlamda kullanılır. Bunlardan birincisi *men'*, ikincisi *ihkâm ve itkan* ve üçüncüsü de *hikmet*dir. Kısaca açıklamak gerekirse *men'*, engel olmak; *ihkâm ve itkan*, işi sağlam yapmak; *hikmet* ise her şeyi yerli yerine koymak anlamına gelir.

Matüridî'nin kelimeler ve usul çizgisini sürdürdüğünü iddia eden Semerkandî, hüküm sözcüğünün sözlük anlamlarının her üçünün de hükmün terim anlamıyla ilişkili ve onlara paralel olduğunu söyler ve bunu şu şekilde açıklar:

“(1) Allah, hükümleri kulların maslahatlarına yönlendirici (*dâiye*) ve her türlü abes ve fesattan engelleyici olarak vaz etmiştir.<sup>1</sup>

(2) Şer'î hükümler, öyle sağlamdır/muhkemdir ki, akıllı insanlar bunlar üzerinde düşündüklerinde böyle olması gerektiğini anlarlar.

(3) Hükümler, yüksek hikmetler (*hikmet-i bâliğa*) ve aklın güzel bulduğu anlamlar (*müstahsen meâni*) üzerine bina edilmiştir.”<sup>2</sup>

Semerkandî'nin hüküm sözcüğünün terim anlamıyla sözlük anlamı arasında kurduğu bu semantik ilişki bir yönüyle Şâri'in doğrudan belirlediği hükümlerin sözü edilen üç özelliği yani maslahat içerme, makul olma ve akılca güzel ve isabetli bulunma özelliklerini taşıdığına dair bir tespit iken, diğer yönüyle de içtihat yoluyla ulaşılan hükümlerin de bu özellikleri taşımak durumunda olduğuna dair bir ima ve bir uyarıdır. Bu bakımdan içtihatla ulaşılabilecek hükümlerin bu üç özelliği taşıdığına dikkat edilmesi her zaman olduğu gibi özellikle günümüzde özel bir öneme sahiptir.

## 2. Şer'î Hükümün Terim Anlamı: Hüküm Hitabın Kendisi mi Sonucumu?

Şer'î hüküm denildiğinde insanların gerek bireysel yapıp etmelerine gerekse başkalarıyla olan ilişkilerine dair değer yargılarından söz edilmiş olur. Bireyin gerek yaratıcısına karşı yerine getireceği ibadetler, gerekse

<sup>1</sup> Necmeddin Tufi hüküm sözcüğünün sözlükteki *men'* anlamıyla, kazandığı terim anlamı arasında ilişkiyi hâkimin verdiği hükümle zulme engel olmasıyla kurmuştur. Kadiya hâkim denilmesinin sebebi de hasımların birbirlerine haksızlık etmelerine mani olmasıdır. Bkz. Necmeddin Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Abdükavî Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987), I:247.

<sup>2</sup> Alaeddin Semerkandî, *el-Mizân* (1987: Vezaretü'l-evkâf ve ş-şuuni'l-diniyye, Mekke), I:112. “Allah'ın hükmü onun ezeli sıfatıdır. Hükmetmek onun fiilidir. Bir hâdis fiilin vacip olması, hasen olması, haram olması, çirkin olması Allah'ın hükmüyle sabit olmuş «mahkûmullah»tır. Allah'ın hükmetmesi fiili bu vasıf üzerine icad etmesidir. Kelamcıların ve fukahannın, fiilin vacipliğini Allah'ın hükmü olarak isimlendirdiklerini görüyoruz. Bize göre burada «Allah'ın hükmü» tabiri mecazen «mahkûmullah» anlamındadır. Mutezile'ye göre tekvinle mükevven aynı olduğu için icap ile vacip de aynı şeydir. Dolayısıyla Mutezile'ye göre «mahkûm»a «hüküm» denilmesi mecaz değil hakikat yoluyla.”

başkalarıyla kurduğu hukuki ilişkiler iki açıdan şer'î hükmün konusu olur. Birincisi, o işi yapmanın yükümlülük açısından hükmünün ne olduğu; ikincisi ise o işin, öngörülen şartlara uygun olarak yapılıp yapılmadığı, dolayısıyla kendinden beklenen sonuçları doğurup doğurmadığı açısından hükmünün ne olduğu. Birinci açıdan bir davranışın farz, vacip, sünnet, nafil, mübah, mekruh veya haram olduğundan söz edilirken ikinci açıdan onun sahih, nafiz, batıl, fasit, mevkuf olduğundan söz edilir. Burada sözü edilen davranış, bireyin her türlü eylemini içine alır; ibadetler ve hukuki ilişkiler yanında yoldaki bir taşı kaldırmak gibi eylemler de bu kapsamdadır. Bu bakımdan doğadaki canlı-cansız varlıklar karşısındaki davranışlarımız da bir şekilde bu hüküm kategorilerinden birinin altına girer.

Hangi itikâdî veya fikhî mezhebe mensup olurlarsa olsunlar neredeyse bütün usulcüler şer'î hükmü tanımlarken doğal olarak Şâri'in hitabını merkeze koymuşlardır. Şer'î hükmün tanımında Şâri'in hitabının merkeze alınması ve hemen bütün tanımların hitap merkezli olması tanımlanan şeyin yani şer'î hükmün doğası gereğidir. Çünkü şer'î vasfını alan bir şeyin başka şekilde tanımlanması düşünülemez. Ancak bazı kelâmî kabullerin bir sonucu olarak hem ekoller arasında hem de bu ekollere mensup usulcüler arasında hükmün tanımı konusunda bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Hükmün tanım ve mahiyetine yansıyan kelâmî tartışmalardan biri, Allah'ın kelâmının kadîm olup olmadığı, buna bağlı olarak Kur'an'ın yaratılmış (mahlûk) olup olmadığı, bir diğeri ise aklın değer yargısı belirlemede bir rolünün bulunup bulunmadığıdır.

Şer'î hükmün tanımı konusunda usulcüler arasında genel olarak belli başlı iki yaklaşım vardır. Bunlardan birincisi Mutezile ve Eş'arîlerden oluşan kelamcı usulcülere ait olup, hükmü, *hitabın kendisi* olarak tanımlayan yaklaşımdır. Hükmün tanımı konusundaki ikinci yaklaşım ise Hanefi usulcülere aittir. Bu yaklaşıma göre hüküm, hitabın kendisi değil *hitabın sonucudur*. Şimdi önce bu tanımların ayrıntılarını ve sonra üzerinde yapılan tartışmaları görelim.

**a. Birinci tanım:** "Hüküm Şâri'in hitabıdır."

Ayrıntıda ihtilaf etseler de kelamcı usulcülerin büyük çoğunluğu hükmün, Şâri'in hitabı olduğunu savunmuşlardır. Bu tanıma göre hüküm, Şâri'in mükellefin fiillerine iktiza veya tahyir cihetiyle taalluk eden hitabıdır.<sup>3</sup>

Tanımda geçen sözcükleri kısaca açıklayacak olursak; Şâri', hüküm

<sup>3</sup> Sübkî Mutezile'nin eleştirilerini savuşturmak üzere tanımdaki hitab sözcüğüne "kadim" sıfatını ekleme ihtiyacı hissetmiş ve şer'î hükmü şöyle tarif etmiştir: "*Hitabullahi'l-kadim el-müteallık bi-efa'li'l-mükellefin bi'l-iktiza ve't-tahyir*" Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafî Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî-Nureddin Abdulcebbar Sağırî (Dübai: Dâru'l-buhûs, 2004), II:117.

koyucu anlamına gelir. Bununla esas olarak Allah kastedilirse de usulcüler Hz. Peygamber'in de şâri' olduğunda hemfikirdir. Müçtehitler için şâri' nitelemesi pek kullanılmaz. Bununla birlikte müçtehitlerin de "bir yönüyle" şâri olduğunu söyleyen usulcüler de vardır. Mükellef, hükmün muhatabı olan kişidir. İktiza gerektirmek, gerekli kılmak anlamına gelir. Burada Şâri'in emir ve nehiy yoluyla bir şeyi gerekli kılması kastedilir.<sup>4</sup> Tahyir ise mükellefi yapıp yapmama hususunda muhayyer bırakmak anlamına gelir.

Kelamcı usulcüler arasında yaygın kabul gören bu tanım kendisi de bir kelamcı usulcü olan Seyfeddin Âmidî tarafından beğenilmeyip eleştirilmiştir. Hükmün "Şâri'in, mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı" şeklindeki tanımı Âmidî'ye göre yanlış; "Şâri'in mükelleflerin fiillerine iktiza veya tahyir yoluyla ilişkin hitabı" şeklindeki tanımı ise eksiktir. Âmidî, kendi hüküm tanımına geçmeden önce -hükmün tanımının kendisine bağlı olduğu- hitabın tanımlanmasına gerek bulunduğunu dile getirmiş ve bazı usulcülerin yaptığı "duyanın bir şey anladığı kelam" şeklinde tanımı yanlış bularak kendisi hitabı şöyle tanımlamıştır: "Hitap, anlayabilecek durumda olan birine kendisiyle bir şey anlatmanın amaçlandığı, üzerinde anlaşılması lafızdır."<sup>5</sup> Âmidî hitabı bu şekilde tanımladıktan sonra hükmün kendisine göre en uygun tanımını şu şekilde verir: "Hüküm, Şâri'in şer'î bir fayda veren hitabı"dır.<sup>6</sup> Tanımdaki "Şâri'in hitabı" kaydı, başkalarının hitabını<sup>7</sup> tanım dışı tutarken, "şer'î fayda" kaydı da, Şâri'in ma'kulat ve mahsusata ilişkin hitabını tanım dışı tutma amacı taşır.

Mutezilenin hüküm tanımı da yaklaşık olarak böyledir. Ama onlar genel olarak hitabı ve hükmü "yaratılmış" (*hâdis*) görmeleri sebebiyle Eş'arî usulcülerden ayrıldıkları gibi, akli da hüküm koyucu olarak görmeleri ve akıl yoluyla ulaşılan hükümleri de şer'î hüküm kapsamına dâhil etmeleri yönüyle de onlardan ayrılırlar. Önde gelen Mutezilî usulcülerden Ebu'l-Huseyn Basrî, akıl yoluyla ulaşılan hükmün şer'î hüküm kategorisi altında yer aldığını şöyle ifade eder: "Nass ile veya istinbat yoluyla sabit olan hükümler şer'î hüküm olduğu gibi, Şâri'in değişiklik yapma yönünde bir müdahalede bulunmadığı

<sup>4</sup> Hükmün hitap olarak açıklanması ve iktiza ve tahyir olarak kısımlandırılması, kastedilenin inşâi olduğunu gösterir. Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, II:117.

<sup>5</sup> Ebu'l-Hasen Seyfeddin Ali b. Muhammed es-Sa'lebî Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afifi (Riyad: Dâru's-sumey'î, 2003), I: 132. Tanımdaki lafız sözcüğünün, bir şey anlatmakta kullanılan işaret ve hareketleri tanım dışında tutmak için özellikle seçildiği belirtilmiştir.

<sup>6</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I:131. Amidi'nin hitap tanımı şöyledir: Hitap: "Anlayacak durumda olana anlatmak amacıyla söylenen sözdür." (*el-lafzu'l-mütevadau aleyhi el maksudu ifhamu men hüve müteheyyiun li fehmihi*)

<sup>7</sup> Hüküm koyucunun Allah olduğunu vurgulama amacına yönelik bir kayıttır. Burada Hz. Peygamber'e ve başkalarına itaat meselesi gündeme gelir. Buna cevaben söylenen şey sudur: Gerek Hz. Peygamber'e gerek kamu otoritesine, gerekse efendiye itaat de Allah'ın hitabı sebebiyledir.

aklî hükümler de şer'î hüküm kapsamında yer alır.”<sup>8</sup>

Mutezile'ye göre bilinmesi hususunda şeriata başvurmanın gerektiği hüküm doğrudan şer'î hüküm olurken, aklın gereğine göre elde edilen hüküm Şâri'in -onu hitaba konu etmeyerek- bir müdahalede bulunmamış olması dolayımından şer'î hüküm kapsamına dâhil edilmiş olmaktadır. Eş'arî usulcülerin ıstışhâbı bir delil olarak kabul ettikleri ve ıstışhab yoluyla ulaşılan hükümleri de şer'î hüküm olarak gördükleri hatırlanacak olursa bu konuda yani Şâri'in ilişmediği konularda ıstışhab yoluyla ulaşılan hükümlerin şer'î hüküm kapsamına dâhil edilmesi konusunda Mutezile ile Eş'arîler arasındaki farkın silikleştiği söylenebilir.

Böylelikle değer yargısı koymada akla alan açma hususunda Sünnî Eş'arî usulcülerle Mutezilî usulcüler arasında mevcut olduğu varsayılan görüş ayrılığı şer'î hüküm pratiği üzerinde ortadan kalkmış gözükmektedir. Belki bu hususu hüküm tanımının uzantılarına açıkça dâhil etme noktasında aralarında bir üslup farkından söz edilebilir. Ancak Şâri'in ilişmediği konuların şer'î hüküm kapsamına dâhil edilmesi noktasında Mutezile ile Eş'arîler hem fikir olmakla birlikte bu dâhil edişin keyfiyeti konusunda aralarında ciddi bir fark bulunmaktadır. Bu konularda akıl Mutezile'ye göre bağlayıcı hüküm koyabilirken Eş'arîlere göre aklın hükmü salt sıkıntının/güçlüğü kaldırılmasından ibarettir.

**b. İkinci tanım:** “Hüküm Şâri'in hitabının sonucudur.”<sup>9</sup>

Daha çok Hanefi usulcülerin tercih ettiği hüküm tanımı ise “Hüküm Şâri'in hitabının sonucudur.” şeklindedir. Görüldüğü gibi, bu tanımın diğer tanımdan temel farkı hükmü, hitabın kendisi olarak değil, hitabın sonucu (*eseru'l-hitâb*) olarak ifade etmesidir. Hükmün bir “sonuç” olarak tanımlanması anlayışı -aşağıda işaret edilen- başka düzeylerdeki hüküm tanımına da yansımıştır.

Teftazanî hüküm teriminin hem Şâri'in hitabı hem Şâri'in hitabının sonucu hem de akitlere ve fesihlere terettüp eden sonuç hakkında iştirak yoluyla kullanıldığını belirtir. İbnu'l-Hümâm bu durumu daha ayrıntılı ve daha açık bir şekilde şöyle ifade eder: İletin eserine hüküm denildiği gibi, illetin eserinin malulüne ve mükellefin fiilinin vafına da -hitabın eseri olsun olmasın- hüküm denilir. İbnu'l-Hümâm'ın bu ifadesi şu şekilde açıklanmıştır: Alım-satım akdi, mülkiyetin illetidir; bu illetin etkisiyle gerçekleşen sonuç 'mülkiyet'tir ve illetin sonucu olarak ortaya çıkan bu mülkiyet bir hükümdür. İletin sonucu olarak ortaya çıkan mülkiyet hükmünün bir de ma'lûlü vardır ki bu da “*ibahatu'l-intifâ*” yani satın alma yoluyla malik olunan şeyden

<sup>8</sup> Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali Basrî, *el-Mutemed*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: el-Ma'hedu'l-ilmî el-firensi li'd-dirasati'l-arabiyye bi-Dimaşk, 1965), II:994-995.

<sup>9</sup> *Ma sebete bi hitabişsari*.

yararlanmanın mübah hale gelmesidir. Yararlanmanın mübahlığı da bir hükümdür. Ayrıca mükellefin fiilinin vasfı (bu örnekte, mülkiyet sonucu doğuracak alım satım işini yapmanın vasfı) da bir hükümdür.

Hükümün birbiriyle bağlantılı değişik düzeylerine atıf yapan bu tespit oldukça açıklayıcıdır. Kelamcı usulcülerin bir kısmı da -Mutezile'nin bazı eleştirilerinden kurtulmaya imkân verdiği düşüncesiyle- Hanefilerin bu hüküm tanımını benimsemiştir. Mesela kelamcı usul geleneğinde yazan Necmeddin et-Tûfi, hükümün hitap olarak tanımlanmasını isabetli bulmaz. Ona göre hüküm, "hitabın muktezası" olarak tanımlanmalıdır. Tûfi, hükümün bu şekilde tanımlanması durumunda Mutezile'nin "Kadîm hitap, nasıl hâdis illetle talil edilir?" şeklindeki itirazlarına mahal kalmayacağını düşünür.<sup>10</sup>

Kelamcı usulcüler tarafından yine aynı endişeyle yapılmış diğer iki tanımdan biri "*Kazâu's-Şâri' ale'l-ma'lumi bi vasfin şer'iyyin*" şeklinde, diğeri ise "*Taalluku hitabi's-şer' bi ef'âli'l-mükellefin*" şeklindedir. İlk tanımda yer alan "şer'i vasfı" kaydının, "akıl cihetinden ispatı mümkün olmayan şey" (Tûfi) şeklinde açıklanması muhtemelen şer'î hükümün belirlenmesinde Mutezile'nin akla alan açma düşüncesine bir göndermedir. İkinci tanımın kimi kelamcı usulcüler tarafından değişik biçimlerde eleştiri konusu edildiğini de belirtelim.

### B. Hükümün Hitap Olarak Tanımlanmasının Problemleri

Hükümün hitap olarak tanımlanması çeşitli şekillerde eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin bir kısmı içeriden yani bizzat kelamcı usulcüler tarafından bir kısmı ise dışarıdan yani Mutezile usulcülerini tarafından yapılmıştır. Burada başlıca iki problem üzerinde duracağız. Birincisi Allah'ın ezeldaki kelamının hitap olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı, diğeri de Mutezile'nin hükümün mahiyetiyle ilgili olan eleştirisidir.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Tûfi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I:250.

<sup>11</sup> Bu tanıma yöneltilen birkaç eleştiri daha vardır. Onlara ve cevaplarına sadece işaretleyebiliriz. Bu eleştirilerden biri, bu tanımın -bir şeyin sebep, şart veya mani olması ve sahih veya fasid olması gibi- bazı hükümleri içine almadığı; bir diğeri, şer'î hüküm mükellef olmayan biri hakkında da söz konusu olabileceği halde, mesela çocuğun itlafının tazmin sebebi olması da bir şer'î hüküm olduğu halde tanımdaki "mükelleflerin fiilleri" kaydının bu gibi hükümleri dışarda bıraktığı ve bir diğeri de tanımda "terdit" ifade eden "ev" (veya) kelimesinin bulunmasıdır. Eş'ari usulcülerin bu itirazlara verdikleri cevaplar kısaca şöyledir: Bir şeyin sebep, şart veya mani olması ve sahih veya fasid olması gibi bazı hükümlerin tanım dışı kaldığı iddiasına cevap şöyledir: Dülükün sebep olmasından kasıt, düluku müşahede ettiğimizde Allah'ın bize namazı emrettiğini bilmemizdir. Bu sebebiyetin icap dışında bir anlamı yoktur. Yine akit sahih dediğimizde bununla kastımız Şâri'in ondan yararlanmaya izin vermiş olmasıdır. Bunun anlamı da mübahlıktır. Çocuğun itlafi gibi hususların tanım dışında kaldığı itirazına cevap şöyledir: 'Çocuğun itlafi tazmin sebebi'dir' sözümüzün anlamı, velinin tazmin borcunu onun malından yerine getirmekle mükellef olduğudur. Tanımdaki "veya" lafzı ile muradımız ise şudur: Bu üç vecihten biri üzere vaki olan her şey hükümdür, değilse değildir. Bkz. Ebu Abdillâh Fahrüddîn

## 1. İç Eleştiriler

### Allah'ın ezeldeki kelamı hitap olarak adlandırılabilir mi?

Hükümün hitap olarak tanımlanması, Eş'arî usulcüler arasında Allah'ın ezeldeki kelamının hitap olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı tartışmasını gündeme getirmiştir. Allah'ın ezeli kelamının hitap olarak isimlendirilmesinde Eş'arî usulcüler arasında görüş ayrılığı vardır.<sup>12</sup>

Kadı Ebu Bekir el-Bakillanî, bir muhatap olmadıkça kelamın hitap olarak adlandırılmayacağı görüşündedir. Ona göre Allah'ın ezeldeki kelamının ve peygamberin kendi zamanındaki kelamının -henüz mevcut olmayan kişiler açısından- gerçekte hitap olması imkânsız, ancak bunun, -o anda mevcut olmayıp ileride mevcut olacak kimselere- emir ve nehiy (ve ihbar) olması mümkündür. Ayrıca hüküm, Eş'arî anlayışa göre kadîm olduğu için hükümün tanımında hitab sözcüğün kullanılması doğru olmaz. Bu bakımdan hükümün tanımında "hitap" değil "kelam" sözcüğünün kullanılması gerekir."<sup>13</sup>

Aralarında Sübkî'nin de bulunduğu kimi Eş'arî usulcüler, Bakillani'nin dikkat çektiği bu sıkıntıdan kurtulmak amacıyla hüküm tanımındaki hitap sözcüğünün yanına "kadîm" sıfatını ilave etmişlerdir.

### Hükümün hitap olarak tanımlanması, delille medlulün aynileşmesi sonucunu doğurmaz mı?

Hükümün hitap olarak tanımlanmasının bir problemi de Karâfî tarafından şu şekilde dile getirilmiştir: "*Ekimu's-salâ(h)* (أقيموا الصلاة)" ayeti bir hitaptır ve kulların fiillerine iktiza cihetiyle taalluk etmektedir. Böyle olunca ayetin hüküm olması gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ayetin hüküm olması durumunda ise delil ile medlûl aynı şey olmuş olur.<sup>14</sup> Delille delilin gösterdiği şeyin aynı olması, tıpkı gösterenle gösterilenin aynılığı gibi mantığın ilkelerine aykırıdır.

## 2.Mutezile'nin Eleştirileri:

### Hükümün hitap olarak tanımlanması hükümün kadîm olmasını gerektirir ve bu problemlidir.

Hükümün Sünnî Eş'arî usulcülerce hitap olarak tanımlanmasına yönelik temel eleştiri Mutezile'den gelmiştir. Mutezile, bu tanımın *Eş'arîlerin kendi*

Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, t.y.), I:89-92.

<sup>12</sup> Bu yöndeki bazı tartışma ve değerlendirmeler için bk Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delalet Anlayışı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 103-127.

<sup>13</sup> Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, II:117.

<sup>14</sup> Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdris el-Mısırî Karâfî, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1995), I:217.

*kabulleri açısından çelişkili olduğunu göstermeye çalışmıştır.*

Mutezile'nin eleştirisi ana hatlarıyla şöyledir:

"Hükmü hitap olarak tanımladığınızda<sup>15</sup> Allah'ın hükmü onun hitabı olmaktadır. Yani hükümle hitabı özdeşleştirmiş oluyorsunuz. Size göre Allah'ın hitabı onun kelamı olduğuna göre ve yine size göre Allah'ın kelamı da kadîm olduğuna göre, sizin bu tanımınıza göre Allah'ın -bir şeyin helalliği veya haramlığı hakkındaki- hükmü kadîm olacaktır. Bu ise üç yönden batıldır:

a) Cinsel ilişkinin, insanın kendi karısıyla olunca helal, yabancı bir kadınla olunca haram olması, 'kulun fiilinin sıfatı'dır. Kulun fiili ise muhdestir ve kendisi muhdes olan bir şeyin sıfatının kadîm olması düşünülemez.

b) Hükmün "hudûs" ile vasıflanması onun hâdis olduğunu gösterir. Şöyle ki; kişinin evlendiği kadın daha önce o kişiye helal değilken nikâh akdi sonrasında helal hale gelmektedir. Bir 'sonralık'tan söz edilebilmesi o hükmün muhdes olduğunu gösterir.

c) Yine bu örnekte cinsel ilişkiyi helal hale getiren şey, nikâh akdidir. Nikâh akdi de bizim yaptığımız bir şeydir, yani hâdistir. Hâdis bir şey ile talil edilen şeyin -yani sebebi hâdis olan bir hükmün kendisinin- kadîm olması imkânsızdır.

Sünnî Eş'arî usulcüler Mutezile'nin bu itirazlarına şöyle cevap vermişlerdir:<sup>16</sup>

a) Helallik ve haramlığın kulun fiilinin sıfatı olduğu şeklindeki değerlendirmeye/öncüle katılmıyoruz.

Bize göre, bir fiilin helal olmasının anlamı, o fiil hakkında salt "Bu fiili işleyen kimseden güçlük ve sıkıntıyı kaldırdım." denilmiş olmasıdır. Yine bir fiilinin haram olmasının anlamı, o fiil hakkında "Şayet bu fiili işleyecek olursan seni cezalandırırım." denilmiş olmasıdır. İşte hüküm Allah'ın bu sözü; fiil ise bu sözün müteallakı, yani sözün ilişkin olduğu şeydir. Sözden, sözün müteallakı için bir sıfat olmaz. Aksi takdirde -zikredilmiş, kendisinden haber verilmiş ve özel bir isimle isimlendirilmiş olması sebebiyle- ma'dum için sübuti bir sıfat hâsıl olmuş olur.

b) "Kişinin evlendiği kadın daha önce o kişiye helal değilken nikâh akdi sonrasında helal hale gelmektedir. Bir sonralıktan söz edilebilmesi o hükmün muhdes olduğunu gösterir." şeklindeki sözlerine gelince; Allah'ın hükmü,

<sup>15</sup> Akli da hüküm kaynağı olarak görmelerine rağmen hükmü hitap olarak tanımlamaları Mutezile'nin sistemine ters düşmez. Çünkü akli, tanıma dâhil edişleri, Şari'in değiştirme yönünde bir müdahalesinin olmaması yoluyla. Diğer taraftan onlar Kur'an'ı mahlûk gördükleri için (ve bu durumda hüküm hadis olacağından) Eş'arîlerin hüküm tanımına yönelttikleri eleştiri kendilerini bağlamaz.

<sup>16</sup> Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, I: 89-92.

ezelde söylediği “Var olduğunda falan adam için falan hususta izin verdim.” demesidir. Allah’ın hükmü kadîm, bu hükmün müteallakı -yani bağlandığı durum- ise muhdestir.

Mutezile’nin bu itirazına Sübki, “Hâdis olan hüküm değil taalluktur.” şeklinde cevap verdikten sonra bunu şöyle açıklamıştır: “Bu kadın o adama nikah öncesinde helal değilken şimdi helal oldu.” sözü, helallik hükmünün hâdis olduğu anlamına değil, bu helallik hükmünün kula -şimdi, yani nikah akdiyle birlikte- taalluk ettiği anlamına gelir. İbnu’s-Sübki, bu konuda babasından nisbeten farklı bir düşünceye sahip gözükmektedir. İbnu’s-Sübki, babasının ifadelerine benzer bir ifadenin Fahreddin Razi’nin *el-Mahsul* adlı eserinde yer aldığını, fakat *el-Mahsul*’ün bir yerinde söz konusu taallukun da kadîm olduğunun belirtildiğini ve muhtar olan görüşün bu olduğunu dile getirir. İbnu’s-Sübki’ye göre, babası Sübki’nin yaklaşımında hükmün kadîmliği kabulünü korumak üzere ‘taalluk’un hâdisliği öne sürülmektedir. Halbuki ‘taalluk’un hâdis olması, taalluk eden hitabın ve -hitaptan ibaret olan- hükmün hâdis olmasını gerektirir. Dolayısıyla Mutezile’nin eleştirisinden kaçarken tam da onların eleştirdikleri noktaya gelinmiş olunmaktadır.<sup>17</sup>

c) “Hâdis bir şey ile talil edilen şeyin -yani sebebi hâdis olan bir hükmün kendisinin- kadîm olması imkânsızdır.” itirazına verilen temel cevap, illetin mucip (gerektirici) değil, muarrif (tanıtıcı) olduğudur.

Mutezile’nin bu eleştirilerine Eş’arî usulcülerin verdikleri cevapları tatmin edici bulmayan Necmeddin Tûfi, hükmü hitabın bizzat kendisi değil hitabın muktezası olarak tanımlayarak bu eleştirilerden azade olacağını düşünmüştür. Ancak Mutezilî usulcüler bu tanımın de kendi eleştirilerini geçersiz kılmayacağını dile getirmiş itirazlarını şu şekilde sürdürmüşlerdir: “Hükmü hitabın muktezası olarak tanımlamakla, kaçmaya çalıştığınız şeylerden kaçmış olmazsınız. Çünkü tıpkı lafzî kelamın kendisi kadîm olduğu gibi kelamın muktezası da kadîmdir. Çünkü muktezası olmayan kelam, anlamsız (lağv ve mühmel) olur. Şâri’in kelamı ise anlamsızlıktan münezzehtir. Kelamın muktezasının da kadîm olduğu sabit olunca, -‘Kadîm hükmün hâdis illele talili nasıl mümkün olabilir?’ şeklindeki- söz konusu itiraz sizi yine bağlar.”

Tûfi’nin bu itiraza cevabı da şöyledir:

“Biz Şâri’in kelamının -ezelen ve ebeden ve haysu kane- ayrılmaz bir muktezasının olduğunu inkâr etmiyoruz. Bizim dediğimiz şudur: **Hüküm, Şâri’in kelamının mutlak olarak muktezası değil, bizden vacipleri yerine getirmemizi ve haramlardan kaçınmamızı istediği andaki muktezasıdır.**

<sup>17</sup> Sübki, *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc*, II:126. Ayrıca ezeldeki kelam hüküm olarak isimlendirilmez.



Zira mükellefin teklifinden önce mükellef hakkında asla bir hüküm yoktur. Daha kendisi yokken teklif olmadığı gibi âlemin yaratılmasından önce ezelde de bir teklif yoktur. (Hükmü) “Allah Teala'nın ezeldeki hitabının, var oldukları zaman mükelleflerin fiillerinin iktizasına taalluk etmesi” (şeklinde tanımlayanların) ifadesi ise “teklif-i madum” meselesine racidir. Üzerinde derinlemesine düşünüldüğünde bu meselenin lafzi bir mesele olduğu görülecektir. Çünkü hiç kimse biz yokken Şâri'in bizden mükellefiyetleri yerine getirmemizi istediğini söylemiyor. Şari'in ilminin ve emrinin varlıktan ve teklif ehliyetine sahip olduktan sonra onların (tekalifin) yerine getirilmesine taalluk etmesi imkânsız değildir.”<sup>18</sup>

### Sonuç

Usulcülerin hüküm tanımları ve bu tanımlar üzerinde yapılan tartışmalar, özellikle kelamcı usulcülerin eserlerinde daha çok kelamî problemlerle irtibatlı olarak ele alınmıştır. Hükmün tanımı, tarih boyunca Müslümanların hem siyasal olarak hem sosyolojik olarak hâkim oldukları bir hukuk ortamı içinde yapıldığı için, usulcüler hükmün varlığı için bu ve benzeri dış şartlara dikkat çekme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Bu durum, özellikle modern dönemde yaygın olarak hitabın kendisinin başlangıçtan bugüne kadar -ilave bir şarta ihtiyaç olmadan- doğrudan doğruya şer'î hüküm olarak algılandığı izlenimini uyandırmıştır. Bu sebeple modern dönemde de sanki tarihsel akışta hiçbir değişiklik olmamış gibi, sanki Müslüman toplum siyasal ve toplumsal olarak hâlâ baskın ve galipmiş gibi ve sanki hala klasik ülke tasnifindeki darulislam içerisindeymiş gibi hükmün klasik tanımı aynen korunmuştur. Hatta klasik dönemde, hükmün “inşâ” olarak konumlandırılması üzerinde yeterince durulmadığı gibi bazı usulcülerin anlam ile hüküm arasında ayırım yapmaları da araştırmacıların dikkatini çekmemiş ve şer'î hükmün oluşmasının, hitabın dışında ve hitabın gerçekleştiği veya yorumlandığı zaman ve zemindeki sosyo-politik bazı “dışsal şartlar” a bağlanmasını mümkün hale getirip getirmeyeceği gündeme gelmemiştir.<sup>19</sup>



### KAYNAKÇA

ÂMİDÎ, Ebu'l-Hasen Seyfeddîn Ali b. Muhammed es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Abdurrezzak Afifi. Riyad: Dâru's-sumey'î, 2003.

BASRÎ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali. *el-Mutemed*. Thk. Muhammed

<sup>18</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I:258.

<sup>19</sup> Bu konuda bir çalıştayda sunduğum bildiri önümüzdeki günlerde yayımlanacak.

Hamidullah. Dımaşk: el-Ma'hedu'l-ilmî el-fırensî li'd-dirasati'l-arabiyye bi-Dımaşk, 1965.

İLTAŞ, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

KARÂFÎ, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdris el-Mısrî. *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1995.

RÂZÎ, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*. Thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, t.y.

SEMERKANDÎ, Alaeddin. *el-Mizân*. 1987: Vezaretu'l-evkâf ve's-şuuni'l-diniyye, Mekke.

SÜBKÎ, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafî. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. Thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî-Nureddin Abdulcebbar Sağırî. Dübai: Dâru'l-buhûs, 2004.

