



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT:6 SAYI:11 2019/2

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Journal of the Faculty of Theology is a peer-reviewed, academic, periodical journal published twice a year by Kilis 7 Aralık University. Facts and opinions published in the Journal of the Faculty of Theology express solely the opinions of the respective authors. Authors are, academically and legally, responsible for their citing of sources and the accuracy of their references and bibliographies. Articles in the Journal are copyrighted publication of the Journal of the Faculty of Theology and cannot be published without permission.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

p-ISSN: 2148-7634
e-ISSN: 2651-4087

SAHİBİ / OWNER

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
on behalf of Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology
Prof. Dr. Halil ALDEMİR (Dekan)

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KINAĞ

EDİTÖRLER KURULU / EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KARAKUŞ (Başkan)
Dr. Öğr. Üyesi Muharrem ŞAHİNER
Dr. Abdullah ALTUNCU
Arş. Gör. Abdülbaki DURMAZ

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN
(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein ALZYUOT
(The University Of Jordan)
Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ
(Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE
(Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)
Prof. Dr. James MEREDITH DAY
(Université Catholique de Louvain)
Prof. Dr. Michael E. NIELSEN
(Georgia Southern University)
Prof. Dr. Osman TÜRER
(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Prof. Dr. Ralph W. HOOD, JR.
(The University of Tennessee at Chattanooga)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
(İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Soner DUMAN
(Sakarya Üniversitesi)
Doç.Dr. Hayrettin ÖZTÜRK
(Samsun 19 Mayıs Üniversitesi)

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Yakup GÖÇEMEN (Arapça / Arabic)
Arş. Gör. Murat YILMAZ (Arapça / Arabic)
Arş. Gör. Merve İZİN (İngilizce / English)
Arş. Gör. Osman ÜLKER (İngilizce / English)

SEKRETARYA / SECRETARIES

Arş. Gör. Ramazan ÇOBAN
Arş. Gör. Semih BEKÇİ
Arş. Gör. Sercan ÇAMLI

KAPSAM / SCOPE

Dini Araştırmalar-İslam Araştırmaları
Religious Studies-Islamic Studies

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN

TAVOOS

BASIM YERİ / PLACE OF PUBLICATION

Göktaş Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti.
Sertifika No: 33830

BASIM TARİHİ / PUBLICATION DATE

Aralık 2019 / December 2019

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE

Kilis 7 Aralık Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi KİLİS
e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr
Tel: 0 348 814 26 66
Faks: 0 348 814 58 65
<http://dergipark.gov.tr/k7auifd>

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŞKUN	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALAEDDİN AHMED AL-GHARAIbeh	(AL-ZAYTOONAH UNIVERSITY OF JORDAN)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNV.)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAŐ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HASAN ALKHATTAF	(QATAR INTERNATIONAL UNIVERSITY)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(BOZOK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCIYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŐĐLU	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET ÖZŞENEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUŐ	(ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNV.)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECDET TOSUN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. OSMAN GÜMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. OSMAN TÜNER	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER ÇELİK	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SADIK KILIÇ	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŞEHMUS DEMİR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐINASI GÜNDÜZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. AHMET İNANIR	(GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. EMRULLAH FATIŐ	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İSMAIL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. NECMETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNİYAMİN AÇIKALIN	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ HÜSEYİN BAYSA	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ HASAN PEKER	(ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ KHALDON AL-HABASHNEH	(AL-ZAYTOONAH UNIVERSITY OF JORDAN)
DR. ÖĞR. ÜYESİ METİN CEYLAN	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA KINAĞ	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ ÖMER CİDE	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ ÜZEYİR KÖSE	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUSUF AĐKUŐ	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ NEDİM ÖZ	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET ŞAŞA	(KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.



Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

<https://www.isnadsistemi.org>

İçindekiler

	EDİTÖRLER KURULUNDAN/ FROM EDITORIAL BOARD/ كلمة رئيس التحرير	363-368
ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES		
SUMEYRA YAKAR	THE USAGE OF CUSTOM IN THE CONTEMPORARY LEGAL SYSTEM OF SAUDI ARABIA: DIVORCE ON TRIAL Günümüz Suudi Arabistan Hukuk Sisteminde Örfün Kullanımı: Mahkemelerdeki Boşanmalar	371-394
HALİL ŞİMŞEK	TURKS AND THEIR TRANSLATIONS/ COMMENTARIES ON THE QUR'ÂN: AN HISTORICAL AND BIBLIOGRAPHICAL SURVEY Türkler ve Kur'ân Tercüme ve Tefsirleri: Tarihî ve Bibliyografik Bir İnceleme	395-419
EMİNE ENİSE YAKAR	A CRITICAL COMPARISON BETWEEN THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS (DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI) AND THE OFFICE OF SHAYKH AL-ISLÂM Diyanet İşleri Başkanlığı ve Şeyhül İslam Makamlığı Arasında Kritik Bir Karşılaştırma	421-452
HARUN ÖĞMÜŞ	حول الفهم الصحيح في تفسير القرآن الكريم Kur'ân-ı Kerim Tefsirinde Sahih Anlayış Hakkında On the Correct Understanding of Tafsir of the Holy Qur'an	453-486

SAMİ KILINÇLI	MEDENÎ SÛRELERDE ABDULLAH B. SELÂM İLE İLİŞKİLENDİRİLEN ÂYETLER BAĞLAMINDA TEFSİR RİVAYETLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ A Review of al-Tafsir al-Riwa'î Within the Context of Verses Associated Abdallāh B. Salām in Surahs Madaniyah	487-516
MERVE SAÇLI	FÎRÛZÂBÂDÎ (Ö. 817/1415) VE BESÂİR'İNDE KUR'AN VE SÛRELER KONUSUNA BAKIŞI Firūzābādī (d. 817/1415) and His View on Qur'an and Sūrahs in His Basāir	517-543
AHMET ÖZ	KUR'AN'DA İSLAM ÜMMETİ Islamic Ummah in the Qur'an	545-564
GÜVEN AĞIRKAYA	İBÂZÎ TEFSİRLERDE HÂRİCÎ İZLER (HİMYÂN-U'Z-ZÂD ÖRNEĞİ) Khāridjite Traces in The Ibādite's Exegeses (The Example of Himyān-al-Zād)	565-610
SİNAN ERDİM	NİYÂBET RİVÂYETLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME -YAŞAYAN KİŞİNİN YERİNE HAC YAPMA İBADETİ ÖZELİNDE- A Study of Niyabat Narratives -Specifically For Hajj Prayer Instead of Living Person-	611-642
HAMDİ GÜNDOĞAR - MUHAMMET SAİT YÜRGÜÇ	DEİZM BAĞLAMINDA ORTAÖĞRETİM OKULLARINDA İNANÇ ALGISI -ADIYAMAN ÖRNEĞİ- The Perception of Belief in Secondary Schools in The Context of Deism -Adiyaman Example-	643-670
YUNUS ERASLAN	İLHAM BAĞLAMINDA EŞ'ARÎ KELÂM OKULUNUN TASAVVUFLA İLİŞKİSİ The Relationship Between As'hari Kalam School and Sufism in The Context of Inspiration	671-709
HİLMİ KEMAL ALTUN	BEHŞEMİYYE VE HÜSEYNİYYE ARASINDA ZEMAŞERÎ'NİN YERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ The Evaluation of Zamahshari's Position Between Bahshamiyya and Husayniyya	711-737

MUHARREM ŞAHİNER	İHVÂN-I SAFÂ' NİN DİN DİLİ BAĞLAMINDA ESKATOLOJİ The Eschatology in the Context of Religious Language of Ikhwân al-Safa'	739-768
MEHMET ATALAY	MEKTÛBÂT-I İMÂM-I RABBÂNÎ' NİN ARAPÇA NÜŞHASINDA BİR TERCÜME HATASI VE 'ÖNEMİ' A Mistake in Translation in The Arabic Version of Maktûbât-ı Imâm-i Rabbânî and Its 'Significance'	769-794
NEDİM ÖZ	MODERN-SEKÜLER SÜREÇTE AİLENİN ÇÖZÜLMESİ The Disintegration of Family in the Modern- Secular Process	795-835
HATİCE KELEŞ	REFORM ÇAĞININ RADİKAL KANADI OLAN HUTTERİTLERİN DİNİ KÖKENLİ GELENEKSEL KOMÜNAL YAŞAM TARZI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA A Study on the Religious Traditional Communal Life Style of Hutterites That Have Radical Wings of the Reform Age	837-865
EMAD KANAAN	صَوَابُ طَرِيقَةِ التَّرْبِيَةِ بِالتَّشْبِيهِ وَضَرْبِ الْأَمْثَالِ وَتَطْبِيقَاتُهَا فِي الْمَنْهَجِ التَّرْبَوِيِّ النَّبَوِيِّ Eğitimde Örnek Verme ve Benzetme Yöntemlerinin Kuralları ve Nebevî Eğitim Yönteminde Uygulanması Conditions Analogy and Proverbs Educational in The Educational Curriculum of The Sonna	867-890
ŞUAYİP ÖZDEMİR - TUNCAY KARATEKE	İHL MESLEK DERSLERİ ÖĞRETMENLERİNİN KUR'AN-I KERİM DERSLERİNDE ÖĞRENCİLERİN DERSE KATILIMINI SAĞLAMA YOLLARI The Ways of Providing Students Attendance of Vocational Lessons Teachers in the Quran Lessons of Imam Hatip High Schools	891-925

RAMAZAN DİLER - ÖZGE MAVİŞ SEVİM	ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ ÖĞRETMENLERİNİN ANLAMLI ÖĞRENME ETKİNLİKLERİ Meaningful Learning Activities of Middle School Religious Culture and Ethics Course Teachers	927-959
İSMAİL YILMAZ	FAKİRLİKLE MÜCADELEDE ZEKÂT VE NEGATİF GELİR VERGİSİNİN ROLÜ The Role of Zakat and Negative Income Tax in the Fight Against Poverty	961-990
RECEP YARTAŞI	İBN CÜZEY'İN NAZM VE SARFE İKİLEMİNDEN HAREKETLE SARFE TEORİSİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM Critical Approach to Sarfe Theory from the Duality of Nazm and Sarfe in Ibn Cuzey	991-1008
AYHAN ÖZTAŞ	SİYASET ÜTOPYALARINDA DEVLET State in Political Utopias	1009-1042
ZEYNEP KAPLAN	ZUHRUF SÛRESİ 36. ÂYET BAĞLAMINDA, RAHMÂN'I ZİKRETMENİN ŞEYTANIN TASALLUTUNA KARŞI KOYUCU ÖZELLİĞİ Protection from Evils Attack by Remembering Rahman: In Case of Surah Zuhruf Verse 36	1043-1063
VEFEYÂT/OBİTUARY		
Harun ÖĞMÜŞ	Emin Işık Hocamıza Dair...	1065-1077

EDİTÖRLER KURULUNDAN

Değerli okuyucularımız;

2014 yılının Aralık ayında yayın hayatına başlayan dergimiz beş yıllık bir emeğin sonucunda 11. sayısına ulaşmış bulunmaktadır. Şüphesiz ki bu, istikrarlı ve özverili bir çalışmanın neticesidir. Bu süreçte emeği geçen herkese teşekkürlerimizi sunup yeni sayımızı siz kıymetli okuyucularımız ile buluşturmanın mutluluğu içerisindeyiz.

Dergimiz, yayın hayatına başladığı ilk günden bugüne gelene kadar her aşamada kendisini geliştirmiş ve bir ileri noktaya taşıyacak gelişmeleri yakından takip etmiştir. Bununla ilgili olarak son sayımızda dergimizin ULAKBİM TR Dizin’de yer almak için bir takım çalışmalar yürüttüğünü ifade etmiştik. Bu çalışmalar neticesinde dergimizin artık ULAKBİM TR Dizin’de de tarandığını siz değerli okuyucularımız ile paylaşmanın sevincini yaşamaktayız. Böylece dergimiz artık ulusal ve uluslararası alanda daha çok okuyucu ile buluşacak, ilim dünyasına katkıda bulunma yönündeki çalışmaları hız kazanacaktır.

Bu sayıda da önceki sayılarda olduğu gibi yazarlarımızın farklı ilim dallarında ele aldıkları birbirinden farklı makaleleri yer almaktadır. 3 İngilizce, 2 Arapça olmak üzere üç farklı dilde toplam 23 araştırma makalesini ve bir vefayât yazısını siz kıymetli okuyucularımız ile buluşturmuş bulunuyoruz. Türkçe makalelerin yanı sıra Arapça, İngilizce, gibi farklı dillerdeki ma-

kalelerin dergimizde yayınlanması ulusal ve uluslararası bilim çevrelerinin dergimize olan ilgisini göstermektedir. Bu ilgiyi ve dergimize gösterilen yoğun talebi beş yıllık bir emeğin ve birikimin sonucunda ulaşılmış bir başarı olarak değerlendirmekteyiz.

Dergimize makale ve yazılarıyla katkı sunan yazarlarımıza, gönderilen makalelerin değerlendirilmesini yapan kıymetli hakem hocalarımıza ve derginin yayınlanma sürecinde emeği geçen tüm arkadaşlarımıza ve yayınevi çalışanlarına teşekkür ederiz.

Yeni sayılarımızda sizlerle buluşmak ümidiyle...

Editörler Kurulu Adına
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KARAKUŞ

FROM EDITORIAL BOARD

Dear Respected Readers;

After five years of hard work, our journal, which started to be published in December 2014, has reached its 11th issue. This is undoubtedly the result of a stable and a dedicated work. We would like to express our gratitude to all of those who contributed to our journal, and we are pleased to introduce our new issue to our distinguished readers.

From the first day of its publication until today, our journal has improved itself at every stage, and has executed developments that will move it forward. In connection with this, in our last issue, we stated that we were working to get our magazine included in the ULAKBİM TR Index. As a result of these works, we are pleased to declare to you, our esteemed readers, that our magazine has now been included in the ULAKBİM TR Index. Thus, more readers will meet our journal in national and international fields, and its efforts to contribute to the world of knowledge will accelerate.

As there were in the previous issues, in this issue too there are different articles of our authors that are written in different fields of interest. We introduce you a total of 23 research articles in four different languages: 3 in English, and 2 in Arabic, as well as an obituary. The publication of articles in different languages such as Arabic, and English in addition to Turkish articles shows the interest of national and international academic circles to

our journal. We consider this interest and the high demand to our journal as a result of five years of hard work. We would like to thank the authors who contributed to our journal with their articles and our precious reviewers for the evaluation of the articles, and all our friends and publishers who contributed to the publication process of the journal.

Hoping to meet you in our new issues...

On Behalf of Editorial Board
Assistant Professor Mehmet KARAKUŞ

كلمة رئيس التحرير

قراءنا الأعزاء،

إن مجلتنا التي بدأت مشوارها الأكاديمي في كانون الأول 2014 وصلت إلى نسختها الحادية عشرة نتيجة جهود متواصلة بذلت على مدى خمس سنوات. لا شك أن هذا الإنجاز جاء نتيجة لعمل دؤوب وصادق. ففي هذه اللحظات تغمرنا سعادة عارمة للقاء مجلتنا بقرائها الأكارم، ولا تفوتنا فرصة تقديم خالص شكرنا لجميع المساهمين في هذا العمل خلال هذه الفترة.

لقد عملت مجلتنا لتطوير نفسها في جميع المراحل منذ نعومة أظفارها حتى يومنا هذا وتابعت عن كثب التطورات التي سوف تمكنها من الانتقال إلى مستويات متقدمة. وكنا قد أبلغناكم في عددنا الأخير أن هناك جهودا متواصلة لتمكين مجلتنا من أن تكون معتمدة للبحث ضمن فهرس ULAKBİM TR Dizin. وهاهي هذه الجهود قد تكملت بالنجاح، ويسعدنا أن نعلمكم بأن مجلتنا تمكنت من الحصول على الاعتماد للبحث في فهرس ULAKBİM TR Dizin. وبذلك سوف يكون بإمكان مجلتنا أن تلتقي مع مزيد من القراء على الصعيد المحلي والدولي، وتتسرع وتيرة جهودها ومحاولاتها الفعالة للمساهمة في العالم الأكاديمي.

كسابقتها تماما تتضمن مجلتنا في عددها هذا بحوثا علمية متنوعة يتناول مؤلفوها محاور

كثيرة في مجالات علمية مختلفة. نقابلكم في هذه النسخة ببحوث قيمة يبلغ تعدادها ثلاث عشرين بحثاً أكاديمياً وفائية واحدة في ثلاث لغات مختلفة، منها ثلاثة بحوث باللغة الإنجليزية، وبحثان اثنان باللغة العربية. وإن تنوع لغات البحوث المنشورة في مجلتنا إضافة على البحوث المؤلفة باللغة التركية إن دل على شئ فأنما يدل على إقبال الأوساط العلمية المحلية والعالمية على مجلتنا اهتمامها بها. وإننا نعتبر هذا الاهتمام بمجلتنا والإقبال عليها نجاحاً ناتجاً عن جهود مبذولة وخبرات مكتسبة على مدى خمس سنوات.

في الختام لا يسعنا إلا أن نتقدم بجزيل الشكر للباحثين الأفاضل الذين ساهموا بإثراء مجلتنا من خلال أعمالهم وأبحاثهم القيمة. كما نقدم شكرنا الجزيل لأساتذتنا أعضاء هيئة التحكيم الذين بذلوا ما بوسعهم لمراجعة هذه الأعمال العلمية وتقييمها، كذلك الشكر موصول لزملائنا الكرام العاملين في كافة هيئات هذه المجلة والعاملين في دار النشر والذين تفرغوا لإصدار هذا العدد.

آملين أن نلتقاكم في العدد القادم، وإلى ذلكم الحين نستودعكم الله الذي لا تضيع ودائعه.

باسم هيئة التحرير

الدكتور محمد قراقوش

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2019/2 | CİLT: 6 | SAYI: 11

THE USAGE OF CUSTOM IN THE CONTEMPORARY LEGAL SYSTEM OF SAUDI ARABIA: DIVORCE ON TRIAL

GÜNÜMÜZ SUUDİ ARABİSTAN HUKUK SİSTEMİNDE ÖRFÜN KULLANIMI:
MAHKEMELERDEKİ BOŞANMALAR

SUMEYRA YAKAR

DR. ÖĞRETİM GÖREVLİSİ, İĞDİR ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF İGDİR, FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF
ISLAMIC STUDIES

sumeyrayakar@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-8335-6819>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.14>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

30 Ekim / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted

22 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Yakar, Sumeyra, "Günümüz Suudi Arabistan Hukuk Sisteminde Örfün Kullanımı: Mahkemelerdeki Boşanmalar [The Usage of Custom in the Contemporary Legal System of Saudi Arabia: Divorce on Trial]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 371-394.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



THE USAGE OF CUSTOM IN THE CONTEMPORARY LEGAL SYSTEM OF SAUDI ARABIA: DIVORCE ON TRIAL

Abstract

Islamic law plays a crucial role in the survival of Saudi Arabia and establishes the parameters of what is permissible; within this framework, a great variety of individually unique and culturally specific relationships can exist. The practices of divorce and woman-initiated divorce are controversial issues amongst Muslim scholars in general, Saudi Arabia specifically. To a great extent, Saudi Arabia's cultural, social, and political features have been shaped by the Wahhābī understanding that adopts a literal interpretative technic when handling issues regarding marital problems. Social and cultural environment in which Saudi judges are born and grow up sometimes visibly sometimes invisibly influence these judges' thoughts and perceptions. The main questions that the paper aims to answer: how do the Saudi scholars succeed in generating a workable religious system from the accumulation of Ḥanbalī works? Which legal principles the judges applied and how they utilized the concept of *'urf* for the court decisions? The descriptive conclusion aims to clarify Wahhābī approaches to custom (mainly referred to as *'urf* and *'āda*) and compare them to the decisions of contemporary Saudi judges. Whether the decisions in the contemporary legal system completely depend on the classical Ḥanbalī religious sources or draw indirectly on customary norms is central to this research. With the intent of perceptibly unfolding the interaction between *'urf* and legal practice related to divorce issues, the article examines the usage of custom or *'urf* in the *shar'ī* system of Saudi Arabia and the approaches of Saudi judges towards custom in the divorce implementation.

Summary

Much of Saudi Arabia's identity is built around the establishment of Islamic law (*shar'īa*) which they use to support that they are the true representatives and protectors of Islam. Islamic law plays a crucial role in the survival of the country and establishes the parameters of what is permissible; within this framework, a great variety of individually unique and culturally specific relationships can exist. The practices of divorce and woman-initiated divorce are controversial issues amongst Muslim scholars in general, Saudi Arabia specifically. The acts of divorce that the Saudi system legitimises are strongly dependent upon the *shar'īa* and are closely aligned with sociocultural currents that run throughout Saudi society. To a great extent, Saudi Arabia's cultural, social, and political features have been shaped by the Wahhābī understanding that adopts a literal interpretative technic when handling issues regarding marital problems. There are some social elements that direct Saudi judges towards handling the issues from different perspectives, so Islamic legal decisions (*hukms*) cannot be independently evaluated from their social contexts (*'urf*) in which these decisions are issued. Social and cultural environment in which Saudi judges are born and grow up sometimes visibly sometimes invisibly influence these judges' thoughts and perceptions. Connecting varieties only with the legal sources or sectarian differences of countries does not offer a reasonable explanation for the current situation in the Mena region. The influence of local customs over the interpretation of religious sources in general and in personal issues specifically highlights the importance of environmental factors and clarifies different solutions on the same issue.

With the intent of perceptibly unfolding the interaction between *'urf* and legal practice related to divorce issues, the article examines the usage of custom or *'urf* in the *shar'ī* system of Saudi Arabia and the approaches of Saudi judges towards custom in the divorce implementation. The forms of direct or indirect custom and its legal credibility are centres of focus. The objective of paper is to investigate whether there

is a gap between theory and practice in the contemporary legal system of Saudi Arabia. The first part of the paper will briefly describe what makes Saudi jurisprudence unique and different from other existing *shar'ī* legal systems and the status of custom in the contemporary legal perspective. In the second part, one divorce type known as *tafriq* (court dissolution), its conditions, its legal procedure and its possible outcomes will be the centre of focus. *Tafriq* divorce (judicial dissolution) can be initiated upon a number of separate grounds and both the husband and wife are entitled to apply to the court in order to terminate their marriage. Judicial authorities have assumed responsibility for resolving legal issues that arise between spouses when the respective parties are unable to agree upon the conditions of divorce. The analysis focuses on a court decision given by an official Saudi judge on the issue of *tafriq* divorce that was obtained by the researcher during the area research. The function of custom (*'urf*) in the implementation of this court judgement will be examined broadly to stress on the various elements of the decision. There is a difference between what the text says, how a scholar interprets it, and how it is implemented in the practice. The focus centers on the customary components of court decisions and methodological justification of custom depending on the interpretation style of the judges.

The main questions that the paper aims to answer: how do the Saudi scholars succeed in generating a workable religious system from the accumulation of Hanbali works? To what extent the treatment of *'urf* is different from classical methods and texts? Which legal principles the judges applied and how they utilized the concept of *'urf* for the court decisions? The descriptive conclusion aims to clarify Wahhābī approaches to custom (mainly referred to as *'urf* and *'āda*) and compare them to the decisions of contemporary Saudi judges. Whether the decisions in the contemporary legal system completely depend on the classical Hanbali religious sources or draw indirectly on customary norms is central to this research.

Textual legal analysis is the main methodological tool in which I aim to bring together relevant literature with a view to contextualization and categorization of the opinions. The study also draws on the consequentialist theory, since it may explain the cultural presumptions within the process of court ruling. Applying textual analytical methodology and legal anthropological analysis, the study aims to uncover the existent connection between Islamic legal practices and different cultural contexts when judges address any problems and issues related to family problems. The study puts bluntly that the social perceptions and cultural atmosphere regarding women in Saudi Arabia directed judges towards applying different implementations.

Keywords: Islamic law, Shari'a, Saudi jurisprudence, Wahhabism, Court divorce (*tafriq*), Judicial custom (*'urf*).

GÜNÜMÜZSUUDİARABİSTAN HUKUKSİSTEMİNDE ÖRFÜN KULLANIMI: MAHKEMELERDEKİ BOŞANMALAR

Öz

Bu makale Suudi Arabistan'daki güncel hukuk uygulaması ve bu hukuk uygulamasının temel kaynağı olan Hanbeli fıkhı arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Günümüz Suudi Arabistan'ında özellikle Hanbeli fıkhı mezhebine ait klasik kaynaklar temel kanun hükmünde kabul edilerek, hukuk sistemi bu eserler üzerine bina edilmiştir. Diğer Müslüman ülkelerden bir nebze farklı olarak Suudi Arabistan'ın sosyal kimliği ve devletin otoritesi şeriat üzerine kurulmuştur. Ülke sınırları içerisinde kanunlara dayalı anayasal maddelerden oluşan resmi bir medeni kanun metni yoktur ve bu-

nun eksikliği özellikle evlilik, boşanma, miras gibi kişisel hukuk davalarında çok daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu sistemin bir sonucu olarak bugünkü Suudi mahkemelerinde Hanbeli fıkhına ait fûru' hükümleri Vehhabi anlayışla yorumlanarak kullanılmakta ve hükümler klasik kaynaklardan güncel problemlerin çözümüne uyarlanmaktadır. Klasik kaynakların güncel problemlere uygulanması aşamasında, Vehhabi anlayışının temelini oluşturan kelimelerin gerçek ve sözlük anlamını mecaz veya yorumsal anlamların üzerinde tutma anlayışı ön plana çıkmaktadır. Hukuki hükümlerin klasikten güncel uyarlanması aşamasında, hakimler içinde buldukları toplumun örfünü ve sosyokültürel yapısını göz önünde bulundurmakta, eğitim aldıkları ilim merkezlerinde hâkim olan genel Vehhabi anlayışı kararlarına yansıtılmaktadırlar.

Özet

Günümüz Suudi Arabistan'ında diğer ülkelerden ve özellikle batıda yerleşmiş hukuk sistemlerinden farklı olarak şeriat dayalı bir hukuk sistemi uygulanmaktadır. Uygulanan bu şeriat hükümlerinin temelini yüzyıllar boyu üretilmiş olan klasik Hanbeli fıkıh kaynakları oluşturmaktadır. Fakat bu kaynakların kullanılmasında, yorumlanmasında ve pratiğe dönüştürülmesinde, Vehhabi eğitim bölgelerinde eğitim almış devletin resmi hâkim ve kâdılar görev yapmakta ve sonuç olarak ortaya Vehhabi doktrinine göre yorumlanmış bir hukuk sistemi çıkmaktadır. Vehhabilik anlayışındaki lafzi/gerçek (yani görünen) anlamın yorumsal/mecâzî (yani görünmeyen) anlama tercih edilmesi ve bu prensibin hükümlerin uygulanmasında da ön planda olmasıyla ortaya değişik bir hukuk pratiği çıkmıştır. Makalenin ilk bölümünde, Suudi Arabistan'daki hukuk sisteminin temeli, isleyişi, hakimlerin hüküm vermede temel aldığı klasik Hanbeli kaynaklar ve mahkeme isleyişinin genel prosedürü açıklanmıştır. Bu kısım günümüz Suudi Arabistan hukuk sisteminin temellerini açıklamakta ve mahkeme prosedürünün ana kurallarını hakimlerin içinde bulunduğu kültürel ortamla bağlantılandırmaktadır. Vehhabi anlayışının hâkim olduğu eğitim merkezleri, alimlerin kültürü ve ilmi birikimi üzerinde de etki göstermiş ve bu kültür bugünkü Suudi Arabistan toplumunun hâkim yapısı konumuna gelmiştir. Buna ek olarak alimlerin içinde buldukları coğrafi şartlar, bölgesel etkiler, sosyokültürel normlar ve örf de fıkıh kaynaklarının yorumlanmasında etkisini hissettirecek derecede belli olmaktadır. Bölgesel örfün hukuk hükümleri üzerindeki etkisine ek olarak bir de örfün klasik fıkıh kaynaklarına bağlı olarak fer'i bir delil şeklinde kullanılması ve özellikle *ahvali şahsiyye* (kişiler hukuku) alanındaki belirli konularda hükümlerin örf üzerine bina edilebilmesi hukuki alanda çeşitliliği artırmaktadır. Örfün hukuki bir delil olarak varlığının kabulü ve bu delilin mahkemedeki davaların çözümlenmesi aşamasında kullanımı, hukuk sistemine işlevsellik ve pratiklik kazandırmakla birlikte, pratikte çok çeşitliliğe ve örfün kapalı olduğu bazı durumlarda karmaşıklığa sebebiyet vermektedir.

Özellikle evlilik ve boşanmayı içeren aile hukukuyla ilgili konularda klasik Hanbeli kaynaklarında örfün kullanımı, aile hukukunda örf geniş bir kullanım alanı açmış ve hükümlerin örf üzerine bina edilmesine şer'i bir zemin hazırlamıştır. Örfün zamanın şartlarına göre değişkenlik göstermesi, bölgesel veya coğrafi farklılıklara açık olması, somut olarak belgelendirilememesi, fikhî bir delil olarak yorumlanmasında görecelikliklerin bulunması örfün delil olarak kullanılmasını günümüz Suudi Arabistan yargı sisteminde sorgulamaya açmıştır. Delil olarak örfün kullanımındaki bu problemlerden dolayı Suudi Arabistan'daki hakimler mahkemede verdikleri kararlarını sadece örf üzerine inşa etmekten bazı durumlarda çekinmişler ve eğer örfü destekleyen başka fer'i deliller varsa kararlarını genelde bu deliller üzerine bina etmişlerdir. Bu metot verilen hükümlerin mahkemedeki taraflar açısından kabulünü kolaylaştırmış ve hükümlerin dini geçerliliğinin sorgulamasını kapatma işlevi görmüştür. Bu sebepten dolayı, mahkeme davalarında hakimler örfü bir delil olarak

kullanmak yerine diğer şer'i delillere başvurmuş ve örfün hukuktaki kullanımını açık değil kapalı bir şekilde gerçekleştirmişlerdir. Makalede, Riyad'daki aile mahkemesinde gerçekleşen bir mahkeme boşanması incelenmiş, hâkimin verdiği hükümde Suudi Arabistan'ın örfüne yaptığı atf değerlendirilmiş ve klasik fıkıh eserlerinin nasıl kullanıldığı açıklanmıştır. İslam hukuku şer'i bakımdan boşanma yetkisini erkeklere vermekle birlikte kadınlara da belli şart ve koşullarda boşanma hakkı tanımıştır. Günümüz Suudi Arabistan'ında evli olan bir kadın boşanmak istediğinde resmi bir mahkemeye başvurarak boşanma davası açma hakkına sahiptir ve sonuç tarafların dinlenmesi, fiillerin değerlendirilmesiyle hâkim tarafından karara bağlanır. Bu şekilde gerçekleşen boşanmalara, erkeklere ait hak olan *talak* şeklindeki boşanma değil *fesih* şeklindeki ayrılık denmektedir ve kayıtlara mahkeme boşanması olarak geçer. Hâkimin boşama yetkisine sahip olması bazı alimler tarafından tartışılmış, şeriatte erkeklere ait olan *qivama* (vekillik ve velilik hakkı) anlayışına zarar verdiği noktasında eleştirilmiştir. Bu tartışmalara rağmen, mahkeme boşanmalarında hüküm tamamıyla hâkime aittir ve taraflara hâkimin hükmünden farklı bir uygulama gerçekleştirme veya boşanmayı kabul etmeme gibi bir tercih hakkı verilmemiştir. Makalede incelenen boşanma davasında kadın kocasından ayrılmak için mahkemeye başvurmuş ve sebep olarak eşinin sözlü şiddet uyguladığını mazeret göstermiştir. Koca tarafından eşine yapılan mehir ödemesinin iade edilip edilmemesi ve evlilik süresi boyunca kocanın eşine verdiği hediyelerin durumu boşanma sonrası ortaya çıkan temel problemler olmuştur. Hâkim mahkeme davaları boyunca farklı zamanlarda tarafları dinlemiş ve son celsede bu iki konu üzerindeki kararını belirtmiştir. Mahkeme tutanağı, hâkimin modern sistemde resmi olarak klasik fıkıh kaynaklarını kullanmasını göstermesi bakımından önemlidir, çünkü hâkim klasik kaynaklarda yer alan alimlerin görüşüne doğrudan atf yapmıştır. Aynı zamanda Kur'an ve sünnetten delillerle görüşünü sağlamlaştırmış ve en sonunda da günümüz Suudi Arabistan'ında meşhur olan alimlerin görüşlerine yer vererek hükmünü karara bağlamıştır. Hâkim verdiği hükümde direk olarak bahsetmemesine rağmen karar verme aşamasında bölgede hâkim olan örfü kullanmış ve hükmünü onun üzerine bina etmiştir. Mahkeme tutanağının şer'i ve örfi unsurlar bakımından incelenmesi bize, kararda kullanılan temel fikhî kaynakları ve fikhî delillerle desteklenen örfi faktörleri açıkça göstermektedir. Makale Suudi Arabistan'daki genel hukuk sistemini açıklamakla birlikte, şeriat sisteminin modern dünyada uygulanmasını gerçek bir örnekle göstererek, örf ve toplumsal kültürün şeriat üzerindeki etkisine vurgu yapmaktadır. Örfün ve kültürün kararlar üzerindeki bu etkisinin bilinmesi şeriatın pratiğe dönüşmesinde bölgelere ve ülkelere göre değişen hükümlerin açıklanmasını kolaylaştırmakta ve kararların saf şer'i hüküm olarak kabul edilmesinden ziyade kültüre açık şer'i hükümler olarak değerlendirilmesinin önünü açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Şeriat, Suudi Arabistan hukuku, Vehhabilik, Mahkeme boşanması (*tafriq*), Örf.