TÛFÎ, Necmeddin Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Abdükavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1987.



## AL-HUKM AL-SHAR`I: DEFINITION AND DISCUSSIONS

© Hacı Yunus APAYDIN<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Although *usul al-fiqh* (the methodology of Islamic jurisprudence) is described only as evidence (*dalil*) especially by the *mutakallim* scholars of *usul al-fiqh*, at this point, the evidence is important in pointing to judgments (*ahkam*, sg. *hukm*). Therefore, although there are different approaches about the essentialness and priority, *hukm* is the basic subject of *usul al-fiqh*. For this reason, Molla Khusrev (d. 885 / 1480) described *usul al-fiqh* as a science which is used to know the situations of *adilla* (evidences) and *ahkam* (judgments) by explicitly mentioning both. Gazzâlî (d. 505 / 1111) also began his book of *usul al-fiqh* with the subject of *hukm* he explained with the *semere* (fruits of the tree) metaphor.

*Al-hukm al-shar`i* (legal) is the judgment about people's individual acts or their relations with others. From the individual point, *hukm* is related to the fact that an act has been *fard* (obligatory), *wajib* (necessary), *sunnah* (recommended), *mubah* (permissible), *makruh* (disapproved), *haram* (forbidden); from the legal point of view, it is related to the fact that a legal transaction has been *sahih* (valid), *fasit* (voidable), or *batil* (void).

The question of the definition and nature of the *hukm* was a discussion area about especially God's attributes and whether Quran was created or not between *Mu'tazila* and *Ahl al-Sunnah*.

While defining *al-hukm al-shar`i*, *usul al-fiqh* scholars placed naturally the *hitab* (a speech or communication from the Shari) to the center. However, as a consequence of some *Kalamic* assumptions, some differences have emerged between them in the definition of the *hukm*. One of the arguments reflected in the definition and nature of the *hukm* is whether the word (*kalam*) of God is ancient, and the other is the function of the reason (*al-akl*) in judgement.

---

<sup>a</sup> Prof. Dr., Erciyes University Theology Faculty, [yunusa@erciyes.edu.tr](mailto:yunusa@erciyes.edu.tr)

There are generally two main approaches to the definition of the hukm between the scholars of *usul al-fikh*. The first one belongs to the *mutakallimun*, which is composed of the scholars of *Mu'tazila* and *Ash'ari* and is the approach that defines the hukm as the *hitab* itself. The second approach to the definition of the hukm belongs to the Hanafi scholars. According to this approach, the hukm is the effect/result of the *hitab*, not the *hitab* itself.

According to the first one, *al-hukm* is the *hitab* of Shari about to the acts of men, which consists a demand to do something or not, or an option about both. The definition of *Mu'tazila* is approximately the same. However, they differ from *Ash'ari* in terms of accepting the reason as the judge and seeing the *ahkam* reached by the reason as *al-hukm al-shar'i*. They also separate from them in terms of seeing *kalamullah* as created.

According to them, the *ahkam* that Shari does not intervene are also included in the scope of the framework hukm. Generally speaking, according to the *Mutazila*, *al-hukm al-shar'i* is any hukm in which it is necessary to recourse to Sharia. At this point, there is a basic difference between the Sunni scholars and the *Mu'tazilite* scholars about the function of reason in judgement.

The definition of the hukm which is relatively preferred by Hanafi scholars (*fuqaha*) is the effect/result of the *hitab* of Shari. Some of the *mutakallim* scholars also adopted this definition with the idea that it allows them to avoid some of the criticisms of *Mu'tazila*. In fact, *Najm al-Din al-Tûfi* (d. 716 / 1316), who wrote in the tradition of the *mutakallim* method, states that if the hukm is defined not as the *hitab* itself but its requirement (*muktada*), *Mu'tazila* could not object to justification of ancient *hitab* with non-ancient cause.

*Usul al-fiqh* scholars' definitions of *al-Hukm al-shar'i* and the discussions on these definitions have been discussed in connection with theological (*kalami*) problems especially in the works of *mutakallim* scholars of *usul al-fiqh* (the methodology of Islamic jurisprudence). Since the definition of the concept *al-hukm* has been made in the context of a legal system in which Muslims have politically dominated throughout the history, scholars of *usul al-fiqh* did not need to draw attention to these external conditions for the existence of the *al-hukm*. From the beginning to these days, this situation gave the impression that *al-hitab* was perceived as a direct sharia judgement itself without any additional condition. In the modern period, the classical definition of the *al-hukm* was preserved as if there was no change in the historical process, the Muslim community was still dominating as a political and social power, and it was still in the *dar al-Islam* (places ruled by Islam).

**Keywords:** Islamic Law, *al-hukm*, *hitab*, *Kalamu'llah*, *al-'illah al-hadis*, *Shâri*.





*bilimname* XXXVII, 2019/1, 1225-1245  
Geliş Tarihi: 24.02.2019, Kabul Tarihi: 04.04.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.522162>

## STOA FELSEFESİNİN TEMEL GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

© Suat ÇELİKKOL<sup>a</sup>

### Öz

Stoacılık, milattan önce 336–264 yılları arasında yaşamış olan Kıbrıslı Zenon tarafından kurulmuş felsefe okuludur. Okula göre felsefe, bilgelik aşkı, bilgelik arayışıdır. Felsefenin yöneldiği bilgelik ise kutsal ve insani şeylerin bilgisidir. Zenon felsefeyi üç bölüme ayırmıştır: önce usa vurma kurallarını öğreten mantık, ikinci olarak kâinattaki varlıkların hakikatini öğreten fizik ve üçüncü olarak erdemli yaşamın ilkelerini öğreten ahlak. Stoa felsefesi, ahlaki felsefenin merkezine alan pratik bir felsefedir. Bu felsefeye göre erek, doğaya uygun yaşamdır. Doğa'ya uygun yaşam ise kutsal doğayı bilmek, tanımak ve onun iradesine boyun eğmektir. Zenon, Kleantes, Khryssippos, Panaitios, Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius, Stoa felsefesinin önemli temsilcilerindendir. Bu yazı, ana hatlarıyla Stoa felsefesi üzerine bir incelemedir. Yazıda Stoalı filozofların varlığın hakikatine ve insanın faziletine ilişkin temel görüşleri incelenmiştir. Araştırma sonuçlarına göre Zenon'dan beri Stoalı filozoflar, varlığın tanrısal olduğunu, her tarafında düzen, uyum ve iyiliğin hüküm sürdüğünü, her şeyin tanrısal bilgelige ve inayete uygun olarak gerçekleştiği, ayrıca insanın tanrısal akıldan pay aldığı, böylece doğanın yasalarına uygun olarak yaşamak suretiyle erdemli ve mutlu olabileceğini savunmuşlardır. Stoalı filozoflar genel olarak ahlak üzerine söz etmişler ve bu görüşlerini fiziğe (metafizikle) dayanarak temellendirmeye çalışmışlardır. Stoacılığın popüler yanı idealist ahlakıdır. Stoalılar ahlak anlayışları ile düşünce dünyasını etkilemişlerdir. Hangi filozofların Stoacı ahlaktan etkilendiği ayrı bir konudur; dolayısıyla farklı bir araştırmayı gerektirir. Fakat batıda Montaigne ve Descartes'in doğuda Kindi'nin Stoacı ahlaktan etkilendiklerini söylemek iddialı bir yargı değildir.

**Anahtar kelimeler:** Felsefe Tarihi, Stoa felsefesi, Ahlak.



<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, suatcelikkol@erzincan.edu.tr.

## AN INVESTIGATION ON THE BASIC VIEWS OF STOA PHILOSOPHY

Stoicism is a school of philosophy founded by Zenon of Cyprus who lived between 336-264 BC. According to the school, philosophy is the love of wisdom, the quest for wisdom. Philosophy's wisdom is the knowledge of sacred and human things. Zenon divided the philosophy into three parts: first logic that teaches the rules, second, physics teaching the truth of the entities in the universe, and thirdly, the morality that teaches the principles of virtuous life. Philosophy of Stoa is a practical philosophy that takes morality at the center of philosophy. The main purpose of this philosophy is to live in accordance with nature. To know the holy nature, is to acquaint and to submit to his will. Zenon, Kleantes, Khrysippos, Panaitios, Seneca, Epiktetos and Marcus Aurelius are important representatives of the Stoa philosophy. This article is an outline of the Stoa philosophy. In this article, the basic views of Stoic philosophers about the truth of existence and human virtue were examined...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Stoacılık Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 336–264) tarafından kurulmuştur.<sup>1</sup> Diogenes Laertius'un rivayetine göre Zenon<sup>2</sup>, kendi gibi ticaretle uğraşan babası Mneseas'ın Atina seyahatinden dönerken Sokrates'in öğrencisi Ksenofon'un<sup>3</sup> eserlerinden birini hediye olarak getirmesiyle felsefeye ilgi duymaya başlamıştır.<sup>4</sup> Doğum yeri olan Kition'dan Atina'ya gelerek Diogenes'in<sup>5</sup> öğrencisi Kynik Krates'in derslerine devam etmiş, daha sonra sıra ile Megara okulundan<sup>6</sup> Stilpon'un<sup>7</sup>, on yıl boyunca Akademia'dan<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 297.

<sup>2</sup> Zenon'un hayatı, karakteri, yaşama tarzı ve felsefesi hakkında bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 297–355.

<sup>3</sup> Sokrates'in öğrencisidir. İlk olarak o, hocasının sözlerini not alıp "Anılar" adı altında yayımlamıştır. Felsefesi hakkında bilgi için bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 88.

<sup>4</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 310.

<sup>5</sup> Sinoplu Diogenes, bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1992), 48.

<sup>6</sup> Sokrates'in ilk öğrencilerinden biri olan Megaralı Eukleides'in kurmuş olduğu felsefe okulu. Bkz. Felsefe Sözlüğü, Ahmet Cevizci, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), "Megara Okulu" maddesi.

<sup>7</sup> Yunanistan'ın Megara kentinden Stilpon, Eukleides'in birtakım öğrencilerinden ders aldı; bazıları onun Eukleides'in kendisinden ders aldığını söylerler; Herakleides'e göre de İkhthyas'ın arkadaşı Korinthoslu Thrasymakhos'un öğrencisidir. Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 114.

<sup>8</sup> Platon tarafından kurulmuş olan ünlü Platonik eğitim ve araştırma merkezi. Bkz. Felsefe Sözlüğü, "Akademia" maddesi.

Ksenokrates'in<sup>9</sup> öğrencisi olmuştur.<sup>10</sup> İlk dönemlerinde Kyniklerin<sup>11</sup> etkisinde kalmış olsa da bu öğretide önemli değişiklikler yapmıştır. Söz gelişi ahlaki özgürlüğe, Kyniklerin savunduğu gibi töreleri ve her türlü uygarlık düzenini sert bir şekilde reddetmekle değil; yüksek çeşitten bir doğallıkla ulaşılabileceğini savunmuştur. M.Ö. 300 civarında Atina'da Stoa poikile'de (resimlerle süslü direkli galeride) kendi okulunu açmış ve burada kırk yıl ders vermiştir. Zenon verdiği derslerle ve kişiliği ile Atina'da büyük bir saygınlık kazanmış ve yaklaşık yetmiş iki yıllık bir ömür sürdükten sonra M.Ö. 264 yılında Atina'da ölmüştür.<sup>12</sup>

Stoa Okulu Zenon'dan sonra çok erken bir tarihte, temel dogmaların önemli bir bölümünü koruyarak üç ayrı evreye bölünmüştür. Eski Stoa (M.Ö. 300-130), Orta Stoa (M.Ö. 130-50) ve Roma Stoası (M.Ö. 50-M.S.300). Eski Stoa'nın önemli temsilcileri okulun kurucusu Zenon (M.Ö. 336-264), Kleantes (M.Ö.331-233) ve Khryssippos'tur (M.Ö.281-201). Orta Stoa'nın öne çıkan temsilcileri Panaitios (M.Ö.180-110) ve Poseidonios'tur (M.Ö.135-50). Okulun M.Ö. 1. yüzyıldan itibaren süren tarihi hakkında çok bilgi sahibi değiliz. Ancak şunu bilmekteyiz ki Stoacı öğretisi M.S. 2. yüzyıla kadar Roma topraklarında gelişmeye devam etmiştir. Roma Stoası olarak adlandırılan bu son evre için Cicero (M.Ö.106-43), Seneca (M.Ö. 3-M.S. 65), Epiktetos (M.S.50-130) ve Marcus Aurelius'un (M.S.121-180) adlarını anmak yeterlidir.<sup>13</sup>

Bu çalışmamızda Stoacı Okulun felsefe anlayışı üzerinde durmaya çalışacağız. Bilindiği üzere Stoacılık, antikçağın en etkili felsefe okullarından biridir. Stoacıların ahlak anlayışları ontolojik bir temele sahiptir. Ahlak sistemini inşa eden ilkeler kozmik düzenden doğar. Kozmik düzen, aynı zamanda ahlaki düzenle de alakalıdır. Doğanın yasaları bir taraftan da insanın bu düzen karşısında tutumunu belirleyen ahlak ilkeleridir. Makale, kozmik düzenle ahlak ilişkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Varlığa karşı nasıl bir tutum içinde olmamız gerektiğini ortaya koyması bakımından Stoacı felsefeyi incelemek yararlı olacaktır.

<sup>9</sup> Platon'un öğrencisidir. Yaratılışça ağırkanlıydı. Platon onu Aristoteles ile karşılaştırırken, "birini mahmuzlamak gerek, öbürünü de dizginlemek" diyordu. Bkz. Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 176.

<sup>10</sup> Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 298; Weber, *Felsefe Tarihi*, 92; Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Remzi kitapevi, 2012), 100.

<sup>11</sup> Antik Yunan felsefesinde, Sokrates'in yeni bir yaşam tarzı geliştiren Antisthenes ve Diogenes gibi öğrencilerinden meydana getirdiği okul ya da felsefe topluluğu. Bkz. Felsefe Sözlüğü, "Kynikler" maddesi.

<sup>12</sup> Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 309; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1985), 102.

<sup>13</sup> Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?* çev. Muna Cedden, (Ankara: Dost Kitapevi, 2011), 130; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C.4, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 165-167.

### A. Stoa'nın Felsefe Anlayışı

Stoacı okul için felsefe, mutluluğa götüren yol demektir. Mutluluğun koşulu ise bilgidir.<sup>14</sup> Okulun benimsediği bu anlayış filozofların felsefe tanımlarına genellikle yansımıştır. Nitekim Zenon felsefeyi, hayatın son gayesi için hakikati ve fazileti bilme sanatı olarak tanımlamıştır.<sup>15</sup> Khryssippos'a göre felsefe, varlığın hakikatini bilmek için bir çalışmadır.<sup>16</sup> Seneca'ya bakılırsa, "bilgelik aşkı, bilgelik arayışıdır: Felsefe bilgeliğin eriştiği yeri gösterir."<sup>17</sup> İşlevine göre felsefe, erdem öğrenimidir, ama erdem yoluyla öğrenimidir. Çünkü ne erdem kendi öğrenimi olmadan var olabilir, ne de erdem öğrenimi erdemsiz yapılabilir.<sup>18</sup> Cicero'ya göre felsefe, mutluluğa götüren yoldur,<sup>19</sup> bilgelik uğraşısıdır.<sup>20</sup> Marcus Aurelius nazarında felsefe, insanın hazlara, elemelere üstün gelmesinden, üstün körü hiçbir şey yapmamasından, yalan ve gizlilikten çekinmesinden ibarettir.<sup>21</sup> Felsefenin yöneldiği bilgelige gelince, Seneca'ya göre, "insan zihninin yetkin iyiliği"dir. Bilgelik felsefenin sonucudur, ödülüdür. Her zaman aynı şeyi istemek ya da istememektir.<sup>22</sup> Cicero ise kavramı, kutsal ve insani şeylerin bilgisi<sup>23</sup> diye tanımlamıştır.

Stoalılara göre felsefenin işi iyi yaşamı kazandırmaktır; bunun için bize, Tanrı'ya,<sup>24</sup> kendimize ve başkalarına karşı ödevlerimizi bildirir.<sup>25</sup> Tanrının yolundan gitmeyi, isteklerimizi düzene koymayı ve düşüncelerimizi iyi kullanmayı sağlar.<sup>26</sup> Talihin bütün cilvelerine karşı hazırlıklı olmayı öğretir.<sup>27</sup> Azgın isteklerimizin mutluluk yolunda ne büyük bir tehlike olduğunu bildirir ve onlarla savaşmanın yollarını öğretir,<sup>28</sup> Ruhumuzu bir

<sup>14</sup> Sokrates'in de benimsemiş olduğu anlayış. Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 81.

<sup>15</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 92.

<sup>16</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 111.

<sup>17</sup> L. Annaeus Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, çev. Türkan Uzel, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 222; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 211.

<sup>18</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 222.

<sup>19</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 121.

<sup>20</sup> M. Tullius Cicero, *Yükümlülük Üzerine*, çev. Cengiz Çevik, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 72.

<sup>21</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Yaşayan Felsefe*, Yayına haz. Ömer Bozkurt, (Ankara: Otto, 2011), 28.

<sup>22</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 64.

<sup>23</sup> Cicero, *Yükümlülük Üzerine*, 66.

<sup>24</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 263; Epiktetos, *Söylevler*, çev. Birdal Akın, (Ankara: Divan, 2013), 48, 64, 71.

<sup>25</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 273, 279.

<sup>26</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 56.

<sup>27</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 277.

<sup>28</sup> Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 82.



biçime sokar.<sup>29</sup> Sağduyuyu, insancıl davranışı, sosyal birleşmeyi vaat eder. Sade bir hayat sürmemizi ister bizden.<sup>30</sup> Halktan çok kendinden hoşlanmayı yeğ tutmayı, beğenilerin sayısından çok ağırlığına değer vermeyi; insanlardan, tanrılardan korkmadan yaşamayı, acıları yenmeyi ya da onlara bir son vermeyi öğretir. Ölüm karşısında neşeli kalmayı, beden ne halde olursa olsun, hep yürekli, memnun olmayı, gücünü yitirsen de çökmemeyi bizden ister.<sup>31</sup> Kısaca Stoalılara göre felsefenin görevi, pratik yaşamda doğru eylemin ne olduğunu göstermektir. İnsanın derdine teselli olmak, hatta çare bulmaktır.

Stoa'da erek doğaya uygun yaşamaktır.<sup>32</sup> Fakat bunun ilk koşulu doğanın tanınmasıdır;<sup>33</sup> doğayı tanıyabilmek için de iyi muhakeme etmek gerekir.<sup>34</sup> Bu nedenle Zenon felsefe konularını ilk kez fizik, ahlak ve mantık olmak üzere üç bölüme ayırmıştır. Khryssippos, Apollodoros, Syllos, Eudromos, Babilli Diogenes, Poseidonios ve Seneca gibi Stoalılar da bu sınıflandırmada Zenon'u izlemişlerdir.<sup>35</sup> Seneca'ya göre bu bölümlerden fizik, doğanın ilkesini ve yapısını tanıtırken; ahlak bölümü ruhu bir düzene koyar. Mantık ise terimlerin özelliklerini ve yapılarını, yanlışlar gerçek yerine geçmesin diye, kanıtları belirler.<sup>36</sup> Bölümlerden hiçbiri ötekisinden ayrılmış değildir, tersine hepsi iç içedir ve birbiriyle ilişkilidir. Stoalılar bu bölümlerin her birinin öğretilmesi gerektiği konusunda uzlaşıyorlardı fakat hangi bölümden başlanması gerektiği hususunda aralarında bir ittifak yoktu. Nitekim Diogenes Laertios'a göre Zenon, Khryssippos ve Arkhedemos gibi filozoflar ilk sıraya mantığı, ikinci sıraya fiziği ve üçüncüye ahlakı koyarken, Ptolemaisli Diogenes ahlakla, Panaitios ile Poseidonios fizikle başlanmasını uygun bulmuşlardı.<sup>37</sup> Biz de burada Zenon'u takip ederek mantık bölümüyle

<sup>29</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 56; Epiktetos, *Söylevler*, 184.

<sup>30</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 34.

<sup>31</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 84, 85, 293.

<sup>32</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 330.

<sup>33</sup> "Doğaya uygun yaşam" öğretisi Kynikler tarafından da ileri sürülmüştür. Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 261.

<sup>34</sup> Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, 57; Mehmet İzzet, "Eski Yunan'da Ahlakî Felsefe: Zenon ve Mu'akkibleri", *Bilgi Mecmuası*, İstanbul, Kânunuevvel, 1/II (1913/1914), 137.

<sup>35</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 313; Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 218, 223.

<sup>36</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 222.

<sup>37</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 314; Mehmet İzzet, "Zenon ve Mu'akkibleri" adlı makalesinde konuyla ilgili şunları ifade etmiştir: "Şüphesiz, Stoa felsefesi kendisine öğretim gayesi olarak iki şeyi belirlemiştir: Biri hakikat, diğeri ise fazilettir. Fazileti bulmak için hakikati bilmek, onu tahsil etmek gerekir. Ve ahlaken iyi olan şeyi bilmek, kâinatın sırlarını bilmeye bağlıdır. Kâinatın esrarını bilmek için ise usa vurmanın kurallarını gösteren mantık ilmini öğrenmek gerekir. Bundan dolayı Zenon'un felsefesi üçe ayrılacaktır: önce usa vurma kurallarını belirleyen Mantık, ikinci olarak kâinattaki varlıkların durumlarını öğreten Fizik ve üçüncü olarak Ahlak" Bak. Mehmet İzzet, "Zenon ve Mu'akkibleri", 137.

başlamak istiyoruz.

## B. Stoa'da Felsefenin Bölümleri

### 1. Mantık

Stoalılardan Seneca ve Epiktetos mantığı, hakikati bulma ve tanıma, yanlış ortadan kaldırma sanatı<sup>38</sup> olarak kabul ederler ve mantık eğitimini iyi ve mutlu bir yaşam için zorunlu görürler. Zira mantık bilmeden varlıkla ilgili hakikatlere ulaşamaz,<sup>39</sup> mantığın bölümlerinden biri olan diyalektik çalışma olmadan da sağlam uslamlama kurulamaz. Çünkü doğru ile yanlışın ayırt edilmesi, inandırıcı sözle karanlık sözün irdelenmesi diyalektik sayesinde olur;<sup>40</sup> yine diyalektik olmadan yolunca soru sorup yanıtlamak da imkânsızdır. Stoalılar mantığın bu işlevinden dolayı felsefenin bölümlerinden fiziği bir ağaca, ahlaki verimli bir tarlaya, fizik ve ahlaki koruduğu için mantığı bir sura benzetmişlerdir. Yine stoacı okula göre vücut bütünlüğünün ve düzeninin sağlanması ve korunmasında iskelet sisteminin görevi ve konumu neyse hayatı mutlu kılacak ahlaki yaşantının elde edilmesinde ve korunmasında mantığın görevi de o'dur.<sup>41</sup> Şu halde Stoalılar için mantık bir erdemdir ve mutluluğun temelini teşkil eder; fizik alanında olsun, ahlak alanında olsun, her konu ancak mantık alanındaki çalışma sayesinde kavranır.<sup>42</sup> Ne varlığın hakikati ne de insanın fazileti mantık bilmeden elde edilemez.

### 2. Fizik

Felsefenin ikinci bölümü olan fizik de yine Stoalılar için önemlidir. Çünkü iyi olan eylemi bulmak ve bu sayede hayatın temel amacı olan mutluluğa erişmek, insan da içinde olmak üzere yaratıcı evrensel doğanın incelenmesine ve sırlarının elde edilmesine bağlıdır ve bu bilgi fizikle sağlanabilir.<sup>43</sup> Fizik bölümünün ele aldığı en temel soru doğanın ne olduğuyla ilgili sorudur. Diogenes Laertius bu hususta şunları söyler: Stoalılar, “Doğa” terimini bir yandan dünyayı bir arada tutan şeyi, bir yandan da toprak üstündeki şeyleri yaratan gücü belirtmek için kullanıyorlar. Doğa kendiliğinden devinen, yaratıcı ilkeye uygun olarak belli zamanlarda kendisinden çıkan şeyleri gerçekleştiren ve bir arada tutan,

<sup>38</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 314; Epiktetos, *Söylevler*, 40, 72; Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 222.

<sup>39</sup> Epiktetos, *Söylevler*, 73.

<sup>40</sup> Epiktetos, *Söylevler*, 40, 246; Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 224; Marcus Aurelius, *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 59.

<sup>41</sup> Stoanın mantık anlayışıyla ilgili geniş bilgi için Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 314–329.

<sup>42</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 329.

<sup>43</sup> Doğa terimi bir de “bir şeyin doğuştan getirdiği öz nitelik” anlamında kullanılır. Bu anlamdaki kullanımı için Bkz. Aurelius, *Düşünceler*, 72, 74, 91; birinci anlamdaki kullanımı için bkz, Aurelius, *Düşünceler*, 72, 73, 74, 75, 84, 91.

nesnelere çıktıkları şeylere uygun kılan güçtür.”<sup>44</sup> Stoalılara göre doğanın etkin ve edilgin olmak üzere iki ilkesi vardır:<sup>45</sup> Bunlardan edilgin ilke, niteliği olmayan tözdür, yani maddedir.<sup>46</sup> Madde, özü bakımından durağandır; hareketsiz durur, ama her türlü harekete hazırdır,<sup>47</sup> fakat kimse hareket ettirmese öylece kalır.<sup>48</sup> Maddeyi yöneten etkin ilkeye gelince, tözün içindeki nedendir.<sup>49</sup> Neden nedir? Tanrı, Yaratıcı Akıl (Logos)<sup>50</sup> veya ateştir.<sup>51</sup> Kader,<sup>52</sup> “Kozmos”<sup>53</sup> ve Zeus diye de adlandırılır; ama bunlardan başka daha birçok adı vardır.<sup>54</sup> O, kendi kendine yeterlidir.<sup>55</sup> Ereği iyiliktir.<sup>56</sup> Bilgi, düzen ve akıl onun niteliğidir.<sup>57</sup> Yaratıcı Akıl olduğu için evrendeki darmadağın olan maddeyi toparlar,<sup>58</sup> dengeler, biçim verir, istediği yöne

<sup>44</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 351; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 275.

<sup>45</sup> Stoalılarının fiziği, Herakleitos’un fiziğidir. Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 419.

<sup>46</sup> Stoacılara göre töz, bütün varlıkların ilk maddesidir. Madde de kendisinden herhangi bir şeyin çıktığı şeydir. Töz de madde de bütüne ve parçaya ilişkin olarak iki anlamda kullanılır. Bütüne ilişkin olan töz ya da madde ne azalır ne çoğalır; buna karşılık parçaya ilişkin olan hem çoğalır hem azalır. Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 351.

<sup>47</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 83.

<sup>48</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 144.

<sup>49</sup> Stoacılar maddenin pasif ve niteliksiz bir şey olduğunu düşündükleri için onun bir nedenin etkisi altında harekete geçirilmesi ve nitelik kazanması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bkz. Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 284; Aurelius, *Düşünceler*, 90.

<sup>50</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 46.

<sup>51</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 345, 354; Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 146; Stoa’da Tanrı, doğanın sadece ‘ereksel neden’i değildir, aynı zamanda ‘maddi, formel ve fail nedenidir. Bkz. Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 278.

<sup>52</sup> “Kader, varlıkların birbirine bağlı nedenidir ya da evreni yöneten akıldır.” Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 351; Seneca, *Ruh Dinginliği Üzerine*. çev. Bedia Demiriş (Ankara: Doğubatu), 112.

<sup>53</sup> Stoacılara göre, “kozmos” sözcüğü üç ana anlama gelir: Niteliğini kendine özgü biçimde tüm tözden alan tanrının kendisi, bu nedenle bozulmaz ve yaratılmamıştır, evrensel düzenin yaratıcısıdır. İkinci olarak, “kozmos”, yıldızların, tüm evrenin düzenidir, derler. Üçüncüsü de bu ikisinin birleşimidir. Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 347.

<sup>54</sup> Diogenes Laertius Stoacıların Tanrı’sını şöyle tanımlamaktadır: “Tanrı ölümsüz bir varlıktır, akıllıdır, en mükemmel anlamda mutlu..., ona hiçbir kötülük bulaşmaz; dünya ve dünyadaki şeylerle yakından ilgilidir; ama insan biçimli değildir. Evrenin yaratıcısıdır ve hem genel olarak hem her şeyin içine yayılan özel bir parçası olarak her şeyin babasıdır; çeşitli güçlerine göre birçok adla adlandırılır. Her şey onun sayesinde olduğu için ona Dia; hayatın nedeni olması veya tüm hayata yayılmış olması bakımından ona hayat (Zen); egemen parçası esire kadar uzandığı için ona Athena, havaya kadar uzandığı için Hera...derler.” Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 350; Weber, *Felsefe Tarihi*, 93.

<sup>55</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 100.

<sup>56</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 146.

<sup>57</sup> Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, 69; Aurelius, *Düşünceler*, 83.

<sup>58</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 147, 148.

çevirir.<sup>59</sup> Her türlü eseri yapmak için onu kullanır.<sup>60</sup> Etkin İlke olduğu için de maddeden daha güçlü ve değerlidir.<sup>61</sup> Tanrıyla doğa arasındaki ilişki ruhla beden arasındaki ilişki gibidir. Tanrı doğada nerde ise, ruh da insanın içinde aynı yerdedir. İnsan ruhu bedenin her cüzünde bulunduğu gibi Tanrı da doğanın her yerinde hazır ve nazırdır.<sup>62</sup> Bu ilişki nedeniyle doğa ve onu meydana getiren her şey kutsal, canlı ve akıllıdır.

Stoacılar göre doğada ilahi bir yasa vardır ve tüm varlık bu yasanın hükmüne mutlak boyun eğer.<sup>63</sup> Yasaya uygun olarak etkin İlke belirli dönemlerinde tüm tözü kendi içine alır, sonra yine kendinden yaratır.<sup>64</sup> Tözden doğan varlıklar Tanrının iradesine boyun eğler. Öncesiz-sonrasız yasaya göre doğarlar, gelişirler sonra evrensel yangında hızla yok olup giderler.<sup>65</sup> Var olan her şey hızla dönüşüp değişirken bu yasa (kader) asla değişmez.<sup>66</sup>

Doğadaki bu döngü yasası, tanrısal öngörüye, akıl ve hikmete dayanır.<sup>67</sup> Çünkü var oluşun ve yok oluşun nedeni olan bu İlke zekidir (nous); önceden görür (pronoia); bizi sever (philanthropos); bizim iyiliğimizi ister (kedemonikos); ama insani tutkuları olmadan...<sup>68</sup> Böylesine mükemmel bir yapının Neden'siz ayakta kalmasının imkânsızlığını kanıtlamaya gerek yoktur. Yeryüzü varlıklarının böyle bir düzenleyici olmadan hareket etmeleri durumunda birbirlerine çarparak yok olacaklarını; sularda ve karalarda doğayı hareketlendiren ve bunca ışıkları kesintisiz parlatan gücün ancak sonsuz bir kural doğrultusunda mümkün olabileceğini, bu işleyişin, özdeğin rastlantısal, serseri biçimde dolaşıp bir araya gelmesiyle oluşmasının

<sup>59</sup> Stoacıları aktif bir ilkenin (Tanrı) varlığını kabul etmeye götüren neden, tözün (madde) özsel olarak pasif ve niteliksiz olmasıdır.

<sup>60</sup> "Evrensel doğa, tözü balmumu gibi kullanır; önce bir at yapar, sonra onu eriterek bir ağaç, sonra bir insan, sonra başka bir şey yapmak için malzeme olarak kullanır; bunların her biri çok kısa bir süre sürdürür varlığını. Ama bir sandığın sökülmesi kötü bir şey değildir; parçalarının bir araya getirilerek oluşturulmasının kötü bir şey olmaması gibi." Bkz. Aurelius, *Düşünceler*, 99.

<sup>61</sup> Madde, Neden için antitez oluşturmaz ve son tahlilde ancak bir tek neden vardır: Yapıcı güç. Bkz. Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 145, 148.

<sup>62</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 148.

<sup>63</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 84.

<sup>64</sup> Stoacılar aynı nedenler zorunlu olarak aynı sonuçları doğuracağı ilkesinden hareketle, eğer Tanrı bir ve aynı Tanrı'ysa ve bu Tanrı her zaman aynı biçimde iş görmekteyse doğadaki bu döngünün gerçekleşmesini ve sonsuz olarak tekrarlanmasını hem doğal hem de zorunlu görmekteyler. Bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefesi*, 311.

<sup>65</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 43, 97, 100, 102; Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 346

<sup>66</sup> Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 346–347; Aurelius, *Düşünceler*, 44.

<sup>67</sup> Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 347; Aurelius, *Düşünceler*, 90, 91, 93, 97, 100.