1. THE PECULIARITY OF SAUDI LEGAL SYSTEM AND STATUS OF CUSTOM¹

The legal system of Saudi Arabia is supposedly governed by the traditional framework of Islamic law and there is no separation between the legislative, executive and judicial branches.² However, its legal system has experienced modernization from within the state issued decree-laws (*marsum al-malik*) – new legal provisions in the spheres of international trade or medicine.³ The administrative and institutional developments and rationalizations of the legal system have also forced the Ḥanbalī element in the system to be modified. Even with these changes, the Saudi legal system protects its unique position among the countries in which apply *sharī'a* because the system presents itself as maintaining the implementation of classical Ḥanbalī regulations in the field of personal relations.

In a general sense, the reference to custom or welfare in harmony with context is relevant to the sphere of personal relations or transactions (*mu'āmalāt*), as opposed to the area of rituals (*'ibādāt*) – this is because the privileged consideration of easiness and best interests for the believers (*maṣlaḥa*) as an objective of the *sharī'a* enables legal authorities to make relative alterations and reforms in the scope of *mu'āmalāt*.⁴ The ruling relying on *maṣlaḥa* obtains validity in relation to non-religious matters that cover social transactions, but the concept does not have unrestricted priority over textual rulings. Although the terms *'urf*, *āda* and *ma'rūf* are interchangeably used to refer to custom, habit or good deeds, there is a tendency

¹ I would like to offer my gratitude to my supervisor, Prof. Robert Gleave, for his encouragement, support and seminal counsel during the completion of this article. His guidance and kindness have contributed enormously in bringing this study to light. I also send my thanks to my colleague, Emine Enise Yakar, for thought-provoking comments and questions. This helped me handle the issue in more detail from different perspectives.

² "Basic Law of Governance," Article 1, *Royal Embassy of Saudi Arabia*, March 1, 1992 (Accessed 1 March 2019).

³ The development of the Saudi legal system has been affected by the concurrent influences of traditionalist and modernist movements. For further information, see Ayoub M. Al-Jarbo, "The Role of Traditionalist and Modernists on the Development of the Saudi Legal System," *Arab Law Quarterly* 21 (2007), 191-229. Financial initiatives of the government is creating a dualistic legal system between the *shar'ī* and *non-shar'ī* elements. For further information, see Amr Daoud Marar, "Saudi Arabia the Duality of the Legal System and the Challenge of Adapting Law to Market Economies," *Arab Law Quarterly* 19 (2004), 107.

⁴ *'ibādāt* covers the relationship between God and his servants while *mu'āmalāt* concern man's affairs with man. *Maṣlaḥa* (interest) is only to be used on inter-human affairs, *mu'āmalāt*, not on *'ibādāt* rituals. Further information for the usage of public interest in social transactions see Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: St Edmundsbury Press, 1991), 275, and Knut S. Vikor, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law* (London: C.Hurst-Co, 2005), 3, 67.

among the *'ulamā'* to address the term *'urf* within the legal area with reference to the cases mentioned in the text. It is typically held that the lacuna of contradictive source against the prevalent custom or the absence of a statement (whether this takes the form of an approval or rejection by the classical sources) entitles the customary act to be legal and permissible. From the perspective of the legal, the legitimacy of custom functions to legitimise these customary actions.

In being confronted by a novel issue that was not directly addressed by the Qur'anic injunction or textual sources, the religious authorities instructed the pursuit of the dominant opinion (the approach taken by most jurists to a given issue) or a preferred opinion (the approach based on what is customarily performed or what is socially desirable), while maintaining that both could be employed in accordance with circumstance. While there are no specific techniques that are recommended for identifying when each approach can be applied, it could be assumed that the overall orientation is itself closely intertwined with concepts of custom and public welfare and the decisions are grounded within a wider set of cultural assumptions.⁵ However, although it resembles the approach adopted by traditional Ḥanbalī scholars, *'urf* is not, in comparison with other sources of law, accepted as an independent source of contemporary Saudi jurisprudence.

Contemporary Saudi jurists and official scholars have focused upon defining the concept of *'urf* in the regulatory system (*qānūnī*) and its establishment as the most credible component in comparison to other elements has been a clear benefit that has emerged from their engagement. 'Abd al-Karīm Sayī, a contemporary Saudi Ḥanbalī scholar, also provides important insight into the definition of regulatory custom and important distinctions among scholars. He states:

“There are numerous definitions for it –custom- depending on the branches of private or public law in the form of applications imposed by the legal centre. Therefore, this diversity hides a profound unity behind reflections and accumulates various forms of social phenomenon.”⁶

Mubārakī, another contemporary Saudi scholar, defines *'urf* by observing that what the majority of individuals are accustomed to or what is fol-

⁵ May al-Dabbagh and Ghaliya Gargani, “Saudi Arabia”, *Arab Family Studies: Critical Reviews*, ed. Suad Joseph (New York: Syracuse University Press: 2018), 279, 283.

⁶ Fahd ibn Maḥmūd bin Aḥmad Al-Sisī, *Makānat al-'Urf fī al-Sharī'ati al-Islāmiyyet wa Athāruhū fī Sinni al-Inzīmati fī Mamlakat al-Arabiyya al-Su'ūdiyya* (Medina: Kulliyā al-Sharī'iyya fī al-Jāmi'a al-Islāmiyya, Master thesis, 2009), 42.

lowed all over the country or in particular parts of it, at particular times, can be conceptualized as custom.⁷ Mubārakī demonstrates how *‘urf* can be considered in the majority of circumstances, but he does not seek to refract it through a specific community with the intention of extending it to the general population.⁸ In engaging with the jurisprudential or official dimension, scholars have sought to limit custom as a source or basis of regulatory law. However, the majority of definitions have no application, whether in conceptual or practical terms, to the jurisprudential system’s customary regulations. Because the consideration of custom does not extend its influence, the regulation in itself can be said to be the result.

The restriction of customary implementation to the period when the custom is prevalent is the feature that serves to most clearly distinguish Islamic and statutory jurisprudence (the statutory system accepts the proposition that customary knowledge and its associated nature embody features that adjust to a specific condition, place or time).⁹ It might be observed that the statutory law (*qānūnī*) is frequently restricted to particular issues and that this feature functions to destabilise custom-based regulations. Within the statutory law, the concept of *‘urf* includes social practices and behaviours and applies irrespective of its strength in Islamic law – this is why the scholars of the statutory system focus upon material and spiritual elements, which are the two main pillars of custom. Because customary values build community or collective identity, it is necessary for the statutory approach, which is the adoptive method deployed within the contemporary Saudi legal system, to acknowledge their importance. A comparison of the *nizāmī* (statutory) and *shar‘ī* (religious) concept of *‘urf* reveals that the statutory regulations which possess customary character can be traced back to the consolidative character of community and the establishment of punishments; in contrast, the power of Islamic law derives from respect for community and a stable society that is grounded within a clear vision of the public good.¹⁰ When the state creates its own legislation (*qānūnī*), the components of the statutory law that embody the knowledge of collective identity and nation can be used as evolutionary

⁷ Ahmad ibn ‘Ali Sir Mubārakī, *Al-‘Urf wa Atharuhū fī al-Shar‘īati wa al-Qānūn* (Riyadh: 1993), 35.

⁸ Mubārakī, *Al-‘Urf wa Atharuhū*, 35-36.

⁹ Al-Dabbagh and Gargani, “Saudi Arabia”, 282-283.

¹⁰ Al-Sīsī, *Makānat al-‘Urf*, 46.

criteria to interpret Islamic sources –that is what I conceptualised as a ‘judicial custom.’¹¹

2. THE LEGAL PROCEDURE AND POSSIBLE OUTCOMES OF TAFRÎQ (COURT DISSOLUTION)

Judicial authorities have assumed responsibility for resolving legal issues that arise between spouses when the respective parties are unable to agree upon the conditions of divorce. Judicial dissolution known as *tafrîq* or *fash* can be initiated upon a number of separate grounds and both the husband and the wife are entitled to apply to the court in order to terminate their marriage through *tafrîq*. Bâbakî observes, with reference to contemporary practices, that the right of divorce can be obtained under particular circumstances, both with or without witness testimony. This action can be legitimately pursued, if the husband has a drug addiction, is negligent upon religious matters, possesses specific defects (behavioural, physical, mental) or if he is unable to provide sufficient maintenance.¹² As in the example of the traditional Ḥanbalî school, the marriage can be justifiably dissolved if neither party was aware of its counterpart’s defect/s prior to the marriage. In cases where the wife could not obtain her husband’s consent for a mutual divorce agreement, she is permitted to ask the court to permit a divorce upon the grounds that it is impossible for the marriage to continue. In doing so, she accepts the consequences that relate to the payment of compensation and also agrees to waiver remaining financial rights.

Questions pertaining to extra-judicial divorces may conceivably appear before the courts in the wider context of various allegations which include absence, cruelty, desertion, failure to maintain, hardship, illness or imprisonment. The reasoning that underpins a court-ordered dissolution of marriage has traditionally derived from the doctrines of the dominant Ḥanbalî school, and its attendants focus upon the man’s inability to fulfil marital obligations (as a result of financial or medical problems) and the general security and stability of the marriage.¹³ In general terms, the court procedure seeks to secure religiously established rights for both spouses; sometimes

¹¹ Further information about the concept of judicial custom see Ahmed Fekry Ibrahim, “Customary Practices as Exigencies in Islamic Law Between a Source of Law and a Legal Maxim”, *Oriens* 46 (2018), forthcoming, 226.

¹² ‘Alî Ibn Yahyâ Bâbakî, *Qadâyâ al-Ṭalâq, wa al-Ḥaḍânat wa al-Nafaqât wa al-Ziyârat* (Riyadh: Maktaba Diwân al-Muḥâmin, 2015), 9,10.

¹³ ‘Abdullah ibn Ahmad ibn Muḥammad Ibn Qudâma al-Maqdisî, *Al-Kâfi Al-Kâfi fi Fiqh Ahmad Ibn Ḥanbal* (Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994), 3/42.

it allows damages to be awarded to whichever spouse is blameless in the divorce whereas in other instances it invokes the principle of compensation when confronted by an abuse of rights. The court judge retains the authority to nullify an irregular marriage and his limited scope of discretion extends to a number of points. These include: categorization within the framework of reasonable cause (abuse of rights, avoidance of financial responsibilities, health problems), maximum or minimum amounts of compensation (including payment method and instances in which the judge is entirely convinced that one party is entirely at fault) and sufficiency of proofs (whether the court can terminate the marriage with or without compensation).¹⁴ In attending to specific disputes, judges inspect the duration of marriage in order to identify lineage and to exert control over *shar'ī* time prescriptions that govern the validity of legal acts.

In instances where a wife resorts to judicial termination upon the grounds of injury, the inflicted harm is assumed to be a reasonable factor that authorises her, upon the basis that this will remove the damage, to seek divorce – under this circumstance, the divorce can be conceived against the will of her husband.¹⁵ However, the judge then proceeds to offset this impression of general application by noting that the wife, subject to proofs, is entitled to seek restitution for physical and psychological cruelty. The wife must demonstrate more than one of the recognized grounds that are cited in her divorce petition; in addition, she has to initiate litigation which might result in the repayment of half of the dowry (and in some instances even more). Upon presenting the reliable and trustable proofs, the judge will not oblige the wife to pay the compensation.

The wife should, in seeking to terminate her marriage through *faskh*, possess strong legal grounding – this is essential if she is to offset the accusation of *nushūz* (disobedience). In defending himself, the husband will frequently make this accusation – this is the reason why the court, in applying what is essentially a precondition for dissolution on the grounds of *tafriq*, seek proof which verifies that the wife is not guilty of *nushūz*. A number of acts can be cited in support of this accusation: these include, disruption of marital harmony, leaving the husband's home against his expressed wish, refusing to move with the husband to another location without justifiable

¹⁴ Christoph Wilcke, "Saudi Women's Struggle", *The Unfinished Revolution: Voices from the Global Fight for Women's Rights*, ed. Minky Worden (Bristol: The Policy Press, 2012), 93-106.

¹⁵ Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy* (Amsterdam: Amsterdam University Press: 2007), 110-111.

reason (marriage stipulations can sometimes provide an exception in this respect) and an unreasonable refusal to obey her husband's lawful will. Layish alleges that *nāshiza* (disobedient wife) is often a strategy that is initiated by the wife when there is no legal basis for annulment or the husband refuses to consent to divorce.¹⁶ If the wife openly expresses her wish for the marriage to end, she exposes herself to the accusation of *nushūz*. If the court rules that the wife should return to the marital home and the wife fails to obey the order, the husband is immediately divested of his financial responsibilities to his wife until her return. In addition, the husband is also enabled to apply for a divorce upon the grounds of disobedience. The divorce ruling on *nushūz* results in her forfeiting the deferred dower or half of the full dower if she has already received it – it then becomes a maintenance payment that extends for the length of the marriage. In this circumstance, the wife loses all her financial rights and is also required to make a compensation payment. Within the contemporary legal system, the absence of the husband for more than six months or his imprisonment for a period of more than one year provides the wife with sufficient grounds to apply for a divorce.¹⁷ In recognising that the absence or imprisonment of husband may significantly increase the wife's mental, physical and social insecurity, the legal system seeks to extend various protections that mitigate this vulnerability.

Compensation extended to the wife receives more extensive discussion in the judicial divorces both because the husband is entitled to seek divorce by right and also because this decision upholds the social status of the husband and the authority of male members of the family. Entrenched norms within society conceivably demonstrate that gender roles within Saudi society work in accordance with complementary functions rather than Westernised notions of gender equality. In male-dominated Saudi society, this feature can also possibly be traced back to *qiwāma* ('authoritative supervision'). This dominance appears to derive, in large part, from the classical interpretation of Islamic law within a patriarchal society where divorce is regarded as a unilateral right of the husband. The practice of personal law

¹⁶ Aharon Layish, *Women and Islamic Law in a Non-Muslim State, A Study Based on Decisions of the Shari'a Courts in Israel* (Tel Aviv: Tel Aviv University, 1975), 158.

¹⁷ This feature can most likely be traced back to the influence of the classical sources, which establish that the disappearance of the husband for more than six months provides a legally valid reason for the termination of the marriage. Further information, see Jamal J. Nasir, *The Status of Women under Islamic Law and under Modern Islamic Legislation* (London: Graham Trotman, 1990), 93.

in Saudi Arabia brings out its connection with custom and also reiterates its significance as both a legal tool and a facilitator of legal interpretation in instances where there are no explicit regulations. This ascendance of customary regulations, relatively contra the textual tradition of *fiqh*, results in men attaining a privileged position within society.

Critics of the judicial divorce generally converge upon the argument that *qiwāma* and *talāq* are the right of the husband while financial security and maintenance are the right of the wife. The granting of a right of divorce to a wife whose husband performs his duties significantly enhances the wife's power. For *tafriq*, the judge, in contrast to other divorce types known *talāq* (the husband's unilateral divorce right), *khul'* (divorce initiated by the woman), *tāliq* or *tafwīd* (conditional annulment), is in possession of full authority.¹⁸ Divorce (*talāq*) and annulment (*tafriq*) each other's antithesis because they reflect the divine and secular scopes of marriage. It could be argued that the removal of the husband's consent to a divorce directly violates the *shar'ī* regulations which are derived from traditional sources and texts. Because the courts' authority and power are maintained by state-issued regulations, the court's decisions have a sanctioning power and individuals are obliged to follow decisions that relate to the state control. State power is exerted over the jurisprudential system in order to uphold social order, but this influence is intended to assure that implementation closely corresponds to the *shar'ī* orders. It is also conceivable that licensing the court with the power to terminate a wife's application for a divorce agreement may significantly impair the husband's authority (*qiwāma*) within the marriage. This may have a devastating impact upon Saudi society and its underpinning foundation of patriarchal norms.

3. ANALYSIS OF A COURT VERDICT (RETURNING MARITAL GIFTS AFTER DISSOLUTION)

Hanan, the plaintiff and Saudi wife, claimed that the registered marriage was supported by a dower of 50.000 Saudi Riyal (SR) (equal to around 10.000 British Pounds). Once this was paid, the husband and wife obtained their marriage certificate from Diriyya's general court and then consum-

¹⁸ The restricted authority of the judge with religious sources gives him the right of referring custom in the jurisprudence because "Basic Law of Governance" Article 46 reads: "The judiciary shall be an independent authority. There shall be no power over judges in their judicial function other than the power of the Islamic sharia." *Royal Embassy of Saudi Arabia*, March 1, 1992 (Accessed 12 September 2018). Further information, see Welchman, *Women and Muslim Family Laws*, 111, 222-223.

mated the marriage. The plaintiff claimed that the marriage soon unravelled when it became clear that her husband (defendant) was a bully prone to the use of verbal violence. In addition, the plaintiff also insisted that the husband had expelled her from the home on more than one occasion. His neglect extended to his religious rituals and his failure to perform his daily prayers. After observing these deficiencies, his wife decided to bring the marriage to an end. Ubaid, the defendant and Saudi husband, confirmed what had been told by Hanan. However, he denied the plaintiff's various accusations of ill treatment. In directly rejecting his wife's claim that he had physically expelled her from the house, he claimed that this was actually a sign of *nushūz* as she had left the house without his permission. He called for the lawsuit to be cancelled and for the marriage to continue.

After verifying the marriage certificate, the judge referred the case to the Department of Reconciliation, reasoning that as the couple had only recently married, there was still hope for reconciliation. The Department of Reconciliation reported that continued disagreement, a lack of intimacy and a lack of will meant that it was not sustainable to ask Hanan to return to her husband's home and continue matrimonial cohabitation. After citing quotations from Ibn 'Abd al-Barr (978-1071), Ibn 'Arabī (1076-1148) and Ibn Bāz (1910-1999), the court judge announced that divorce and the distribution of compensation would be more appropriate than cohabitation. Scholars generally accept that compensation should be half of the dower that was put in place when the marriage was inaugurated. The judge, in issuing his final opinion, referred to a Qur'anic verse and a narration from Ibn 'Abbas.¹⁹ He held that in instances where there was disagreement between the spouses, the wife would be permitted to obtain her divorce through the payment of compensation (e.g. half of the dower). He proceeded to state that Hanan was obliged to repay half of the *mahr* (around 25,000 SR), in addition to 2,000 SR.²⁰ In referring to the legal basis for making this payment obligatory, the judge referred to gifts that had been given both at the beginning and during the marriage. Thus, the case is categorized within the framework that governs *tafriq* divorce.

The court procedures seek to secure religiously established rights for both spouses and sometimes allows damages to be awarded to whichever

¹⁹ Qurān, el-Nisa 4/35 reads: "And if you fear dissension between the two, send them an arbitrator from his people and an arbitrator from her people. If they both desire reconciliation, God will cause it between them. Indeed, God is ever knowing and acquainted (with all things)."

²⁰ 1 Pound is equal to 5 Saudi Riyal (SR).

spouse is deemed to be blameless in the divorce. It is important to note that neither domestic violence nor physical abuse were referred to and that non-respectful attitudes and verbal injury were instead the cited grievances.

Within Saudi Arabia, divorce is only put into effect when it is absolutely necessary – the marriage must therefore be, beyond reasonable doubt, dysfunctional, devoid of love and compassions and afflicted by intractable, irresolvable and irreconcilable differences. From the perspective of the judge, the main ambiguity arises from the absence of maintenance payments once the wife left the home and the gifts that were given to Hanan during the marriage. The Ḥanbalī textual tradition does not uphold strict laws on marriage gifts; however, the legal system does acknowledge the customary practice of society by ordering the wife to return jewellery and money that the husband had given to her. This extra payment might be regarded as a fine or penalty that is imposed upon the wife or as an attempt to deter violations of informal elements of the marital arrangement.

3.1. *Shar'ī* (Legal) Elements

The judge's stress upon the importance of living in harmony with the spouses entitles those who live within 'loveless' marriages to legitimately seek divorce. In recognising the importance of harmony between the spouses, the judge directly quoted Ibn 'Arabī, a twelfth century Mālikī scholar. The quotation reflects the judge's opinion upon the importance of peaceful and stable cohabitation and provides a rational basis for separation upon grounds of ill-treatment. It also demonstrates that the legal status of items owned during the marriage, whether they are held or returned, should be decided upon the basis of mutual consent between the parties. He presents oppression as a reasonable and valid basis for the termination of marriage. This clearly establishes that the wife has to give her husband care, love and obedience – the final contribution being particularly important because it alone can ensure harmony in the family. The judge, in highlighting harmony as an essential component of the marriage, presumably agrees that there will be no matrimonial problem when the husband and wife live as ordained – that is, in a spirit of harmony and mutual love. The preceding two quotations clearly affirm that contemporary judges tend to adopt a flexible approach that incorporates other schools, with this approach being privileged over strict alignment with classical Ḥanbalī sources

as Al-Atawneh mentions.²¹ Vogel further reiterates that Saudi judges are given discretion to practice broad *ijtihād* and are not therefore restricted to the Ḥanbalī or any other school.²² The judge proceeded to invoke Ibn Bāz, the prominent Saudi scholar, who was in turn referring to Ibn Taymiyya's reported opinion (upon whether it is permissible to nullify the marriage when there is dispute, either with or without compensation obtained from the wife). He said:

“The judges can separate the wife and the husband if they see divorce as an appropriate solution whether without compensation or with compensation from the wife's side and this is the opinion of ‘Ali and Ibn ‘Abbas transmitted from Othman and was chosen by Shaykh Taqī al-Din Ibn Taymiyya as the closest in terms of evidence (*dalīl*).”

In referring to this source, the Conciliatory Committee invokes the general interpretative tendency of the jurisprudence that is grounded within the Wahhābī mixed Ḥanbalī school. The wife alleged that her husband had sent her away from home, but the husband rejected this accusation and maintained that his wife had left the house without his permission. A *fatwā* from Ibn Qudāma is particularly instructive upon this point. It states:

“If the wife travels without the permission of her husband, her right of maintenance and cohabitation have fallen because her cohabitation right is blocked by her absence and her maintenance right is cancelled by disobedience (*nushūz*). If the husband sends or orders his wife to move from her hometown, she forfeits neither her maintenance right nor her cohabitation right because of physical inaccessibility. Since it is done intentionally (actively), her rights are preserved in a similar vein with as if the defect of the sale product that is done by the buyer does not affect its price. If the wife travels with her husbands' permission because of her exigency, there are two options: 1. Since she travels with the permission of her husband, it resembles to travel with him and does not cause to loss her maintenance right. 2. Al-Khiraqī also agrees with this opinion that the wife losses her maintenance right because cohabitation is for people and the expense is for the access of enjoyment. Relying on this excuse the right of maintenance is

²¹ The scholars currently go beyond Ḥanbalism and draw inspiration not only from their Ḥanbalī intellectual predecessors, but also from a wide array of non-Ḥanbalī traditions and scholars. Further information, see Muhammad Al-Atawneh, *Wahhābī Islam Facing the Challenges of Modernity: Dār al-Iftā in the Modern Saudi State* (Leiden: Brill, 2010), 329.

²² Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden: Brill, 2000), 107.

fallen likewise the price of the product changes upon having defect before the delivery.”²³

The approach advanced by Ibn Qudāma suggests that it is not important if the husband provides permission. Traveling to a particular destination or spending the night outside of the home negatively impacts the right of maintenance and to perform such actions in the absence of permission can be interpreted as disobedience. Additionally, the Permanent Committee accepts leaving from the husband’s house either obtaining his permission or providing a religious excuse that forces her to go out.²⁴ Although the Committee’s *fatwā* seeks to align with the traditional Ḥanbalī interpretation, this *fatwā* adopts a more flexible stance by allowing visits to be undertaken with the permission of the husband.

It should also be recognised that there is a clear distinction between dower and matrimonial or bridal gifts that are given during the marriage ceremony. *Mahr* is an integral element of Muslim matrimonial law while marital gifts are not a part of Muslim legal tradition and are instead part of customary tradition. The *mahr* is a legally preserved right of the bride that is subject to the control of her disposal. The latter are sums of money and presents that are provided by either the bride or groom’s family with the intention of showing respect to the other side. In instances of divorce, the legal status of the gift is not clearly expressed, with this feature being attributable to the influence of custom.

The Saudi scholar’s decision upon the possession of the bridal gifts confirms that the present is subject to the authority of the person who receives it as a gift. When a person presents jewellery or valuable items to another person in the form of a gift, it is not viewed, in the circumstance of death, as being in the possession of the giver and nor can it be bequeathed as part of an inheritance. To the same extent, if a husband presents jewellery to his wife, she assumes full responsibility for the gifts and the authority for disposing of the gifts automatically transfers to the new owner or wife. The scholars of the Permanent Committee have issued a separate *fatwā* that relates to the possession of the gift given by the groom to the father-in-law. It states:

“It is permissible for you to take the car from your son-in-law. If he gave it to you as a *mahr*, it should go to your daughter. However, if he gave it to

²³ Ibn Qudāma, *Al-Kāfi*, 3/86.

²⁴ *Fatwā* No. 18280 in *Fatwās of the Permanent Committee*, 19/165 (Accessed 6 June 2018).

you as a gift; you may take it for yourself but your son-in-law has to pay a proper *mahr* to your daughter if he did not do so at the time of the conclusion of the marriage contract.”²⁵

The *fatwā* clearly establishes that a full disclosure of the assets is considered to belong to the party who receives the gift. The items that the parties contributed at the start of the marriage mainly return to the initial owner, with the main exception applying if the marriage conditions do not mention particular enforcement. The division of the property that was acquired during the marriage is somewhat vague. Ibn Ḥanbal, in engaging the question of who owns household furniture in the aftermath of divorce, observes:

“When the husband and wife differ in the household, (what is the solution)? The clothes of the women belong to woman likewise the clothes of the men belong to man. Then each takes an oath about what he or she owns of the rest of their household goods. Abū Dāwūd said: ‘What if there is doubt about the truthfulness of their oaths?’ Aḥmad said: ‘Then the rest of their household goods are divided up into equal halves.’ The situation of a slavery husband was asked to him and he said that the same procedure is followed, whether free or slave does not matter.”²⁶

In taking the *maṣlaḥa* of both sides into account, Ibn Ḥanbal observes that the equal division of the property among spouses after divorce does not extend to apparels. The division of clothes in accordance with gender indicates that gender-specific or personal items belong to the actual owner or user. However, a clear note of ambiguity is struck by the fact that the pragmatic usage of jewellery as an investment tool or saving method simultaneously excludes it from gender-specific clothes and categorises it amongst property that should be divided equally. Although the answer directly relates to the traditional ruling of property division in divorce, it is influential both because it reiterates that equality entails more than favouring one side over other and also highlights the right of possession of personal items.

3.2. ‘*Urfī* (Customary) Elements

Although complacency in religious obligations would appear to give the wife a legitimate basis for requesting a divorce, the judge did not take this factor into consideration when issuing his decision. When classical sources

²⁵ *Fatwā* No. 12354 in *Fatwās of the Permanent Committee*, 19/43 (Accessed 7 June 2018).

²⁶ Sulaymān ibn al-Ash’ath Abū Dāwūd, *Masā’il al-Imām Aḥmad Riwāyat Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash’ath al-Sijistānī* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1980), 181.

are the objects of reference, this complaint can conceivably be accepted as a justifiable reason for divorce; however, the judge shifted away from traditional methods and therefore gave this complaint little credence. Vogel refers to a divorce trial that was initiated by a wife in order to divorce her drunkard husband who was also abusive to her.²⁷ During this case, the judge sought to establish whether the facts corresponded to significant harm or if the accusation of drunkenness was merely being used to excuse divorce. In addressing themselves to *hadd* (prescribed punishment), the judges focused upon worldly rather than religious accusations. The interpretative approach clearly demonstrates how the method of the proof-evaluation, even by a judge who uniformly applies accepted Hanbali rules, could lead to diversities by virtue of judicial custom. The question of whether the change is connected with the custom or not requires further research; however, the fact that religious factors were not engaged in great length during the decision process lends further strength to the proposition that judges are increasingly orientating towards contemporary or customary influences.

The question of what constitutes disobedience is subject to interpretation and is largely dependent upon the social circumstances of the respective parties. In the case, the wife has been found guilty for the reason that she left her husband's home without his permission and she would automatically forfeit the financial right.²⁸ The husband's rejection of all accusations at the court procedure laid the burden of divorce on the wife. *Nushūz* was probably the final element of the judge's decision, which clearly established that the wife should reimburse the husband for gifts that were given during the marriage. The husband's denial of his wife's accusations impacted negatively upon the Court's perception of the wife by clearing the way for the charge of disobedience, along with the forfeiture of the value of the gifts that had been given to her during marriage.

In issuing his decision, the judge ordered the wife to pay the amount of 2000 SR, along with half of the *mahr*. The legal grounding for making this amount obligatory can be traced back to gifts provided at the beginning and duration of the marriage. Considering the verdicts of the Permanent Committee in the court case, the judge clearly sought to apply his own method or a further innovation – this was clearly indicated in the fact that

²⁷ Vogel, *Islamic Law*, 140-141.

²⁸ If the wife is found guilty, she would automatically forfeit her financial rights. Further information, see Welchman, *Women and Muslim Family Laws*, 110.

the wife was not given ownership of the gifts. The judge's decision somehow surmounted the limitations of the legal sphere and rooted itself within the Saudi social context. Wynn suggests that within contemporary Saudi Arabia, it is widely expected that the woman, in the aftermath of divorce, will return to her family – whether a brother, father or even sister.²⁹ The expectation that she will leave her home is further reiterated by the fact that the majority of people believe that the contents of the home and household expenses are the responsibility of the groom: the house is his property and his contributions during the marriage will revert to him in the instance of divorce. Oman has reflected upon the implausibility of bargaining away the wife's claim on her husband's future assets or income in the marriage contract. He states:

“To be sure, a man who gets married under *sharī'a* law in Saudi Arabia may well expect that upon divorce his wife has no claim on the wealth he has acquired during the course of the marriage. This expectation, however, does not arise as a matter of contract. Rather, it arises because of the background rules of Islamic property law.”³⁰

Oman argues that while this type of presumption relates to the divorced women, it is not connected with the legal provisions; rather, the original roots of the idea can be traced back to an alternative source such as a property law originating within a peculiar custom. However, the items that are brought by the wife and recorded in the marriage contract are returned to her in the event of separation. A Permanent Committee *fatwā* states:

“If the matter is exactly as what is mentioned in the question, there is no impediment to include such a *qa'ymah*³¹ with the document of the contract of marriage. Both the bride and the groom may sign it to define for sure what the husband has bought in case that a dispute between the two sides arises as a *khul'* (divorce at the request of the wife in return for compensation to the husband) is to take place.”³²

When household goods are registered on behalf of the spouses, they

²⁹ Wynn, “Marriage Contracts and Women's Rights in Saudi Arabia: Mahr, Shurūt, and Knowledge Distribution”, *The Islamic Marriage Contract Case Studies in Islamic Family Law*, ed. Asifa Quraishi and Frank E. Vogel (Massachusetts: Harvard University Press, 2008), 205.

³⁰ Nathan B. Oman, “Bargaining in the Shadow of God's Law: Islamic *Mahr* Contracts and the Perils of Legal Specialization”, *Wake Forest Law Review* 9/46 (2010), 21.

³¹ *Fatwā* No. 8875 in *Fatwās of the Permanent Committee*, 19/39 (Accessed 7 June 2017). (Question: What is ruling on the so called *Qa'ymah* (list) of all house items, whether bought by the groom or anyone else that is attached to the marriage contract? It is noteworthy that such a *qa'ymah* is claimed to be among the public interests especially in this age with the spread of fraud, and that it is a similar document to the marriage contract itself.)

³² *Fatwā* No. 8875 in *Fatwās of the Permanent Committee*, 19/39 (Accessed 7 June 2017).

are treated as personal properties with this privilege clearly distinguishing them from both bridal gifts and *mahr*. If disputes arise, it is accepted that the respective owners are legally entitled to retrieve their personal belongings. Although this is appropriate for personal items, this does not extend to gifts and *mahr*.