<sup>68</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 94.

imkânsızlığını göstermeye de ihtiyaç yoktur.<sup>69</sup> Çünkü rastlantıyla doğanın işleyişini izah etmeye çalışmak mantıksal açıdan imkânsızdır. Tersine tüm bu oluşlar ancak birlik, düzen, tanrısal öngörü ve tanrısal iradeyle<sup>70</sup> gerçekleşir ve Tanrının varlığı ve hikmetiyle izah edilebilir.

Doğadaki her oluş, tanrısal öngörüyle yönetildiği için zorunlu olarak iyidir, güzeldir, uyumludur, dolayısıyla da doğada mutlak kötülük yoktur. Nasıl yanlış bir nota genel ahengi meydana çıkarmaya yarayabilirse ve bir tabloda gölge, ışığı ve renkleri belirgin bir duruma getirmeye yararsa, bunun gibi, kötülük de iyiliğin meydana çıkmasına yardım eder. Kötülükle savaş halinde olan iyilik daha canlı bir ışıkla parlar. Adaletsizlik, korkaklık ve ölçsüzlük adaleti, cesareti ve iffeti daha sağlamlaştırmaya yarar. Eksiklik yalnız ayrıntılardadır, tanrısal ruhun bedeni olan doğa en yüksek derecede mükemmeldir.<sup>71</sup> Kısaca doğa ve doğadaki işleyiş, zorunlu, mantıklı, yararlı ve iyidir.

Tanrı özü itibariyle bilinçli bir varlık<sup>72</sup> olması nedeniyle doğadaki her şey birbirine mantıksal bir zincirlemeyle bağlıdır.<sup>73</sup> Onları birbirine bağlayan bağ kutsaldır: Hiçbir şey insana yabancı değildir. Çünkü her şey birbiriyle ilişkili olarak düzenlenmiş olup birlikte doğanın düzenini oluştururlar.<sup>74</sup> Doğayı oluşturan varlıklar birbirinden farklı olsalar da aynı amaç için birlikte çalışırlar. “Var olan bütün şeylerden oluşan bir tek dünya vardır, onları kuşatan tanrı tektir, öz tektir, yasa tektir, tüm düşünen varlıklarda ortak olan us tektir; gerçek de tektir, ...”<sup>75</sup> Tüm evren bir kent gibidir; zihnimiz, mantığımız ve yaşamız buradan, bu ortak kentten geliyor; sonuç olarak bu kutsal bağdan dolayı hepimiz biriz; ırk, ulus ayrımı olmadan hepimiz kardeşiz ve bu kentin yurttaşımız.<sup>76</sup>

Erek doğaya uygun yaşam olunca, doğa ile ilgili gerçekleri bilmenin yanı sıra insanın kendi özünü ve hakikatini bilmesi de yaşam felsefesi bakımından önemlidir. Çünkü bir insan kendini bilmeden, yaratılışını incelemeyen nasıl bir ahlaka sahip olması gerektiğini nereden bilebilir?<sup>77</sup>

<sup>69</sup> Seneca, *Tanrısal Öngörü*, çev. Can Ersöz, (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 10; Epiktetos, *Söylevler*, 36-39.

<sup>70</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 84.

<sup>71</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 148; Aurelius, *Düşünceler*, 79; Epiktetos, *Söylevler*, 154.

<sup>72</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 83, 93.

<sup>73</sup> “Her şeyin kaderin elinde olduğu görüşünü Khryssippos Kader Üzerine adlı eserinde, Poseidios Kader Üzerine adlı eserinin ikinci kitabında, Zenon ve Boethos Kader Üzerine adlı eserinin birinci kitabında ileri sürer. Kader, varlıkların birbirine bağlı nedenidir ya da dünyayı yöneten akıldır.” Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 351; Aurelius, *Düşünceler*, 66.

<sup>74</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 84, 97.

<sup>75</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 59, 97.

<sup>76</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 60, 90; Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 277.

<sup>77</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 304.

Buradan hareketle Stoalı filozoflar varlığın bir parçası olan insanı da incelemişlerdir. Buna göre insan varlık bakımından içinde yaşadığı doğanın bir parçasıdır ve kendisi de ondan bir parça taşır.<sup>78</sup> Kıvılcım aleve, damla okyanusa göre ne ise, insan da doğaya göre işte o'dur.<sup>79</sup> Doğa insana göre "makro kozmos", insan doğaya göre "mikro kozmos"tur. İnsan, kendi içinde makro kozmos'un hem ilkelerini hem de unsurlarını barındıran mikro kozmos'tur. Nasıl ki doğanın iki ilkesi varsa, benzer biçimde insanın da iki ilkesi vardır: Bu ilkeler nedensel ilke olan ruh ve özdeksel ilke olarak bedendir.<sup>80</sup> Beden bizim hayvanlarla ortak olan yanımızı oluşturur ve özü bakımından algıdan yoksun ilkedir.<sup>81</sup> Ruha gelince bedenimize yerleşmiş tanrısal soluktan başka bir şey değildir.<sup>82</sup> Tanrısal parçamızın gücü ve doğası iki kısımdan oluşur: Bir kısmı insanı bir şekilde ele geçiren arzu<sup>83</sup> iken, diğer kısmı ne yapılması ve nelerden kaçınılması gerektiğini öğreten akıldır.<sup>84</sup> Her şey kendine özgü niteliği ile değerlidir.<sup>85</sup> İnsana özgü olan şey onun ruhu, ruhundaki yetkin akıldır.<sup>86</sup> Dolayısıyla insan da aklıyla değerlidir; aklını yetkinleştirirse ve ona uygun davranırsa övülür; doğasının sınırına erişir.<sup>87</sup> Kuşkusuz insan doğanın özü ve en yüksek varlığıdır. Arzunun kölesi olmaktan çok büyük amaçlar için doğmuştur.<sup>88</sup> Onun ereği, doğanın isteklerine göre yaşamak ve evrensel yasa ne istiyorsa hiç duraksamadan onu yapmaktır;<sup>89</sup> yoksa bazılarının<sup>90</sup> ileri sürdükleri gibi hazzın, açgözlülüğün, siyasal ihtirasın, umudun ve korkunun kölesi olmak için değil...

<sup>78</sup> Epiktetos, *Söylevler*, 16, 26, 67, 148; Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 85; Aurelius, *Düşünceler*, 54, 76, 89; Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 330.

<sup>79</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 95.

<sup>80</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 40, 54, 76, 89; Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 85; Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, 41.

<sup>81</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 89.

<sup>82</sup> "Tanrı senin yanı başındadır, seninledir, içindedir senin...İçimizde yerleşmiş kutsal bir soluk var; kötülüklerimizi, iyiliklerimizi gözleyen, koruyan kutsal bir soluk. Biz ona nasıl davranırsak, o da bize öyle davranır." Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 100. Ayrıca bkz. Epiktetos, *Söylevler*, 26; Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 354; Aurelius, *Düşünceler*, 51, 78.

<sup>83</sup> Erken dönem stoacıları Sokrates'i takip ederek arzu veya iradeye akıl veya yargıdan bağımsız olarak hiçbir rol vermezken stoacılığın orta dönemine mensup filozoflardan Panaitios ve Poseidonios ve Roma stoası dönemi filozoflarından Cicero Aristoteles'i takip ederek akıl gücüyle birlikte arzu veya irade gücünün varlığını kabul etmişlerdir. Bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 326-329.

<sup>84</sup> Cicero, *Yükümlülük Üzerine*, 45, 57.

<sup>85</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 91.

<sup>86</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 101,153.180, 211; Aurelius, *Düşünceler*, 85.

<sup>87</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 172.

<sup>88</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 147.

<sup>89</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 153, 167.

<sup>90</sup> Epikürosçu okul kastediliyor. Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 329.

### 3. Ahlak

Hakikatleri felsefe aracılığıyla elde ettikten sonra insan aradığı erdemi ve mutluluğu bulmak için kendisine ne türlü bir yasa belirlemeli ve neyin ardından gitmelidir? Hakikat şu ki, nesnelere değeri ile insanın özünün ne olduğu ve aynı zamanda evren içindeki yeri ve anlamı üzerine bilgisi hakikat olan kimse, kendi özünden ayrılmayarak doğanın yasasına saygı duymalı ve ahlaki yaşamında doğanın istemine göre davranmalıdır.<sup>91</sup> Evrenin yasasıyla insanın özünün bir olduğunun bilgisini fizik sağlamaktadır. Fakat fiziğin sağladığı bilgilere dayanarak bizi erdemli kılacak ilkelere ulaştırmak başka bir bölümün, ahlak felsefesinin görevidir. Biz de bundan hareketle araştırmamızı ahlak alanıyla devam ettirmeliyiz. İlk şunun bilinmesi gerekir ki, aslında Stoa'da felsefe bilimsel bir teori olmaktan çok bir ahlak felsefesidir. Felsefenin ereği de teorik bilgelik değil, yaşam bilgeliğidir. Stoalı filozof nazarında bizi daha iyi hale getirmeyen, eğilimlerimize ve eylemlerimize hiçbir etkisi ve yararı olmayan bir bilimin yüksek bir değeri yoktur.<sup>92</sup> Bu bağlamda mantık ve fizik gibi bilimlerin önemi ahlaka temel oldukları içindir. Ahlak felsefesi ise pratik öneminden, bilgece bir yaşama katkısından dolayı Stoa felsefesinin merkezinde yer alır.<sup>93</sup>

Stoa'da felsefe bölümlere ayrıldığı gibi ahlak da kendi içinde bölümlere ayrılır. Zenon ahlak felsefesini doğa, doğaya uygun hayat, içgüdü, iyi ve kötü şeyler, tutkular, erdem, erek, en yüksek değer, eylemler, yükümlülükler, özendirme ve caydırma gibi alanlara ayırmıştır.<sup>94</sup> Stoalı filozoflardan Seneca ise ahlaki üç bölüme ayırmıştır: Birinci bölüm herkese kendine düşeni, layık olduğu değeri biçen, son derece yararlı denetleme; ikinci kısımda ruhun atılımı; üçüncüde davranış eylem kuralları ele alınır.<sup>95</sup> Cicero, ahlak felsefesinin bölümleri arasında en önemlisinin ahlaki yükümlülüklerimiz olduğunu belirtmiş ve onları da önem sırasına göre derecelendirmiştir. Bu sıralamaya göre ilk yükümlülüğümüz ölümsüz tanrılara, ikincisi vatanımıza ve üçüncüsü ailemize, ardından bize iyi davranan ve büyük ölçüde ortak bir talihi paylaştığımız akrabalarımıza karşıdır.<sup>96</sup> Marcus Aurelius'un felsefesinde ahlaki yükümlülüklerimiz sıralanırken topluma karşı yükümlülüklerimiz ayrı bir kategori olarak değerlendirilir.<sup>97</sup> Epiktetos'un sınıflandırması kendimize karşı yükümlülüklerimizle ilgilidir. Bu yükümlülüklerimizden ilki, duygularımızı eğitmekle ilgili olan

<sup>91</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 90.

<sup>92</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 56.

<sup>93</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 313; Epiktetos, *Söylevler*, 194; Weber, *Felsefe Tarihi*, 92-93.

<sup>94</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 329; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 368.

<sup>95</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 223.

<sup>96</sup> Cicero, *Yükümlülük Üzerine*, 27, 69.

<sup>97</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 113.

yükümlülüğümüz; ikincisi ihtiyatlı, akla ve ölçüye uygun davranmamızı sağlayan yanımızın eğitimi ile ilgili yükümlülüğümüz; üçüncüsü ise yargılarımızdaki aldanma ve düşüncesizliklerden arınmamızı sağlayan aklımızın eğitimi ile ilgili yükümlülüktür.<sup>98</sup>

Ahlakın bölümleri arasında yer alan “doğa” ve “doğaya uygun hayat”ın bu felsefede ayrı bir önemi vardır. Çünkü Stoalılar ahlakı doğayla temellendirirler.<sup>99</sup> Başka bir ifadeyle iyi ve kötünün ne olduğunu doğaya dayanarak açıklarlar. Buna göre Stoa’da bir eylem doğaya uygunsa iyi, aykırı ise kötüdür. Bu anlayışın devamı olarak ahlaki kavramları genellikle doğaya dayanarak tanımlarlar. Nitekim erek, doğaya uygun yaşamdır; bu aynı zamanda erdeme uygun yaşamdır.<sup>100</sup> Erdem, yaşamı uyumlu kılmaya yönelik bir tutumdur.<sup>101</sup> Bilgelik, kutsal ve insani şeylerin bilgisidir.<sup>102</sup> Cesaret, korkulması gereken şeyleri hor görmektir. Sadakat, insan yüreğinin en kutsal iyiliğidir.<sup>103</sup> Adalet, haklıya hakkını vermektir.<sup>104</sup> İyi, genel olarak yararlı bir şeydir, özel olarak da yararlı olanla aynı şeydir.<sup>105</sup> En yüce iyi, doğayla uyumlu bir şekilde yaşamaktır.<sup>106</sup> Tutku, ruhun akıldışı ve doğaya aykırı devinimidir ya da aşırı dürtüdür.<sup>107</sup> Arzu, akıldışı (doğaya aykırı) bir iştahdır.<sup>108</sup> Haz, seçilmeye değer sanılan şeylerin gerçekleşmesinden duyulan akıldışı coşkidur.<sup>109</sup> Sevinç, akla uygun bir coşku; sakınım, akla uygun bir kaçınmadır.<sup>110</sup> Yapıldığında mantıklı bir açıklaması olan eylem, ödevdir.<sup>111</sup> Öte yandan Stoalılar doğayla temellendirme meselesinde karşılaşılan problemleri de yine doğadan hareketle izah ederler. Sözgelışı irade özgürlüğünü doğaya uygunluktan ibaret görürlerken köleliği ise doğaya aykırı istek ve tutkuların peşinden gitmek olarak tanımlarlar.<sup>112</sup>

Stoa etiği için “doğa” ve “doğaya uygun yaşam” kavramlarının önemi ifade edilmiş oldu. Ancak doğa derken ondan farklı şeyleri anladıkları da

<sup>98</sup> Epiktetos, *Söylevler*, 243.

<sup>99</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 315.

<sup>100</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 330.

<sup>101</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 330.

<sup>102</sup> Cicero, *Yükümlülük Üzerine*, 66; Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 332.

<sup>103</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 219.

<sup>104</sup> Arslan Topakkaya, “Stoa Etiğinin Temel Kavramları”, *Felsefe Dünyası*, 1/49 (2009), s.60.

<sup>105</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 332;

<sup>106</sup> Cicero, *Yükümlülük Üzerine*, 116.

<sup>107</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 337.

<sup>108</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 338.

<sup>109</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 339.

<sup>110</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 339.

<sup>111</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 336.

<sup>112</sup> Epiktetos, *Söylevler*, 362, 368, 376.



bilinmelidir.<sup>113</sup> Şöyle ki, Stoalılar doğayı, evreni meydana getiren ana varlık türlerinin her birinde, bu türün birliğini, özelliğini teşkil eden nitelik, yeti, anlamında ele aldıkları gibi,<sup>114</sup> genel olarak Kozmik düzen, evrensel doğa anlamında da kullanmışlardır.<sup>115</sup> Doğa kavramı birinci anlamda ele alındığında bitkinin doğası beslenme ve büyüme, hayvanın doğası beslenme ve büyümeye ek olarak üreme ve duyumdur. İnsanın doğası ise akılsal ve toplumsal bir varlığın doğasıdır.<sup>116</sup> Doğa kavramı bu anlamda kullanıldığında insan için doğaya uygun yaşamak, akla ve toplumsal yararaya uygun yaşamak olur. Çünkü toplumsal yarar insan doğasının birincil ilkesidir. İkincisi ilkesi ise, bedeninin tutkularına direnmektir; çünkü akılsal ve zihinsel etkinliğin başlıca özelliği, kendine sınır koymak ve hiçbir zaman duyuların ya da içgüdülerin etkisine yenik düşmemektir. Bunların ikisi de hayvansal doğamıza aittir, akıl ise, uşak olmayı değil, egemen olmayı amaçlar. Haklı olarak, çünkü akıl doğası gereği, bunlardan yararlanacak biçimde yönlendirilmiştir. Her akıllı varlığın üçüncü ilkesi, acele yargı vermekten, kolay kandırılmaktan kaçınmaktır.<sup>117</sup> Öte yandan Stoalılar doğa derken, büyük Bütünü, evrensel doğayı da kastetmektedirler. Kavram bu anlamda kullanıldığında doğaya uygun davranmak, kozmik düzenle uyum içinde yaşamak, onu kendi eylemlerine ölçü almak şeklinde anlaşılacaktır. Bu tartışmayla ilgili olarak Stoalı filozofların görüşlerine gelince, onlardan Panaitios'a bakılırsa davranışlarımızı genel olarak doğayla değil, özel olarak kendi doğamızla uyum içinde gerçekleştirmeliyiz.<sup>118</sup> Khryssippos doğa deyince, hem evrensel doğayı, hem de bireysel olarak insan doğasını anlar; Kleantes ise bireysel doğayı değil, yalnızca evrensel doğayı anlar; filozofa göre izlememiz gereken doğa da bu doğadır.<sup>119</sup>

Marcus Aurelius'un yukarıdaki tartışmayla ilgili tutumuna gelince, Filozof, doğaya uygun yaşamla akla uygun yaşamı eşitlemeye çalışmıştır. Ona göre Kozmik düzenle onun bir parçası olan bireysel aklın özleri de yolları da aynı değil, tersine birdir.<sup>120</sup> Doğaya uygun yaşamın hakikati, kutsal doğa'yı bilmek, tanımak ve onun iradesine boyun eğmektir. Aynı biçimde kendine,

<sup>113</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 330; "Doğaya Uygun Yaşam" kavramı hakkında bkz. Topakkaya, "Stoa Etiğinin Temel Kavramları", 62-63.

<sup>114</sup> Kavramın birinci anlamdaki kullanımı için bkz. Cicero, *Yükümlülük Üzerine*, 50, 120; Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 116, 240, 267; Aurelius, *Düşünceler*, 71; Epiktetos, *Söylevler*, 364, 389.

<sup>115</sup> Kavramın ikinci anlamdaki kullanımı için bkz. Cicero, *Yükümlülük Üzerine*, 50; Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 88, 153, 167, 247; Aurelius, *Düşünceler*, 84, 99, 105; Epiktetos, *Söylevler*, 73.

<sup>116</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 91; Epiktetos, *Söylevler*, 364.

<sup>117</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 103.

<sup>118</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 201.

<sup>119</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, 330.

<sup>120</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 72, 78, 143.

insanlara, canlılara saygı duymaktır.<sup>121</sup> Nitekim bu yetkinliğe ulaşan kişi doğa'ya şöyle seslenecektir: "istediğini ver, istediğini al." Ama bunu doğaya meydan okurcasına değil, bir boyun eğişle ve onun istekleriyle tam bir uyum içinde söyleyecektir.<sup>122</sup> Kendi özüyle de konuşacaktır: "kendine; iyi, alçakgönüllü, doğrucu, ihtiyatlı, uysal, yücelmiş nitelemelerini verdikten sonra onların yerine başkalarını koymamaya özen göster; bu nitelikleri yitirmek zorunda kalırsan, hemen geri dön onlara."<sup>123</sup> "Eğer doğan gereği katlanabileceğin bir biçimde bir olay meydana gelirse yakınma, doğanın sana verdiği yetiyle katlan ona; ama eğer doğan gereği katlanamayacağın bir biçimde meydana gelirse, gene de yakınma, çünkü çok geçmeden bunun sonu gelir."<sup>124</sup>

Doğaya uygun yaşamın hakikatiyle ilgili Cicero'nun tavrına gelince, filozof insandaki kendini koruma içgüdüsünden hareketle meseleye yaklaşıyor. Ona göre doğa insana ilk olarak kendisini, yaşamını ve bedenini koruma; kendisine zarar verecek gibi görünen her şeyi geri çevirme; yaşam için gerekli olan şeyleri arama ve tedarik etme içgüdüsü vermiştir.<sup>125</sup> Aynı doğa, aklın gücüyle, dilde ve yaşamda birlik olması için insanı insana bağlamış; doğurduğu insanlara sevgi ekmiştir.<sup>126</sup> Ayrıca sebat, itidal, ılımlılık ve utanmayı bilme rollerini layık görmüştür. Yine doğa bize insanlara karşı davranışlarımızda düşüncesiz olmamayı öğretmiştir.<sup>127</sup> Buradan hareketle doğa'ya uygun yaşamın anlamı, öncelikli olarak kendi varlığımızı korumak ve devam ettirmek aynı zamanda her daim erdemli olmak, doğaya uygun olan diğer her şey içinden ise erdemle çatışmayanları tercih etmektir.<sup>128</sup> Erdem kadar doğaya uygun, erdemsizlik kadar da doğaya aykırı bir şey yoktur. Yine doğruluk için doğduysak, doğa da bizden doğruluğu, uyumu, tutarlılığı istiyorsa bu durumda doğaya uygun yaşamın hakikati, ahlaken doğru olmak, aşırılıklardan uzak olmaktır.<sup>129</sup>

Seneca'da doğaya uygun yaşamın hakikati, Tanrının iradesine uymak, onu yürekten izlemektir. Başına ne gelirse gelsin, üzülmeden, yüzünü buruşturmadan karşılamak, üstüne düşeni seve seve yerine getirmektir.<sup>130</sup> Doğaya uygun yaşamak demek, kendimize özen göstermektir.<sup>131</sup> Doğa bizi

<sup>121</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 148.

<sup>122</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 78, 139, 140.

<sup>123</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 137.

<sup>124</sup> Aurelius, *Düşünceler*, 136.

<sup>125</sup> Cicero, *Yükümlülük Üzerine*, 7.

<sup>126</sup> Cicero, *Yükümlülük Üzerine*, 8.

<sup>127</sup> Cicero, *Yükümlülük Üzerine*, 44.

<sup>128</sup> Cicero, *Yükümlülük Üzerine*, 116.

<sup>129</sup> Cicero, *Yükümlülük Üzerine*, 124.

<sup>130</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 263.

<sup>131</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 294.

temiz ve özgür yarattığı için arzunun, ihtirasın, korkunun, umudun ve açgözlülüğün, aynı şekilde insanların, olayların ve yaşamın kölesi olmamaktır.<sup>132</sup> Altını, gümüşü, uğruna çiğnendiğimiz, ezildiğimiz her şeyi, gereksiz oldukları için değil, aynı zamanda değersiz, boş oldukları için, onları çiğnemek, hor görmek; onların yerine asıl gerçek zenginliklere yüzümüzü çevirmek, keza azla yetinmeyi öğrenmektir.<sup>133</sup> Başkasıyla ilgili olarak incinmemek, incitmemektir. Herkesin sevinciyle sevinmek, kederiyle kederlenmektir.<sup>134</sup> Anlaşıyor ki Cicero ve Marcus Aurelius gibi Seneca da doğaya uygun yaşamı akla uygun yaşam ve Tanrının iradesine gönüllüce uymak biçiminde anlıyor.

Epiktetos'ta doğaya uygun yaşamın anlamı, doğanın düzenini değiştirmekten çok arzularımızı değiştirmeye çalışmak,<sup>135</sup> irademizin hükmü dışındaki şeyleri arzulamamak ve bize ait olduğunu düşünmemek; hepsini büyük döngüye ve yazgıya bırakmaktır.<sup>136</sup> Keza, düşüncelerimiz dışında hiçbir şeyin kendi gücümüz dâhilinde bulunmadığına, dışımızdaki şeylerle ilgili olarak elimizden geleni yaptıktan sonra da üstesinden gelemediğimiz her şeyin bizler açısından mutlak surette imkânsız olduğuna inanmaya alışmaktır.<sup>137</sup> Yine, bize verilmiş ve yalnızca bize ait olan şeyleri koruyup gözetmek; geçici, başkalarının hükmü altındaki şeylere karşı arzumuzdan vazgeçip kalıcı ve doğası gereği özgür olan şeylere yönelmektir.<sup>138</sup> Doğaya uygun yaşam, hayatı bir yolculuk gibi yaşamak demektir. Şöyle ki, geminin kaptanını, tayfasını, yolculuk gününü ve zamanını belirleyebilirsin. Sonra bir fırtına kopar. Senin üzerine düşen yalnızca sana ait olanı korumak; gerisi ise kaptanın görevidir. Gemi batarsa ne yapabilirsin? Yalnızca elinden geleni: korkuya kapılmadan, çılgılık atmadan, Tanrı'yı suçlamadan ve var olan her şeyin bir gün mutlaka yok olacağını bilerek; ölümsüz bir varlık değil küçük bir insan olduğun için, tıpkı bir günün her hangi bir saati gibi; sıran geldiğinde hazır olmalı ve sona ermen gerektiğinde sona ermelisin. Nasıl öldüğünün önemi var mı? İster boğulmakla gelsin ölüm, ister ateşli bir hummayla. Ne farkı var?<sup>139</sup>

Stoacıların doğaya uygun yaşamdan anladıklarını özetlemek gerekirse, Tanrının iradesine uymak, onu yürekten izlemek, kendi varlığımızı korumak, duygularımızı akılla kontrol altına almak, tutkudan uzak olmak, irademizin hükmü dışındaki şeyleri arzulamamak ve bize ait olduğunu düşünmemek;

<sup>132</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 110.

<sup>133</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 247, 283.

<sup>134</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 273.

<sup>135</sup> Epiktetos, *Söylevler*, 269

<sup>136</sup> Epiktetos, *Söylevler*, 383

<sup>137</sup> Epiktetos, *Söylevler*, 84, 270

<sup>138</sup> Epiktetos, *Söylevler*, 388–389.

<sup>139</sup> Epiktetos, *Söylevler*, 138.

hepsini büyük döngüye bırakmak; bu ilkeler doğadan gelen yasa ve emirlerdir. İnsanların anlaması ve uyması gereken yasalar bunlardır. Aranılan şey, yani erdem doğayla, doğanın yasalarıyla uyumlu bir durumdur ve mutluluk erdemdedir. Şerefli olan, insanın tek iyiliği budur. Fakat kimi zaman dış uğraşların ayartmasıyla, kimi zaman birlikte olduğun kimselerin etkisiyle erdem yolundan ayrılarak tanrısal yasaya karşı saygısızlık yapacak olursan, o zaman şunu hiçbir zaman aklından çıkarma: yasaya karşı saygısız insanlar için ceza bellidir: Ağlayıp sızlamak, hep yas tutmak, kıskançlık, kısacası hayal kırıklığı ve mutsuzluk. Kendini bunlardan nasıl kurtarabilirim diyorsan? Sürekli çabayla olacak; yalnız doğanın salık verdiği şeyi yaparsan, aklın salık vermediğinden kaçınırsan, gerçekleşecektir.<sup>140</sup> Acılara ve yoksulluğa rağmen mutlulukta Tanrıyla yarışan Stoalı filozofların sırrı da esasen bundan ibarettir.<sup>141</sup>

Stoalı filozoflarca tartışılan konular hem İslam düşünce dünyasında hem de diğer ilim çevrelerinde birçok etki yapmıştır. Örneğin Farabi, Yahya b. Adiy ve Cassas gibi filozoflar mantık, ahlak ve hukuk alanlarında Stoalılarla benzer görüşler ortaya koymuşlardır.<sup>142</sup> Yine Ebû Ya'kub el-Kindi (ö.252/866) de *Def'ul Ahzân* (Üzüntüden Kurtulmanın Yolları) adlı eserinde Stoacı görüşlere yer vermiştir.<sup>143</sup> Batıya bakacak olursak orada da Montaigne, Descartes ve Pascal'ın isimleriyle karşılaşmaktayız.<sup>144</sup> Stoacı görüşlerin geniş bir yelpazede birçok filozofu etkilemiş olması, bu öğretinin düşünce dünyasındaki yerinin büyüklüğünü göstermesi bakımından anlamlıdır.

### Sonuç

Stoa okulu, kozmoloji ile ahlak arasında sıkı bir bağ kurmuş ve ahlak felsefesinin sorunlarını bu ilişki ile aşmayı denemiştir. Bu anlayışa göre ağaçlardan dağlara, dört unsurdan semaya kadar herşey bir bütünün parçalarıdır. Var olan her şey birbiriyle irtibatlıdır. Varlığın bütünlüğünü sağlayan şey, varlıkta mündemiç olan Tanrısal akıldır. İnsanla varlık arasında yakınlık ilişkisi, iki varlık düzeninin aynı ilkelere bağlı olmasının bir

<sup>140</sup> Epiktetos, *Söylevler*, 382.

<sup>141</sup> Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2015), 26.

<sup>142</sup> Stoa felsefesinin İslam düşüncesine etkisi hakkında bkz. İbrahim Çapak, "Stoa Felsefesi ve İslam Düşüncesine Etkisi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 1/II(2015), s. 220-226; İbrahim Çapak, "Kıbrıslı Zenon ve Stoa Okulu", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 1/I (2015), s. 9-20.

<sup>143</sup> Bu konudaki değerlendirmeler için Bkz. Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-Ahlak*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, çev. Harun Kuşlu, (İstanbul 2013), XXVI; Mustafa Çağrı, "Kindî'nin Def'ul Ahzân Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7-10 (1995), s. 221-241.

<sup>144</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, 26; Montaigne, *Denemeler*, çev. Buket Yılmaz, (İstanbul: Antik Dünya Klasikleri, 2011),4, 15, 18, 37.79.81.

sonucudur. Bu yüzden bilge kişiler doğanın yapısıyla kendi yaşam biçimi arasında bağ kurmuşlardır. Erdem ve mutluluğu doğayla kurulan derin ilişkide şekillendirmişlerdir. Bu değerlendirmelerden hareketle Stoacı felsefenin, varlığın kökeni, unsurları, yapısı ve düzeniyle insanın ondaki yerine ilişkin bir kavrayış ve erdem, mutluluğun, doğru yaşamın ne olduğuna ve ona nasıl ulaşılabileceğine ilişkin tutarlı bir açıklama ortaya koyduğunu ifade edebiliriz. Stoacı felsefe, özünden gittikçe uzaklaşa insanın ahlak problemini doğayla onu yeniden bütünleştirerek, maddenin ve tutkuların esaretinden kurtararak, Tanrının iradesine uyarak ve onu yürekten izleyerek çözebilir.



#### **KAYNAKÇA**

- ARSLAN, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2016.
- AURELIUS, Marcus. *Düşünceler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- BOLAY, S. Hayri. *Yaşayan Felsefe*. Ankara: Otto, 2011.
- CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013.
- CİCERO, M. Tullius. *Yükümlülük Üzerine*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- ÇAĞRICI, Mustafa. "Kindî'nin Def'ul Ahzân Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7-10 (1995): 221-241.
- ÇAPAK, İbrahim. "Stoa Felsefesi ve İslam Düşüncesine Etkisi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*. 1/II (2015): 219-227.
- ÇAPAK, İbrahim. "Kıbrıslı Zenon ve Stoa Okulu". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*. 1/I (2015): 9-20.
- DESCARTES, Rene. *Metot Üzerine Konuşma*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2015.
- EPIKTETOS, *Söylevler*. Ankara: Divan, 2013.
- EPIKTETOS, *Düşünceler ve Sohbetler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- GÖKBERK, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1985.
- HADOT, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?* Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2011.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan. *Düşünce Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2012.
- İZZET, Mehmet. "Eski Yunan'da Ahlakî Felsefe: Zenon ve Mu'akkibleri". *Türk Bilgi Derneği, Bilgi Mecmuası*. 1/II(1913/1914):135-143.

LAERTİOS, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

MONTAIGNE, Michelde. *Denemeler*. İstanbul: Lacivert Yayıncılık, 2011.

SENECA, L. Annaeus. *Ahlaki Mektuplar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.

SENECA, L. Annaeus. *Tanrısal Öngörü*. İstanbul: Şule Yayınları, 2009.

SENECA, L. Annaeus. *Hoşgörü Üzerine, Ruh Dinginliği Üzerine*. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2015.

TOPAKKAYA, Arslan. "Stoa Felsefesinin Temel Kavramları". *Felsefe Dünyası*. 1/49 (2009): 56-69.

WEBER, Alfred. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1992.



## AN INVESTIGATION ON THE BASIC VIEWS OF STOA PHILOSOPHY

© Suat ÇELİKKOL<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Stoicism is a school of philosophy founded by Zenon of Cyprus, which lived between the years 336 to 264 BC. Zenon, Kleanthes, Khrysippos, Panaitios, Seneca, Epiktetos and Marcus Aurelius are important representatives of the Stoa philosophy. According to the school, philosophy is the love of wisdom, the quest for wisdom. Philosophy's wisdom is the knowledge of sacred and human things. The Zenon philosophy is divided into three parts: first the logic that teaches the rules of reasoning, second, physics teaching the truth of the entities in the universe, and thirdly, the morality that teaches the principles of virtuous life. According to Stoics, in terms of existence, human being, he is a part of the nature he lives in and he carries a bit of it from him. The Nature is "Macro Cosmos" to human and human is "micro cosmos" to the nature.

Human is a microcosm that contains both the principles and elements of the macro cosmos. As nature has two principles, similarly man has two principles: These principles are the body as a principle and a material principle of causal principle. The body forms our side that is common to animals and is the principle of lack of perception in essence. As for the soul, it is nothing but the divine breath that settles in our bodies. The power and nature of our divine part consists of two parts: A part of the human being somehow seized the desire, the other part is the mind that teaches what to do and what to avoid. Mind is the nature of man. The greatest favor of man is to behave according to the divine part.

Stoa philosophy is a practical philosophy, and it has a moral philosophy at its center. The essence of Stoic morality is constituted by questions such as “

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University Theology Faculty, [suatcelikkol@erzincan.edu.tr](mailto:suatcelikkol@erzincan.edu.tr)

What is the best for people, what is bad?”, “What are the principles that could freed people from their troubles, fears, passions and from their obstacles?”, “Is there a measure of good and bad?”, “What to do / how to live to achieve the highest quality in life?” On the other hand, just like philosophy, morality also has subdivisions in itself. Without a doubt, “living in accordance with nature” is of great importance in this philosophy. Because according to stoic philosophers, the measure of good and evil is nature. Being happy depends on living in accordance with nature. Our desires and passions against the nature is the cause of unhappiness. In this case, the person looking for happiness should live in nature. So, what is life appropriate for nature? There is no common understanding among Stoic philosophers; there are different opinions: For example, according to Marcus Aurelius, the meaning of life appropriate to nature is to know, recognize and submit to the will of the sacred nature. In the same way, respect for yourself, people and living beings. According to Cicero, according to nature first of all to protect himself, his life and body; rejecting everything that seems to harm itself; the instinct to search and supply the things that are necessary for life. The same nature has connected man to human beings in the power of reason, in language and in life; Love has been given to humans since birth. He also considered the role of perseverance, moderation, moderation, and shame. Again nature has taught us not to be inconsiderate in our behavior towards people. In this way, the meaning of living according to nature means primarily to preserve and maintain our own existence and at the same time to be virtuous at all times, choosing the things that do not conflict with virtue. Living in accordance with nature in Seneca, is to obey the will of God, and to follow him from heart. Living in accordance with nature means to take care of ourselves. Since nature creates us clean and free, desire, passion, fear, hope and greed are not the slave of people, events and life. It is to despise and outrage the gold, the silver and everything we have been crushed and chewed for, not because they are unnecessary, but also because they are empty; and instead, to gravitate to real prosperities and to learn to content oneself. Not hurting someone else, not hurting. To be happy with the joy of everyone, to grieve with grief. The meaning of life appropriate to nature in Epiktetos is to try to change our desires rather than to change the order of nature; all of them to the big cycle and to leave the fate. Moreover, we are used to believing that nothing is possible within our own power except for our thoughts, and that everything we cannot overcome after doing our best for us is absolutely impossible for us. Again, to protect and protect what belongs to us; it is to turn away from our desire for things under the rule of others and to turn to

---



things that are permanent and inherently free. Life suitable for nature means living like a journey. According to the philosophy of Stoa, living in harmony with the laws of nature means not living with passion. In such a life there is peace and tranquility. Crying, grieving, jealousy, in short, frustration and unhappiness is the punishment of acting out against nature. As a result, the Stoics established a close connection between cosmology and morality and tried to overcome the problems of moral philosophy with this relationship. They suggested that problems related morality can be solved by understanding the nature of existence and studying the secrets of nature.

**Keywords:** History of Philosophy, Stoa Philosophy, Morality.







*bilimname XXXVII, 2019/1, 1247-1269*  
Geliş Tarihi: 29.01.2019, Kabul Tarihi: 29.04.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.519316>

## NEGLECTED ASPECT OF RELIGIOUS EDUCATION: SEARCH FOR MEANING

Hasan MEYDAN<sup>a</sup>

### Abstract

According to the studies in the field, modern people are inclined to move away from traditional religion tenets in the process of sense-making. For this reason, if educators aim to help modern people in the course of their meaning search, a religious education approach encompassing cognitive and experimental aspects of sense-making needs to be developed and philosophical and Sufi attitudes play paramount roles in the process of establishing this approach. The current study, which is based on a body of related literature, relies on four main theories and conceptual frames within the boundaries of psychology and pedagogy. Hence, the article firstly deals with the necessity of cognitive consistency and experimental tranquillity in the course of building sense-making as it is considered to be a special issue in logotherapy. Then, the meaningful learning concept in cognitive phase of sense-making and peak experience concept in experimental phase are examined. Within the boundary of this study, some concepts of Islamic Sufism and Kelam (Islamic Theology) such as tahqiq (faith by verify), taqlid (faith through imitation), hikmah (wisdom) and ma'rifat (knowledge), inabe (turn to God with sincere repentance), sakeenah (tranquillity) and khushu (sincerity) are explored from the perspectives of their potential contributions to Sufism and philosophical attitudes in religious education.

**Anahtar kelimeler:** Religious Education, Search for meaning, Sufi and Philosophical Attitude in Religious Education, Islamic concepts of sense-making



### DİN EĞİTİMİNDE İHMAL EDİLEN BOYUT: İNSANIN ANLAM ARAYIŞI

#### Öz

Din ile insanın anlam arayışı arasındaki güçlü ilişkiye rağmen günümüz din eğitiminin insanın anlamlandırma süreçlerinde yeterince yer bulmadığı çeşitli araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir. Bunda din eğitimcilerinin insanın

---

<sup>a</sup>Assoc. Prof., Bülent Ecevit University Theology Faculty, hasanmeydan77@gmail.com

anlamlandırma süreçlerine ilişkin geleneksel ve modern psikolojik birikimi ve insanın anlam inşasında bilişsel ve duyuşsal güçleri birlikte değerlendiren perspektif eksikliği göz ardı edilemez. Bu makalenin amacı “din eğitimi süreçlerinde insanın anlam arayışına cevap vermede anlamlı öğrenme ve bireysel tecrübeyi dikkate almanın önemini ve yöntemini incelemektir.” Yöntem olarak alan yazın incelemesinin kullanıldığı araştırmada, psikoloji ve eğitim-bilimsel açıdan dört temel kuram ve kavramsal çerçeveye dayanılarak düşünsel arkaplan yapılandırılmıştır. İnsanın anlam ihtiyacı, bu ihtiyacın karşılanma süreçleri ve anlam inşası konularında Wiktor Frankl’ın “logoterapi kuramı” referans alınmıştır. İnsanın anlam inşasında bilişsel süreçlerin rolünü anlamak için David Ausubel’in “anlamlı öğrenme”; psikolojik süreçleri anlamak için ise Abraham Maslow’un “doruk deneyim” ve Charles Glock’un “dini tecrübe” kavramsallaştırmalarından yararlanılmıştır.

*[Genişletilmiş özet makalenin sonundadır.]*



### **Introduction**

It is possible to consider, as a phenomenon, the history of education and the history of humanity to be equal. Since its existence, man has both educated and received education in a formal or an informal way. As collective communities emerged and flourished, the need for systematic education processes which are run in accordance with certain aims has increased. Therefore, the aim of education mostly varied according to the related society’s lifestyle, political structure, belief system, needs, aims and geography in which the society lives. For example, Huns and Gokturks, who lived in harsh environmental conditions, were determined to raise Alp (brave) warriors as their main purpose of child education. Doris, who were minority lords in Sparta, formed their education according to military purposes to protect the social structure in which indigenous dwellers were forced to work as slaves. On the other hand, in Athens, the city which experienced partial democracy, it became prominent to raise people who could maintain democratic dialogues and use the language effectively (See. Aytaç, 2012; Akyüz, 2013).

As Socrates attributes task to the education in terms of finding solutions for people’s problems, throughout the Middle Ages in which a theocentric understanding influenced every aspect of life, man both in the East and the West had been educated primarily for the sake of God. Since 19th century, as a result of economic and political reflections of modernism, man has been educated as part of economic and political aims. The concepts of “Production” and “Good Citizen” dominantly shaped the aim of education. In this period, ironically, German idealists Fichte and Hegel couldn’t avoid sacrificing individual for community and ideologies in terms of appointing an

aim for education even though they trace Kant who is the representative of an understanding of “human beings should be treated as an end in themselves and not as a means to something else” (Kant, 1999, p. 59-68).

After the Second World War, the idea of determining an aim for education by accepting the human being as a tool for economic and political expediencies had been seriously criticized (See. Fromm, n.d. p. 90-97). Yet, even in postmodern era it is hard to say that signs of a paradigm shift of determining an aim for education by evaluating man as a subject are strong. Moreover, at this point it has been asserted that humanity is in crisis as they sway between becoming meaningless and fundamentalist (Walach, 2015, p. 187-188). In the 1960s whereas it was emphasized on the unlimited freedom known as a reaction to moulder understanding of modernism, traditional meaning frames and senses of community were worn out. After 1980s, fundamentalist understandings which take simple directions as the baseline, push meaning into the background, prioritize monotony and categorize man has become apparent.

If, as Aristotle remarked (2012, p. 10), “the thing that is pursued only for its own sake is truly valuable”, we have to educate human being according to his own needs to be able to claim that we value human being. Then we need to firstly ask this question: ‘What does a human being as a subject really need?’ There may be many possible answers to this question. Yet, the most accurate answer would be “search for meaning and need for constructing a meaningful frame for himself which are now neglected by most of the education systems”. Meaning is the most important power that keeps man up in any condition. Human being can solely survive as long as he can make sense of himself, existence and things happening around the universe. For that reason, Viktor Frankl (2016) revealed “man is a being in search for meaning” (p. 174).

Schools as the heart of collective memory should guide children and youth on their journey in search for meaning. To construct the meaning together in terms of cognitive (philosophical) and affective (experimental) aspects by taking advantage of individual and social experiences should be one of the main aims of education. On the contrary, at the present time various theories’ perceptions of human that belong to modern times, damaged the school’s function of constructing meaning together and replaced it with an evolutionist and eliminative understanding that races student cruelly (Stern, 2009, p. 161). When we look at the issue from the point of religious education, the case is the same. Religious education is rather far away from being a field in which human being is able to ask his questions on his mind about the purpose and aim of life freely and seek for answers. More effort is put forward to accepting stereotyped answers in

order to reach success both in school and life. In fact, as Bahadır mentioned (2017), “to ask question about the purpose of life ultimately turns into asking question about God” (p. 46). Thus, it must be ideally the religion lesson that gives the youth the chance of constructing a frame of meaning.

There is an important, worthy-to-investigate relation between religion and search for meaning. This is because religion is “an expression, a manifestation, of not only man's will to meaning, but of man's longing for an ultimate meaning (Frankl, 2014, p. 114)”. Throughout the time, religion functioned as a sense-making assistant for man. It served a methodology to humanity by dealing with existence entirely. Even though research does not give an explicit idea with respect to emergence of a positive relation between man's search for meaning, a meaningful life and religiousness, it is understood that there is a positive correlation between a meaningful life, search for meaning and inner religiousness (See. Bahadır, 2017, p. 84-85). It shows that a religious education approach that considers individual's cognitive and affective meaning frames during religious education and training processes may guide an individual's search for meaning.

With a contrary attitude, religious educators often miss the point that they can greatly contribute to humans' effort of search for meaning since they centre dogmatic and modal structures to the detriment of faith's aspect of meaning and experience. Therefore, lots of believers especially children and youth who are sensitive during their period of development alienate religious traditions; conceptualizations such as “believing without belonging, an ordinary god, and cultural believer” (Davie, 1990, Davie, 1993; Wright, 2000) arise. When the religious education doesn't help their efforts to make sense of world, the youth plunge into the quest on their own in which they act bravely and may waste their lives with temporary feelings. However, religious educators can contribute more to their search for meaning by recognizing the difference between the state of religion before it enters into human's life (objective religion) and the state of religion when it starts to come to life in human's life (subjective religion).

Frankl who admits man's search for meaning as his primary energy of existence, and upon this admittance, he forms a theory of mental health and asks the question of (2016, p. 164) “ If life has a meaning or some people thinks that they found it, is it possible to transmit this meaning or mediate people to find their own meanings?” In this research, we want to ask this general question by adapting it into a special field and search for answers. Is it possible to transmit the experience of religion regarding the meaning of life to the people, which is the most deep-rooted experience of humanity, related to making sense of life or can religion contribute to mankind on

constituting their own meaning frames? On which aims does the religious education focus on and how does it do that?

Some researchers say that man's search for meaning as a primary aim of education is not considered often at today's education and religious education processes (Hay and Hunt, 2000; Wright, 2000; Davie, 1999, Davie, 2005). From this point of view the aim of the article is "to analyze the importance and the method of considering meaningful learning and individual experience in order to answer the man's search for meaning in religious education processes". The study, which will be carried out based on a body of literature, is relied on four main theories and conceptual frames in terms of psychology and pedagogy. Viktor Frankl's "theory of logotherapy" has been taken as a reference on the subjects of human being's need for meaning, processes in which this need is supplied and construction of meaning. In this study, it has been benefited from David Ausubel's theory of "meaningful learning" to understand role of cognitive processes on human being's construction of meaning, and from Abraham Maslow's theory of "peak experiences" and Charles Glock's concept of "religious experience" to comprehend psychological processes.

#### **A. Man and Search for Meaning**

In psychology, there are several arguments on how to explain the man's source of life energy. While Freud explains it with taking pleasure and Adler explains it with striving for superiority, Viktor Frankl, who criticized psychoanalysis cult despite coming from it, considers that man's source of life energy lies in search for meaning. According to Frankl (1992, p. 105-106) man's search for meaning is the primary motivation in his life and not a "secondary rationalization" of instinctual drives. There are some authors who contend that meanings and values are nothing but defence mechanisms, reaction formations and sublimations. However, no one wants to live or die only for the sake of defence mechanisms. A human being who looks at the life from a dedicated meaning frame lives or even dies for the sake of this meaning.

According to Frankl (2016, p. 53), living is nothing but being questioned and trying to answer the questions of life with all of our being. Every human being who shoulders the responsibility of life is the object of this questioning and feels as if he has to answer it. On the other hand, human being who turns a deaf ear to life tries to run away from the questioning and get rid of his innate responsibility by giving evasive replies to those questions. For that reason, the expression of questioning the meaning of life is in fact wrong because it is not us who ask the questions. On the contrary, we are the ones who are questioned. It is us who has to answer those

questions. Trying to answer the questions related to the meaning of life is nothing but to shoulder the responsibility of life.

Searching for the meaning of life is neither arbitrary nor optional for man. It is an obligatory act. This obligation stems from two reasons: (i) Man is born as intended to do this and (ii) whether he wants or not he is objected to the questions concerning the meaning of life since the question of “what is the meaning of life?” is an existential question that is directed to man in every field of his life. As each situation in life represents a challenge to man and presents a problem for him to solve, the question of the meaning of life may actually be reversed (Frankl, 2016, p. 17; Frankl, 1992, p. 113). Therefore, it is the man himself who needs to answer the questions. No one else can answer them instead of him. Man can construct the meaning of his life as he gives his own answers to those questions he faced throughout his life.

The process of gaining meaning is not a simple structuring that is over and done instantly or accomplished by doing with some positive experiences. Each experience has either definite or indefinite effects on individuals (Bahadır, 2017, p. 61). Man constructs his subjective meaning as a pattern based on single events. Each situation which is experienced addresses a different question to him regarding the meaning of life. Each answer that is given by the person himself by benefitting from individual and social experience contributes to the subjective meaning frame related to the meaning of life. This meaning is unique and specific in that it must and can be fulfilled by him alone; only then does it achieve a significance which will satisfy his own will to meaning (Frankl, 1992, p. 106). Educator/religious educator can and should facilitate the process of recognize the questions asked by life and to find their answers. It is not possible to generate a general answer key for each question.

According to Frankl (2016, p. 16, 75), man has an opportunity to produce meaning in every situation he faces. In the most general sense, man’s production of meaning reveals itself in 3 main levels. First, man gives meaning to his existence at that time and place by doing anything, acting, presenting a work or creating. Secondly, he can give meaning to his life when he experiences anything based on feelings, for example by loving god, nature, art, human being etc. Thirdly, in cases of destiny which are unalterable, irreversible - cases that are not possible to realize meaning by using first and second options - he can make sense of life by a struggle which stands to destiny and hope.

It is not possible to mention valid-for-all absolute pattern for the meaning of life. The meaning of life is a phenomenon that differs from person to person, case to case. It is not static. The meaning is reproduced by the man in every moment in relation to various situations. There is no such thing

---



accepted as the best move that is valid for all situations for a chess champion. Different moves function as the best one depending on a particular situation in a game, array of chess pieces and counter moves (Frankl, 1992). Man does not reach the meaning in every situation based on absolute laws of logic. He reaches the decision and feeling of meaning or meaninglessness considering his own existence, state of being (Frankl, 2016, p. 99). Hence, man's effort of sense-making is not a mere rational act but a process in which rational, affective and existential experiences, which are inherent in human being, operate together.

Two kinds of frameworks regarding the meaning of life can be mentioned. The first one is the normative meaning that is constructed on a social level. Those are relatively objective metanarratives regarding how the man understands himself and existence, beliefs, aims and purposes of human being. The second one is a sense-making that appears right after by the individuating the meaning on social level by an individual and applying it to special situations. The meaning on social level appears as situational meaning in life and in the case of crisis. Park (2011, p. 405-406) called the first as "global meaning" and the second one "situational". On the one hand, social sense-makings form relatively objective value pool of community. On the other hand, they are individuated by the man who explains the events and phenomenon, developing attitudes and behaviours by taking advantage of the value pool.

The ultimate meaning beyond social meaning for man could be mentioned. Ultimate meaning goes beyond the comprehension ability of single individuals (Frankl, 2016, p. 17). Cultural heritage has some answers based on transcendent experiences regarding the ultimate meaning. Those answers are carried forward via institutions like religion and education. Therefore, education supports effort of individual of with regard to constructing meaning based on social meaning. The critical point of this activity is to find a way in order to help an individual to find what meaningful indeed is without manipulating him (Meydan, 2015, p. 46-47). However, institutional sense-making never correspond the same thing in the personality of humankind and the community. Community and individual shape their own popular meaning (See. Crawford and Rossiter, 2006, p. 30-59). When considerate is taken into account that postmodernism makes the process of sense-making multi polar and difficult, it becomes harder to realise.

Meaning experience does not show up suddenly on human being. It can be acquired only after a tough struggle (Bahadır, 2017, p. 15). Contrary to what is believed, search for meaning presents to human being not a peaceful pool but a tough parkour which ends with a powerful existential

energy. As Frankl (1992) said: "...man's search for meaning may arouse inner tension rather than inner equilibrium. However, precisely such tension is an indispensable prerequisite of mental health. There is nothing in the world, I venture to say, that would so effectively help one to survive even the worst conditions as the knowledge that there is a meaning in one's life. There is much wisdom in the words of Nietzsche: He who has a why to live for can bear almost any how" (p. 110). When the man cannot live this experience as required, there grows an increasing boredom against life and living (Bahadır, 2017, p. 137).

It can be understood that a person should do the act of constructing the meaning of life with his own being. Someone can help him to do that but cannot do it instead of him. As Frankl (2014) mentioned: "The meaning of life cannot be prescribed like a medicine" (p. 101). Phenomenon, based on intention like belief and love, could not be realized by external loadings or orders. The meaning of life cannot be found on order as love and belief do. This kind of phenomenon related to intention only come to existence together with a proper content and subject. The only thing one can do for a man who search for meaning is to make him comprehend that our life is meaningful in any condition and it is possible for it to remain meaningful until the end. Thus, education does not give the religious meaning of life like a medicine. It can help individual to recognize religious motives in his own construction of meaning or can show the individual how he may benefit from those motives.

### **B. The Position of Religious Education in Modern Man's Search for Meaning**

Associated with secularization, attitudes of religious individuals or groups, who lost their influence on education against secularization, and counter attitudes determined positions regarding religious education. The ones who distinguish the gap between religious consciousness and modern world and who intend to live religion or make religion live in a ghettoized way directed towards a withdrawn, confessional, based on sect understanding of religious education oriented to protect existing one. Some others preferred to fictionalize a religious education which conflicts with community to acquire its own statue in a secular world or tries to produce alternatives for it. The third group intended to promote a religious education aimed at understanding and interpreting religious and secular community together (See. Stoeckl, 2015, p. 1-6). The first two tendencies in essence had a common weakness on guiding modern man for his search for meaning. On the one hand those tendencies tried to protect modern man from growing secular distracters by teaching him religion. On the other hand they

abstained from taking into consideration the current paradigm that shapes world of thought and sense of him (Meydan, 2016: p. 87).

Another weakness of relevant two tendencies as an extension of behaviourist paradigm both in psychology and pedagogy is to locate individual as a passive object against pedagogic interferences. Although not denying the influence of education on human being, it is also not possible to claim that he is a completely passive creature. Human beings by his will are an active recipient and participant of religious life. Because one of the main factors that direct him to religiousness is his inner search for meaning of life. As Bilgin (1986, p. 30, 31) remarks that man is a being who search for meaning, for secret in the body. This feature of him makes him a being searching for God. This spiritual side gains power by dominating organic structure and restraining it. The aspect which dissuades man from his material being for the sake of meaning and ideals is this spiritual aspect inside him.

Fundamental perspective of those two regarding making sense of life is their shared vision on making sense of religion as a fact that can be transferred to addressees by prescription. For that reason they evolved into a situation that increasingly turn in on it or conflict with outside world to open itself a realm of existence due to the fact that they tried to transfer religion without taking into consideration of individual's cognitive, affective and existential subjectivity. Ultimately, they were increasingly isolated from search for meaning processes of large masses that are out of them. However, the ones who constitute third group and looking for a religious education aimed at understanding and interpreting religious and secular communities together were able to inch along under the reciprocal challenges of both sides between which they intend to arbitrate. As a result, there occurred rather strong indications related to the inadequacy of productions offered by modern religious education to man on fulfilling his need of sense-making which is the most fundamental need of man.

Especially in developed communities, the number of people who once participated in religious institutions and religious education platforms, but then moved away from them and tried to make sense of life on their own has been increasing (See. Davie: 1990; Hay and Hunt, 2000; Wright, 2000; Davie, 2005; Mason et al. 2007; Büssing et al. 2010). Some studies (Hay, 2000, p. 21-25) which are conducted to find the reason why those people move away from religious structures and religious education institutions indicate the negative influence of religious institutions' approaches which are distant from supporting search of meaning and ignore individual and religious experience. To actualize religious education with an understanding that imposes meaning upon them instead of trying to understand people's mind

maps, world of senses and existential experiences and supporting their search for meaning move people increasingly away from world of religious meaning.

### **C. Two Fundamental Qualities of Religious Education that Support Search for Meaning**

Although search for meaning as an existential act presents a universal characteristic, it also has a subjective nature in terms of content and orientation extent. Perception process which plays a fundamental role on mental and spiritual structuring depends on previous experiences. With this aspect, act of cognizance stands totally on personal basics (Cüceleoğlu 2015, p. 118-119; Bahadır, 2017, p. 37). As a reflection of this humanistic reality on the field of faith, there is a difference between being religious and belonging to a religion. Being religious is to live inner religiousness. In inner religiousness it is essential for man to experience values that he is believed, attached, surrendered and embraced from the heart (Kayıklık, 2011, p. 47-48). Even though religious education is able to perform its function of making a person belong to religion as an identity with superficial teachings, it cannot realise its aim to be religious without taking into consideration individual's sense-making processes and structures and spiritual experiences.

#### **1. Prioritizing Meaningful Learning**

The main function of man's cognitive structures is to define being and make it comprehensible. Thus, uncertainties that have strained man's psychological structures have disappeared. Man does not perceive nature and life as apart and independent pieces in which objects and events are lined up or gather randomly. On the contrary, each input is perceived as organisations linked to each other by meaning and values (Bahadır, 2017, p. 20-23). A religious education that will support individual's sense-making process has to consider individual's mental organisation and relation of this organisation with psychological processes. This situation stated as meaningful learning in education literature is also valid for the search of individual concerning the meaning of life.

An individual can only form his idiosyncratic semantic world in consequence of meaningful learnings (Meydan, 2016b, 228). Meaningful learning as a concept defined by Ausubel (2000) reveals that an individual can construct his own cognitive structures and semantic world via associating issues and concepts he learned previously with new concepts. The individual continues to learn in accordance with his own cognitive structures and to construct his own semantic world only by establishing relationships. Learnings that are not associated with individual's cognitive structures strongly by himself are superficial and easy to manipulate

learnings. This is because this kind of a teaching does not allow individual to form his fundamental way of sense-making of life on his own by interiorising.

In terms of religious terminology, meaningful learning evokes the concepts of hikmah (wisdom) and ma'rifat (knowledge). In religious education processes, seeking for the real meanings beyond the material and form is the effort to reach hikmah and ma'rifat. Man is unable to understand the reality of the one who is transcendent. He reaches hikmah and ma'rifat by contemplating on the visible world (İbn Füreke, 2014, p. 112). In reality religious knowledge which is appointed as the subject of education without considering or trying to understand is useless for search for meaning. There is no difference between reading or transferring religious knowledge without trying to understand it and taking of a positivist what he saw on the nature without interpreting its background (Tosun, 2014, 85). A religious educator should guide his student to explore, comprehend and absorb the religious learning himself instead of making him memorise the religious learning and behavioural patterns to keep his student's search for meaning alive (Akyürek, 2009).

Religious education should ask questions to keep search for meaning alive. However, these questions should not be limited with the questions gathered from the tradition. These must be the questions arose from today's problems of people. It has been considered that one of the reasons why students want to be exempt from religion lesson is an understanding of religious education which does not gain inspiration from their problems and dictates stereotyped answer to stereotyped questions (See. Willems, 2015: 33-34). From the frame of logotherapy, this result is rather natural because according to Frankl (1992) "one should not search for an abstract meaning of life. Everyone has his own specific vocation or mission in life to carry out a concrete assignment which demands fulfilment. Therein, he cannot be replaced, nor can his life be repeated. Thus, everyone's task is as unique as is his specific opportunity to implement it" (p. 114).

It may be necessary to look at the opportunity of meaningful learning in terms of religion education with a critical attitude since each religion has doctrines and principles that have to be believed and implemented. Yet, we need to notice the difference between having doctrines and accepting and imposing doctrines without comprehending them. For instance; for Islam as a religion believing in God, due to the necessity of behaving ethically, some worships as a fardh/religious duties are the doctrines. Yet, Islam demands from believers to practise these doctrines by understanding, interiorising, feeling and even loving them. It does not count insincere behaviours as acceptable. To implement them sincerely, they should be well understood

and connected with the semantic world of the individual (Meydan, 2016, p. 96).

Is it possible for an individual to understand religious doctrines? If it is the case, how does it happen? In fact, religious doctrines are formulas which rely on deep philosophical backgrounds or religious experiences of either the text founder or figure of the religion or the followers who come after him. There lie thousand-of-years interpretation, discussion, thought and experience behind the religious doctrines. However, next generations who did not experience this semantic world lie behind the doctrines and perceive these doctrines as solid objects. The task of religious education is to make its addressee feel the extensive semantic world which is immanent inside the religious doctrines and individual experiences of prophet and his followers regarding these doctrines. This is because the statements which are formed in order to transfer the experiences and semantic world which is immanent inside the religion turn into doctrines soon after their core becomes forgotten. The same fact can also be seen on the scientific matters like law, formula etc. There are also several experiences, determinations, discussions and actions behind them. Yet, the result is coded as formula in a few words by skipping all of them (Walach, 2015, p. 29-33).

Just as the main task of a mathematician or a naturalist in an education which is not based on rote learning is to bring together the extensive experiences behind the scientific laws with their addressee, so the task of a religious educator should be removing the obstacles between extensive experiences and feeling worlds behind the religious doctrines and their addressee (Meydan, 2016, p. 96-97). Mentally, this is possible by showing different alternatives, making the student notice the relations between alternatives, introducing him opportunities and methods of carrying out evaluations on those alternatives. If the student finds out a balance, a consistency between thoughts and experiences as a result of his evaluations, then learnings contribute to make sense of life.

## **2. Considering Individual Spiritual Experience**

Even though cognitive structures have important functions in the process of man's construction of meaning, cognitive processes are not the only means of sense-making for humans. Affective structures as well as cognitive functions are powerfully effective on the man's processes of learning and sense-making. As an emotion-intensive field, learnings and sense-makings in the field of religion have strong ties with affective aspect of human's personality. As Frankl (2014, p. 107) mentioned, man intellectually may not find satisfactory answers in relation to the fact that whether everything is meaningless or not, or whether there is an underlying deep meaning in everything or not. Although these questions cannot be answered

intellectually, an existential decision is still possible. The existential decision relies on existential experiences stemming from human being's affective abilities.

Existential experience is a state of being affected, satisfied. The moments in which love, self-commitment and even fear are deeply felt are the moments in which the man realizes existential experiences. These kinds of experiences are special to human in terms of how they are lived and what their consequences are. It is hardly difficult for anyone to feel or understand this experience identically or to identify the effects of them on man's life, his decisions, his ways of making sense of life. There are two conceptualizations which help us to understand individual experience with regard to the contribution of religious education processes into making sense of life: Peak experience and religious experience.

Peak experiences which were described by Maslow (1964, 2015) as the moments in which human being experiences happiness and satisfaction on maximum level, offer an important frame to understand the individual religious experience. A person who has this kind of experience sees features that others cannot see inside the being he loves. The basis of religiousness is mostly this kind of peak experiences. A person has unique experiences hard to be understood by others in the processes of worship and pray and he constructs his religiousness upon these experiences. Occasionally, these experiences can also cause to develop negative attitude on the person towards religion. In every situation, religious educator should know that he cannot create an impact on his addressees without listening their experiences respectfully and trying to understand them.

The conceptualization of religious experience in the theory of C. Glock in which he explains the aspects of religiousness enlightens understanding of spiritual experience in religious education. According to Glock (1962: p. 98-99) no matter how religious traditions define facts, the individual lives and feels them uniquely. This direct understanding and feeling of the individual form religious experience. The most important feature of religious experience is the fact that it pertains to the one who experience it and cannot be shared with others. For the individual, his own religious experience - even though religious educator does not accept it - is inarguably true. Hence, educator in religious education should not assume that his addressees experience religious experiences as he does or they will reach the level of his religious experience by taking a short cut (Meydan, 2016, p. 105).

In Quran, there are various events and facts regarding religious experience. Foremost among them, there are inabe (turn to God with sincere repentance), repentance, sakeenah (tranquillity), khushu (sincerity), mohabbat (love) and istiane (ask for help). For instance, in Quran inabe, one

of the types of experience, is used in the context of directing towards being faithful from faithfulness, directing towards God in the case of inability and despair, orientation towards God by seeing grandiosities in the nature and ask for forgiveness. The appearance of inabe in a Muslim identity is possible with his own effort. (Kasapoğlu, 2017, p. 46). The meaning which is attributed to the concept of inabe in Islamic literature, points out the difference between religious experience and spiritual experience. Whereas religious experience is described within a certain religious tradition, it is acknowledged that spiritual experience is universal as a feature belongs to man (See. Adams, Hyde and Woolley, 2008; Walach, 2015; Meydan, 2015).

When a human being encounters with traumatic situations like death, illness, deprivation; moments of happiness or ordinary daily events, most of these situations arouse religious-spiritual individual experiences on him. Religious educator has to well listen and understand the effects occurred on him as a result of encountered situation, their reflections on his method of making sense of life. Trying to ascribe stereotypes of religious tradition without doing that causes isolation of the religious education from individual sense-making processes. This is because individual religious-spiritual experiences have an important position for making sense of life. The individual naturally tends to alienate to environments in which his experiences are not taken into consideration. Religious educator should act in an empathetic attitude in order to understand the experiences of the individual. Empathetic attitude in education means trying to understand what students think and feel sincerely and to discuss the core of their individual experiences respectfully (OSCE, 2007, p. 46).

To share the various religious events and facts which are joined or observed by the child in daily life, to focus on what he feels as doing this allow for taking into consideration of individual religious experience in the classroom. It is necessary to listen heartfully his observations about religious environments, deduced or witnessed interpretations, forms of religious explanations that he develops in relation to events he experienced, his developing religious attitude towards the emotions of happiness, joy or being aggrieved. Likewise, a teacher with a good preliminary preparation and working together can carry a great deal of techniques used in education, individual spiritual experiences, or spiritual aspects of religious learnings and practices into the classroom in order to make them subject of study. For example; red hat gives teacher great opportunities to deal with a kind of worship or religious learning with a technique of six thinking hats.

Religious experiences which shall be determined as a subject for share may not only be related with religious practices. An interpretation of a verse, the fact that how having faith in God, afterlife, fate is perceived is a part of

---



individual experience. An individual can achieve true faith after he thinks questions that he asks himself over within his own world of thought and emotion. Therefore he needs to gain a spiritual awareness about what he does truly believe, which emotions come to life in his heart when it is mentioned about having faith in God and afterlife. Thus, it is necessary to carry out studies on self-observation of student and recognition of his emotions, recognition of the effect of worship and pray in accordance with directing the basis of emotion and his feelings and making him able to speak about his beliefs (Meydan, 2015).