This outline appears to relate a social custom that is not anticipated or sustained in the classical sources that relate to the status of marital gifts; in this instance, it appears that the judge unintentionally used his customary background in order to resolve the dispute. This is the usage of the custom in the form of indirect reference by virtue of judicial custom as Ibrahim states.³³ It should be recognised that both the *ḥadīth* and the early juristic literature are, with the exception of the *ṣadāq* (deferred dower),³⁴ almost completely silent upon marriage gifts. Rapoport's article that compares the legal situation of matrimonial gifts in Egypt, observes that Islamic law transformed the gifts of the groom into the essential element of the marriage contract known as *mahr*; however, its implementations occurred within a wider context strongly influenced by local traditions of marriage settlements.³⁵ In excluding the legal position of *ṣadāq* and considering it as part of dower, the legal status of the matrimonial gift, as opposed to *mahr*, is decided in accordance with the prevalent custom established by the school. When these two factors do not function in harmony, a tension between local practices and the requirements of Islamic law (not only of the one school but also other schools) will result. Egypt resembles Saudi Arabia in this respect – in both contexts, the extension of property rights over endowments and gifts is left as an open question and operates largely within the unofficial sphere while being closely aligned with custom. This development is also, it should be noted, mirrored by the development of the relationship between law and society. In operating under changing social conditions, the criteria governing the status of marriage gifts within instances of divorce has remained flexible, with the consequence that it is continually contested within both the judicial (most notably in the interpretative approach depending on judicial custom) and public arenas. The legal regulation of matrimonial gifts should therefore be understood as an

³³ Ibrahim, "Customary Practices", 226, 248.

³⁴ *Ṣadāq* means part of the dowry which is postponed until the termination of the marriage by death or divorce. Further information, see Welchman, *Women and Muslim Family Laws*, 90-91.

³⁵ Yossef Rapoport, "Matrimonial Gifts in Early Islamic Egypt", *Islamic Law and Society* 7/1 (2000), 22-24.

interaction between local practice and the *sharī'a* in which the respective elements have interacted and shifted over time.

It could conceivably be claimed that if a classical solution derives from the traditional sources, the judge could refer directly to the sources in an attempt to justify his decision. In attending to the dowry, the judge did refer to Ḥanbali and other schools of law, but no particular reference for the status of gift. The absence of explicit regulation within the textual sources that related to gifts apparently forced the judge to take the initiative and depend upon Saudi Arabia's customary practices. Because no maximum or minimum limits were assigned to the value of gifts provided to divorcees in lieu of compensation or damage, the amount referred to by the husband was understood to indicate the real value of the jewellery given as a gift.

CONCLUSION

The analysis of the court decision offers the scope of distinctions for today's procedure and reveals the effect of custom by virtue of judicial custom. The status of dowry and gifts that were given by the husband to her wife in the course of marriage became a subject of dispute for the case. The verdict of judge and his quotations from traditional sources in order to justify the decision reveals the *sharī* and customary components of the contemporary legal approaches. Underscoring the concept of *qiwāma* or 'authoritative supervision' in the judgement clarifies that the practice of personal law in Saudi Arabia is connected with its custom not only as a legal tool but also as a facilitator of legal interpretation where there is no explicit regulation. This allusion to the principle provides considerable insight into the judge's ruling because the *sharī* principles permit a judge to refer to *maṣlaḥa* in the schema of law with the intention of excluding fixed ordinances and ritual law. Its use is particularly suited to deciding upon new cases for which no attestation can be found within the main sources of the law. The judge's reference to the principles of *istiḥsān* (juristic preference) or *maṣlaḥa* (public interest) endows the legal decision with validity and demonstrates how legal jurisprudence is compatible with the classical way of thinking even in the implementation of custom.

The presence of *'urf* within the decision-making process is indicated by the fact that the rule is not encountered within the *fiqh* literature nor the *marsūm al-maliks*. The judge issued this decision because he was fully aware that customary norms require the gifts and jewellery to be returned.

At this point, the emphasis should focus on the dependent usage of customary norms in the form of judicial custom. Because the authoritative sources do not straightforwardly resolve the status of the gift, the judge indirectly invokes the custom by placing it under the *maşlahā* principle.

BIBLIOGRAPHY

- Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Abū Dāwud, Sulaymān ibn al-Ash'ath. *Masā'il al-Imām Aḥmad Riwāyat Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Sijistānī*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980.
- Al-Atawneh, Muhammad. "Wahhābī Legal Theory as Reflected in Modern Official Saudi Fatwās: Ijtihād, Taqlid, Sources, and Methodology". *Islamic Law and Society* 18 (2011), 327-355.
- Al-Atawneh, Muhammad. *Wahhābī Islam Facing the Challenges of Modernity, Dār al-Iftā in the Modern Saudi State*. Leiden: Brill, 2010.
- Al-Dabbagh, May ve Gargani, Ghaliya. "Saudi Arabia". *Arab Family Studies: Critical Reviews*. Edited Suad Joseph, 275-294. New York: Syracuse University Press, 2018.
- Al-Jarbou, Ayoub M. "The Role of Traditionalist and Modernists on the Development of the Saudi Legal System". *Arab Law Quarterly*, 21 (2007), 191-229.
- Al-Sisī, Fahd ibn Maḥmūd bin Aḥmad. "*Makānat al-'Urf fi al-Shari'ati al-Islamiyyet wa Atharuhū fi Sinni al-Inzimati fi Mamlakat al-Arabiyya al-Su'udiyya*". Medina: Kulliyya al-Shar'iyya fi al-Jāmi'a al-Islamiyya, Master thesis, 2009.
- Bābakī, 'Alī Ibn Yahyā. *Qaḍāyā al-Ṭalāq wa al-Ḥaḍānat wa al-Nafaqāt wa al-Ziyārat*. Riyadh: Maktaba Dīwān al-Muḥāmin, 2015.
- Ibn Qudāma al-Maqdisī, 'Abdullah ibn Aḥmad ibn Muḥammad. *Al-Kāfi fi Fiqh Ahmad Ibn Hanbal*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994.
- Ibrahim, Ahmed Fekry. "Customary Practices as Exigencies in Islamic Law Between a Source of Law and a Legal Maxim". *Oriens* 46 (2018), 222-261. (Forthcoming).
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: St Edmundsbury Press, 1991.
- Layish, Aharon. "Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhābī Doctrine". *Journal of the American Oriental Society* 107 (1987), 279-292.
- Layish, Aharon. *Women and Islamic Law in a Non-Muslim State: A Study Based on Decisions of the Shari'a Courts in Israel*. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1975.

- Marar, Amr Daoud. "Saudi Arabia the Duality of the Legal System and the Challenge of Adapting Law to Market Economies". *Arab Law Quarterly*, 19 (2004), 91-123.
- Mubārakī, Aḥmad ibn 'Alī Sīr. *Al-'Urf wa Atharuhū fī al-Sharī'ati wa al-Qānūn*. Riyadh: 1993.
- Nasir, Jamal J. *The Status of Women Under Islamic Law and Under Modern Islamic Legislation*. London: Graham Trotman, 1990.
- Oman, Nathan B. "Bargaining in the Shadow of God's Law: Islamic Mahr Contracts and the Perils of Legal Specialization". *Wake Forest Law Review* 9/46 (2010), 1-27.
- Rapoport, Yossef. "Matrimonial Gifts in Early Islamic Egypt". *Islamic Law and Society* 7/1 (2000), 1-36.
- Recki, Birgit. "Culture". *Religion, Past, Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, 4th ed. 3. Leiden: Brill, 2007.
- Rosen, Lawrence. *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rosen, Lawrence. *The Justice of Islam: Comparative Perspectives on Islamic Law and Society*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Shabana, Ayman. "Custom, as a Source of Law". *Encyclopedia of Islam*. 3rd ed. Brill Online. Accessed 25 October 2018, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/custom-as-a-source-of-law-COM_24632.
- Shabana, Ayman. *Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of the Concept of 'Urf and 'Ādah in the Islamic Legal Tradition*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Spectorsky, Susan A. *Chapters on Marriage and Divorce Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*. Austin: University of Texas Press, 1993.
- The Qur'an English Meanings*. Translated by Ṣaḥēeh International. Riyadh: Al-Muntada al-Islami, 2010.
- Vikor, Knut S. *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*. London: C. Hurst - Co, 2005.
- Vogel, Frank E. *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*. Leiden: Brill, 2000.
- Welchman, Lynn. *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.
- Wilcke, Christoph. "Saudi Women's Struggle". *The Unfinished Revolution: Voices*

from the Global Fight for Women's Rights. Edited Minky Worden, 93-106. Bristol: The Policy Press, 2012.

Wynn, Lisa. "Marriage Contracts and Women's Rights in Saudi Arabia: Mahr, Shurūt, and Knowledge Distribution". In *The Islamic Marriage Contract Case Studies in Islamic Family Law*. Edited Asifa Quraishi and Frank E. Vogel, 200-214. Massachusetts: Harvard University Press, 2008.

Yamani, Maha A. Z. *Polygamy and Law in Contemporary Saudi Arabia*. Reading: Ithaca, 2008.

Yargi, Mehmet Ali. *Suudi Arabistanin Yargi Sistemi*. Istanbul: IFAY, 2014.

Yasarī, Muhammad. *Al-Maşlahā fī al-Tashrī' al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Yasr, 1954.

WEBSITES

<http://www.alifta.net/Default.aspx?languagename=en>.

<https://www.saudiembassy.net/basic-law-governance>.


TURKS AND THEIR TRANSLATIONS/ COMMENTARIES ON THE QUR'ÂN: AN HISTORICAL AND BIBLIOGRAPHICAL SURVEY

TÜRKLER VE KUR'ÂN TERCÜME VE TEFSİRLERİ: TARİHÎ VE BİBLİYOGRAFİK BİR
İNCELEME

HALİL ŞİMŞEK

DR., BAĞIMSIZ ARAŞTIRMACI,
DR., INDEPENDENT RESEARCHER
hlsmask@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-3990-1071>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.15>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
21 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Accepted
18 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Şimşek, Halil, "Turks and Their Translations/Commentaries on the Qur'ân: an Historical and Bibliographical Survey [Türkler ve Kur'ân Tercüme ve Tefsirleri: Tarihi ve Bibliyografik Bir İnceleme]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 395-420.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



TURKS AND THEIR TRANSLATIONS/COMMENTARIES ON THE QUR'ÂN: AN HISTORICAL AND BIBLIOGRAPHICAL SURVEY

Abstract

In this study, we have provided an analysis of fort he translations and exegetical works of the Qur'ân in Turkic, Old Anatolian, and/or Ottoman dialects. We have striven to provide an account of a heritage that has been the subject of study in several articles and monographs. Our study surveys the pre-Saljuqid and pre-Ottoman eras, as well as the Saljuqid and Ottoman eras. We have presented the current status of survey on what has become known as the heritage of "Eastern Turkic Translations of the Qur'ân" coupled with commentary-like activities of the pre-Saljuqid and Ottoman eras, and added our own comments and observations. We then followed our survey with the heritage of Ottoman era for the translations and commentaries of the Qur'ân. We hope to have contributed in the sense that there are several ambiguities and unknowns with respect to non-Arabic Qur'ân studies of the medieval era, and our survey may very well be considered to have provided some insight and new observations in the field of Qur'anic studies.

Summary

The following survey article concerns the study of the translations in Turkic languages of the Qur'ân and Qur'anic exegesis in light of the modern research articles that have been produced by the Islamicists and Turcologists alike. We have limited the scope of our research to the translation activities in Turkic languages that were produced in one of the following eras in the history of Turks: Central Asian period, the Saljuqid and pre-Ottoman period, and the Ottoman period. We have, however, also noted that the translation activities of religious texts can be dated back to the pre-Islamic Turkic period as well.

Current research has so far been able to ascertain that the earliest Turkish-Muslim literature is the 11th century Kutadgu Bilig of Yüsuf Khâşş Hâjib and the earliest surviving copies of the translations of Qur'ân and exegesis-like literature date back to a period between the 12th-16th centuries. Based on these data, various researchers have proposed theories about how and when these translations were undertaken, and on what kind of sources or tradition they drew. The fact that the Qur'anic exegesis of al-Tabarî by a committee under the patronage of the Samanid dynasty and the fact that Bal'amî summarized this translation and produced an interlinear Qur'ân translation in Persian in the 10th century informed the majority of the theories formulated in this context. Based on the preceding and, additionally, on the comparative textual study of the Turkic and Persian translations, Z. Velidi Togan argued that the surviving translation copies of the 12th-16th centuries drew on a now lost copy that must have dated back to the 10th century and must have been produced in tandem with the translation of al-Tabarî's exegesis. He also added that since some of the members of the translation committee included scholars from central Asian regions mostly inhabited by people of Turkic stock, it stands to reason that a translation in Turkic dialect was also produced contemporaneously. Furthermore, Togan reasoned, the Samanids needed a translated text of the Qur'ân for the purpose of proselytizing the people of Turkic stock and it behooves us to presume that a now lost copy of a Qur'ân translated into Turkic dialect was produced in the 10th century. Janos Eckmann, by comparison, textually and comparatively studied the surviving translations and demonstrated that they form two distinct categories: interlinear word-by-word translations of the Arabic text of the Qur'ân whose provenance can be ascertained as the Qarakhanid era, and the commentary-like translations of the Qur'ân that belong to the Khorezmian and Chaghatayid era and dialects.

Some studies focused on specific surviving copies of the Qur'ân and exegetic translations have presented results that somehow bolstered the theories advanced by Togan. Also known as the "Anonymous", the Leningrad copy is presumed to have drawn on a non-extant copy that must have been produced in the 10th century and under the Samanid dynasty. The T73 copy, preserved in the Museum of Turkish and Islamic Works, is taken to have drawn on an original that is now lost but must have dated back to the 11th century. And last, but not the least, Abdülkadir İnan posited that the interlinear translation copy preserved in the Hekimoğlu Ali Paşa Camii no. 2 must have drawn on an original copy that is older than the aforementioned Leningrad copy and that which must have belonged to the 10th century.

Although the translation activities of the Qur'ân and Qur'anic exegesis continued during the Anatolian Saljuqid and pre-Ottoman Anatolian principalities period, these were limited to individual Qur'anic chapters, and the complete translations of the Qur'anic exegetic works in Anatolian and Old Ottoman Turkish began to be produced only the by the turn of the 15th century. Perhaps the earliest such translation was the translation of the Qur'anic exegesis of Abū al-Layth al-Samarqandī. Our sources indicate that this translation was undertaken by three distinct figures and modern research is mired in ambiguities about the verity of the date presented by these sources. Our own research led us to determine that this translation was most likely undertaken by Aḥmad-i Dā'i, and that the copies attributed to Mūsā İznikī and Ibn Arabshāh were the result of mistakes committed either by our sources and/or library catalogers. However, we have also noted our preservation that the probability of different Anatolian princes commissioning different scholars to translate the same and particular scholarly and religious works cannot be excluded.

We have also critically and analytically examined the various theories advanced for the provenance and sources of the Turkish/Ottoman exegetic endeavors. In addition to the theory advanced by İnan that the Turkish and Ottoman exegesis was informed by a "Central Asian Tradition", Gunasti argued that it respectively drew on a "Samarqandī" tradition, was later supplanted by the Zamakhsharian tradition which in turn was ultimately replaced by the Baydāwī influence. We have observed that neither İnan's theory nor that of Gunasti provides a satisfactory elaboration on the specifics and details of what their theories may entail. Our study also covers a number of exegetic translations produced especially during the 16th-19th century Ottoman era and, at the same time, attempts to touch upon some of the masterpieces of Ottoman exegetic heritage for the purpose of drawing to attention that the field remains fairly uncharted.

Even though this research may at the first look seem to have been imprinted with only the analytical and critical assessment of the recent surveys, careful and close reading will reveal newer and different approaches and theories on the topic, and, at the same time, will point to the aspects and issues that await further research.

Keywords: Commentary, Turkic translations of the Qur'ân, Ottoman translations of the Qur'ân, Ottoman Qur'anic commentaries, Qur'anic Studies, Ottoman *tafsir* tradition.