The fundamental point that shall force the effort of making individual religious experience considered during the process of religious education is the finitude of insider and outsider points of view used in social studies. Whereas insider point of view has the restriction of subjectivity, outsider perspective has restriction for remaining incapable to comprehend reality. The restriction complicates teacher's understanding of individual's religious experience. However, some researchers indicate that we can understand the function of religion to construct the semantic world of individual and meet his needs by using insider and outsider perspectives together (Fabretti, 2015). Yet, to do that, religious education environments in which the individual reveals his insider observation sincerely are required.

The offer of considering individual spiritual experiences in religion education shall inevitably be criticized as it causes a reductive methodology. This criticism relies on the supposition that taking into consideration of man's subjective experiences even though religion does not consist of perceptions and experiences of individuals, legitimates corruption of religious learning. However when we accept the criticism, we miss the truth that religion is began to be individualised at the same time it is began to be experienced by any person. On the contrary, when we attempt to make religion subject of education from a theological perspective, we are supposed to do religious education with compeller generalizations (See. Jackson, 2005, p. 190-200). Hence, as religious education deals with individual, it cannot ignore the fact that he grounds on "subjective based certainty" (See. Mehmedoğlu, 2015, p. 13) in the matters of faith.

### **Conclusion and Evaluation**

Throughout centuries, humankind has asked existential questions and tried to answer them via reason in philosophy and experience in the mystic dimensions of religions (Kayıklık, 2011). All evaluations we made until the point show that an understanding of religious education, which helps man for his search for meaning, has been required to pay regard to the methods of these two ancient searches for wisdom. We may conceptualize reflections of the two traditions in religious education processes as maintenance of

philosophical and Sufi attitudes. Philosophical attitude is possible when methods like asking question, improving critical thinking, and search for wisdom continuously are regarded whereas Sufi attitude is possible by considering methods as introspection, self-inspection, inner struggle, thinking within universal integrity.

Religious education does not make anyone reach to the absolute truth without his own mental and emotional effort. The mental effort of the individual should be supported by philosophical attitude whereas his affective effort should be promoted by Sufi attitude. Philosophical attitude in religious education expresses a will and an approach in which all knowledge and data obtained from social sciences and knowledge taken from religion are combined and come into effect with a shared decision. In other words, philosophical attitude is a mental stance based on knowledge obtained from every field with reference to non-religious and religious knowledge. The stance points out having a critical attitude to understand, observe thinking processes, to make systematic questioning and evaluation (Öner, 2014; Demir, 2015). Whereas for a disbeliever this attitude expresses search for wisdom, for a believer philosophical attitude is a means in order to experience the achieved truth more sincerely.

Philosophical attitude in religious education should be comprehended as a humanitarian effort in which all mental processes can be used like sense making and evaluation in the presence of truth. The objective here is to prepare a learning atmosphere in which students can reach correct results in their religious and ethical opinions and decisions by means of independent reasoning (Demir, 2015, p. 202). If religious education provides this, it can guide man's search for meaning and thanks to philosophical attitude it can elevate the level of faith of a believer into *tahqiq* (faith by verify) from *taqlid* (faith through imitation). By means of philosophical attitude, religious education can mediate to find religion-based answers for the questions related to the meaning of life. Yet, whether these answers are directly found in the revelation or reaches to man by means of another human interpretation, the important thing is to find answers of these questions within the self-cognitive world of the man and philosophical attitude can help the human being in order to interiorise them (Demir, 2015, p. 218).

Philosophical attitude shows man how to be consistent in his search for meaning. Man's process of sense-making cannot make progress without he reaches consistent results after intellectualising different alternatives. Besides, it is philosophical attitude that shows man most valid methods on rational consideration ways and testing consistency. On the other hand, sense-making is not a process which is fulfilled when cognitive processes

reach consistency. His heart and conscience<sup>1</sup> supposed to be satisfied and he supposed to experience state of tranquillity stems from the coherence of achieved results with inner experiences. At this point, Sufi attitude becomes a part of the activity. Sufism (Islamic mysticism) has hundred-year experience on understanding the inner world. Religious educator can benefit from Sufi attitude in two ways: (i) to understand, follow inner world of its addressee, (ii) to make deductions regarding getting religious knowledge and practices into inner world, transformation of them into religious experience.

Sufism shows how to acquire conscientious knowledge based on intuition rather than search for meaning based on reason. Some of the ways to acquire this knowledge are to hold our ties tight with the one transcendent, to restrain body from dominating the spirit by empowering spirit, to struggle with bad emotions and traits that cover self-awareness, self-assessment and conscious (Özköse, 2008, p. 7). In this processes, man takes support from a mentor who teaches him how to look at his inner world with a mirror, to carefully watch and control his affective activations. By means of sufi attitude, the heart of the servant turns into a light that shall sort out memoirs that he experienced related to all of the truth and superstitious, whispers(waswasa) of himself(nafs) and things worth worshipping from each other (İbn Füreke, 2014, p. 288). Religious education should benefit from this experience in order to get man gain awareness related to the things he accomplished, things that happen in his inner world during his search for meaning. Only then religious educator can make him search for meanings behind the religious or ethical activities or ordinary events and make him live a conscious life.

Heart becomes satisfied, feels at peace when it feels that it found the truth. It finds the truth by means of inner experience. It finds peace by inner experience and then realises that it has found the truth. For that reason, heart can be persuaded by inner experience. What is meant by inner experience is according to C. Glock man's special perception of religious content and as a result of this perception; he lives experiences what are called by A. Maslow as peak experiences, state of love and peace. On the other hand, reason can be persuaded by means of evidence, consistency. Reason is persuaded as it recognizes arguments offered to it with their evidences and explores the consistency among them. Persuasion of reason has to go hand in hand with persuasion of heart in order to make religion effective on man's act of making

---

<sup>1</sup> At this point, it is necessary to remember that Frankl defines conscience as the meaning organ. According to him, the way to make sense of man passes through the conscience because he is the approval authority with the veto right.

---

sense of life. Therefore, religious education has to be relied on/open to both Sufi experience and philosophical methodology.



### BIBLIOGRAPHY

- ADAMS, K., BRENDAN H., RICHARD W. (2008). *The Spiritual Dimension of Childhood*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- AKYÜREK, S. (2009). Kur'an Kurslarında İnanç Esaslarının Öğretimi. Şaban Karaköse (Ed.), In *Etkili Din Öğretimi* (p. 341-346). İstanbul: Tedef Yayınları.
- AKYÜZ, Y. (2013). *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi.
- ARISTOTELES (2012) *Nikomakhos'a Etik*. Saffet Babür (Trans.). Ankara: BilgeSu Publishing.
- AUSUBEL, D. P. (2000). *The Acquisition and Retention of Knowledge: A Cognitive View*. USA: Springer Science and Business Media Dordrecht.
- AYTAÇ, K. (2012). *Avrupa Eğitim Tarihi*. Ankara: Phoneix Publishing.
- BAHADIR, A. (2017). *İnsanın Anlam Arayışı ve Din (Logoterapik Bir Araştırma)*. İstanbul: İnsan Publishing.
- BILGIN, B. (1986). Çocuğun Manevi Eğitimi. *Din Öğretimi Dergisi*, 6, 29-37.
- BUSSING, A., Mancini F. A., Heusser G. P. (2010). Aspects of Spirituality in Adolescents. *International Journal of Children's Spirituality*, 15 (1), 25-44. DOI: 10.1080/13644360903565524.
- CRAVFORD, M., Rossiter G. (2006). *Reasons for Living: Education and Young People's Search for Meaning, Identity and Spirituality*. Australia: Acer Press.
- CÜCELEOĞLU, D. (2015). *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Publishing.
- DAVIE, G. (1990). An Ordinary God: The Paradox of Religion in Contemporary Britain. *The British Journal of Sociology (Special Issue: Britain as a European Society)*, 41 (3), 395-421. URL: <http://www.jstor.org/stable/590965>
- DAVIE, G. (1993). Believing Without Belonging. *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, 38 (81), 79-89.
- DAVIE, G. (2005) *Modern Avrupa'da Din*. Akif Demirci (Trans.). İstanbul: Küre Publishing.
- DEMİR, Ö. (2015). Felsefe ve Din Eğitimi İlişkisinde Felsefi Kazanımlar. *Ekev Akademi Dergisi*, 19 (64), 195-224.
- FABRETTI, V. (2015). Rethinking Religious Education Sociologically: A Contribution to the European Debate and Comparison. Kristina
-

- Stoeckl (Ed.) In *The Future of Religious Education in Europe*, (p. 19-26). Italy: ReligioWest.
- FRANKL, E. V. (2014). *Psikoterapi ve Din: Bilinçdışıdaki Tanrı*. Zeynep Taşkın (Trans.). İstanbul: Say Publishing.
- FRANKL, E. V. 2016. *Hayatın Anlamı ve Psikoterapi*. Translated by Veysel Atayman. İstanbul: Say Publishing.
- FRANKL, E. V. (1992). *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. Boston: Beacon Press.
- FROMM, E. (n.d). *Erdem ve Mutluluk*. Ayda Yörükán (Trans.). Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Publishing.
- GLOCK, Y. C. (1962). On the Study of Religious Commitment. *Religious Education: The Official Journal of the Religious Education Association*, 57 (4), 98-104.
- HAY, D., HUNT, K. (2000). *Understanding The Spirituality Of People Who Don't Go To Church. A report on the findings of the Adults' Spirituality Project at the University of Nottingham*. Retrieved from ([http://www.churchofscotland.org.uk/ata/assets/pdf\\_file/0006/3678/understanding\\_spirituality\\_report.pdf](http://www.churchofscotland.org.uk/ata/assets/pdf_file/0006/3678/understanding_spirituality_report.pdf)).
- Ibn FÜREK .2014. *El-İbâne an Turuki'l Kasıdîn: Tasavvuf İstılahları*. Translated by Ahmet Yıldırım ve Abdülgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- JACKSON, R. (2005). *Din Eğitimi: Yorumlayıcı Bir Yaklaşım*. Üzeyir Ok, M. Ali Özkan (Trans.). İstanbul: DEM Publishing.
- KANT, I. (1999). *Pratik Usun Eleştirisi*. İsmet Zeki Eyüboğlu (Trans.). İstanbul: Say Publishing.
- KASAPOĞLU, A. (2017) *Kur'an'da Dinî Tecrübe Çeşitleri*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- KAYIKLIK, H. (2011). *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Publishing.
- MASLOW, A. (1964). *Religions Values and Peak Experiences*. Penguin Books Limited. (PDF version by: D33k0n57r0k7'd).
- MASLOW, A. (2015). *İnsan Olmanın Psikolojisi*. Okhan Gündüz (Trans.). İstanbul: Kuraldışı Publishing.
- MASON, M., Andrew S., Ruth W. (2007). The Spirituality of Young Australians. *International Journal of Children's Spirituality* 12(2), 149-163.
- MEHMEDOĞLU, A. U. (2015). Takdim. In *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi*, Zeynep Kaya (Author), 11-15. İstanbul: DEM Publishing.
- MEYDAN, H. (2015). *Din Eğitiminde Manevi Boyut: İnsanın Manevi Potansiyeli, Maneviyatçılık ve Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Publishing.

- MEYDAN, H. (2016). Doctrinaire Thinking and Religious Education: An Evaluation in the Context of Meaningful Learning and Individual Spiritual Experience. *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40, 85-114.
- MEYDAN, H. (2016b). Bireyin Manevi Potansiyel ve İhtiyaçlarını Dikkate Alan Bir Din Eğitimi Anlayışı Üzerine Değerlendirmeler. Ali Ayten, Mustafa Koç and Nuri Tınaz (Ed.), In *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, (vol: 2, p. 213-234). İstanbul: DEM Publishing.
- Organization for Security and Co-Operation in Europe (OSCE) .(2007). *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools*. Poland: Sungraf.
- ÖNER, N. (2014). Felsefi Tutum. Bayram Ali Çetinkaya (Ed.), In *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*, (p. 5-8). Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Publishing.
- ÖZKÖSE, K. (2008). *Tasavvuf Ve Gönül Eğitimi*. Malatya: Nasihat Publishing.
- PARK, L. C. (2011). Implicit Religion and the Meaning Making Model. *Implicit Religion*, 14(4), 405-419. DOI: 10.1558/imre.v14i4.405
- STERN, J. (2009). *The Spirit of the School*. London: Continuum International Publishing Group.
- STOECKL, K. (2015). Knowledge about Religion, And Religious Knowledge in Secular Societies: Introductory Remarks to the Future of Religious Education in Europe. Kristina Stoeckl (Ed.) In *The Future of Religious Education in Europe*, (p.1-6). Italy: ReligioWest.
- TOSUN, C. (2014). *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi.
- WALACH, H. (2015). *Secular Spirituality the Next Step towards Enlightenment*. Switzerland: Springer International Publishing.
- WILLEMS, J. (2015). Religious Education and The Student's Fundamental Right to Freedom of Religion –Some Lessons and Questions from Germany. Kristina Stoeckl (Ed.), (p. 27-38), *In the Future of Religious Education in Europe*. Italy: ReligioWest.
- WRIGHT, A. (2000). *Spirituality and Education*. London: Routledge Falmer.



## **DİN EĞİTİMİNDE İHMAL EDİLEN BOYUT: İNSANIN ANLAM ARAYIŞI**

Hasan MEYDAN<sup>a</sup>

### **Genişletilmiş Özet**

Din ile insanın anlam arayışı arasındaki güçlü ilişkiye rağmen günümüz din eğitiminin insanın anlamlandırma süreçlerinde yeterince yer bulmadığı çeşitli araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir. Bunda din eğitimcilerinin insanın anlamlandırma süreçlerine ilişkin geleneksel ve modern psikolojik birikimi ve insanın anlam inşasında bilişsel ve duyuşsal güçleri birlikte değerlendiren perspektif eksikliği göz ardı edilemez. Bu makalenin amacı “din eğitimi süreçlerinde insanın anlam arayışına cevap vermede anlamlı öğrenme ve bireysel tecrübeyi dikkate almanın önemini ve yöntemini incelemektir.” Yöntem olarak alan yazın incelemesinin kullanıldığı araştırmada, psikoloji ve eğitim-bilimsel açıdan dört temel kuram ve kavramsal çerçeveye dayanılarak düşünsel arkaplan yapılandırılmıştır. İnsanın anlam ihtiyacı, bu ihtiyacın karşılanma süreçleri ve anlam inşası konularında Wiktor Frankl’ın “logoterapi kuramı” referans alınmıştır. İnsanın anlam inşasında bilişsel süreçlerin rolünü anlamak için David Ausubel’in “anamlı öğrenme”; psikolojik süreçleri anlamak için ise Abraham Maslow’un “doruk deneyim” ve Charles Glock’un “dini tecrübe” kavramsallaştırmalarından yararlanılmıştır.

Logoterapi kuramına göre herkes için geçerli olan mutlak bir anlamlandırma kalıbından bahsetmek mümkün değildir. Hayatın anlamı statik değil, kişiden kişiye ve durumdan duruma değişebilen bir olgudur. An be an çeşitli durumlar karşısında insan tarafından anlam yeniden üretilir. Öte yandan anlam reçete veya komutla verilen, kişiden kişiye olduğu gibi devredilebilen bir olgu da değildir. İnsan komutla sevemediği, komutla iman etmediği gibi komut veya manipülasyonla hayatın anlamı da bulamaz. İnsanın anlam arayışında başkalarının onun için yapabileceği şey, hayatımızın her koşulda anlamlı olduğunu ve sonuna kadar anlamlı kalma imkanının bulunduğunu kavratılmaktır. Dolayısıyla eğitim, hayatın dini anlamını hap gibi vermez.

---

<sup>a</sup> Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hasanmeydan77@gmail.com.

Bireyin kendi anlam inşasında dini motifleri görmesini sağlayabilir veya bu motiflerden faydalanmanın yollarını ve metotlarını gösterebilir.

Varoluşsal bir eylem olarak anlam arayışı ne kadar evrensel bir karakter arz etse de; muhteva ve yöneliş boyutları açısından o ölçüde öznel bir tabiata sahiptir. İnsanın anlam inşasında bilişsel ve duyuşsal süreçler birlikte işlev görür. Zihinsel ve ruhsal yapılanmada temel rol oynayan algılama süreci, daha önce kazanılan değer tecrübelerine bağlıdır. Bireyin geçmiş yaşantı ve tecrübelerini dikkate almayan bir din eğitiminin hayatın anlamına ilişkin bireye sunduğu önermeleri anlaşılır kılmasının imkanı yoktur. Bireye sunulan önermeler onun zihnindeki belirsizlikleri ortadan kaldırılabirise ancak tutarlılık gerçekleşir ve önermeler birey tarafından kabul edilebilir olur. Bu ise modern eğitim literatürde anlamlı öğrenme kuramını gündeme taşımaktadır. Bu kuram bireyin kendine özgü bir anlam dünyasını, ancak anlamlı öğrenmeler sonucunda oluşturabileceğini belirtir ve buna ilişkin öğrenme yaşantılarının özelliklerini tartışır. Dini terminoloji açısından ise anlamlı öğrenme “hikmet” ve “marifet” kavramları çerçevesinde ele alınması gereken özellikler içermektedir.

Dini anlamlandırmanın kaynağını oluşturan dini doktrinlerin ardında binlerce yıllık yorum, tartışma, düşünüş ve tecrübe vardır. Fakat doktrinlerin ardında yatan derin anlam dünyasını tecrübe etmemiş, yaşamamış sonraki kuşaklar bu doktrinleri katı birer obje olarak algırlarlar. Din eğitiminin işi dini doktrinlerin özünde barındırdığı geniş anlam dünyasını ve bu doktrinlere ilişkin peygamber ve takipçilerinin yaşadıkları bireysel tecrübeleri muhataplarına hissettirebilmektir. Bunun için din eğitimcisi dini öğretiyi ve davranış kalıplarını ezberletmek yerine, dini öğretinin bizzat öğrenci tarafından keşfedilmesi, anlamlandırılması ve özümsemesini kılavuzlamalıdır. Din eğitimi, anlam arayışını canlı tutabilmek için sorular sormalıdır. Sorular sorarak ancak bilişsel tutarlılığa ulaşılabilir ki sorular sormaya dayalı bir din eğitimi eğitim süreçlerinde felsefi tutumu işe koşmayı gerektirir.

Bilişsel yapılar insanın anlam inşa sürecinde önemli fonksiyonlara sahip olsa da insan için anlamlandırmanın tek aracı zihinsel süreçler değildir. Bilişsel fonksiyonlarla birlikte duyuşsal yapılar da insanın öğrenme, anlamlandırma süreçlerinde güçlü bir şekilde etkindir. Duygu yoğunluklu bir alan olarak din alanındaki öğrenme ve anlamlandırmaların insan kişiliğinin duyuşsal boyutu ile ilişkisi oldukça güçlüdür. Varoluşsal tecrübe derin bir duygulanma, mutmain olma halidir. Sevginin, kendini adamanın hatta korkunun en derinden hissedildiği anlar insanın varoluşsal tecrübeleri yaşadığı anlardır. Bu tür tecrübeler hem yaşantı hem de sonuçlar itibarıyla insana özgüdür. Başkasının bu tecrübeyi aynen hissetmesi, anlaması veya insanın hayatına, kararlarına, hayatı anlamlandırma biçimlerine etkisine ilişkin belirlemeler



yapması oldukça zordur. Din eğitimi süreçlerinin hayatı anlamlandırmaya katkısı açısından bireysel tecrübeyi anlamamızı sağlayacak iki kavramsallaştırma önemlidir: doruk deneyim ve dini tecrübe. Geleneksel İslam literatürü içerisinde insanın içsel yönünü anlamada önemli bir tecrübeye sahip olan tasavvuf imana ilişkin doruk deneyim ve dini tecrübeye önemli bir birikime sahiptir. Dolayısıyla din eğitiminde tasavvufun bu birikimi ihmal edilerek insanın anlam arayışına katkı verme potansiyeli istenen düzeye taşınmaz.

Din eğitimi süreçlerinde felsefi tutum insana anlam arayışında tutarlılığa ulaşmanın yollarını gösterir. Farklı alternatifleri akıl süzgecinden geçirip tutarlı sonuçlara ulaşmadan kişinin anlamlandırma süreci aşama kaydedemez. Akli değerlendirme yolları ve tutarlılığı test etme konusunda ise insana en geçerli yöntemleri felsefi tutum gösterebilir. Öte yandan anlamlandırma bilişsel süreçlerin tutarlılığa ulaşması ile tamamlanan bir süreç de değildir. Kalp ve vicdanın da mutmain olması, ulaşılan sonuçların içsel tecrübelerle uyumlu olmasından kaynaklanan bir huzur halinin yaşanması beklenir. İşte bu noktada tasavvufi tutum devreye girer. Tasavvuf içsel olanı anlama noktasında yüzlerce yıllık bir tecrübeye sahiptir. Din eğitimcisi iki açıdan tasavvufi tutumdan istifade edebilir: (i) muhatapların içsel dünyasını anlamak, takip edebilmek, (ii) dini bilgi ve uygulamaların içsel dünyaya inmesine – dini tecrübeye dönüşmesine yönelik sonuçlar çıkartmak.

**Keywords:** Din Eğitimi, Anlam Arayışı, Din Eğitiminde Tasavvufi ve Felsefi Tutum, Anlam İnşasında İslami Perspektif







*bilimname XXXVII, 2019/1, 1271-1297*  
Geliş Tarihi: 07.02.2019, Kabul Tarihi: 12.04.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.523953>

## A READING OF JUDAISM THROUGH POST- STRUCTURALIST LENSES

© Hesna Serra AKSEL<sup>a</sup>

### Abstract

There are various, sometimes contradictory, perceptions about definitions or boundaries of Jewishness. For some, Judaism is a nationality or a cultural identity while for others it represents a religious tradition. There is also a common assumption that Judaism was born as a religion, then, gradually grew into a broad formation including culture and nationality. This article is an inquiry into the ways in which we can understand constructions of Jewish traditions and multiple versions of Judaism. I argue that religious texts, practices, law, and thought of Judaism have been produced through and in relation to various structures of power, whether these structures are institutional, cultural, material or discursive. In order to illuminate the inter-articulation of Judaism and forms of power in particular contexts, I employ a Foucauldian conceptualization of power. This post-structural conceptualization of power enables us to illustrate the ways in which practices, thoughts, and perception within religious traditions are constituted in relation to dominant structures within a particular time and place. Based on this post-structuralist thinking, I examine two concepts in two different periods of Jewish history, gender in Roman Period Judaism and Zionism in Europe. Through examinations of these concepts in different time and places, I articulate the ways in which Judaism or Jewishness have been formed in relation to hybrid social constructions during its encounter with various civilizations, cultures, and authorities. Therefore, I argue that a study of Judaism must be attentive to forms of constitutive and regulative forces in a particular era.

**Keywords:** History of Religions, Judaism, post-structuralism



### POST-YAPISALCI LENSLER İLE BİR YAHUDİLİK OKUMASI

Yahudiliğin tanımları ve sınırları hakkında bazen birbirinin zıddı da sayılabilecek çeşitli eğilimler mevcuttur. Yahudilik bir din midir yoksa bir milliyet midir? Yahudi olmak bir etnik kökene mi bağlıdır yoksa kültürel bir

---

<sup>a</sup> Lecturer, Hitit University Theology Faculty, [hesnaserraaksel@hitit.edu.tr](mailto:hesnaserraaksel@hitit.edu.tr).

kimlik midir? Örneğin bazı Yahudiler kendilerini seküler Yahudi olarak tanımlarken diğerleri seküler ve milliyetçi bir Yahudi kimliğine karşı çıkar. Dünya üzerinde birçok Yahudi kendisini geleneksel Yahudi teolojisinden bağımsız bir kültürel değerler mekanizması üzerinden tanımlar. Diğer taraftan, İsraili tarihçi Shlomo Sand gibi bir diğer grup Yahudiliği bir din olarak görür ve Yahudi kimliğinin modern bit icat olduğuna inanır. Yahudiliğin bir din olarak doğup zaman içinde kültür ve medeniyeti de içine alacak geniş bir yapıya dönüştüğüne dair genel bir kabul de vardır. Bu çalışmada Yahudi olmanın veya Yahudiliğin ne anlama geldiğine dair sorular ele alınmakta ve Yahudilikteki her bir pratiğin, düşüncenin ya da yapının anlaşılabilmesi için o düşünce, pratik ya da yapının üretildiği dönemdeki güç ilişkilerinin incelenmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

[Genişletilmiş özet makalenin sonundadır.]



### Introduction

Defining what Judaism is or what it means to be Jewish is a difficult inquiry for both outsiders and insiders. Is it a religion or a nationality? Does Jewishness represent a race or an identity? A number of Jews define themselves as secular Jews, while others oppose the secular and nationalistic Judaism. Many Jews around the world identify their Jewishness through cultural values and mechanisms separate from traditional Jewish theology. On the other hand, those such as Israeli historian Shlomo Sand believe that Judaism is a religion and Jewish identity is a modern invention.<sup>1</sup> There is also a common assumption that Judaism was born as a religion, then, gradually grew into a broad formation including culture and nationality.<sup>2</sup> As we see differentiations in terms of individual engagement with Jewish traditions, there are also congregational disagreements about how Judaism should be understood, such as Reform Judaism, Traditional, Orthodox and Reconstructionist Judaism.

Given the discussions about Judaism, the aim of this article neither is to present a singular definition of Judaism for its all versions nor I see such a task possible, even plausible. Instead, I aim to illuminate some of the ways in which various Jewish traditions, beliefs, and values have been produced in relation to the power structures. Although it is obvious that Jewish traditions

---

<sup>1</sup> Shlomo Sand, *The Invention of the Jewish People*, trans. Yael Lotan, (New York: Verso, 2010).

<sup>2</sup> Since the concept of religion is a complex phenomenon, one needs to clarify what religion means. In this project, I refer to accumulative traditions regarding a transcendent belief system including texts, theological and social institutions. See Mehmet Şükrü Özkan, "Din Kavramına Eleştirel Yaklaşım: Wilfred Cantwell Smith Örneği", *Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 15/30 (2016), 437.

---

have been formed in historical contexts, therefore, they are not isolated from and free of historical and cultural influences, how interactions of Judaism with surrounding environments occurred need further elaboration. In other words, except a literalist perspective that wants to understand Judaism exclusively through the reading of the traditional Jewish texts, anyone might see the historicity of Jewish traditions. However, the ways in which these interactions occurred and produced multiple and different versions of Judaism or Jewish traditions needs more attention that will illuminate how, in what ways, through which tools or by which elements Jewish traditions have been formed.

As a Foucauldian post-structural inquiry, I suggest an analytical lens that enables us to discuss the relationship between power (including its all forms) and production of Jewish traditions. I argue that if we want to understand a particular practice, value and belief in Jewish traditions, we need a careful examination of various forms of power within the period in which this particular value, practice, and belief were produced, practiced and integrated into Jewish traditions. Moreover, the shifting and complex relationships between Judaism and various forms of power as well as the relationships among forms of power are crucial for the understanding the dynamic nature of Jewish religion. Without paying adequate attention to this relational production of Judaism(s) with forms of power, whether the power has functioned in the form of culture, language, ideology, materiality or politics, we assume an understanding of Judaism which is isolated from the historical context even though we theoretically refuse this assumption. Therefore, I insist on the need for further elaboration of relationships between Jewish traditions and dominant structures that entered into religious texts, practices, law, and thought of Judaism(s). Such an examination helps us to unpack the phenomena of historical context and provides a more enhanced discussion of the historicity of religious traditions in general and Jewish tradition in particular.

For an examination of Judaism in relation to multiple and complex structures, I employ post structural conceptualizations of power, based on the Foucauldian philosophy. As discussed in the following section, this post structural understanding of power enables us to illustrate relationships between power and social formations such as religious traditions.<sup>3</sup>

In order to articulate the relations between dominant structures and the production of Jewish traditions, ideologies, and practices, I look into two

---

<sup>3</sup> See Deacon, Roger. "An Analytics of Power Relations: Foucault on the History of Discipline." *History of the Human Sciences* 15/1 (February 2002): 89–117; Sergiu Balan, "M. Foucault's View on Power Relations", *Cogito* 2/2 (2010), 55-61.

periods and locations in Jewish history. First, I point out the relational construction of philosophical and cultural tropes in Jewish and Roman societies. Moreover, based on Peskowitz's book,<sup>4</sup> I seek to find traces of gender structures within the written texts and artifacts in the Roman period. Then, I read the Rabbinic tradition of Judaism through the prism of gender roles in Roman society in order to elaborate the ways in which gender in Jewish tradition was produced in relation to philosophical tropes, material constructions, cultural practices and economic activities in Roman society.

The second period in Jewish history that I want to look into is the nineteenth and twentieth centuries in Europe. During the enlightenment and modernization of Europe, its Jewish subjects were "reformed" according to the ideological ideals of modernity and enlightenment. The modernist ideology of Europe urged Jews knowingly and unknowingly to get adapted to this environment. In this section, I particularly pay attention to the ideology of Zionism which was constructed in relation to the nationalist and modernist ideologies of Europe. While the Jewish identity had been grounded on collective memories of Jews, during the enlightenment, the Zionist ideology re-constructed the Jewish identity based on territory.<sup>5</sup> In contrast to a European Jewish identity which is understood in religious terms, Zionism produced a secular Jewish identity which was imagined as essential and unchanging under the influence of the modernity and nationalism in Europe.<sup>6</sup>

#### *Theoretical Background*

For Foucault, technologies of power, knowledge, identity, and discourses have intertwined within historical conditions since antiquity.<sup>7</sup> According to Foucault, power pervades society and constitutes knowledge, institutions, discourses, and material structures.<sup>8</sup> During the constitutions of identities, productions of knowledge or formations of categories such as religious traditions, some structures of power govern others and produce new forms of power.<sup>9</sup> Based on poststructuralist analyses inspired by Michel Foucault, the power operates as a productive factor for possibilities of

---

<sup>4</sup> Miriam B. Peskowitz, *Spinning Fantasies: Rabbis, Gender, History*, (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997), 11-17.

<sup>5</sup> Jonathan Boyarin, "Palestine and Jewish History," *Storm from Paradise, The Politics of Jewish Memory*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), 126.

<sup>6</sup> Laurence Silberstein, "Toward a Postzionist Discourse", *Judaism since Gender*, eds. Miriam Peskowitz and Laura Levitt, (New York: Routledge, 1997), 95.

<sup>7</sup> Roger, "An Analytics of Power Relations: Foucault on the History of Discipline", 89-117.

<sup>8</sup> Michel Foucault, *The History of Sexuality: The Will to Knowledge*, (London: Penguin, 1998), 63.

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, (London: Harvester Press, 1980), 98.

---

relations between the elements of society.<sup>10</sup> In this conceptualization, power does not necessarily contain negativity.<sup>11</sup> It can be understood as making possible of certain actions and lines of thought which are brought about by relations of power.<sup>12</sup> As Bove puts it, “as power disperses itself, it opens up specific fields of possibility; it constitutes entire domains of action, knowledge, and social being by shaping the institutions and disciplines.”<sup>13</sup> This poststructuralist mode of analysis aims to describe this “linkage between power, knowledge, institutions, intellectuals, language, the control of populations, and the modern state as these intersect in the functions of systems of thought.”<sup>14</sup> In terms of studies on religious traditions, this mode of thinking turns us to the analysis of power in its all forms for the production of religions.

The acknowledgment of the role that structures of power play for the production of religious traditions means the acknowledgment of the relativity of religious traditions to historical events, institutions, disciplinary structures and logical frameworks by which they were constituted. In this sense, being a Christian, a Jew or a Muslim is neither solely based on certain religious texts nor a deep religious devotion. Rather, the everyday lives of people contribute to the constitutions of religious practices, beliefs or ideologies within the context in which everyday life is experienced.<sup>15</sup>

These constitutive factors can be discursive structures or leading figures such as intellectuals that produce knowledge about religious experiences and practices as well as material and social conditions. The language describing categories, practices, and experiences of religion, for instance, is a tool of the discursive structures of power. A term produced by a discursive regime engages us in specific contexts whether we are aware or unaware of it.<sup>16</sup> A term that describes a category of religion or value and meaning within a religious tradition are produced in relation to specific historical and spatial elements which exercise their power during the production of meanings, values or categories. Therefore, categories or meanings expressed by language do not transcend history and culture

---

<sup>10</sup> Balan, “M. Foucault’s View on Power Relations”, 55-61.

<sup>11</sup> Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of a Prison*, (London: Penguin, 1991), 194.

<sup>12</sup> Paul Bové, “Discourse”, *Critical Terms for Literary Study*, ed. by Frank Lentricchia, and Thomas McLaughlin, 2nd ed., (The University of Chicago Press, 1995), (sec 2, Para 22).

<sup>13</sup> Bové, “Discourse”, (sec 2, para 22).

<sup>14</sup> Bové, “Discourse”, (sec 2, para 13).

<sup>15</sup> Steinunn Kristjandottir, “Becoming Christian: A Matter of Everyday Resistance and Negotiation”, *Norwegian Archaeological Review* 48/1 (2015), 15.

<sup>16</sup> Thomas McLaughlin, “Introduction”, *Critical Terms*, eds. Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin, (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), 4.

because they are outcomes of an active process within the society. This means that even a literary criticism of Jewish texts must be sensitive to the functions of language and its relationship to power, institutions, dominant discourses and cultures.

Leading figures of a religious tradition, who are contributing to the production of knowledge and practices within that tradition, are also positioned in the discursive regimes of a particular era in which they live. Put it differently, leaders and intellectuals can also integrate forms of a dominant power into the established order of values in a religious tradition, in a form of both continuations of the tradition or a newly emerging order.<sup>17</sup> Scientific, legal or religious knowledge, which is produced by authoritative figures such as scientists and intellectuals, exercise power and disqualifies alternative realities by claiming superiority in fields of knowledge. According to Foucault's concept of power, the effects of power get attached to the categorization of knowledge as true/false or valid/invalid. Certain discourses can exercise power in society because they supposedly represent the truth which is valued by leading figures of the society while others are seen as false or invalid. For example, claiming scientificity is an exercise of power since other sources of knowledge are made less credible or less true.<sup>18</sup> The law sets itself even above these scientific discourses and expands its sphere over them by claiming that it has true methods to establish the truth of events. Because of the legal methods which are taught in law schools, non-legal knowledge becomes suspect, irrelevant or secondary. Namely, everyday experiences lose their meanings, unless they are translated into legal forms of knowledge in order to be valid for the procession through the legal system. Smart gives the issue of sexual morality in rape cases as an example of the separation of legal and non-legal true. In these cases, judges retain their authority from legal methods and apply it to non-legal issues. She calls this "legal imperialism" that alleged legitimacy of law is extended to every issue in social life.<sup>19</sup>

In a similar vein, religious knowledge justifies certain actions as "true," "valid," or "virtuous" while making others "false," "invalid" or "transgression". Some authoritative texts and historical figures in religious traditions contribute to this type of classification of religious knowledge and produce new discursive regimes including new terms and concepts. Therefore, it is crucial to examine how, by whom or in which contexts knowledge, practices, and categories are constituted, and the ways in which

---

<sup>17</sup> Dan O'Hara, "Intellectuals in Power: A Genealogy of Critical Humanism" (Book Review), *Journal of Aesthetics & Art Criticism* 45/4 (1987), 416-418.

<sup>18</sup> Carol Smart, *Feminism and the Power of Law*, (London: Routledge, 1989), 9.

<sup>19</sup> Smart, *Feminism and the Power of Law*, 10-12.

---



they work as a form of the dominant power.<sup>20</sup> If we learn how meaning is produced and how language works, we can reach the productive activity that leads to the understanding of alternative histories and to the production of frameworks for present activities. For this purpose, we need to enter into the process of productions of these traditions.

In this article, I apply this understanding of power relations onto Jewish traditions and thought. These poststructuralist lines of inquiry oppose the idea that “Judaism comes entirely from Jews, that as a religious and cultural practice Judaism is not ever formed in reaction to others.”<sup>21</sup> By attending to Foucault’s understanding of power, this article calls into question the understanding of Judaism based on Jewish literature and suggest reading Jewish ideologies, practices and believes within the historical and social contexts. More specifically, Jewish traditions have been constituted by certain material, institutional and intellectual structures of power at specific historical moments.

#### **A. Gender in Judaism in Relation to Culture of the Roman Empire**

As Clifford puts it, the authenticity is constructed as “hybrid, creative activity in a local present-becoming-future.”<sup>22</sup> In terms of gender, tropes, metaphors, rhetoric, and categories are interrelatedly constructed rather than being essential patterns. These constructions or inner-articulations are intertwined by relations of power and knowledge production. In terms of Jewish tradition, as Peskowitz puts it, “Rabbinic writings were produced in an environment shaped by the direct Roman rule, by people who had relations both with the bureaucracy of Rome and with the idea of Rome.”<sup>23</sup> The notion of “family” is an example of this interaction. While the Roman Empire asserted that their organization of family made them unique in the world, early rabbis simultaneously used family relations as a definition of Jewishness in the cultural environment shaped by the Empire. Thus, considering the Roman social, political and economic structure and their relations with Jews are necessary to understand Judaism during the Roman period.<sup>24</sup>

For example, to articulate the production of gender through common cultural tropes, a female figure in Greek and Roman literature, Penelope, was constructed and reconstructed multiple times by various authors whose motivations and contexts are different from each other. By relating to a figure

---

<sup>20</sup> Smart, *Feminism and the Power of Law*, 6.

<sup>21</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 15.

<sup>22</sup> James Clifford, “The Others: Beyond the “salvage” paradigm”, *Third Text* 3/6 (1989), 126.

<sup>23</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 14.

<sup>24</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 17.

commonly known within Greco-Roman literature, people wanted to make their own construction of gender familiar, and so, acceptable. The stories of Penelope have shifted, sometimes quietly, sometimes dramatically after her emergence in Homer's *Odyssey*. Penelope in the *Odyssey*, who sits at her loom and weaves, and by night secretly unweaves in order to resist to others' plans for her remarriage, represents Penelope's domesticity, fidelity, and loyalty to her missing husband, Odysseus.<sup>25</sup> Sextus Propertius depicts Penelope as a model of morality, which is a guardian of essential and unchanging human character such as loyalty and faithfulness including his own past as well. Like Penelope, who hopes her husband's return, Propertius awaits the return of the woman who had rejected him; he depicts his own past in the name of Penelope.<sup>26</sup> On the other hand, Penelope, in a letter which Ovid wrote to Odysseus in her name, represents femininity through adorning herself with the most beautiful of decorum and becomes an ideal feminine model for the reader. However, in another letter of Ovid to Ganymedes, Penelope displays an example of the distasteful qualities of teasing and flirtation. Or Juvenal portrays Penelope to police cultural distinctions of male and female gender and as a label of accusation that identifies men who have strayed into femininity. Juvenal's Laronia accuses men, who do not fit sexual or social form, which men are supposed to be, by comparing them to Penelope to show their femininity.<sup>27</sup> To sum up, a single ancient figure, Penelope, was used to depict contradictory gender constructions. She was virtuous but also flirtatious. She displayed proper womanhood as a role for women, and also became a voice for male writers. She was used explicitly to distinguish the role of man and woman, and also she blurred this border as Propertius, who devoted himself to his beloved, did. In other words, the same tropes and figures were used to construct and re-construct gender multiple times by different people and motivations during the Roman period.

The genealogies of Jewish women as well have been produced through the intertwining of social contexts and literature. Within the context of the Roman Empire, genealogies of Jewish women were produced in relation to common culture and discourse. Therefore, reading for gender in Judaism means reading for inter-articulation and construction of gender in Judaism, which was produced by multiple elements. For instance, Shapiro points out how the genealogy of "matter-form" and "female-male" was employed for the construction of gender through the inter-articulation of rhetoric and logic in

---

<sup>25</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 2.

<sup>26</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 4.

<sup>27</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 6.

---

Greek and Jewish philosophy.<sup>28</sup> She wants to demonstrate rhetoric's relation to logic through the genealogy of key tropes for gender in Greek and Jewish philosophy through the reading of Maimonides, who was a medieval Sephardic Jewish philosopher and one of the most influential Torah scholars of the Middle Ages.<sup>29</sup>

The rhetoric of "matter" and "form" relation was shared by Maimonides and Aristotle. This genealogy between matter-form relation and female-male relation is set up by Aristotle by saying that "the truth is that desires the form is matter, as female desires male... female not per se but per accidents."<sup>30</sup> "Matter" is the source of corruption, while form is permanent, so form and matter are necessarily tied. The relation of matter and form is a marriage in which form rules matter and so husband rules wife.<sup>31</sup> Similarly, Maimonides wants to make matter, which is the cause of corruption, a metaphor for "married harlot" in the Biblical framework. Through these philosophical tropes, Maimonides wants to make it clear that a husband should control the wife as form controls matter. As form is superior to matter by its nature, the male is superior to the female by his nature, therefore, the male needs to rule and the female needs to be ruled.<sup>32</sup>

To sum up, in terms of feminine figuration, the rhetoric of matter and form and the figure of Pandora were employed in Greek philosophy to depict feminine as deceptive in dealing with men and to govern the rhetoric in masculine terms. In this rhetoric, maleness is marked as superior to femaleness, and so, men should govern women.<sup>33</sup> This practice of engendering appears also in Jewish philosophy in Maimonides. The rhetoric of matter and form in Greek philosophy was also used by Maimonides and "Married harlot" of Maimonides serves in Jewish thought in the way Pandora was employed in Greek philosophy.<sup>34</sup> This philosophical logic of Maimonides inspired by Greek philosophy and literature has social and cultural consequences for Jewish women. As Shapiro argues, this philosophical trope of marriage in Maimonides, at best, rationalizes and justifies the violence against women in Mishnah Torah, instead of resistance this violence.<sup>35</sup>

The construction of gender in Jewish tradition did not only occurred

---

<sup>28</sup> Susan Shapiro, "A Matter of Discipline: Reading for Gender in Jewish Philosophy", *Judaism since Gender*, eds. Miriam Peskowitz and Laura Levitt, (New York: Routledge, 1997), 158-159.

<sup>29</sup> Susan Shapiro, "A matter of Discipline", 158-159.

<sup>30</sup> Shapiro, "A matter of Discipline", 162.

<sup>31</sup> Shapiro, "A matter of Discipline", 161.

<sup>32</sup> Shapiro, "A matter of Discipline", 163.

<sup>33</sup> Shapiro, "A matter of Discipline", 161.

<sup>34</sup> Shapiro, "A matter of Discipline", 161.

<sup>35</sup> Shapiro, "A matter of Discipline", 165.

through the logic and troops of philosophy and literature. But rather, gender, both in Roman Empire and in its Jewish population, was produced “among landscapes, monuments, and household decorations as well as through writings, speaking, reading, and hearing the languages of travelogue, poetry, and prose.”<sup>36</sup> In order to read the ways in which gender was constituted or understood, and its multiple layers, Peskowitz suggests juxtaposing historical, textual, discursive and material evidence. The stories of spinners and weavers in the Roman period Palestine reveal how Roman culture infused into the Jewish texts through the ordinary, banal and mundane everyday practices during the Roman Empire. This ordinariness produced powerful gender images, which appear in texts produced by early Rabbis. Early rabbinic writings concentrated in part on what is ordinary in Roman Palestine and understood the power of embedding religious ideology in the mundane and repetitive events of daily life.<sup>37</sup> Meaning within these texts seems “natural in their reliability, their power makes sense of experience”.<sup>38</sup> Because the production of the literature occurs and repeats within cultural situations, its reception is situated in a familiar form. When we read these texts, we encounter values in a familiar, ordinary and mundane form.<sup>39</sup>

In other words, in Rabbinic literature, gender was made “common, nearly invisible, until they seem to be natural”<sup>40</sup> through relating them to work scenes in Roman workplaces. These ancient people’s modes of literacy, representation, and meanings were different from our own. Without the division of society into categories such as social role, art, labor, written language or daily performance, ancient people formed and re-formed gender everywhere. The circulation and formation of gender occurred within modes of production in the Roman Empire. Work produced culture, notions, belief, and conversations as well as material goods. Within the ordinariness of workplaces, the notion of gender was made ordinary and familiar.<sup>41</sup> The spinning and weaving stories convey traces of gendering within daily life. Through these stories, we can have multiple readings of gendering in Judaism and see how early rabbis crafted gender in relation to dominant culture and norms in the Roman empire.<sup>42</sup>

Examining gender and work as intersected notions in the Roman period rabbinic texts enable us to find the roots of gender in Jewish texts. Workplaces in Roman society were a place of production of culture, stories,

---

<sup>36</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 10.

<sup>37</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 22-23.

<sup>38</sup> McLaughlin, “Introduction”, 6.

<sup>39</sup> McLaughlin, “Introduction”, 6-7.

<sup>40</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 21.

<sup>41</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 22.

<sup>42</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 11-12.

---

and beliefs, and Jews interacted with this culture in forming their own traditions. The spinning and weaving were crucial in Roman life and one of the places where Jews in Roman Palestine intersected with Roman cultural and material conditions. The traces of these interactions can be seen in the Rabbinic texts. For instance, in these texts, a married woman must always perform wool work, even if she had servants to do this work. Or a woman spinning in a public place might be divorced by her husband without a *ketubbah*.<sup>43</sup> In other words, proper or improper actions of gender and gender relations in Jewish texts were depicted by rabbis as related to the workplaces which were an important part of the Roman culture.

As Homer's character Penelope, who was a kind of cultural *lingua franca* in the Roman literature to create and convey notions of gender, spinning and weaving stories as well were key sides of the forming of gender in Roman period Judaism.<sup>44</sup> However, the images of work were metaphoric or symbolic in Rabbinic texts, although notions of gender were made realistic, familiar and ordinary through workplaces. In other words, rabbis created discourses of gender and sexuality through images of work, but these discourses were highly imaginative.<sup>45</sup> For instance, according to some passages from Qiddushin, Jewish men should not teach a craft practiced among women to his son and they give a list of these improper trades.<sup>46</sup> Also, in the explanation of these passages, the Rabbis prohibited male workers from engaging in trades that will bring them into the contact with the female and that women might purchase the product which these men have produced. One, who reads these passages, could imagine a Roman Palestine where was divided so that men were producers and women consumers. In these texts, men were depicted as active workers and producers, while women were consumers or unpaid workers. However, women worked in a broad range of paid labors in Roman Palestine and they did the same work with men.<sup>47</sup> To put it differently, the early rabbis depicted a community image through the tropes of spinning and weaving scenes that does not perhaps reflect the reality. Through these imaginative descriptions, the rabbis wanted to distinguish works men do or women do in order to demonstrate rigid differences of gender and to prevent blurring of borders between genders.<sup>48</sup>

On the one hand, these depictions were a re-inscription of Roman

---

<sup>43</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 23.

<sup>44</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 10.

<sup>45</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 62.

<sup>46</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 60-61.

<sup>47</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 64-65.

<sup>48</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 64-65.

gender structures and workplaces as a Jewish construction of gender in Rabbinic texts through the power of ordinary and mundane in life. On the other hand, they did not reflect the reality in Judaism in Roman Palestine, rather, the imaginative construction of gender in Judaism by the early rabbis. However, these gender images produced by the early Rabbis became normative through the classical texts of Judaism since their constructions were made authoritative through relations of power and knowledge production. In order to see what existed beyond the representation of these canonical texts, produced by early rabbis who held the authority to produce religious knowledge, we need to examine social and historical resources from which they were produced such as spinning and weaving stories in Roman Palestine. Otherwise, a reference to the canonical texts of Jewish traditions without paying attention to constructive elements of these texts erases the hybridity and complexity in constructions of gender.<sup>49</sup>

Put it differently, during the Roman period, different pieces of knowledge and experiences about gender circulated within Jewish communities in relation to culture and work in the Roman empire.<sup>50</sup> Then, certain knowledge was privileged during this circulation between regions, groups, classes, cities, and towns. The Jewish texts, which have reached to the present day, convey this privileged knowledge that had been made influential through power relations. For instance, Talmudic tradition was not known by many Jews and its influence was not felt until, at least, the fourth century because of different cultural practices and material conditions in the Jewish society. A wider range of Jewish practice existed in the early period other than the Rabbinic Judaism, although most of the written

---

<sup>49</sup> Jonathan Malino, "Interpretation: Modernity, and the Philosophy of Judaism", *The Cambridge History of Jewish Philosophy: The Modern Era*, eds. Martin Kavka, Zachary Braiterman, and David Novak, (2012), 780-816.

<sup>50</sup> By comparing examples from Mishnah Qiddushin and Tosefta Qiddushin, Peskowitz points out alternate categories of gender produced by rabbis and sages, and so, alternate histories. Mishnah Qiddushin (4.14), Rabbi Yehudah says: An unmarried man should not herd cattle, and two unmarried men should not sleep beneath one cloak. But the sages permit this. Tosefta Qiddushin (5.10): Rabbi Elizer says: he who has a wife and children, but they do not live with him, he should not teach sofrim. And the sages say: Israelite men are not suspected in such a matter. We see alternate categories of gender in Mishnah Qiddushin and Tosefta Qiddushin produced by rabbis and sages. There is tension between Yehudah in Mishnah and the sages about gender operates. For instance, Yehudah imagines gender as partially unstable in practice since he possibly regards that adult Jewish men can in fact act "like women". On the other hand, the sages do see gender mostly stable, and the characters of men and women are largely different.<sup>50</sup> This privileged knowledge of gender produced by rabbis in the context of Roman empire became common and natural. This privileged construction of gender in rabbinic literature made non-rabbinic Jews disappear from history as well as multiple experiences of Jewish population. See Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 60-61.

evidence, which has been transmitted to the modern period, was produced by the Rabbinic Jews. Unlike today, the Rabbinic texts were in the process of production and hold authority in a small circle of relatively uninfluential Rabbis in Galilee in the second and third century. However, this particular tradition was privileged in the fourth century and imposed unity by erasing non-Rabbinic Judaism. By erasing all differences –such as differences between Palestinian and Babylon Judaism- the term “Rabbinic Judaism” or “Talmudic Judaism” created a religious unity, which was non-existent.<sup>51</sup> The gender construction of these authoritative texts produced by Rabbinic Judaism erased alternative experiences of gender in Jewish history and created an imagined ideal for Jewish communities.<sup>52</sup>

### **B. Construction of Zionism through the Enlightenment Ideals of Europe**

The modernization in Europe is another period when Jewish traditions and thought were intertwined with dominant structures of power whether these structures are cultural, political, or discursive. The relationship between religious traditions and modernity have been discussed for long through various focuses. Although there are variations of Jewish responses, modernity urged many religious communities to respond to, even adopted, the premises of modernity.<sup>53</sup> The period and characteristics of modernity are described in a wide range and there is a great diversity of experience regarding the premises of modernity around the world. Since there are multiple modernities with continuously changing patterns, sometimes with

---

<sup>51</sup> Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 15.

<sup>52</sup> This does not mean that there are no multiple readings of these authoritative texts in the later period. For example, Baskin and Boyarin point out the variety of competing for interpretation of the Rabbinic texts and assert that the Rabbinic texts might be read from alternative perspectives through considering multiple gender identities. Baskin stresses on patriarchal features of Rabbinic tradition by saying that androcentric is an inherent feature of the classical texts of Rabbinic Judaism. Through analyzing the creation accounts, which original human being was male -created in the divine image; only later was a female formed from his body- Baskin posits that rabbinic literature constitutes women a secondary and subordinate conception as objects of male agency, rather than subjects of their own life. See Judith R. Baskin, “Rabbanic Judaism and the Creation of Women”, *Judaism Since Gender*, eds. Miriam Peskowitz and Laura Levitt, (London: Routledge, 1997), 126. On the other hand, Boyarin tries to reconstruct the past by focusing on the effeminate Jewish man. He aims to reconstruct alternative types of women and men, rather than oppressed or abused women, who are the product of a particular reading of the past. See Daniel Boyarin, “Justify My Love”, *Judaism Since Gender*, eds. Miriam Peskowitz and Laura Levitt, (London: Routledge, 1997), 136. Both Baskin and Boyarin, construct masculine types for Jewish tradition based on the Rabbinic texts, however, their constructions are multiple, incompatible to each other and derived from different concerns and motivations.

<sup>53</sup> Asaf Sharabi, “Religion and Modernity: Religious Revival”, *Journal of Contemporary Ethnography* 44/2 (2015), 227.

distinctive patterns, one needs to clarify how one uses the term modernity. When I refer to modernity, I mean the Euro-centric trends in culture, science, and politics that arose out of the Enlightenment and Renaissance. These characteristics include scientific empiricism, secularism, the instrumental use of reason, nation-based state structures and the emphasis on individual choices to name but a few. While these trends got spread in European societies, the Jewish populations in Europe were also impacted,<sup>54</sup> although they responded differently to challenges of modernity.<sup>55</sup> For example, those who insisted on the observance of traditional practices of Judaism became known as Orthodox. Others known as Reform Judaism were open to the reformation of a traditional form of Judaism while maintaining prophetic Judaism. Some emphasized “rational belief” and meanings of law more than its traditional practices and constitute Conservative Judaism.<sup>56</sup>

However, while Jews were living within this Enlightenment context of Europe, universalist understanding of Judaism and its emphasis on reason and modernity became appealing to many, if not most, Jews. The traditional observance of Jewish rituals seemed exotic.<sup>57</sup> Rabbis, who were trained both in modern Western universities and in the knowledge of Talmudic texts, legitimized changes in tradition.<sup>58</sup> The Haskalah (education) movement, which started in the second half of the eighteenth century, within Jewish communities also accelerated the influences of European modernity on Jewish thought. Haskalah aimed to integrate Jews into European societies through the study of European thought and application of its postulates to Judaism.<sup>59</sup>

Haskalah did not have a ground in Eastern Europe, but even in these countries, we can see traces of dominant culture and authority on Jewish populations. For example, Russian Jews were under the influence of the environment they live in and felt necessary to get adapted to the dominant culture surrounding them in order to modernize Jews and Judaism. Within this environment, Osip Aronowich Rabinowich, who was the founder of the first Jewish journal in Russia, conjoined being good Jews to speaking the pure

<sup>54</sup> Micheal Meyer, "Modernity as a Crisis for the Jews", *Modern Judaism* 9/2 (1989), 152.

<sup>55</sup> "Judaism and Modernity, (Correspondence)", *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life* (2001), access: 8 January 2019, [http://go.galegroup.com/ps/i.do?p=AONE&u=temple\\_main&id=GALE|A80344675&v=2.1&it=r&sid=AONE&asid=c43f1f4#](http://go.galegroup.com/ps/i.do?p=AONE&u=temple_main&id=GALE|A80344675&v=2.1&it=r&sid=AONE&asid=c43f1f4#).

<sup>56</sup> Fikret Karčić, "Jewish and Muslim Encounters with Modernity: Common Experiences", *Journal of Muslim Minority Affairs* 37/4 (2017), 521.

<sup>57</sup> Sefton Temkin, (Review Essay), "How Reform Judaism Developed -- Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism", by Michael A. Meyer. *Judaism* 40/3 (1991), 374.

<sup>58</sup> Temkin, "How Reform Judaism Developed", 369.

<sup>59</sup> Fikret, "Jewish and Muslim Encounters with Modernity", 521.



language of Christian brothers in Russia. He describes Yiddish, which was local jargon of Jews in Russia, as a corrupted jargon, incapable of expressing sublime thought, old rags and heritage of dark Middle Ages, and praises Russian as a glorious language.<sup>60</sup> He suggests making Russian the language of Russian Jews because Russian would guide Jews for “enlightenment.”<sup>61</sup> In a similar way, in *The New Jews in the Modern World*, Isaac Dov Levinson also calls Yiddish a corrupted jargon, which was created as a mixture of corrupted words from Hebrew, Russian, French, Polish and German. He claims that this language is not sufficient for higher concepts except for popular usage. He suggests perfectly learning Russian not only as the language of the country in which they live, but also as a pure and rich language that will enrich the Jewish thought. According to Levinson, through this perfect language, Russian, the Jews can articulate their thoughts in a correct manner in contrast to Yiddish.<sup>62</sup> As reflected in Rabinowich and Levinson’s claims, Russian Jews were under the influence of the environment in which they live. The leading figures of the Jews in Russia suggested to re-produce the proper Jewish language in relation to the dominant language surrounding them. They believed that the traditional Jewish language, Yiddish, is not sufficient to articulate Jewish thought and “modernize” and “enlighten” the Jewish population. These figures related enlightenment or emancipation of the Jews in Russia to the assimilation of the Jews in terms of language into the dominant language of Russia.

Although Judaism interacted with and affected by Christian cultures and authorities since antiquity,<sup>63</sup> during modern times, this interaction intensified. European Jews use to maintain their autonomous communities (kehilla) as long as they paid taxes and did not offend Christian teachings. These Jewish populations were subjected to religious law (halakha) and Rabbis was the religious leaders (dayanim). With the rise of the idea of individual citizenship, European states demanded the individualization of their Jewish communities, known as “Emancipation”. Modernity challenged Jewish communities as a public corporation and the compulsory application of Jewish law.<sup>64</sup> The observance of Jewish law was replaced with individual

---

<sup>60</sup> According to the 1891 population census, 32 percent of all Jewish men in the Russian Empire spoke Yiddish, and 17.5 percent of Jewish women were able to read Russian. See Paul Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz, *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, (New York: Oxford University Press), 219.

<sup>61</sup> Osip Aronowich Rabinowich, “Russian Must be Our Mother Tongue,” *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, (New York: Oxford University Press. 1980), 322.

<sup>62</sup> Isaac Dov Levinson, “Yiddish is a Corrupt Jargon,” *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, (New York: Oxford University Press. 1980), 324.

<sup>63</sup> Alexander Deeg et al. (ed.), “Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity”, Berlin/Boston: De Gruyter, Inc., 2008.

<sup>64</sup> Fikret, “Jewish and Muslim Encounters with Modernity”, 520.

conscience.<sup>65</sup> Rabbis or the community lost imperative religious authority to impose the traditional way of life on individuals but could only convince people to observe the law.<sup>66</sup>

The state authorities of Europe were also concerned with the "Emancipation" of Jews. In the eighteenth century, German state abolished Rabbinic juridical functions. In 1791, French Jews were emancipated through legal equality and full citizenship without any condition.<sup>67</sup> In 1808, Napoleon took over the control of its Jewish population in France. These Jewish communities, therefore, lost the authority to function in the traditional way of life.<sup>68</sup> Jewish congregations became expressions of state authorities more than voluntary associations.<sup>69</sup>

Levitt points out how modernization or emancipation of Jews became an assimilating way under the nationalist ideology and dominant frameworks of Europe. Through reading the questions of Napoleon to Jewish Population and the answers of Jewish notables on Jewish emancipation and "Concerning the Amelioration of the Civil Status of the Jews," Levitt addresses some of the ambivalences within liberal discourse and its claims to liberation regarding Jews. She examines the relationship between Jews and the liberal state and calls attention to the role of submission within these negotiations.<sup>70</sup> Levitt argues that the emancipation of Jews means assimilation of their differences.<sup>71</sup>

For instance, the French revolution aimed to solidify national loyalties around French identity and demanded adherence of Jews to French laws and customs.<sup>72</sup> However, whether or to what extent Jews were able to assimilate into the French citizenship identity raised the Jewish question as related to fidelity to the state. The French state saw the solution of the "Jewish

---

<sup>65</sup> Meyer, "Modernity as a Crisis for the Jews", 154.

<sup>66</sup> David Ellensen. "How Modernity Changed Judaism" (Interview with Rabbi David Ellenson), September 2008, access: 8 January 2019), <http://jcpa.org/article/how-modernity-changed-judaism-interview-with-rabbi-david-ellenson/>.

<sup>67</sup> Monika Richarz. "The History of the Jews in Europe during the Nineteenth and Early Twentieth Centuries", In *The Holocaust and the United Nations Outreach Programme*, (New York:2009), volume I, access: 2 January 2019, [http://www.un.org/en/holocaustremembrance/docs/pdf/Volume%20I/The\\_History\\_of\\_the\\_Jews\\_in\\_Europe.pdf](http://www.un.org/en/holocaustremembrance/docs/pdf/Volume%20I/The_History_of_the_Jews_in_Europe.pdf).

<sup>68</sup> Meyer, "Modernity as a Crisis for the Jews", 153.

<sup>69</sup> Temkin, "How Reform Judaism Developed", 270-271.

<sup>70</sup> Laura Levitt, *Jews and Feminism: The Ambivalent Search for Home*, (New York: Routledge, 1997), 52.

<sup>71</sup> Zionism was also seen as an assimilation. For example, Citing Aurbach, Arkush sees Zionism as a collective assimilation of Jews. See Allan Arkush, "Rethinking Zion and Modernity", *Jewish Social Studies* 9/1 (2002), 145.

<sup>72</sup> Levitt, *Jews and Feminism*, 58-59.

---

problem" in making Jews "loyal subjects or citizens." French state demanded individual Jewish citizens who free from any constitution and order. The Jewish population needed to become undifferentiated citizens, who were needed for the building of the liberal state.<sup>73</sup> The notables of the Jewish community also contributed to the assimilation of the Jews into the national identity of France. For example, they indicated that Jewish obedience to the laws of a prince was an ancient injunction in Halakhah to ensure Napoleon about Jews' fidelity.<sup>74</sup>

The ideology of Zionism emerged within this context of "Emancipation" and modernization of Jews in Europe, and so, it was constructed in relation to ideologies of Europe more than traditional Jewish thought. The Zionist movement emerged out of heterodox elements including some religious frameworks. Therefore, it is not possible to delineate concrete boundaries for the ideology and postulates of Zionism. As Shenhav states, "Zionism is quintessentially hybrid. It is originally European, yet materializes in the Middle East; arguably secular, yet imbued with theology; modern, yet relying on ancient roots".<sup>75</sup> In this section, I aim to exclusively point out its roots in the nationalism and the Enlightenment in Europe, in order to illuminate the influence of dominant power of European ideologies on Jewish traditions and thought.

As Shenhav puts it, all the actors and precursors of Jewish national movement "from Graetz, Hess, and Smolenskin to Herzl, Nordau, Ussiskin, Pinsker, Sokolow, Borochoy, Gordon, and Ahad Ha'am- were based in Europe." <sup>76</sup> The ideology of Zionism was originally hostile to religion and constructed around the nationalist ideology through the negation of religious

---

<sup>73</sup> Levitt, *Jews and Feminism*, 53-54.

<sup>74</sup> To measure the loyalty of Jews, Napoleon also used the polygamy as criteria because they related the fidelity to state with loyalty to spouse. Thus, they linked "public and private notions of fidelity and belonging" to each other. Polygamy was dangerous to the stability of the state because it breaks the family unity of the society. Then, the noble Jews claimed that polygamy is an Eastern practice. They were appealed to colonial assumptions about eastern practice, so they distinguished themselves from the Jews, eastern Jews, who Napoleon worried about by following French state's assertion. By decelerating that Jewish law was already compatible with the civic law of French; Jews alleviated the fear of Napoleon as well as keeping the fidelity to the state as a Jewish principle. This subordinating relationship between the state and Jewish population was extended to "to speak French, attend to French schools, and adhere to French middle-class notions of propriety even within the private realms of family and religious life". See Levitt, *Jews and Feminism*, 52-59.

<sup>75</sup> Yehouda Shenhav, "Modernity and the Hybridization of Nationalism and Religion: Zionism and the Jews of the Middle East as a Heuristic Case", *Theory and Society* 36/1 (2007), 4.

<sup>76</sup> Shenhav, "Modernity and the Hybridization of Nationalism and Religion", 10.

---

life.<sup>77</sup> For instance, rationality and autonomy of the individual, progress through science and technology, work and productivity were central to values of the Zionist ideology as they were to the Enlightenment of Europe. As Boyarin puts it, Zionism was employed “to strip the Jews of their collective memories, the practices, and subcultures that sustained them for thousands of years, and to replace all these with secular progressivism and ideology of the land”.<sup>78</sup> Similarly, Silberstein argues that Zionism transformed the discourse of Jewish identity “from a divinely ordained body of belief, norms, and practices into a manly created, secular-national culture” based on European center national and secular discourses.<sup>79</sup> In other words, the Zionist movement emerges with resembles to the secular character of modern nationalism in the West.<sup>80</sup> Even when Zionism referred to theological myths, such as the redemption of the land, Hebrew language, and return to Zion, religion was surpassed by modern nationalism.<sup>81</sup>

According to Herzl, who was the father of Zionism, “Zionism seeks to secure for the Jewish people a publicly recognized, legally secured, home in Palestine.”<sup>82</sup> He stresses on the “Jewish question” by saying that wherever Jews migrate the Jews question comes in together with Jewish immigrant and their existence gives rise to persecution. The forms of persecutions vary according to the country and social circle, but it is inevitable. He writes that the Jewish question neither a social nor a religious one, but it is a national question.<sup>83</sup>

While Hertzl seeks a solution for Jewish question, which emerged within the nationalist atmosphere of the twentieth century Europe, he finds the solution in the establishment of a Jewish nation-state. He mentions all other possibilities to solve the Jewish question throughout the text, but the nation-state seems to him as a natural and only possible solution, because he believes that nation-state is normal or ideal state structure. He regards

---

<sup>77</sup> Although Zionism was born out of hostility to religion, religious faith and practices have been integrated into Zionism later on in Israel. For example, the rate of secular and religious Zionist participate in the Israeli army are the same.<sup>77</sup> See Asaf Sharabi, “Religion and Modernity: Religious Revival Movement in Israel”, *Journal of Contemporary Ethnography* 44/2 (2015), 244.

<sup>78</sup> Boyarin, “Palestine and Jewish History,” 126.