TÜRKLER VE KUR'ÂN TERCÜME VE TEFİSİRLERİ: TARİHİ VE BİBLİYOGRAFİK BİR İNCELEME

Öz

Burada sunduğumuz araştırmamız Türklerin ve Türki toplumların Kur'ân tercüme-leri ve Kur'ân tefsirleri ve tercüme-leri alanında ortaya koymuş oldukları Türki lehçelerdeki, Anadolu ve Osmanlı Türkçesi dillerindeki, ve yüzeysel de olsa Osmanlılar tarafından telif edilen bazı Arapça tefsir çalışmalarının tarihsel ve bibliyografik bir

incelemesini vermektedir. Çalışmamızda Türklerin İslamla müşerref olmalarından başlayarak orta Asya coğrafi bölgesinde Türkî dillerle yapılan tercüme faaliyetleri ele alınmış, Selçuklular dönemindeki çalışmaların seyri ve sonrasında da Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi ile yapılan tercüme ve tefsir çalışmalarının bibliyografik incelemesi bu konularda yapılan modern araştırmalar ışığında irdelenmiş ve mevcut tezlere kendi değerlendirmelerimiz ve gözlemlerimiz de eklenmiştir. Özellikle Osmanlı ilim adamları tarafından telif edilen hem tefsir tercümeleri hem de müstakil tefsir telifleri dikkate alınarak yapılan modern araştırmaların analitik ve tenkitçi süzgeçten mahrum olduğu gözlemlenmiştir. Bu ve benzeri gözlemlerimize binaen, yeni araştırmalar için henüz yayınlanmamış bir çok eserin yeni araştırmacıları beklediği, ve diğer taraftan da bibliyografik envanterin revize edilmesi ve güncellenmesi babında eksikler olduğu kanaati hasıl olmuştur.

Özet

Bu araştırma makalesi hem İslam araştırmaları hem de Türk dünyası araştırmalarının ilgi alanına giren Türklerin Kur'an ve Kur'an tefsiri çalışmalarını özellikle son zamanlarda yapılan modern araştırmalar ışığında incelemektedir. Çalışmamız Türklerin Kur'an tercümeleri ve Kur'an tefsiri tercümeleri, Orta Asya Türk mirası, Selçuklu ve Osmanlı öncesi miras, ve Osmanlı mirası evreleri ile sınırlandırılmıştır. Türklerin İslamla müşerref olmadan önce de kutsal ve dini metinleri tercüme faaliyetleri not edilmiş, ve bu tür tercüme geleneğinin en erken dönemlerde de vuku bulduğu tespit edilmiştir.

Türk-İslam edebiyatı geleneğinde günümüze ulaşan en erken eser 11. yüzyıl müelliflerinden Yusuf Has Hacib tarafından kaleme alınan Kutadgu Bilig olması hasebiyle ve gene günümüze kadar ulaşan en erken Türk dillerinde tercüme edilen Kur'an kopyalarının 12-16. yüzyıllara raci olmasına binaen bir takım araştırmalar bu tercüme faaliyetlerinin tam olarak ne zaman başladığı, hangi ve ne tür bir kaynak ve gelenekten beslendiği, ve/veya hangi döneme ait eserlerin bir neticesi olduğu yönünde teoriler ortaya koymuşlardır. 10. yüzyıl Orta Asya beyliklerinden Samanoğulları'nın himayesi altında kurulan bir komisyon tarafından tercüme edilen Taberi tefsiri ve Belami tarafından bu tercümenin kısaltılarak satırarası bir Kur'an tercümesinin ortaya konması neticesinde modern dönem araştırmaları değişik tezler öne sürmüşlerdir. Zeki Velidi Togan günümüze ulaşan bir kopyası olmasa da, 12-16. yüzyıllardan günümüze ulaşan eserlerin kaynağını teşkil eden ve Taberi'nin tefsirinin tercümesi ile paralel zamanda tercüme edilen Türkî dilde bir Kur'an tercümesinin yapılmış olduğunu öngörmüş, ve bu tercüme faaliyetinin Fârisî gelenekten etkilenmediğini iddia etmiştir. Togan tezlerini ispat sadedinde Türkçe ve Farsça tercümelerin mukayeseli çalışmasını yapmış, Taberi'nin tefsirini tercüme eden komisyonda Türklerin yoğunlukta yaşadığı bölgelerden de ilim adamlarının bulunduğunu savunmuş, Samanoğulları'nın Türkleri İslam'a davet etmek için Türkî dilde bir Kur'an tercümesini yaptırmış olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmıştır.

Türklerin Kur'an, tefsir, ve bunların tercümeleri alanında Orta Asya Türkî gelenek olarak isimlendirilen bu eserler muhteva açısından da farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda Janos Eckmann bu girişimleri satırarası kelime tercümeleri ve tefsiri andıran kısa açıklamaları ihtiva eden tercüme olarak iki sınıfa işaret etmiştir. Aynı yazar bu tercümeleri incelemesi neticesinde satırarası tercümelerin Karahanlılar dönemine ait olduğunu, diğer sınıfın ise Harezmi ve/veya Çağatay dönemine ait olduğunu iddia etmiştir. Şu anda Leningrad'da mahfuz tutulan ve "Anonim kopya" olarak bilinen yazarı meçhul tercümenin metinsel özelliklerinden hareket eden bazı araştırmacılar bu tercümenin Samanoğulları döneminde kaleme alınan ama şu anda kayıp olan bir orijinal tercümeyle dayandığını öne sürmüşler ve böylece Togan'ın tezlerini destekler mahiyette görüş belirtmişlerdir. Diğer taraftan, 1330 tarihinde

istinsah edilen ve Türk İslam Eserleri Müzesinde bulunan T73 kayıtlı Kur'an tercümesi de modern araştırmalara konu olmuş, kimi araştırmacılar metinsel analizleri neticesinde bu tercümenin de 11. yüzyılda yazılan ama günümüze ulaşmayan bir orijinal metne dayandığını öne sürmüşlerdir. Hekimoğlu Ali Paşa Camii, no. 2 kaydıyla mahfuz başka bir satırarası tercüme üzerinde incelemeler yapan Abdülkadir İnan bu tercümenin Leningrad'da mahfuz anonim kopyadan daha eski fakat günümüze ulaşmayan bir kaynak tercüme istinat ettiği kanaatini dillendirmiş olsa da, daha somut delillerin ortaya çıkması yönünde yeni araştırmalara teşvik etmiştir. Modern araştırmalar neticesinde Anadolu Selçuklular döneminde Türkçe Kur'an ve tefsir tercümelerine rastlanmazken, Anadolu beylikleri döneminde müşahade edilmiş ama aynı zamanda bu tercüme faaliyetlerinin Kur'an'ın tamamına değil muayyen surelerine inhisar ettiği ortaya konmuştur. Anadolu Türkçesi ile Kur'an'ın tamamına müstemil tefsirler ve/veya tercüme 15. yüzyıldan sonra kaleme alınmaya başlamıştır. Bu bağlamda tercüme edilen ilk tefsir belki de Ebû'l-Leyş es-Semerqandî'nin tefsiridir. Kaynaklar ve mevcut el yazmaları bu tefsirin üç değişik şahsiyet tarafından tercüme edildiğini kaydetmekte, bu durum modern araştırmacılar için zihin karışıklığına sebep olmaktadır. Kesin olarak belirtme şansımız olmasa da, biz bu araştırmamızla bir el yazmasını nüshasını da incelediğimiz bu tercümenin aslında Aḥmed-i Dâî tarafından yapıldığını, Mûsâ İznîkî ve İbn Arabşah'a atfedilen tercüme ile ise kütüphane kayıtlarındaki ve kaynak verilerindeki hatalardan kaynaklandığını ortaya koymaya çalıştık. Buna rağmen, tefsirin tercüme edildiği 15. yüzyıl siyasi şartları da göz önüne alındığında, aynı tefsirin muhtelif Anadolu beyleri tarafından farklı kişilere tercüme ettirilmiş olabileceği ihtimalinin de geçerli olabileceğini savunduk.

Eldeki veriler muvacehesinde yapılan modern araştırmalar Türklerde Kur'an tercüme ve tefsirinin etkilendiği kaynak ve gelenek de incelenmiş, bu konuda ortaya konan tezler tenkitçi bir süzgeçten geçirilmiştir. Abdülkadir İnan bu tür çalışmaları "Orta Asya Geleneği"ne dayandırmış, fakat bu geleneğin özellikleri hakkında açıklama ve ayrımı vermemiştir. Gene aynı şekilde, Türklerde Kur'an ve tefsir tercümelerinin "Semerkandî" gelenekten etkilendiğini ifade eden Susan Gunasti bu etiketlenmenin coğrafi mi yoksa öznel mi olduğu ve/veya ne tür özellikler ihtiva ettiği yönünde bir açıklama yapmamıştır. 15. yüzyılda yazıldığı tespit edilen ve kısa tefsir içerikli açıklamalar ihtiva eden iki tercüme Ahmet Topaloğlu tarafından incelenmiş ama bu tercümelerin kaynakları ve/veya istinat ettikleri gelenekler konusunda bir açıklama ortaya konmamıştır.

Elimizdeki veriler, Osmanlılar döneminde Türkçe tefsir ve tercüme faaliyetlerinin 16-19. yüzyıllarda da devam ettiğine işaret etmekte, fakat bu girişimlerin daha önce telif edilen Arapça ve/veya Farsça tefsirlerin tercümeleri olduğunu göstermektedir. Çalışmamız bu tercümelerin bazılarını kısaca incelemekte, ve özellikle Arapça telif edilen ve Osmanlı uleması tarafından yazılan tefsirlerin önde gelenlerinden hareketle Osmanlı tefsir geleneğinin kaynaklarına kısaca işaret etmektedir.

Çalışmamız genel olarak mevcut modern araştırmaların tenkitçi bir süzgeçten geçirilmesi izlenimi verse de, yer yer farklı mülahazalarımızı okuyucularımızın incelemesine sunmakta ve bu araştırma konusunda daha detaylı çalışmaların yapılması gereken yönlerine ve meselelerine işaret etmekteyiz.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Türkçe Kur'an tercüme, Türkçe tefsir tercüme, Osmanlı tefsir mirası, Türkler ve Kur'an, Osmanlı müfessirleri, Türk müfessirleri.

INTRODUCTION

Since the history of the Turkic people who embraced Islam as their religion geographically extends from the Far East to some of the Balkan states of today, it is rather a daunting task to trace comprehensively their literature in the interpretation of the Qur'an. Our goal here is to present a biographical and bibliographical survey of some of the firsts and important works which seem to have been the subject of study in recent decades by both the Islamicists and the Turcologists alike. An exhaustive list of all surviving manuscripts and published works in the subject has been attempted by various authors.¹ However, as has been asserted by several modern researchers, a greater bulk of these works tends to replicate earlier works and lacks any significant originality.²

Any attempt to survey the Turkic tradition of the Qur'anic interpretation should consider the fact that the Turks consisted of several different tribes, and while some of them constantly migrated westward and established various dynasties and principalities along the way until the last Mongol pressure during the mid-thirteenth century, some others settled in the regions of central Asia. Therefore, it is essential to sketch this survey in three parts; Eastern Turkic tradition; Saljuqid and pre-Ottoman tradition; and Ottoman tradition until the establishment of modern Turkish Republic in 1923. Excluding the republican era should in no way mean lack or scarcity of the tradition of Qur'anic interpretations during this time, however, due to complexities therein and the lack of space herein we preferred to defer it to another occasion.³

Interpretation of religious literature in general and religious scriptures in particular by the Turks could be dated as far back as the advent of universal religions within their regions. Buddhism, Zoroastrianism, Manichaeism, and Christianity are the religions with which the Turks came into contact, thanks to their changing geographical locations along the major

¹ See, for example, Macit Yaşaroğlu, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe terceme ve tefsirlerinin kronolojik bibliyografisi*, published in tandem with Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim tarihi (Bir deneme)*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991). The latter gives a list of 118 works that consists of both manuscripts and published literature in Uyghur, Arabic and Latin scripts, whereas the former provides a list of 75 works in manuscript and published form. Both lists include the modern Turkish republican era.

² Hidayet Aydar, "Türkler'de Kur'an çalışmaları" *Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 159-235.

³ For a recent study on the Republican era, however, see, M. Brett Wilson, "The Qur'an After Babel: Translating and Printing the Qur'an in Late Ottoman and Modern Turkey" (South Caroline: Duke University, Unpublished PhD dissertation, 2009).

trade routes. Documentary evidence indicates that the Turks, before they embraced Islam, had translated Buddhist, Manichaeist and Christian religious texts and that much of the Islamo-Turkic vocabulary of the day can be traced back to those translations.⁴

1. THE EARLIEST ATTEMPTS AND THE EASTERN TURKIC TRANSLATIONS

The wholesale conversion of Turks to Islam is traditionally dated back to the early second half of the 10th century CE, probably just before the first written translation of al-Ṭabarī's (d. 923) commentary into Persian during the Samānid ruler Maṣṣūr Ibn Nūḥ (r. 961-976) in Transoxania was produced. By the turn of the 11th century, the whole region beyond the river Oxus would become under the suzerainty of the Qarakhānid Turks, by whom the earliest Islamo-Turkic religious literature was produced, namely the *Kutadgu Bilig* of Yūsuf al-Khaṣṣ Ḥāḥib (d. 1075). Abdulkadir İnan thinks that the first translations of the Qur'ân must have been produced during these times, namely the first half of the 11th century.⁵ He also believes that the extant copies of the earliest Eastern Turkic translations of the Qur'ân which are copied during the early 14th century must have drawn on an earlier original that belonged to the 11th century.⁶ By contrast, Zeki Velidi Togan argues that the earliest translation of the Qur'ân can be dated as far back as the second half of the 10th century, contemporaneous with the Persian translation of al-Ṭabarī's commentary.⁷ Eleazar Birnbaum notes that Ba'āmī, the head of the translation committee for al-Ṭabarī's commentary, abridged al-Ṭabarī's commentary and provided an interlinear rendering in Persian beneath the Arabic text of the Qur'ân, and this interlinear translation of the Qur'ân was later followed by numerous other such works in Persian and Turkish alike.⁸ Togan based his argument: first on the fact that the committee of al-Ṭabarī's translation included scholars from the regions of Farghāna, Isfijāb, and others which were mainly inhabited by Turks, and it follows that it was only normal that the Qur'ân

⁴ Abdulkadir İnan, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe tercemeleri üzerinde bir inceleme*. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961), 3–5.

⁵ İnan, *Bir İnceleme*, 8.

⁶ İnan, *Bir İnceleme*, 8.

⁷ Zeki Velidi Togan, "The Earliest Translation of the Qur'ân into Turkish" *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Istanbul University, Publications of the Faculty of Letters, issue 4, (1964), 18.

⁸ Eleazar Birnbaum, "On Some Turkish Interlinear Translation of the Qur'ân" *Journal of Turkish Studies, Türklük Bilgisi Arastirmalari* 14, Fahir İz Armağanı, Fahir İz Festschrift 1 (1990), 113.

was also translated into Turkish along with the Persian translation.⁹ Secondly, Togan conducted a comparative textual survey between the earliest Persian translations, which inarguably depended on al-Ṭabarī's translation, and the earliest extant copies of the Turkish translations, and attempted to demonstrate the similarities between the two translations.¹⁰ Furthermore, Togan also argued that the Samānids must have had means of propaganda for Islam among the Turks, who constituted the greater bulk of the military power of their kingdom, and one of these means was most likely a Turkish translation of the Qur'ān not only in Arabic script but probably in Uighur and Kōk-Turkic scripts as well.¹¹

What must be noticed in this argumentation is the implication that the Turks translated the Qur'ān, not the commentary of al-Ṭabarī, and their translation was not based on the Arabic text but, as was demonstrated by Togan's comparative textual study, on the Persian translation of the Arabic text. Togan's assumptions, however strong they may be, remain unsupported by any concrete evidence until further research reveals otherwise. On the other hand, one must assume that the parts and the verses of the Qur'ān must have been rendered into Turkish at least orally during the 10th century and/or even earlier before any written translation of the whole Qur'ān into Qarakhānid Turkish was produced.¹² It must also be noted that the translations of individual Qur'anic verses are found in *Kutadgu Bilig*, a didactic poem written in 1069 by Yūsuf Khāṣṣ Ḥājib.¹³

The Qur'anic translations that are produced in Central Asiatic regions by the Turkic people are commonly categorized as the Eastern Turkic translations and there are probably at least six extant copies of these translations which were produced in the 12th-16th centuries.¹⁴ The Eastern Turkic translations seem to be modelled on the earlier Persian Translations of the Qur'ān and are essentially of two types: Interlinear translation and commented translation.¹⁵ While the interlinear translations are the translation of the Qur'anic words along with the Arabic text, commented translations are commentary-like explanations and added stories pertinent to

⁹ Togan, "The Earliest Translations", 8.

¹⁰ Togan, "The Earliest Translations", 4-13.

¹¹ Togan, "The Earliest Translations", 16.

¹² Birnbaum, "On Some Turkish Interlinear Translations", 113.

¹³ Birnbaum, "On Some Turkish Interlinear Translations", 113.

¹⁴ Janos Eckmann, "Eastern Turkic Translations of the Qur'ān", *Studia Turcica*, Bibliotheca Orientalis Hungarica 17, (Budapest: b.y., 1971), 149-159, 151.