<sup>79</sup> Silberstein, “Toward a Postzionist Discourse”, 95.

<sup>80</sup> Although Zionism turned Judaism from a religious denomination to a nationality, Zionism’s practical achievements in Palestine gradually won over the opposition. Especially after the 1930s, when Palestine provided a home to Jews, the opposition lost its affect in practice.

<sup>81</sup> Shenhav, “Modernity and the Hybridization of Nationalism and Religion”, 11.

<sup>82</sup> Theodor Herzl, “Theodor Herzl Appears”, *The Zionist Idea, A Historical Analysis and Reader*, ed. Arthur Hertzberg, (New York: Atheneum, 1969), 203.

<sup>83</sup> Herzl, “Theodor Herzl Appears”, 209.

---

diaspora life of Jews as a prison, which separates people from their ordinary life, and asks “shouldn't we ‘get out’ at once.”<sup>84</sup> To demonstrate that Jews had already had a dream of a state in Jerusalem, and to convince his audience that he calls them to live their own dream, he quotes that “Next year in Jerusalem” is our age-old motto.”<sup>85</sup> However, he does not read this motto based on religious or cultural identity, but on national identity. He considers nation-state structure as essential and believes that Jewish have enough power to create their own nation base state like other normal and civilized nations do.

While he tries to normalize the Jewish identity, which was marginalized by European modernity and nationalist ideology, he reinscribes the same ideology and discourse because he uses the contemporary intellectual constructions that he perceived as essential and natural. Even when he reads colonization attempts made by the Europeans, he does not question the reason or necessity of gathering Jews in particular places, but examines why the project failed and tried to fix this project based on a nation-state to solve Jewish question.<sup>86</sup> In other words, Herzl aims to solve the Jewish question, which was raised by the nationalist and colonial ideology of Europe, through inter-articulation of these ideologies and Zionism. His explanation points out the inter-articulation of power, knowledge, and ideology as well.

This construction of Zionism transformed the discourse of Jewish identity “from a divinely ordained body of belief, norms, and practices into a manly created, secular-national culture” based on Euro-centric national and secular discourses. In contrast to a European Jewish identity, which was understood in religious terms, Zionism constructed a secular Jewish identity, which was imagined as essential and unchanging as European nationalism attributed to Jews.<sup>87</sup> As Boyarin puts it, “the Zionist program was conceived around the turn of the twentieth century, largely according to European ideologies of national liberation.”<sup>88</sup> Thus, the discourse of the Jewish identity was grounded in a territory rather than in collective memory, because geography was an object of social construction and contention. Boyarin writes that “to ‘de-Judaize’ the Israeli Jews while ‘Judaizing’ the land means to strip the Jews of their collective memories, the practices, and subcultures that sustained them for thousands of years, and to replace all these with secular progressivism and ideology of the land.”<sup>89</sup> Therefore, we need to

---

<sup>84</sup> Herzl, “Theodor Herzl Appears”, 216.

<sup>85</sup> Herzl, “Theodor Herzl Appears”, 213.

<sup>86</sup> Herzl, “Theodor Herzl Appears”, 213.

<sup>87</sup> Silberstein, “Toward a Postzionist Discourse”, 95.

<sup>88</sup> Boyarin, “Justify My Love”, 121.

<sup>89</sup> Boyarin, “Justify My Love”, 118-126.

deconstruct the notions and assumptions of Zionism by becoming aware that they were formed in the Euro-centric ideological frameworks more than the tradition of Judaism.<sup>90</sup> Characteristics of Europe played an important role regarding the ways in which discourses of Zionism were formed more than traditions of Judaism.<sup>91</sup>

### **Concluding Remarks**

In this article, through the Foucauldian conceptualization of power, I point out some of the ways in which Judaism or Jewishness have been formed in relation to various structures of power. The poststructural understanding of power enables us to illustrate the relationships between power and formations of religious practices and thought. Practices, values, and meanings within religious traditions are constituted in relation to dominant structures of power within a particular time and place whether these structures are institutional, cultural, material or discursive.

For instance, the stories of spinners and weavers are examples of inter-articulation of gender in Jewish literature and the material, cultural, and discursive context of the Roman Empire. The cultural works in Roman societies joined the constitution of Jewish identity, practices, and perceptions. The boundaries of gender in Judaism, which was used to delineate a Jewish identity by the early Rabbis, were in fact produced through the elements of gendering within a non-Jewish Roman context. Based on a reading of the Rabbinic tradition through the prism of gender roles within the written texts and artifacts in Roman society, we can see the heterogeneous elements within the gender structures in Jewish literature. This post-structural formulation reveals the fact that multiple and complex experiences of gender in Roman Period Judaism were conveyed in Jewish texts in a way that erases the traces of the non-Jewish environment. In other words, although various elements contributed to the production of gender in Jewish traditions such as material structures, Hellenistic philosophical tropes, economic activities, and socio-cultural discourses, the Rabbinic Jewish text presents this complex and multiple constructions of gender as if it is apocalyptic Jewish formulation. Unless we pay attention to how various forms of power were integrated into Jewish traditions, we cannot problematize the presentation of gender in these texts. Moreover, the articulation of relational construction of gender in Judaism enables us to see how certain types of knowledge and practices were privileged in Jewish texts while others were made invisible. We see that a wider and heterogeneous range of Jewish gender practices existed in the early period in relation to

---

<sup>90</sup> Silberstein, "Toward a Postzionist Discourse", 97-98.

<sup>91</sup> Boyarin, "Justify My Love", 121.

---

dominant non-Jewish structures. However, the Talmudic tradition privileged certain practices of gender and presented them as if they were produced within an isolated Jewish environment.

Another example is the enlightenment and modernization of Europe that impacted Jewish thought and re-construction of Jewish literature and traditions. The modernist ideology of Europe urged Jews to knowingly and unknowingly get adapted to this environment. Namely, in contrast to a European Jewish identity, which is understood in religious terms, Zionism produced a secular Jewish identity, which was imagined as essential and unchanging based on European modernist and nationalist ideology. Put it differently, while the Jewish identity had been grounded on collective memories of Jews, during the enlightenment, the Zionist ideology re-constructed the Jewish identity based on territory. A post-structural perspective reveals the inter-articulation of the Zionist ideology and European ideology and problematizes the presentation of Zionism exclusively based on Jewish thought. This conceptualization illuminates how power, knowledge, and ideology were produced in relation to each other, then, how the presentation of Zionism erased this inter-articulation and justified itself as a Jewish construction.

In other words, during the constitutions of Jewish identities, production of Jewish thought and ideologies or formations of categories in Judaism such as gender, various forms of power have operated as productive forces. Discursive, material or institutional structures of dominant cultures in which Jews lived designated the concerns and perceptions of Jewish communities as well as Jewish intellectuals. Therefore, a study of Judaism must reveal linkages between the forms of power in a particular era. In order to reveal these linkages, we should turn our attention to the constructive and regulative power structures in its all forms for the production of religious traditions in general and Judaism in particular. I argue that a study of Judaism must include a study of institutions, materiality, abstractions, and discourses in a particular time and place in which particular beliefs and practices of Judaism were produced. In other words, the study of Judaism must be attentive to constitutive and regulative structures of power as well as interactive and variable characters of these structures.



#### **REFERENCES CITED**

- ARKUSH, Allan. "Rethinking Zion and Modernity". *Jewish Social Studies* 9/1 (2002): 143-165.
- BALAN, Sergiu. "M. Foucault's View on Power Relations". *Cogito* 2/2 (2010): 55-61.
-

- BASKIN, Judith R. "Rabbinic Judaism and the Creation of Women". *Judaism Since Gender*. Eds. Miriam Peskowitz and Laura Levitt. London: Routledge, 1997.
- BOVE, Paul. "Discourse". *Critical Terms for Literary Study*. Eds. Frank Lentricchia, and Thomas McLaughlin, 2nd ed. The University of Chicago Press, 1995.
- BOYARIN, Daniel. "Justify My Love". *Judaism Since Gender*. Eds. Miriam Peskowitz and Laura Levitt. London: Routledge, 1997.
- BOYARIN, Jonathan. "Palestine and Jewish History". *Storm from Paradise, The Politics of Jewish Memory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
- CLIFFORD, James. "The Others: Beyond the "salvage" paradigm". *Third Text*, 3/6 (1989): 73-78.
- DEEG, Alexander- Homolka, Walter - Schuttler Heinz-Günther (ed). "Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity". Berlin/Boston: De Gruyter, Inc., 2008.
- ELLENSEN, David. "How Modernity Changed Judaism" (Interview with Rabbi David Ellenson), September 2008. Access: 8 January 2019. <http://jcpa.org/article/how-modernity-changed-judaism-interview-with-rabbi-david-ellenson/>.
- FOUCAULT, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. London: Harvester Press, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of a Prison*. London: Penguin, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality: The Will to Knowledge*. London: Penguin, 1998.
- HERZL, Theodor. "Theodor Herzl Appears". *The Zionist Idea, A Historical Analysis and Reader*. Ed. Arthur Hertzberg. New York: Atheneum, 1969.
- "Judaism and Modernity, (Correspondence)". *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*, (2001). Access: 8 January 2019. [http://go.galegroup.com/ps/i.do?p=AONE&u=temple\\_main&id=GAL E|A80344675&v=2.1&it=r&sid=AONE&asid=c43f1f4#](http://go.galegroup.com/ps/i.do?p=AONE&u=temple_main&id=GAL E|A80344675&v=2.1&it=r&sid=AONE&asid=c43f1f4#).
- KARCIC, Fikret. "Jewish and Muslim Encounters with Modernity: Common Experiences". *Journal of Muslim Minority Affairs* 37/4 (2017): 520-524.
- KRISTJANDOTTIR, Steinunn. "Becoming Christian: A Matter of Everyday Resistance and Negotiation". *Norwegian Archaeological Review* 48/1 (2015): 27-45.
-



- LEVINSON, Isaac Dov. "Yiddish is a Corrupt Jargon". *The Jew in the Modern World: A Documentary History*. New York: Oxford University Press, 1980.
- LEVITT, Laura. *Jews and Feminism: The Ambivalent Search for Home*. New York: Routledge, 1997.
- MALINO, Jonathan. "Interpretation: Modernity, and the Philosophy of Judaism". *The Cambridge History of Jewish Philosophy: The Modern Era*. Eds. Martin Kavka, Zachary Braiterman and David Novak, 2012.
- MCLAUGHLIN, Thomas. "Introduction". *Critical Terms*. Eds. Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- MENDES-FLOHR, Paul and Reinharz, Jehuda. *The Jew in the Modern World: A Documentary History*. New York: Oxford University Press, 2010.
- MEYER, Micheal. "Modernity as a Crisis for the Jews". *Modern Judaism* 9/2 (1989): 151-164.
- O'HARA, Dan. "Intellectuals in Power: A Genealogy of Critical Humanism" (Book Review). *Journal of Aesthetics & Art Criticism* 45/4 (1987): 416-418.
- PESKOWITZ, Miriam B. *Spinning Fantasies: Rabbis, Gender, History*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1997.
- RABINOVICH, Osip Aronowich. "Russian Must be Our Mother Tongue". *The Jew in the Modern World: A Documentary History*. New York: Oxford University Press, 1980.
- RICHARD, Monika. "The History of the Jews in Europe during the Nineteenth and Early Twentieth Centuries". In *The Holocaust and the United Nations Outreach Programme*. New York: 2009, volume I. Access: 2 January 2019). [http://www.un.org/en/holocaustremembrance/docs/pdf/Volume%20I/The\\_History\\_of\\_the\\_Jews\\_in\\_Europe.pdf](http://www.un.org/en/holocaustremembrance/docs/pdf/Volume%20I/The_History_of_the_Jews_in_Europe.pdf).
- ROGER, Deacon. "An Analytics of Power Relations: Foucault on the History of Discipline". *History of the Human Sciences* 15/1 (February 2002): 89-117.
- SAND, Shlomo. *The Invention of the Jewish People*. Trans. Yael Lotan. New York: Verso, 2010.
- SHAPIRO, Susan. "A Matter of Discipline: Reading for Gender in Jewish Philosophy". *Judaism since Gender*. Eds. Miriam Peskowitz and Laura Levitt. New York: Routledge, 1997.
- SHARABI, Asaf. "Religion and Modernity: Religious Revival Movement in Israel". *Journal of Contemporary Ethnography* 44/2 (2015): 223-248.
-

- SHENHAV, Yehouda. "Modernity and the Hybridization of Nationalism and Religion: Zionism and the Jews of the Middle East as a Heuristic Case". *Theory and Society* 36/1 (2007): 1-30.
- SILBERSTEIN, Laurence. "Toward a Postzionist Discourse". *Judaism since Gender*. Eds. Miriam Peskowitz and Laura Levitt. New York: Routledge, 1997.
- SMART, Carol. *Feminism and the Power of Law*. London: Routledge, 1989.
- TEMKIN, Sefton (Review Essay). "How Reform Judaism Developed -- Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism". By Michael A. Meyer. *Judaism* 40/3 (1991): 369-377.
- ÖZKAN, Mehmet Şükrü. "Din Kavramına Eleştirel Yaklaşım: Wilfred Cantwell Smith Örneği". *Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 15/30 (2016): 437.



## POST-YAPISALCI LENSLE İLE BİR YAHUDİLİK OKUMASI

© Hesna Serra AKSEL<sup>a</sup>

### Genişletilmiş Özet

Yahudiliğin tanımları ve sınırları hakkında bazen bir birinin zıddı da sayılabilecek çeşitli eğilimler mevcuttur. Yahudilik bir din midir yoksa bir milliyet midir? Yahudi olmak bir etnik kökene mi bağlıdır yoksa kültürel bir kimlik midir? Örneğin bazı Yahudiler kendilerini seküler Yahudi olarak tanımlarken diğerleri seküler ve milliyetçi bir Yahudi kimliğine karşı çıkar. Dünya üzerinde birçok Yahudi kendisini geleneksel Yahudi teolojisinden bağımsız bir kültürel değerler mekanizması üzerinden tanımlar. Diğer taraftan, İsraili tarihçi Shlomo Sand gibi bir diğer grup Yahudiliği bir din olarak görür ve Yahudi kimliğinin modern bir icat olduğuna inanır. Yahudiliğin bir din olarak doğup zaman içinde kültür ve medeniyeti de içine alacak geniş bir yapıya dönüştüğüne dair genel bir kabul de vardır. Bu çalışmada Yahudi olmanın veya Yahudiliğin ne anlama geldiğine dair sorular ele alınmakta ve Yahudilikteki her bir pratiğin, düşünceyi ya da yapının anlaşılabilmesi için o düşünce, pratik ya da yapının üretildiği dönemdeki güç ilişkilerinin incelenmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Fransız filozof Michael Foucault'un güç (power) kavramı temelinde, güç yapıları (constructions of power) olarak adlandırılabilen, kurumsal, kültürel, maddesel ve söylemsel yapıların, Yahudi düşüncesinin, hukukunun, pratiklerinin ve hatta metinlerinin oluşumuna etkileri incelenmektedir. Foucault'a göre, kimliklerin inşası, bilginin üretimi ve dini gelenekler gibi kategorilerin şekillenmesi farklı güç yapılarının ilişkisi ve bir birini etkilemesi yolu ile oluşur. Bu yapılar kurumsal, kültürel, materyal veya söylemsel olabilir. Bu bakış açısı, dini toplulukların algı, düşünce ve uygulamalarının nasıl belirli bir zaman ve mekândaki baskın güç yapılarının iç içe geçmesi ile şekillendiğini ortaya koymamıza yardımcı olur. Bu sebeple,

---

<sup>a</sup> Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [hesnaserraaksel@hitit.edu.tr](mailto:hesnaserraaksel@hitit.edu.tr).

Yahudilik üzerine yapılacak bir çalışma belirli Yahudi inançlarının, uygulamalarının veya algılarının şekillendiği dönemdeki şekillendirici ve düzenleyici etkiye sahip güç yapılarını incelemek zorundadır.

Bu araştırmada, Yahudi gelenekleri, ideolojileri ve uygulamalarının şekillenmesi ve belirli dönemlerin baskın güç yapıları arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için, Yahudi tarihinde iki farklı dönem ve coğrafyaya bakılmaktadır. İlk olarak Roma imparatorluğu döneminde, Yunan ve Roma kültür ve felsefesinin Yahudilikteki cinsiyet rollerinin oluşumu üzerindeki etkileri incelenmektedir. Roma dönemi Filistin’de Yahudi geleneğinde ve metinlerinde cinsiyet algısının nasıl baskın Roma kültürü ile ilişkili olarak şekillendiğine ve bu baskın kültürün etkisinde kaldığına dikkat çekilmektedir. Mirriam Peskowitz’in *Spinning Fantasies: Rabbis, Gender, History* adlı eserinde ele alınan ip eğirme ve dokuma sanatına dair hikâyeler Yahudilerin de içinde yaşadığı Roma kültürü ve çalışma hayatına dair ipuçları vermektedir. Bu hikâyeler Yahudi metinlerinde de kullanılmakta ve Yahudilik ile Roma kültürü arasındaki etkileşimi ve Yahudi metinleri ve Roma kültürünün nasıl iç içe geçerek şekillendiğini göstermektedir. Diğer bir deyişle, Yahudi metinlerinde cinsiyet rolleri âdete tarihsel bağlamdan izole edilmiş bir ortamda bağımsız dini değerler olarak ortaya çıkmış gibi sunulmuş ise de, Rabbanik Yahudilerin içinde yaşadığı Roma imparatorluğundaki çeşitli baskın güç yapıları Yahudi cinsiyet algısının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Diğer bir deyişle, bu karmaşık cinsiyet yapıları Yahudi metinlerinde dönemin kültürel zemininden bağımsız olarak sunulmuştur. Hatta Roma döneminde yaşayan Yahudi topluluklarının cinsiyet rollerine dair bir birinden farklı inanç ve uygulamaları olsa da günümüze ulaşan ve otorite olarak kabul edilen metinler bu farklılıkları yansıtmamakta, tekil ve tarihsel zeminden bağımsız bir Yahudi geleneği izlenimi vermektedir. Roma döneminde baskın olan kültürel, materyal ve söylemsel güç yapıları incelenmeksizin salt bir metin okuması yapıldığında bu karmaşık ve iç içe şekillenışı görmek mümkün değildir.

Yahudi tarihinde dikkat çekilecek ikinci zaman dilimi ve coğrafya ise modern dönem Avrupa’sıdır. Avrupa’nın Aydınlanmacı düşüncesinin Siyonizm’in şekillenmesine nasıl yön verdiğinin aydınlatılması için, Yahudi düşüncesinin nasıl Avrupa’nın modernist ve aydınlanmacı düşüncesi temelinde yeniden yapılandırıldığının ortaya konulması gerekmektedir. Özellikle Siyonist düşüncenin oluşumu o dönem Avrupa’da hâkim olan milliyetçi ve modernist ideoloji ile yakından ilişkilidir. Siyonist düşünceyi inşa eden Herzl Avrupa’daki aydınlanmacı ve milliyetçi akımın tesiri ile ortaya çıkan Yahudi krizini çözmek için yine aynı akımın zihniyetine başvurmuş ve yeni Yahudi

---

kimliğini bu zihniyet üzerine inşa etmiştir. Tabii ki seküler ve milliyetçi Avrupa düşüncesi üzerine inşa edilen yeni Yahudi kimliği sunulurken Yahudi geleneğinde var olan mitolojik anlatımlara, İbraniceye ve kutsal topraklara dönüş inancına atıflar yapılmıştır. Ancak bu atıflar yeni kimliği inşa eden asıl öğeler değildir. Aydınlanmacı zihniyet temelinde geliştirilen Siyonist ideoloji Yahudi kimliğini ilahi bir inanç, değerler ve uygulamalar sistemi olmaktan çıkarıp, insan temelinde şekillendirilen seküler ve milliyetçi bir kültür eksenine oturtmuştur. Siyonist düşünce daha önce Avrupa'da var olan ve dini temellere oturtulmuş olan Yahudi kimliğini milliyetçilik üzerine temellendirilmiş seküler bir kimliğe çevirmiştir. Bu Siyonist söylem Yahudiliği modernite öncesi dönemde olduğu gibi kollektif hafızaya dayanan bir kimlik olmaktan çıkarıp belirli bir coğrafya üzerinden tanımlamıştır. Bu yeni tanımlamada Yahudiliğin geleneğinde var olandan ziyade Avrupa'nın seküler, milliyetçi ve aydınlanmacı söylemleri esas alınmış ve yeni Yahudi kimliği bu söylemler üzerine inşa edilmiştir.

Bu iki farklı zaman ve mekândaki baskın kültürler ve düşünce sistemleri ve bunların Yahudi topluluklar üzerindeki etkileri incelendiğinde Yahudiliğin nasıl her dönemin baskın olan güç yapıları ile iç içe şekillendiği anlaşılmaktadır. Yahudilik çeşitli medeniyetler, kültürler ve otoriteler ile karşı karşıya kaldığında, baskın olan düşünce sistemleri, ekonomik faaliyetler ve politik söylemler ile etkileşime girerek karmaşık bir yapıya dönüşmüştür. Sonuç olarak, bu araştırmada, Yahudiliğe dair bir çalışmanın belirli bir dönemdeki düzenleyici ve inşa edici niteliklere sahip güç yapılarını ele almaksızın Yahudiliği anlayamayacağı tartışılmıştır.

**Keywords:** Dinler Tarihi, Yahudilik, post-yapısalcılık







*bilimname XXXVII, 2019/1, 1299-1307*  
Geliş Tarihi: 01.03.2019, Kabul Tarihi: 30.04.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.559892>

## KİTAP TANITIMI

### BİR NESLE MENSUBİYETİN HİKÂYESİ: ANILAR ve DÜŞÜNCELER

Celal KIRCA

Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2018

Abdulvahap TAŞTAN<sup>a</sup>



Bu kitapta hikâyesi anlatılan nesil, imam-hatip nesildir. Burada tasvir edilen şekliyle daha ziyade 1950'li yıllardan 2000'li yıllara uzanan bir zaman diliminde, zamanla kendine özgü bir prototip oluşturmuş bir kuşaktır bu. Fakat en anlaşılır yönüyle sosyolojik bir realitedir de. Bu bakımdan bu eser üzerinden yaptığım değerlendirmeler esas itibarıyla sosyolojik bakış açısı üzerine kurulmuştur. Biri tarihi bağlamda, diğeri değişim sürecinde oluşmuş gerçekliğin bir fotoğrafı. Kitabın yazarı Prof. Dr. Celal Kırca, siyah beyaz bu fotoğrafı o kadar güzel ve sahici çekmiş ki hiç analiz yapılmasa bile kendini ifade edebiliyor ve bu haliyle eminim ki zamana da meydan okuyacak bir duruşa sahip. Fakat paylaştıkça acıların hafiflediği ve sevinçlerin çoğaldığı gibi fikirler de tartışıldıkça yeni fikirlere, bakış açlarına yol acar. Bu yazıda biraz da bu amaçlanmıştır.

İlk olarak Hocanın kendi imkânlarıyla, Kayseri'de faaliyet gösteren Kimlik Yayınevi tarafından az sayıda basımı yapılan bu kitap, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ali Köse'nin katkılarıyla Çamlıca Yayınevi tarafından yeniden basılmıştır. Böylece, daha geniş bir kitleye ulaşma imkânı sağlanmıştır.

Kitap üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yazar, "**Çocukluğum**" başlığı altında insanın 'altın çağı' olarak da nitelendirilen

---

<sup>a</sup> Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [atastan@erciyes.edu.tr](mailto:atastan@erciyes.edu.tr)

çocukluk döneminin dünyasını ve o günlere ait anılarını, gözlemlerini, duygu ve düşüncelerini, bugünü anlamamıza da katkı sağlayacak bir tarzda anlatıyor. Yazar, çocukluk anıları olmadan kitabın eksik kalacağını vurgulamakla (s.17) o dönemin, sonraki gelişim evreleri üzerindeki etkisine haklı olarak dikkat çekmek istiyor. 29 Ekim 1945 yılında doğumuyla birlikte Giresun ili Espiye ilçesi Cibril köyünden başlayan yolculuk, ilkokulu bitirdikten sonra İstanbul'da devam ediyor. Sübyan Mektebi ve Âmin Alayı gibi, bugünkü kuşaklar için mitolojik bir dünya imgelemi oluşturan, belki de yazarın dünyasında hâlâ nostaljik tadı saklı bulunan bir dünya tasavvuru ve birincil ilişkilerle örülmüş bir çocukluk yaşantısı ve anıları...İlk planda ve ağırlıklı olarak Kuran'ın ve dini bilgilerin öğretildiği geleneksel bir kültür çevresi, bu dünya tasavvurunun merkezinde yer alıyor. Yazarın, Önsöz'de tanımını yaptığı bu nesli (burada bu kimliğe mensup olmayanlar da dâhil), onun ifadelerine başvurmadan anlamak mümkün gözükmemektedir:

*İkinci Cihan Savaşı sırasında ve sonrasında doğmuş olup da bugün yaşı altmışın üzerinde olanlar, Türk toplumunun tarımdan sanayiye ve bilişim teknolojisine geçiş serüvenlerini yaşayan bir kuşağa mensup oldukları için geçmişle gelecek arsında köprü olma gibi bir misyona sahiptirler. Zira bu kuşak, yaşadığı süre içinde çarıkta lastik ayakkabıya; kağından kamyonu, otomobile, uçağa ve hızlı trene; elle yazmaktan teksir makinesine, daktiloya ve bilgisayara; radyo ve televizyona ulaşan ve bunların hepsinin kullanıldığını gören bir kuşaktır (s.15).*

Prof. Dr. Kırca, bu can alıcı tanımlamasıyla, sosyolojik muhayyile dediğimiz bir bakışla, biyografisini yazarken bunun içinde bulunduğu toplumsal yapı ve kültürden bağımsız olamayacağını ve toplumla (ve zamanın ruhuyla) olan ilişkisinin derinliklerini özlü bir şekilde dile getirmektedir. Köyde; kırsal kültürde geçen çocukluk anıları (burada kırsal kültüre vurgu, ileride "Zeytin" hikâyesinde görüleceği üzere, kentleşme sürecine atıf babındadır), Ömer Seyfeddin'in hikâyelerinden çocukluk hafızamıza kazınmış bulunan birçok sosyal gerçekliği, mahalle mektebi anıları örneğinde "Dayak Cennetten mi Çıkma?" başlıklı yazısı; yetiştiği Karadeniz bölgesinin çocuk ve ergen sosyalleşmesinde öne çıkan "Erkek Dediğin Silah Taşır" adlı analizi için çok değerli doküman olarak da görülebilir (bkz. s.24 vd.). Babası Mustafa Kırca'nın 1955 yılında eve getirdiği küçük bir radyo hem merak hem de ilgi odağı olarak oldukça dikkat çeker ve zamanla komşuları ajans ve türkü saatlerinde sık sık bir araya getiren bir ritüel etkisi oluşturur (s.28).



Kırca'nın çocukluk anıları içinde "Ey İbrahim'in Tanrısı, Çık Karşıma!" başlıklı yazısı oldukça ilgi çekicidir:

*Espiye 1957'de ilçe olduktan sonra ilk ilçe müftüsü olarak Mustafa Çıkrık atanmıştı. Onun bir Cuma günü köyümüze geleceği haberi yayıldı. Kadınlar ve çocuklar da o gün camiye gelmişti. Çocukların arasında ben de vardım. Camimiz tahminen alt-üst dahil 150-160 metre karelik bir alana sahipti. Cami tıklım tıklım dolmuştu. Mevsim sonbahardı ve bulutlu bir gündü. Bayanlar, caminin dışında müftüyü dinlemek için bekliyorlardı. Yapılacak konuşmayı onların dinlemesi için de caminin pencereleri açılmıştı... (s.31 vd.).*

Müftü bey Cuma namazını kıldırır ve uzun bir hutbe okur. Hutbede Hz. İbrahim'in Nemrut ile olan mücadelesini anlatır. Hutbe bir saate yakın sürmesine rağmen halk onu can kulağı ile dinlemektedir... Kendisi de bir çocuk olarak bu anlatım tarzından o kadar etkilenmiş ki sadece anlatılanları değil o güne ait her şeyi ayrıntılarına varıncaya kadar hatırlamaktadır. Daha sonraları bu anlatılanların İsrailiyat türü hikayelerden oluştuğu bilgisine ve kanaatine varan Kırca, o günkü kullanılan üsluba, din diline ve içeriğine karşı eleştirel bir tavır sergiler (s. 31). Belli ölçülerde haklı olmakla birlikte, o yaşlardaki mitik-literal inanç evresini (7-11 yaş) kabule yatkın olan bilişsel yapı ve o günkü toplumsal ve kültürel kabul düzeyinin, hikâyesel-mitsel dindarlık boyutu olarak hikâyeler, drama ve mitik tecrübelerden oluşan inanç ve pratiklere daha yoğun bir ilgi duyacağını dini gelişim evreleri açısından dikkate almak da gerekir.

### **Aziz İstanbul**

Yıl 1957. Yazar, Giresun'dan başlayan uzun ve zahmetli bir gemi yolculuğundan sonra İstanbul'a varır. İlk defa gördüğü İstanbul'un büyüğü güzelliğine hayran kalır. Sonra babasının yaşadığı, o zamanlar gecekondu bölgesi olan Gültepe'deki kiralık eve yerleşir. Burada İstanbul'u tanımaya, gelecekle ilgili planlar yapmaya başlar. Kırca'nın anılarında iki kişilik özelliğinin öne çıktığını görüyoruz: bilme ve öğrenme arzusu ve mücadelecilik tutumu. Bu, en yalın biçimde, İstanbul'un sokaklarında gezmenin bile insana kültür aşladığı, bir şeyler öğrettiği ifadesinde yankılanmaktadır. İşte bu yüzden Kırca, İstanbul'u sever. Coğrafi konumu ve tarihi eserlerine olan hayranlığının yanı sıra kitaplarda da İstanbul'u okumaya başlar; İstanbul, artık *Aziz İstanbul* olur (s.35). Babasının ilk isteği onu bir Kur'an Kursuna göndermek olmasına rağmen uygun bir kurs bulamamaları neticesinde belli bir süre pazarcılık yapar; su, limon vb. şeyler satar, ardından tornacı çıraklığı ve daha sonra fabrika işçiliği (s.36-40) günleri gelir.

Bütün bunların yanında Kırca için İstanbul'un en önemli, en değerli yönü, ona "Bir nesle mensubiyetin" kapısını açmış olmasıdır. Yolculuk devam ediyor.

**"Bir nesle mensup olmak"**

Bu bölüm üç adımdan oluşuyor. İlk adım: **İstanbul İmam-Hatip Okulu**. Sayın Kırca'nın İmam-Hatip Okuluna girişinde iki etki öne çıkıyor. Birincisi, ilkokulu bitirince Beşikdüzü İlk Öğretmen Okulu imtihanlarına girmesi, fakat çok istemesine rağmen sınavı kazanamamış olması. Öyle ki, teselli olarak annesinin "Allah bir kapıyı kapatırsa diğerini açar" sözüdür ve bu kapı, İstanbul İmam Hatip Okulunun kapısıdır. İkincisi, baba Mustafa Kırca'nın oğlunun bir hoca, bir vaiz olması yönündeki tutkusu ve kararlılığı. Bu nesle mensupların çoğu benzer etkilere ve seçeneklere maruz kalmıştır. Çünkü o dönem öğretmenlerin pek çoğu öğrencilerini bu okullara yönlendirme eğiliminde değildi.