¹⁵ Birnbaum, "On Some Turkish Interlinear translations" 113; Also, Eckmann, "Eastern Turkic Translations", 151.

the translated portion of the Arabic text.¹⁶ Janos Eckmann noted the difference between the literal interlinear translation and the commentated translation, and concluded that the latter was in Khorezmian Turkish and the former was in Qarakhānid Turkish.¹⁷ The fact that the commentated translation also included Chaghatāyid linguistic elements should indicate that this copy cannot be dated to earlier than the 15th century.¹⁸ İnan mentioned another difference between the two and stated that the interlinear translation is linguistically older and more Turkic to the degree that non-Turkic words are very scarce, whereas in the commentated translation there is an increasing tendency toward Arabic and Persian words.¹⁹

One of the earliest translations in this category is probably the one that was discovered in 1914 in Uzbekistān by Zeki Velidi Togan and is preserved in the Institute of the Peoples of Asia in Leningrad.²⁰ Also known as “the Anonymous” or “Central Asiatic Commentary”, this translation was written down, according to Wilhelm Barthold, in Transoxania²¹ and/or, according to İnan, in Khorezm.²² The manuscript is not a complete version and chapters 1-19 and 23-48 are missing.²³ Barthold suggested that this translation/commentary belonged to the earliest era of classical commentary tradition in that it draws on such lost works of Muḥy al-Dīn b. al-Sāib al-Kalbī (d.146/764), and Ibn Ishāq’s biography of the prophet Muḥammad, the writings of Ibn Durayd (d. 321/933), and the sufi sayings of Ibrāhīm Ibn Adham (d. c. 165/782) which implies that the author was also acquainted with sufi literature.²⁴ Barthold further noted that the commentary-like stories are presented as narrated by earlier reporters such as Ibn ‘Abbās (d. 68/688), Ḥasan al-Baṣrī (d. 110/728), Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767), and Qatāda (d. 117/735), without later additions.²⁵ The dean of Ottoman studies during the early 20th century Mehmed Fuad Köprülü stated that the philological study of the text presented all sorts of complexities and the vocabulary as a whole was heterogeneous, and archaic words are at times exchanged with later vocabulary, which in the end indicated, he argued, a

¹⁶ Birnbaum, “On Some Turkish Translations” 114; and Eckmann, “Eastern Turkic Translations”, 151.

¹⁷ Eckmann, “Eastern Turkic Translations”, 156.

¹⁸ Eckmann, “Eastern Turkic Translations”, 156.

¹⁹ İnan, *Bir inceleme*, 10.

²⁰ Eckmann, “Eastern Turkic Translations”, 156.

²¹ W. Barthold, “Orta Asya’da İslamiyet’in intişar ettiği zamana ait bir abide” *Türkiyat Mecmuası*, Publications of the Turkish Institution at the Faculty of Arts in Istanbul University, (1928), 69-74, 69.

²² İnan, *Bir inceleme*, 9-11.

²³ Eckmann, “Eastern Turkic Translations”, 156.

²⁴ Barthold, “Orta Asya’da İslamiyet”, 72-74.

²⁵ Barthold, “Orta Asya’da İslamiyet”, 72-74.

process of producing several copies at the hands of various people.²⁶ In a separate article, Barthold also expressed his opinion about the time of an original copy on which the Leningrad manuscript drew as an earlier time than the 11th century, and accepted it as the monument of the dynasty of the Samānids.²⁷ Therefore, not only does Barthold agree with Togan who also posited that all the interlinear translations drew on a now-lost original copy which was produced during the time of Samānids simultaneously with the Persian translation of al-Ṭabarī's commentary, but he also concludes that the interlinear translation of the Leningrad manuscript is a later replica of that original copy.

Another Eastern Turkic translation of the Qurʾān has come down to us in a manuscript preserved in the Museum for Turkish and Islamic Works (Türk İslam Eserleri Müzesi) in Istanbul as no: T 73. It is a complete translation of the Qurʾān, and, according to its colophon, it can be dated to the 1330s. This copy is attributed to a copyist named Muḥammad b. Ḥājī Dawlatshāh of Shīrāz.²⁸ İnan also mentioned this manuscript and noted the similarities between this copy and the Anonymous commentary to the degree that chapters 18 and 19, *al-Kahf* and *Maryam*, are almost identical. Based on the foregoing, İnan concluded that the two drew on an earlier copy.²⁹ This translation is a word by word interlinear translation of the Qurʾān and does not contain any commentary-like notes.³⁰ The language of this translation is archaic and can be dated to 12th or 13th century Turkic literary language of the Qarakhānids in Islamic Central Asia.³¹ However, a textual study of this manuscript yielded the result that some parts were written in a later dialect, which was explained by Eckmann as that the parts that were written in the original dialect were missing and translated anew by either the copyist himself or someone else at around the 14th century.³² Eckmann further argued that the original copy on which this translation drew was probably written in the second half of the 11th century in Kashgar, a center of Islamo-Turkic culture during that time.³³ Togan also mentioned

²⁶ Mehmed Fuad Köprülü, *Türk edebiyatı tarihi*. Ed. and simplified by Orhan Köprülü - Nermin Pekin, (İstanbul: Ötüken Publications, 1980), 163.

²⁷ Togan, "The Earliest Translation", 13.

²⁸ Togan, "The Earliest Translation", 1; and Eckmann, "Eastern Turkic Translations", 151.

²⁹ İnan, *Makaleler ve incelemeler*, (Ankara: The Institution for the Turkish History Publications, 1991), 2/129-130.

³⁰ İnan, *Bir inceleme*, 10.

³¹ Eckmann, "Eastern Turkic Translations", 151.

³² Eckmann, "Eastern Turkic Translations", 151.

³³ Eckmann, "Eastern Turkic Translations", 151.

that this manuscript drew also on the original copy which was produced simultaneously with the Persian translation of al-Ṭabarī's commentary in the second half of the 10th century.³⁴ Togan further conducted a comparative textual study of early Persian translations and Turkish translations and showed the close relationship between the two traditions, and demonstrated how the latter was drawn on the former.³⁵

Another manuscript in this category of the Turkic translation of the Qur'ân, or, more precisely, in which Turkic translation is included along with a Persian translation, is preserved in John Rylands Library in Manchester (England) as Rylands Arabic mss. 25-38.³⁶ This is an immense, yet incomplete translation and it contains an interlinear Persian translation between the Arabic text of the Qur'ân and the interlinear Turkish translation.³⁷ The manuscript consists of 14 volumes, three lines per page. The repetitious character of the Qur'ân can make up, to a great extent, for the incomplete parts.³⁸ Togan stated that this copy could be dated to the 14th century,³⁹ which Eckmann agreed with, and further added that instances where the characteristics of the 12th-13th centuries Qarakhānid Turkic were not infrequent.⁴⁰ Eckmann, in a separate article devoted to the study of this manuscript, studied the relationship between the Arabic text of the Qur'ân, Persian translation, and this Turkic translation. His study culminated in establishing various instances where Turkic translation complied with only the Arabic text of the Qur'ân, or only the Persian translation of the Arabic text, or both the Arabic text of the Qur'ân and the Persian translation of it, as well as instances where the Turkish translation differed from both the Arabic text of the Qur'ân and its Persian translation.⁴¹ He later noted that in majority of the cases the Turkish translation complies with the Persian translation. However, he further added, no conclusive decision can be reached from the comparison of the three texts as to which of the two, the Arabic or the Persian translation, the Turkish translation drew on, and it is not unlikely that other Persian and Turkish translations were also used and

³⁴ Togan, "The Earliest Translation", 13.

³⁵ Togan, "The Earliest Translation", 4-13.

³⁶ Eckmann, "The Earliest Translations", 153.

³⁷ Eckmann, "The Earliest Translations", 153.

³⁸ Eckmann, "The Earliest Translations", 154.

³⁹ Togan, "The Earliest Translation", 2.

⁴⁰ Eckmann, "Doğu Türkçesinde bir Kur'an çevirisi (Rylands nüshası)" *Belleten, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*. (1967), 53-69. 58.

⁴¹ Eckmann, "Doğu Türkçesinde", 55-58.

the copyist simply wrote the Persian and Turkish glosses under the Arabic words without caring much about their compliance with each other.⁴²

Another manuscript of the Turkic interlinear translation of the Qurʾān is preserved in Süleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Paşa Camii no: 2. The number of folios is 588, each folio containing nine lines. It is a complete translation with a very little commentary-like note.⁴³ The date of the copy is given as 1363 with no name of an author. İnan argued that this manuscript was younger than the Anonymous and the Leningrad manuscripts, and its philological characteristics point to the possibility that it drew on an original that was composed in the 11th century.⁴⁴ It was written in the Khorezmian Turkic dialect, and the various instances where the heretofore mentioned Persian-influenced translations which were Turkicized in this manuscript are pointed out by Togan.⁴⁵ A critical study of this manuscript was undertaken by Gülden Sağol and her study was published by Harvard University Press in an edition that includes an introduction, the text, a glossary, and the facsimile edition.⁴⁶

2. TRANSLATIONS AND COMMENTARIES OF THE QURʾĀN DURING THE SALJUQID AND OTTOMAN ERA

No record of Turkish translation or commentary of the Qurʾān can be detected from the Saljuqid dynasty. It seems that the Anatolian Saljuqs continued the tradition of the greater Saljuqid dynasty of the Iranian lands in preferring Arabic and Persian over their national language as the language of arts and sciences.⁴⁷ Turkish translations and commentaries of the Qurʾān or parts of it were produced during the era of the Anatolian principalities which followed the fall of the Saljuqid dynasty and preceded the Ottoman dynasty. Yet these translations that were produced during the era of principalities are limited to a number of individual chapters of the Qurʾān, and the translations and commentaries of the whole Qurʾān would only come out after the rise of the Ottomans in Anatolia by the 14th century.⁴⁸

It appears that the commentary in Turkish of individual chapters of the

⁴² Eckmann, “The Earliest Translation”, 153-154.

⁴³ Eckmann, “The Earliest Translation”, 153-154.

⁴⁴ İnan, “Bir İnceleme”, 11.

⁴⁵ Togan, “The Earliest Translation”, 16.

⁴⁶ Gülden Sağol, *An Interlinear Translation of the Qurʾān into Khwarazm Turkish: Introduction, Text, Glossary and Facsimile*. Old Turkish and Persian Interlinear Qurʾān Translations 1, 5 vols. (Harvard University Press, 1993).

⁴⁷ İnan, “Bir inceleme”, 14.

⁴⁸ İnan, “Bir inceleme”, 14.

Qur'ân or their translations from Arabic commentaries continued during the early years of the Ottoman dynasty. One such work that can be dated as the earliest is the commentary on chapter 67 of the Qur'ân, *al-Mulk*, written by an unknown author in 1333 and dedicated to Sulaymân Bey (d.1357), son of Orkhân Gâzî (Orhan Gazi) (r. 1324-1361).⁴⁹ The famous scholar of Orhan Gazi's dynasty, Muştafâ Ibn Muḥammad Anqarawî wrote a commentary on chapter 36 of the Qur'ân, *Ya-Sîn*, which was also dedicated to Sulaymân Bey. The latter appears to be the patron of Qur'anic commentaries in Turkish since there is at least one more partial Qur'anic commentary in Turkish that was dedicated to him and was authored by Anqarawî.⁵⁰ We do not know why the commentaries of individual chapters rather than the whole Qur'ân were the interest of the time; however, we may incline to presume that the "*Faḍâ'il al-Qur'ân*" (the virtues/merits of the Qur'ân) and the "*Faḍâ'il al-suwar*" (the virtues/merits of the sûras) literature must have enjoyed greater significance among the early Ottomans. Consequently, the Qur'anic commentary activities concentrated only on particular chapters of the Qur'ân. Pietistic concerns were also the reason for the production of commentaries on individual chapters of the Qur'ân. One of these commentaries in Turkish is on chapter 112 of the Qur'ân, *al-Ikhlâs*, composed by Muḥyiddîn Niksârî (d. 1495). The author tells us that the praying public asked him to write a commentary on chapter 112 in Turkish so that they may better contemplate during their prayers.⁵¹

Turkish commentaries of the whole Qur'ân began to emerge only by the turn of the 15th century. However, this tradition started as translations of earlier commentaries written in Arabic. The earliest translation of this type was probably Abū al-Layth al-Samarqandî's (d.983) *Tafsîr al-Qur'ân* or *Tafsîr Abū al-Layth al-Samarqandî*. This translation is reported to have been authored by three near-contemporary early Ottoman scholars: Aḥmed-i Dâ'î (d. 1427)⁵²; Mūsâ Iznikî (d. 1435)⁵³; and Ibn Arabshâh (d. 1450).⁵⁴ Most of the modern Turkish scholars seem to have overlooked the copy that is attributed to Aḥmed-i Dâ'î and indicate that the latter two translated Abū

⁴⁹ Hidayet Aydar, "Dini bilimler, Osmanlılarda tefsir çalışmaları", 547.

⁵⁰ Aydar, "Dini bilimler", 547.

⁵¹ Aydar, "Dini bilimler", 547.

⁵² Günay Kut, "Ahmed-i Dai", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/56-58.

⁵³ M. Kamil Yaşaroğlu, "Musa Izniki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/218-219.

⁵⁴ Abdülkadir Yuvalı, "İbn Arabşah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/314-315.

al-Layth's Qur'anic commentary separately.⁵⁵ No modern research indicates what the title of Ibn Arabshāh's translation was, but most of the copies of Izniki's translations are titled as *Enfesu'l-cevāhīr/Anfas al-jawāhīr* and a few of them are titled as *Tercüme-i Tefsīr-i Ebī'l-Leys es-Semerkāndī*.⁵⁶ Ziya Demir, in his unpublished dissertation, stated that Izniki actually translated *Lubāb al-ta'wīl fī ma'ānī al-Tanzīl* of al-Khāzin al-Baghdādī (d. 1340) and gave it the title of *Enfesu'l-cevāhīr*, and that the translation of Abu al-Layth's commentary was wrongly attributed to him.⁵⁷ Demir also surveyed the copies that have been attributed to Ibn Arabshāh and concluded that this translation was authored by Aḥmed-i Dā'ī in reality. Yet, for unknown reasons, it was attributed to Izniki and Arabshāh as well.⁵⁸ Macit Yaşaroğlu added that the first facsimile edition of *Ebu'l-Leys es-Semerkāndī Tefsirinin Tercümesi*, modern turkicized version of which was published in 1993. It was also dubiously attributed to Musa Izniki.⁵⁹ Furthermore, while some researchers asserted that the *Tercüme-i Ebī'l-Leys* and the *Enfesu'l-cevāhīr* were the same and identical, other researchers indicated that the latter was an independent Turkish commentary which, to a great degree, drew on both Abū al-Layth and al-Baghdādī's commentaries.⁶⁰ We do not have any information on who the dedicatee was of the translation attributed to Ibn 'Arabshāh, but Susan Gunasti, in her recent survey on the topic, mentioned a more detailed study on him and determined that what was attributed to Ibn 'Arabshāh was actually authored by Mūsā Izniki.⁶¹

Modern research on this topic is mired in ambiguities and some more detailed studies are needed. While it is not so vital, considering the purpose of our study, to determine the authorship of these translations, we would like to point out that it is not at all improbable for more than one author to undertake the translation of Abū al-Layth's commentary. The early 15th century, during which these translations were produced was a period of chaos and turmoil in Anatolia where several principalities vied for supremacy. Patronage of religious scholars and scholarly heritage was

⁵⁵ Aydar, "Dini bilimler, Osmanlılarda", 61.

⁵⁶ Aydar, "Türklerde Kur'an çalışmaları" *Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 159-235. 172., also see Ahmed Topaloğlu, "Kur'an-i Kerim'in ilk Türkçe tercümelere ve Cevahiru'l-esdaf". *Türk Dünyası Araştırmaları* 27, (1983), 58-66. 61, and also Yaşaroğlu, *Kronolojik bibliyografi*, 129.

⁵⁷ Aydar, "Dini bilimler", 548.

⁵⁸ Aydar, "Dini bilimler", 548.

⁵⁹ Yaşaroğlu, "Musa Izniki" 31/218-219.

⁶⁰ Yaşaroğlu, "Musa Izniki" 31/218-219.