Kırca, kısa sürede bu okulu benimser ve kabullenir:

*İmam-Hatip Okuluna girişim, hiç şüphesiz hayatımda bir dönüm noktası oldu. O zamana kadar hayat mektebinin çeşitli dallarında çalışan bir çocuk işçi iken şimdi bambaşka bir hayata başlamıştım. İmam-Hatip Okuluna girmekle önce talebe olmanın, daha sonra da bir nesle mensup olmanın mutluluğunu yaşamıştım. Çünkü imam-hatipli olmanın ne demek olduğunu seneler geçtikçe daha iyi idrak edebilmiştim. Zira benim için imam-hatipli olmak, "çift kanatlı kuş (hem dini ilimleri hem de pozitif ilimleri öğrenen ve bilen biri)" olmak demektir. Bu duygu sırf talebe olmanın ötesinde bir başka duyguyu da ifade ediyordu. Bu duygu hem dini hem de pozitif bilimleri birlikte öğrenmenin sağladığı özgüvendi (s.48).*

Prof. Kırca yedi yıllık öğreniminin temel dinamiklerini derslerine giren hocalar, sınıf arkadaşları ve kültürel etkinlikler ekseninde açıklar. Hem hocalarının hem de arkadaşlarının isimlerini, hayat hikâyelerini ayrıntılı bir şekilde yazar. Çünkü özellikle meslek dersleri hocaları sadece ders vermekle kalmıyor, onlara aynı zamanda bir "ruh" da veriyorlardı. Böylece yavaş yavaş imam-hatipli kimliği de şekilleniyordu. Burada verilmek istenen misyon şuydu: bu okullarda kazanılacak bilgi birikimiyle İslam'ı mümkün olduğu ölçüde temsil etmek, dini konularda toplumu bilgilendirmek, aydınlatmak ve öğreticilik görevinde bulunmak (s.50). Burada edinilen tutum ve davranışları sergiledikleri ve çoğu kez de pekiştirdikleri kamusal-kültürel çevre genellikle Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) ve İlim Yayma Cemiyeti gibi kuruluşlardı (s. 114-117). Bunun yanında İstanbul, başta tiyatro olmak üzere çeşitli sanatsal ve kültürel etkinliklerin de merkeziydi. Yazar, arkadaşlarıyla

zaman zaman bu etkinliklere katılırdı. Bu ilgi, onun hayat görüşünde önemli derecede etkili oldu:

*Bazı tiyatro eserlerini izledikten sonra kendi kendime “neden konusunu Kur’an’dan alan romanlar, hikâyeler, tiyatro eserleri yazılmıyor?” demiş fakat tatmin edici bir cevap da bulamamıştım. Ama şunu iyi anlamıştım ki insanlarımız roman, hikâye gibi sanat eserlerini okumadıkları için hayatı kavramakta güçlük çekmekte; kibri, gururu, saygıyı, cesareti, adaleti, ahmaklığı, ihaneti, israfı ve sevgiyi öğrenememekte ve bir öngörüye/ içgörüye sahip olamamaktadır. İslam’ın şehirli dini olabilmesi için Müslümanların bunları iyi öğrenmesi gerekmektedir. Bunları en iyi öğreten de edebi sanat eserleridir (s.122).*

Bu ilk neslin tek derdi İslam’dı: İslam’ın doğru anlaşılması ve yaşanması. Çünkü gerek modern/seküler olarak bilinen kesiminin yargılayıcı bakışı, gerekse halkın çoğunluğunun popüler/geleneksel dini pratikleri ve bunun görünürde kişilikli davranış örüntülerine yansımaması, dinin uzlaştırıcı/bütünleştirici işlevini zayıflatıyor gibiydi. Bunun açılımını, kitaptaki alt başlıkların içeriğinde okumak mümkündür: “Allah katında sorumluluğunuz daha fazla”, “İslam nasıl tahkir edilir?”, “Bir özlemin göz yaşları”, “Dinden çıkan bir imamın arkasında namaz kılınır mı?”, “Kolay itibar nasıl kazanılır?”, “Hazır hatimlerimiz var” vb. (s.119-129).

Bir nesle mensup olma yolunda ikinci adım: **İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü**. 1967 yılında İmam-Hatip Okulunu bitiren Kırca yatılı olarak İstanbul Yüksek İslam Enstitüsünde öğrenimine başlar. Burada da hocalar, arkadaşlar ve sosyal hayatla ilgili tecrübeler ve anılar belirleyici olmaktadır (s. 142-160). Sosyal ve kültürel etkileşim (yeniden) sosyalleşmenin belirleyici unsurlarından biridir. İstanbul’da yaşamının özellikle gençlik dönemlerinde bir tür dönüştürücü etkisi vardır. Kırca’nın “*Zeytin çekirdeğini ne yaptınız?*” yazısı (s.161), kentlileşme olgusuna güzel bir örnek olarak zikredilebilir. İmam- Hatip Okulu müdürü Gündüz Akbıyık’ın vefatının sene-i devriyesi nedeniyle Teşvikiye’deki evinde Kırca ve arkadaşları tarafından bir hatim indirilir. Yapılan hatim duasının ardından yemek faslına geçilir. Evde itina ile düzenlenmiş, beyaz örtülü bir yemek masası vardır. Bir tabakta siyah iri zeytinler dikkat çeker. Mesele bu zeytinler nasıl yenecek ve çekirdekleri nereye konacaktı? Davetlilerden biri çatalıyla zeytini alır, yer ve çekirdeğini tabağın yanına koyar. Kırca rahatlamıştır ve aynısını yapar. Bunu fark etmeyen diğer arkadaşları çekirdeği ya yutar ya da cebine koyar.

Kırca bu olayın yorumunu, bugün içinde bulunulan duruma atıfla, yine kendisi yapar:

*Bu olay bizim neslin sosyolojik olarak nerelerden nereye evrildiğini göstermesi açısından büyük önem arz eder. Zira İmam-Hatip Okulunda çok az sayıda şehirli çocuk vardı. Çoğunluk Anadolu'dan gelmiş köylü çocuklardan ibaretti. Bu nedenle de leyli/yatılı idiler. Şehirli çocuklar ise nehari/gündüzlü olarak okurlardı. Onlardan bu ve benzeri konularda görgü artırıcı bilgiler elde edemedik. Yatılı bir yurttan ise sosyal hayatla ilgili görgü kurallarını öğrenmek mümkün değildi. Bu nedenle bizim en büyük eksikliğimiz bu tür görgü kurallarını yaşayarak öğrenemeyişimizdi (s.162).*

Kitabın merkezi konusu aslında İmam-Hatip Okulu/Lisesi mezunlarıdır. İmam-Hatip Okulunu bitirenlerin bu süreçte almış oldukları eğitim ve kendilerine verilmiş/kazanılmış olan "ruh" bu neslin ortak/benzer dünya görüşü ve tasavvuruna yansımıştır. İmam-Hatip Okulunu bitiren öğrencilerin bir kısmı fark derslerin sınavlarına girerek lise diploması almış ve genellikle tıp ve hukuk olmak üzere bir yüksek öğretim kurumunda okumuş ve mezun olmuşlardır. Diğer kısmı ise İmam-Hatiplik veya benzer görevlerde bulunmuş, büyük bir kesim de Yüksek İslam Enstitüsü ya da İlahiyat Fakültesinde eğitim alarak alanda daha da derinleşme yolunu seçmişlerdir. Bunların da pek çoğu öğretmen, müftü, vaiz olarak görev yapmış, az bir kısmı da, özellikle Yüksek İslam Enstitülerinin İlahiyat Fakültelerine dönüştürülmesiyle akademik kariyer yolunu seçmiştir. Bu da muhtemelen bu neslin mensupları arasında mesleki ve kültürel açılardan bir statü farklılaşmasına yol açmıştır.

Kitabın üçüncü bölümünde "**İdeale Yolculuk**" başlığı altında meslek hayatına ait hatıralar, öğretmenlik ve idarecilik deneyimleri, diğer branşlardan öğretmen ve meslek gruplarıyla ilişkiler, akademik başarılar, yöneticilik deneyimleri ve dönemin güncel dini konularına ait gözlemler ve tartışmalar yer almaktadır. Bu yolculukta belli başlı duraklar şunlardır: Ordu Merkez Ortaokulu Din Dersi Öğretmenliği, Ordu İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenliği, Gököy İmam-Hatip Lisesi Müdürlüğü, Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü Tefsir Asistanlığı, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyeliği, Dekanlık ve Üniversite Genel Sekreter Vekilliği.

Fakat Kırca'ya göre:

*İdeale yolculuk kolay bir iş değildi. Bu yolculuğun zorlu ve meşakkatli olduğunu/olacağını biliyordum. Talebelik yıllarımda edindiğim bilgi ve tecrübeler bu yolculuğun kolay olmayacağını gösteriyordu. Her şeyin bir zorluğu vardı. Öğretimin de elbette bir zorluğu olacaktı. Ancak din dersi hocalığının zorluğu, diğer zorluklara benzemiyordu. Bir kere o dönemde din dersleri zorunlu değil, seçmeli idi... Bu da*

*dersin konumu ve verilişi ile ilgili birtakım sorunlara yol açıyordu. Bu uygulama 1982 Anayasası ile sona ermiş oldu (s.203).*

Kuşkusuz 'ideale yolculuk' sürecinde sadece din dersi hocalığı değil, hayatın hemen hemen bütün durakları zor ve çetrefilli idi. Kitabın ilerleyen sayfalarında yer alan birçok anı ve anekdotta bunları sezinlemek mümkün. Çalışma, sabır, yapıcı ve uzlaşmacı tutumlarla bunları aşmak mümkün olacaktı; eserde vurgulandığı şekliyle, oldu da. Kimlik büyük ölçüde tamamlanmıştı, şimdi sıra kişilikteydi, işin en zor tarafında.

Prof. Kırca "Nefis Seni Tanrı Edinmeyeceğim" başlıklı yazısında daha çok eril kültüre özgü bir tutumu, nefisle mücadele ve kişilik bağlamında bir özeleştirici örneği olarak sunmaktadır. Bir Siret Haftası için verdiği konferansta sevgi üzerine konuşur. "Sevdiklerinize sevdiğinizi söyleyiniz" hadisini esas aldığı bu konuşmada Peygamberimizin, eşi Hz. Aişe'ye sevgisini edebi bir dille ifade etmesini örnek göstererek "Acaba evlendikten sonra eşimize 'seni seviyorum' diyebiliyor muyuz veya kaçımız diyoruz?" şeklinde bir sorgulama yoluna gider. Eşine ve çocuklarına sevgisini ifade etmek, o nesil için cesaret isteyen bir şeydi. Kırca, bu cesareti göstererek eşine sevgisini dile getirir (s. 354-356). Söz ile davranış tutarlılığı, nefisle mücadele, nefse üstün gelme ve kendini gerçekleştirme açılarından onun için bu, 'büyük cihad' değerinde bir şeydi (s.356).

Buna benzer bir çaba da Prof. Kırca'nın çevreci tutumu ve faaliyetlerinde yankılanmaktadır. Özellikle İlahiyat Fakültesi bahçesi ve çevresinin ağaçlandırılması ve yeşil bir çevreye büründürülmesinde o kadar emek harcadı ki, bahçedeki çınarlar adeta onun adıyla anılır oldu. Bu alandaki çalışmaları "Sen hoca mısın yoksa bahçıvan mı? başlıklı yazısında (s. 340-346) ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

Bu kısa tanıtım yazısını bitirmeden önce Sayın Kırca'nın amacını ve aynı zamanda arzusunu yine kendi ifadelerine atıfla okumanın önemini vurgulamak istedim:

*İlkesel olarak anılarımı yazarken yargılayıcı bir üslup kullanmamaya, mümkün olduğu ölçüde objektif, makul ve olumlu değerlendirmelerde bulunmaya gayret ettim; duygu ve düşüncelerimi böyle ifade etmeyi daha doğru bir tavır olarak gördüm. Önce savcı olup suçlamayı, sonra da hakim olup yargılamayı hiçbir zaman doğru bulmadığım için anılarımı yazarken de buna özen gösterdim. Anılarımı konulara ayırmayı ve konu içi kronolojiye dikkat ederek yazmayı ve bu anılar üzerinden duygu ve düşüncelerimi açıklamayı uygun buldum. Böylece hem bizi yetiştiren hocalarımıza olan vefa borcumu ödemeyi hem de ileride yazılmasını*

*umduğum ve beklediğim Bir Neslin Sosyolojisine malzeme sunmayı amaçladım (s. 19).*

Elbette yazarın bu arzusu çok önemlidir ve bu tür biyografi tarzı eserler sosyal bilimsel incelemeler için önemli dokümanlardır. Buna bağlı olarak gerek imam-hatip okulları ve ilahiyat fakülteleri üzerine doğrudan yapılmış çalışmalar, gerekse etkileşim ve değişim süreçlerinde din ve dindarlık üzerine din bilimleri açısından yapılmış incelemeler azımsanmayacak bir literatüre sahiptir. Bu da bize, böylesine önemli fakat aynı zamanda karmaşık konulara farklı bir bakış açısı da sunmaktadır. Bu vesileyle, Kırcı'nın bu önemli eserinden hareketle burada söz konusu edilen neslin ve bu nesle mensubiyetin yapısını ve dinamiklerini, bir arka plan ve değişim açılarından, kısaca belirlemekte yarar vardır.

- İlk olarak, bu nesle mensubiyetin arka planında motive edici ve yönlendirici faktör olarak ebeveyn dindarlığı, özellikle de babanın, çocuklarından en az birinin dini bir tahsil görmesi yönündeki arzusu ve gayreti gelmektedir.
- İkincisi, İmam-Hatip Okulu öğrencilerinin babaları ağırlıklı olarak kırsal kesimde çiftçi, işçi, şehirde küçük esnaf veya memurdu. Dolayısıyla, çoğunluk itibarıyla alt orta sınıfa ait yaşam tarzı içindedir. Bu yüzden de çocuklarının önemli görev ve mesleklerde yükselmesini istiyorlardı. Bu bir şekilde çocuklarına da yansıtılıyordu.
- İmam-Hatip Okullarının açıldığı ve eğitime başladığı yıllar Türkiye'de çok partili sisteme geçilmiş, sanayileşme başlamış ve iç göçler yoluyla sosyal hareketlilik hızlanmıştı. Bu arada, din eğitiminin belli bir süre kesintiye uğramış olması ve oluşan boşluğu bir şekilde dolduran/dolduracak olan halk İslam'ının da "hurafe" olarak görülmesi yeni bir "kimlik" ihtiyacını doğurmuştur. Hem pozitif ve sosyal bilimlerin hem de dini ilimlerin okutulduğu bu okullara, bir yönüyle bu ihtiyaca karşılık gelecek bir misyon da yüklenmiştir.
- Bu misyon, İmam-Hatip Okulu öğrencilerine, dini daha içten yaşamanın ve yaşatmanın gerekliliği üzerine normatif değerler ve idealler de yüklemiş ve bu yolla adanmışlık duygusunu canlı tutmuştur.
- İmam- Hatip eğitim sonrası başka alanlarda yüksek öğrenim görmek, farklı mesleklere intisap etmek veya ilahiyat eğitimi ya da akademik kariyer yoluyla görev ve mesleklerde yükselmek, önemli derecede

soysal ve kültürel farklılaşmaya neden olmuştur. Bu süreçte kazanıldığı varsayılan objektif ve eleştirel bakış açılarının önceki adanmışlık duygusunu büyük ölçüde bir nesle aidiyet kimliğine dönüştürdüğü söylenebilir.

Bu kısa değerlendirmeden sonra belirtmek gerekir ki, Prof. Dr. Ali Köse'nin "Takriz" yazısında da vurguladığı üzere (s. 13), *Bir Nesle Mensubiyetin Hikâyesi* adlı bu kitap, okudukça "bu kitabı okumam lazım" dedirten bir kitap... Kitabı okuyan herkese "Seni sevdim Celal Hoca" dedirtecek bir adam...









*bilimname XXXVII, 2019/1, 1309-1313*  
Geliş Tarihi: 17.11.2018, Kabul Tarihi: 14.02.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.559892>

## KİTAP TANITIMI

**KUR'AN ve PSİKOLOJİ**  
Osman NECATİ  
Fecr Yayınları, Ankara, 2017

● Muhammet Enes VURAL<sup>a</sup>



İslam dünyasında, özellikle 1975'li yıllardan itibaren ilk örneklerini gördüğümüz ve yirminci asrın sonlarına kadar canlılığını korumuş *Bilginin İslamîleştirilmesi* ve *İslamî Bilgi* vb. yaklaşımlar, beşerî, sosyal ve tabiiî bilimleri de kapsayan birtakım iddialara sahip olsa da tartışmalar genellikle sosyal bilimler etrafında şekillenmiştir. Bu yaklaşımlara göre ya Batı bilim dünyasının bilgi ve birikiminin İslamî bir formda ehlîleştirilmesi ya da İslam düşünce geleneğinden hareketle, Batılı paradigmaya hizmet etmeyecek, Ortaçağ'daki gibi İslamî bir bilim inşa edilmelidir. Yapılan tartışmalara farklı alanlardan İsmail Raci Farukî, Nakib el-Attas, S. H. Nasr, Osman Bakar, M. Abduh, Ziyaüddin Serdar, Fazlur Rahman gibi birçok Müslüman düşünür iştirak etmiş olsa da bu tartışmaların psikolojiye sıçradığını söylemek güçtür. Ancak bu noktada M. Osman Necati, Malik Bedri gibi bazı Müslüman psikologların da benzer kaygılarla eserlerini kaleme aldıklarını söylemek yanlış olmaz. Nitekim Malik Bedri'nin, psikanalizi ve davranışçı yaklaşımı temel mefhumları üzerinden eleştirip İslamî bir tefekkür modeli önerdiği *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study* başlıklı çalışması ile değerlendirmeye konu olan, Necati'nin *Kuran ve Psikoloji* adlı eserinin özellikle son bölümü olan "Kuran'da Psikoterapi", mevzubahis kaygıların tezahürü niteliğinde okunabilir.

---

<sup>a</sup> Arş. Gör., RTE Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muhammet.vural@erdogan.edu.tr

Eser, toplamda on bölümden oluşuyor ve Kur'an'da fizyolojik, psikolojik ve ruhsal motiflerin ele alındığı *Kur'an'da Davranış Motivleri* bölümüyle başlıyor. Daha sonra ise sırayla *Kur'an'da Reaksiyonlar*, *Hissi İdrak*, *Düşünme*, *Öğrenme İlm-i Ledünnî*, *Hatırlama ve Unutma*, *Sinir Sistemi ve Beyin*, *Şahsiyet*, *Psikoterapi* bölümleri geliyor. Bahsi geçen başlıklar ayetlerle örneklendirilip açıklığa kavuşturuluyor. Bu kurgu kitap boyunca her bölümde karşımıza çıkıyor. Bu noktada değerlendirmeye geçmeden önce birkaç hususu ifade etmekte fayda var. Biz eserin her bir bölümünün özetini, genel bir değerlendirmesini veya bu bağlamda Kur'an'da geçen ayetleri zikretmek yerine, mevzubahis bölümlerdeki bazı önemli tespitlere değinecek ve eserin bazı eksik yahut kusurlu gördüğümüz taraflarına yönelik tenkitlerimizi dile getirmekle yetineceğiz.

Necati, *Kur'an ve Psikoloji* kitabını kaleme almadan yaklaşık kırk sene önce (1939-1942) "*İbn Sina'ya göre Hissi İdrak*" başlıklı yüksek lisans tezini hazırlama sürecinde, İbn Sina'nın nefis ile ilgili görüşlerini değerlendirirken onun görüşlerine olan etkisi nedeniyle Kur'an ve hadisler üzerine yaptığı geniş kapsamlı araştırmaları neticesinde konuya olan ilgisini fark ettiğini dile getiriyor. Fakat daha sonra alanda farklı çalışmalara yönelmiş olduğundan ancak 1980'li yılların başında konuya tekrar yoğunlaşarak eserini kaleme alıyor. Eser, özellikle kaleme alındığı döneme kadar ana akım psikolojide etkili olmuş psikanaliz ve davranışçı yaklaşımların insanı anlama ve yorumlama noktasındaki eksik ve kusurlu yönlerine vurgu yaparak başlıyor. Bilindiği üzere modern psikolojinin insanın ruhî boyutunu, gözlem ve nesnel araştırma imkânı olmadığından dolayı ihmal ettiği hatta yok saydığı; ayrıca böyle bir tutumun da psikolojik realitelerin gözlenebilen fizyolojik aktiviteler gibi değerlendirilmesine yol açtığı konusu, sosyal bilimlerde hâlâ tartışmalara konu edilmekte. İlk olarak bazı erken dönem Hümanist psikologlar tarafından dile getirilen bu temel eleştiri, bir anlamda yazarın hareket noktasını oluşturuyor. Yazarın psikolojiyi Kur'an ve hadis merkezli okuma çabası, doğal olarak psikanaliz ve davranışçı yaklaşımla pek çok hususta ayrı düşmesini de beraberinde getiriyor. Ancak bu tutumun, ilgili yaklaşımların toptan reddedildiği şeklinde anlaşılması gerek. Nitekim bilinçaltı ve savunma mekanizmaları ele alınırken psikanalizden; öğrenme, şartlı refleks, ödül ve ceza konuları ele alınırken ise davranışçılıktan yararlanılıyor ve açıklayıcı örnekler veriliyor. Durduğu nokta itibarıyla da daha çok Hümanist psikolojiye başvuruluyor. Örneğin Kur'an'da davranış motiflerinin ele alındığı bölümde, modern psikolojinin değerden ve ruhsal yönden gafil olduğu tezi, Fromm ve Maslow'dan alıntı yapılarak destekleniyor.

---

Öğrenme süreçlerinin ele alındığı bölümde, farklı psikoloji ekollerine başvurulmakla birlikte belki de en önemlisi es geçiliyor: Bilişsel Psikoloji. Hatırlanacak olursa, 1950'lerin ikinci yarısında ortaya çıkan bilişsel bilim ile ilgili yapılan ilk çalışmalardan sonra Bilişsel Devrim (Cognitive Revolution) olarak adlandırılan kırılma gerçekleşmiş, 1960'lı yıllardan sonra alanla ilgili yapılan çalışmalar ivme kazanmıştı. Bilişsel yaklaşımın en önemli meseleleri arasında yer alan öğrenme ile hatırlama ve unutma konusu ele alınırken önemli araştırma bulgularından faydalanılması ve bazı deneysel çalışmalardan örnekler verilmesi konuyu daha da zenginleştirebilirdi. Örneğin s. 154'te Kur'an'da bütün dinlerin Allah'tan geldiği gerçeğinin zihinlerde daha iyi yer etmesi için peygamber kıssalarının tekrar edildiğine değiniliyor. Devamında surelerdeki farklı ibarelerin sure içerisinde defalarca vurgulandığına dikkat çekiliyor. Bu önemli tespit, 1959 yılında Lyod Peterson ve Margaret Jean Peterson tarafından gerçekleştirilen, kısa süreli belleğin bilgiyi depolama kapasitesini keşfeden ilk ve önemli deneysel araştırmayla örneklendirilebilirdi. Bu hususta öncü sayılan ilgili araştırmaya göre bilginin bazı bellek sistemlerince depolandığı, ancak tekrar edilmediği takdirde unutulduğu keşfedilmişti. Yine öğrenmede kritik rol oynayan farklı bellek modellerine değinilmesi ve genel anlamda bazı ayetleri bilişsel süreçler üzerinden bir okumaya tabi kılmak eseri daha özgün kılabilirdi.

Eser boyunca dikkat çeken bir diğer husus, bireysel ve toplumsal sağlığı elde etmede psikolojinin nasıl bir misyonunun olacağı meselesidir. Bu soru, yazar tarafından önce manevî veya ruhsal olanın tekrar varlık sahnesine davet edilmesiyle, daha sonra Kur'an'da zikredilen bireysel ve toplumsal bazı ahlaki ilkeler, öğütler ve erdemler çerçevesinde cevaplandırılmaya çalışılıyor. Buna göre Kur'an'ın öngördüğü ve eser boyunca işlenen olumlu karakter özelliklerinin, erdemler ve çeşitli prososyal davranışların bireylerin kişilik bütünlüğünü oluşturmasına katkı sağladığı ve sağlıklı bir toplumun ancak ruh sağlığı yerinde bireylerce inşa edilebileceği belirtiliyor. Her ne kadar mezkûr değerler Hümanist psikologlarca çokça vurgulansa da yazarın, asıl kimliğini günümüzde Pozitif Psikoloji'de bulan bu çabaya işaret etmesi kayda değerdir. Nitekim Pozitif Psikoloji yaklaşımının öncüsü sayılan Martin Seligman, insanlık için 6 temel erdem ve 24 karakter gücünü belirlerken, farklı inanç ve disiplinlerden, kadim din ve geleneklerin kutsal metinlerinden faydalandığını itiraf eder. Yazarın Kur'an'dan ilhamla bireyin manevi dünyasını da şekillendiren söz konusu erdemlerden (hikmet, cesaret, insanlık, adalet, ölçülülük, aşkınlık) bazılarının bireysel ve toplumsal sağlığı elde etme hususundaki rolüne Pozitif Psikoloji yaklaşımı henüz vücuda gelmeden dikkat çekmesi, eserin önemli bir tespiti olarak karşımıza

çıkıyor. Ayrıca Hz. Peygamber'in Kur'an tarafından öngörülen insan modelinin canlı örneği olması, yazarın sıkça siyer verilerine ve hadislere başvurmasına ve bu kaynaklardan deliller getirmesine neden oluyor.

*Kuran ve Psikoterapi* başlığını taşıyan son bölümde yazar tarafından 5 aşamalı İslamî bir "psikoterapi" modeli öneriliyor. Bu bağlamda şahsiyet oluşumunda şu metot ve aşamaların izlenmesi önem arz ediyor. Bu modele göre ilk aşamayı tevhid oluşturuyor ve onu takvâ, ibadetler (namaz, oruç, zekat, hac), sabır ve tevbe izliyor. Yazar, genelde kitap boyunca özelde ise bu beş aşamayı ele alırken Kur'an'ın içki ve faizi yasaklaması örneğinde de görüleceği gibi, tedricîliği daima göz önünde bulunduruyor.

Yazar, dindarlık motivinin ele alındığı bölümde Cressy Morrisson'dan alıntı yaparak, kendisini saran tehlikeler karşısında insanın yüce, daha kuvvetli, daha büyük bir güce iltica etmesinden hareketle, dinin ve Tanrı inancının insan fitratında yer aldığını söylüyor. Ancak aynı cihetten Freud'un, prospektif şekilde Tanrı'nın yüceltilmiş ve özlenen Baba olduğu iddiasını gözden geçiriyor. Daha derin bir biçimde tartışılmayı hak eden bu mesele, tek taraflı bir okumaya tabi kılınarak kısırlaştırılıyor.

"Tebrîr (polyannacılık), iskat (yansıtma) ve reddetme gibi bazı savunma mekanizmalarının Kur'an'da 1400 yıl önce işlendiği"nin dile getirilmesi (s. 42), reaksiyonları kontrol altında tutmanın ruhsal sağlığa olumlu etkisini keşfetme noktasında "Kur'an'ın tıp ve modern psikolojinin çok önünde olduğu"nun belirtilmesi (s. 97), Kur'an ile psikanaliz, tıp ve modern psikoloji arasında zuhur eden bir rekabet algısı uyandırıyor zihinde. Kitabın farklı bölümlerinde de karşımıza çıkan bu yaklaşım, Kur'an'ın bu disiplinlerle bir yarış ve karşılaştırmaya konu edilmesinin, yazarın epistemolojik ve metodolojik bir hataya düştüğünü gösteriyor. Çünkü Kur'an, bir takım manevi hakikatleri ihtiva etmekle birlikte bir psikoloji veya psikoterapi el kitabı değildir. Dahası, içerdiği bazı "bilimsel" gerçeklerden yola çıkarak herhangi bir bilimsel yaklaşım veya teorinin "çok önünde" olduğunun iddia edilmesi, Kur'an'ı mevzu bahis disiplinlerle aynı düzlemde ele almak anlamına gelir. Böyle bir tutumun da tutarlı ve makul bir yöntem olmadığı aşikârdır.

Sonuç olarak eserin genel kurgusu kendi içinde tutarlı olmasına rağmen çoğu tartışmanın sathî kaldığını söylemek mümkün. Dahası psikoloji alanındaki dönemin önemli keşiflerine eserde çok fazla rastlanmıyor. Ayrıca yazarın son bölümde önerdiği, bahsi geçen İslamî psikoterapi modeli yalnızca teorik boyutta ele alınıyor. Yine de kaleme alındığı tarih ve yazarın sonraki dönemde örneğine az rastlanan zahmetli bir işe giriştiği göz önüne

alındığında eser kısmen övgüyü hak ediyor. Öte yandan yukarıda zikredilen bazı teorik ve kurgusal sorunlarına rağmen, Kur'an'ı ve muhatabı olan insanı yeniden yorumlamaya yönelik okuyucuya perspektif sağlıyor.

#### KAYNAKÇA

BEDRİ, Malik. *Düşünme Gözlemden Tanıklığa*. Çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Mahya Yayınları, 2012.

NECATİ, Muhammed Osman. *Hadis ve Psikoloji*. Çeviren Mustafa Işık. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

NECATİ, Muhammed Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. 4. Çeviren Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

PETERSON, Christopher, ve MARTIN E. P. Seligman. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. New York: Oxford University Press, 2004.

PETERSON, Llyod, ve MARGARET Jean Peterson. "Short-term Retention of Individual Verbal Items." *Journal of Experimental Psychology* 58, no. 3 (1959): 193-198.





---

## YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI



### A. Genel İlkeler

1. Bilimname, ulusal hakemli bir dergi olup yayın yeri Kayseri'dir. Yılda 2 (iki) sayı olarak yayımlanır. Gerektiği durumlarda bu sayıların dışında özel sayılar ve ek sayılar yayımlayabilir.
2. Bilimname, İlahiyat Bilimlerinin tüm alanlarıyla ilgili bilimsel makaleler, röportajlar, çeviriler, tanıtım yazıları vb. çalışmaları yayınlayan akademik bir dergidir.
3. Bilimname, gönderilen yazıların bütün telif hakları dergiye ait olup, Bilimname dergisinden izin alınmaksızın başka bir yerde yayınlanamaz, çoğaltılamaz, kaynak gösterilmeden kullanılamaz. Ayrıca yazılardan doğabilecek herhangi bir yasal sorumluluk yazarlarına aittir.
4. Bilimname dergisinin yayın dili Türkçe, İngilizce, Arapça, İbranice, Rusça ve diğer yaygın kullanılan dünya dilleridir. Ancak gerektiği durumlarda diğer dillere ait makaleler de kabul edilebilir.
5. Makalenin başında en az 200 ve en çok 250 kelimededen oluşan Türkçe (özet) ve en az 750 kelimelik İngilizce (Extended Abstract), 3-5 kelimelik Türkçe (Anahtar Kelimeler) ve İngilizce (Key Words); Türkçe ve İngilizce başlığa yer verilmelidir. Anahtar kelimelerden ilki çalışmanın gerçekleştirildiği bilim dalını ifade etmelidir. Bu şartları yerine getirmeyen yazılar hakem sürecini tamamlasalar bile yayımlanmazlar.
6. Bilimname'ye gönderilen yazılar hakem sürecine gireceği için, sisteme eklenen yazıların içine isim veya yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler konulmamalıdır. Makalenin hakem süreci tamamlandıktan sonra yazar veya yazarlar ile ilgili bilgiler makaleye editör tarafından eklenecektir.
7. Bilimname'de makale sisteme yazar tarafından yüklendikten sonra aşağıdaki süreçler gerçekleşmektedir. Yüklenen makale editör/editör yardımcıları tarafından yayım ve yazım kurallarına uygunluk kontrolü yapılmaktadır. Editör onayı tamamlandıktan sonra yazı hakemlere yönlendirilmektedir. Editör onayından geçen her makale için üç hakem atanmaktadır. Yazar kendi ana sayfasından makalesinin hakem sürecini takip etmelidir.

8. Bilimname’de makaleler, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sistemden makalelerin hakem süreci takip edilebilir. Bu aşamadan sonra, düzeltmelerin yapılması için, bütün hakemlerden raporların gelmesi beklenmelidir.

9. Dergi sistemine eklenen yazılar daha önce başka bir yerde yayımlanmış olmamalıdır. Sempozyum bildirileri ise, durumun makale içinde belirtilmesiyle yayınlanabilir.

10. Metnin sonunda KAYNAKÇA başlığı altında atıf yapılan eserler, yazar soyadı sırasına göre yazar soyadı büyük adı küçük yazılmış bir şekilde düzenlenmelidir.

11. Bilimname’ye yazar veya hakem olarak üye olunurken istenilen bütün bilgiler eksiksiz olarak doldurulmalıdır. Özgeçmiş başlığında yazarın/hakemin çalışma ve ilgi alanları sıralanmalıdır. Anabilim dalı başlığında ise önce anabilim dalı sonra da bilim dalı yazılmalıdır.

12. Bilimname sadece elektronik olarak yayın yapan bir dergidir.

13. Yazılar, dergi sistemine eklenirken aşağıdaki ölçülere göre düzenlenmelidir.

### Sayfa Düzeni

1. Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kağıt Boyutu:	A4 Dikey
Üst Kenar Boşluk:	5 cm
Alt Kenar Boşluk:	5 cm
Sol Kenar Boşluk:	4,5 cm
Sağ Kenar Boşluk:	4,5 cm
Yazı Tipi:	Cambria
Yazı Tipi Stili:	Normal
Yazı ve Boşluk Boyutu (Metin):	10,5
Özet	9
Yazı ve Boşluk Boyutu (Dipnot):	9
Paragraf Aralığı:	Önce 3 nk – Sonra 3 nk
Paragraf Girintisi:	1 cm
Satır Aralığı:	Tek

2. Microsoft Word programında olmayan özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda, kullanılan yazı tipi, makale sisteme eklenirken font dosyası da eklenmelidir.



- 
3. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.
  4. İmla ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu olduğu durumlar dışında Türk Dil Kurumu imla kılavuzu esas alınmalıdır.
  5. Makalelerde yapılan atıf sistemlerinde Chicago veya APA sisteminden biri uygulanabilir. Ancak her makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmak zorundadır.