⁶¹ Susan Gunasti, "Political Patronage and the Writing of Qur'an Commentaries Among the Ottoman Turks" *Journal of Islamic Studies* (2013), 1-23, 5.

one of the main propagandistic tools that the heads of these principalities could appropriate in order to bolster support and prestige among their followers. Similarly, scholars needed to produce compositions in order to receive patronage. Based on the preceding accounts, therefore, we cannot exclude the possibility that a single work could have been commissioned for translation to various authors by different princes who, at the time, were vying for supremacy in Anatolian lands and were projecting themselves not only as protectors of inhabitants in their lands, but also as the promulgators and preservers of scholarly religious heritage to their subject people as well as the subject people of other principalities. Or, similarly, different princes commissioned different authors to have different *tafsîr* works or other literary works, translated. A recent study demonstrated, in the example of Muşannifak (d. 1470), that some authors would compose a work and dedicate it to their patron with whom they sought protection and refuge, but upon the failure of that patron prince, the author would then seek the patronage of another prince, rewrite his work, and rededicate it to his new patron. Muşannifak first composed his commentary on the introductory verses of the *Mathnawî* of Rumi (d. 1274), and dedicated it to prince İbrâhîm of the Qaramânid principality. When Meḥmed II conquered the Qaramânid lands, Muşannifak moved to Ottoman court, composed a *tafsîr* work and not only did he then dedicate it to Meḥmed II, his new patron, but he also went on a tirade against the Qaramânids whose lands he now viewed as “a heap of ruins and a perch for owls”.⁶²

Based on the translations of Abū al-Layth's commentary, Abdülkadir İnan asserted that the translation and commentary of the Qur'ân in Anatolia was imported from Central Asia.⁶³ We are not certain if this tradition can more concisely be termed either as Central Asian tradition or Eastern tradition? Unfortunately, no further elaboration on this tradition is offered by İnan. Susan Gunasti, in a recent article on the Qur'ân commentaries of the Ottoman Turks, argued that *tafsîr* endeavors by them were dominated during at least the 15th century by “Samarqandî tradition”, but in later centuries these endeavors were overtaken by the “*madrassa* exegetical tradition” which initially favored the al-Zamakhsharî (d.1144) tradition but later quickly gave way to al-Bayḍâwî (d. 1286) tradition.⁶⁴ Other studies,

⁶² Başkan, “Siyasi mekan değişikliğinin” 119-121.

⁶³ İnan, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe tercemeleri*, 16.

⁶⁴ Gunasti, “Political Patronage”, 1-23.

however, demonstrated that her observations are untenable, vague, and more internal evidence from within these commentaries are needed.⁶⁵

Catalogue surveys of Istanbul libraries indicate that there are numerous copies of this translation in manuscript form. A digital facsimile of Aḥmed-i Dā'ī's translation in an incomplete form, about 64 folios, is in our possession.⁶⁶ A brief survey of this fragment reveals that there is a versified exordium in the beginning that was penned by the translator himself. In these introductory verses, the author presents a lengthy praise to God and the Prophet Muḥammad, followed by the reason for which the author wrote his translation. The commentary on the *Isti'ādha/Ta'wīdha* (*a'ūdḥ bi'llāh min al-shayṭān al-raġīm*, a formulaic prayer intended to dispel the evils that may be engendered by Devil, evil spirits, etc.) and the *Basmala* is probably the author's own contribution to Abū al-Layth's commentary. Based on the added commentary-like expressions in the translation, Ismail Hakkı Ertaylan, who surveyed the philological aspect of this translation, stated that it was more like an independent commentary which, to a great degree, drew on Abū al-Layth's commentary.⁶⁷

There circulates within the Islamic book stores a Qur'anic commentary titled *Baḥr al-'ulūm* and attributed to Abū al-Layth al-Samarqandī. Our preliminary comparative study of *Baḥr al-'ulūm* and one of the translations of Abū al-Layth's commentary into Old Anatolian Turkish revealed that there are several differences between the two works. Aḥmed-i Dā'ī, one of the known translators of Abū al-Layth's commentary, indicates that the latter's commentary was titled *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm wa kalamih al-qadīm* and not *Baḥr al-'ulūm*.⁶⁸ Dā'ī's translation includes several insertions and variant traditions that are not found in *Baḥr al-'ulūm*. For example, Dā'ī devotes three pages interpreting the *Ta'wīdha* which cannot be found in *Baḥr al-'ulūm*.⁶⁹ We, therefore, need to note here that it should still be ascertained whether the *Baḥr al-'ulūm* belongs to Abū al-Layth al-Samarqandī or to 'Alā' al-Dīn al-Samarqandī (d. 1456) that came from Central Asia and settled in Anatolia. Other modern studies thus seems to have demonstrated

⁶⁵ For a detailed discussion on Gunasti's thesis, see Halil Simsek "The Missing Link in the History of Qur'anic Commentary: The Ottoman Period and the Qur'anic Commentary of Ebussuud/Abū al-Su'ūd al-'Imādī (d. 1574 CE), *Irshād al-'aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-Karīm*" (Toronto: University of Toronto, Unpublished PhD dissertation, 2018), 77-80.

⁶⁶ Süleymaniye Library, Fatih No: 631.

⁶⁷ Aydar, "Dini bilimler", 547.

⁶⁸ MS Fatih 631, 5.

⁶⁹ MS Fatih 631, 6-12.

that the *Baḥr al-‘ulūm* has wrongly been attributed to Abū al-Layth, and it perhaps more correctly belongs to ‘Alā al-Dīn al-Samarqandī.⁷⁰

One cannot help wonder why it was the commentary of Abū al-Layth that the early Ottoman scholars decided to translate from among the many other commentaries which figured more prominently within the Ottoman religious learning such as al-Bayḍāwī’s (d. 1286) *Anwār al-Tanzīl*, al-Rāzī’s (d. 1210) *Mafātiḥ al-ghayb*, and al-Nasafī’s (d.1310) *Medārik al-Tanzīl*? The answer probably lies in the fact that Abū al-Layth was believed to be of Turkic origin, and that his commentary was relatively short and concise. It also would fit the category of *madrassa* style commentaries. Besides, he was a Ḥanifite and a Māturidite which would make his commentary in compliance with the creedal doctrine of the latter and the legal doctrine of the former schools of thought. Moreover, several Ottoman scholars were either educated in the religious colleges of Central Asia or traveled to this region for the purpose of gaining knowledge during the early decades of the Ottoman dynasty.⁷¹ Thus, Ibn Arabshāh, one of the attested translators of this commentary completed his education in the religious colleges of Samarqand.⁷² Furthermore, Richard Hartman noted that despite the insignificance of Abū al-Layth’s commentary among the Arabs, it enjoyed importance among the Turks. This resulted from the fact, Hartman reasoned, that the tradition of translation and commentary of the Qur’an in Anatolia was imported from Central Asia.⁷³

The versified exordium of Dā’ī’s translation has a section where the author mentions how he came to write his translation. He states that although he thought of himself unfit for such an endeavor, he, at the same time, believed that God is He Who changes inefficiency to success. He also informs us that God showed him a sign, implying that His grace was made shelter for him and that, relying on Divine assistance, he was to start writing his book. He also stated that he had two purposes in his translation. Firstly, he wanted to compose a translation of God’s word enriched with prophetic traditions and words of wisdom by sufis and scholars. Thus, may whoever reads it pray to God for him. Secondly, he was asked, in the presence of the

⁷⁰ See, Simsek, “The Missing Link”, 72-73; also İshak Yazıcı, “Bahru’l-‘ulūm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/517-518.

⁷¹ Aydar, “Dini bilimler”, 548.

⁷² Aydar, “Dini bilimler”, 548.

⁷³ İnan, *Bir inceleme*, 16.

Amîr, to write a translation with which the Amîr would keep close company.⁷⁴

Another commentary-like translation of the Qurʾān written in Ottoman Anatolia is titled *Jawāhir al-aşḍāf*. The author of this translation is unknown and modern researchers proved the date of its composition as the early years of the 15th century.⁷⁵ The author follows the individual verses with their meanings in Turkish and occasionally elaborates further to include the occasions of revelation, histories of earlier prophets and their communities, and legal rulings derived from the verses.⁷⁶ In contrast to the interlinear translations, this commentary-like translation presents the translation, as well as the extra interpretive explanations, of a given verse, in full sentences, complying considerably with the Turkish syntax; yet the influence of the earlier interlinear word by word translations therein can be easily detected.⁷⁷ There are innumerable copies of this translation in manuscript form, which led Ahmed Topaloğlu to argue that this commentary-like translation was more widely used and in circulation than the translation of Abū al-Layth’s commentary.⁷⁸ Compared to Abū al-Layth’s commentary, *Jawāhir al-aşḍāf* is much shorter and more concise, which could be viewed as another reason for its wide usage and circulation among the *madrassa* students and the general public.⁷⁹ The date of the composition and its dedicatee can only be inferred from internal implications. The author, in the introduction, makes praising reference to Isfendiyar b. Bāyezîd Khān and his son Ibrāhîm Bey Chalabî, both of whom are the late heirs to the 15th century Candaroğlu principality in the environs of Kastomonu, a northern coastal region in Anatolia.⁸⁰ Having sided with Timur against Bāyezîd I (r. 1389-1402), Isfendiyar Bey was able to remain as the ruler over his principality until 1417 and it follows that this work must have been completed in between 1402 and 1417.⁸¹ Thus, while Ananias Zajaczkowski believed it to have been written in 1404,⁸² Cl[au]de Huart stated to have possessed in his personal collection a partial manuscript copy of this commentary which he

⁷⁴ We do not have any information as to who was to decide which commentary to be translated, the Amîr or the translator himself?

⁷⁵ Topaloğlu, “İlk Türkçe tercüme”, 65.

⁷⁶ Topaloğlu, “İlk Türkçe tercüme”, 63.

⁷⁷ Topaloğlu, “İlk Türkçe tercüme”, 63.

⁷⁸ Topaloğlu, “İlk Türkçe tercüme”, 64.

⁷⁹ Topaloğlu, “İlk Türkçe tercüme”, 64.

⁸⁰ Topaloğlu, “İlk Türkçe tercüme”, 64.

⁸¹ Topaloğlu, “İlk Türkçe tercüme”, 64.

⁸² İnan, “Bir inceleme”, 16.

thought was written in a dialect which was peculiar to the region of Kastomonu and its environs during the early 15th century.⁸³ No modern research indicates anything about the sources that the author might have used.

Another interlinear translation of the Qur'ân was authored during the early 15th century in Ottoman Anatolia. Ahmed Topaloğlu wrote his dissertation on what he believed to be the oldest copy of the extant manuscripts of this translation. According to its colophon, it was completed in 1424 by Muḥammad b. Ḥamza, whose identity is not easily determinable. Topaloğlu inclined to believe that he is the same person as Shams al-Dīn Muḥammad b. Ḥamza al-Fanārī (d. 1431 CE), the first *shaykh al-Islām* of the Ottoman dynasty, who migrated from Central Asia to Anatolia when he was 18 years old.⁸⁴ The whole translation is in 290 folios written at forty-five degree angle to the left under each line of the Arabic text of the Qur'ân.⁸⁵ Interpretive explanations are abundantly scattered around the margins of the pages and in between the lines where space permitted.⁸⁶ Both the Arabic text and the translation are fully vocalized, and at the end of the translation, there is a sixty-five verse invocation that is believed to be a later addition.⁸⁷ As a characteristic of interlinear Qur'ân translations, the word order is not well observed, however, the translator's brilliant use of Turkish participles and conjunctives mitigate the effect of awkward sentence constructions.⁸⁸ In several instances, word by word translation order is overlooked, such as adjectival clause constructions where the translation is rendered in compliance with the Ottoman/Anatolian Turkish syntax.⁸⁹

Qur'anic commentary in Turkish language continued during the succeeding centuries until the establishment of modern Turkish Republic. However, it appears that all the commentaries in Anatolian and Ottoman Turkish between the 16th and 19th centuries are the translations of earlier Arabic or Persian commentaries, and independent Qur'ân commentaries in Turkish would not be produced until the early 20th century.

One of these translated commentaries is titled *'Ayni'l-ḥayāt* and preserved in 'Azīz Maḥmūd Hudāi Library as no: 48. This manuscript sur-

⁸³ Yaşaroğlu, *Kronolojik bibliyografi*, 126.

⁸⁴ Topaloğlu, *Muhammad Bin Hamza*, XV. Yüzyıl başlarında yapılmış satırarası Kur'an tercümesi. [Muhammad Ibn Hamza, an early 15th century Interlinear Translation of the Qur'an] 2 vols. (Istanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976). 1/15-16.

⁸⁵ Topaloğlu, *Muhammad Bin Hamza*, 19.

⁸⁶ Topaloğlu, *Muhammad Bin Hamza*, 20.

⁸⁷ Topaloğlu, *Muhammad Bin Hamza*, 20.

⁸⁸ Topaloğlu, *Muhammad Bin Hamza*, 21.

⁸⁹ Topaloğlu, *Muhammad Bin Hamza*, 21-22.

vived in an incomplete copy, starting from the middle of chapter 18 of the Qur'an and ending with a colophon recording the date of copy as 1559 by Muḥammad b. Ḥasan Eknafi.⁹⁰ Kātib Chalabī recorded this translation as *'Ayni'l-ḥayāt fī tafsīr Najm al-Dīn al-Rāzī*.⁹¹

Another translated commentary is "*Terceme-i tefsīri'l-Mavāhib'l-'Aliyye*" which was translated circa 1573 by Ebu'l-Faḍl el-Bitlisī (d. 1574).⁹² It is the translation of Ḥusayn Ibn 'Alī al-Kāshifī's (1514) Persian commentary '*Al-Mavāhib al-'aliyya*.' This copy survived in a single and incomplete manuscript which is preserved in the Library of Istanbul University as no: 1195. The extant copy of the first volume of this translation includes an invocation and a foreword authored by the translator, and the translated commentary up to chapter 18, *al-Kahf*.⁹³ Al-Kāshifī's Persian commentary was also translated separately later by Ferruh Ismā'īl Efendī (d.1840), with additions and modifications taken from al-Zamakhsharī, al-Bayḍāwī, and others.⁹⁴ Ferruh Ismā'īl's translation was published several times under the title of *Tafsīru'l-mevākib*.⁹⁵

In 1684, Aḥmed Şālih Ibn 'Abdullāh, a preacher in Baghdād, was asked by the vizier Ibrahim Pasha to translate the whole Qur'an into Turkish.⁹⁶ Within one year Aḥmed Şālih completed his translation, drawing mainly on *Anwār al-Tanzīl* of al-Bayḍāwī, *al-Mavāhib al-'aliyya* of al-Kāshifī, hence it is titled as *Zubde-i āsār al-Mavāhib ve'l-envār*, as well as other renowned commentaries.⁹⁷ Several complete manuscript copies of this commentary in two volumes are preserved in Istanbul Libraries, and a lithography edition of it was located in Süleymaniye Library, Nāfiz Pasha section as no: 61.⁹⁸

Probably four years later in 1698, Khidr Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Azdī's (d. 773/1371) *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'an* was translated by Muḥammad b. Ḥamza al-Dabbāgh (d.1699) of 'Ayntāb as *Tefsīr-i Tibyān*.⁹⁹ We are told in the prologue that the author was educated in 'Ayntāb and Sivas and then migrated to Istanbul where he was introduced by the *shaykh al-Islām* to the

⁹⁰ Yaşaroğlu, *Kronolojik bibliyografi*, 135.

⁹¹ Yaşaroğlu, *Kronolojik bibliyografi*, 135.

⁹² Yaşaroğlu, *Kronolojik bibliyografi*, 133.

⁹³ Yaşaroğlu, *Kronolojik bibliyografi*, 133.

⁹⁴ Aydar, "Dini bilimler", 548.

⁹⁵ Yaşaroğlu, *Kronolojik bibliyografi*, 143-145.

⁹⁶ Aydar, "Turkler'de Kur'an", 172.

⁹⁷ Aydar, "Turkler'de Kur'an", 172.

⁹⁸ Yaşaroğlu, *Kronolojik bibliyografi*, 146.

⁹⁹ Aydar, "Turkler'de Kur'an" 173.

sultan, after which he wrote two copies and presented one to the sultan and the other was made available to the public.¹⁰⁰ Several manuscripts survived and are preserved in various Istanbul libraries (Veliyyuddîn no: 129), and at least three printed editions in Arabic/Ottoman script are located.¹⁰¹

Ottoman tradition of Qur'anic commentaries is not limited to translations or commentaries in Turkish, and in fact, the most famous commentaries produced by the Ottomans were written in Arabic. Teaching the Arabic language was the first and foremost aim of the religious colleges whereby the students were enabled to work with the primary sources. Until the second half of the 15th century, Ottoman education centers of Islamic sciences, *madrasas*, were in a nascent state and could not compete with those of Central Asia, Iran, and the Arab lands. Therefore, during the first two centuries of the dynasty, the teachers of these religious colleges were supplied from scholars who either migrated from other lands or were educated in the famous religious centers of Central Asia, Iran and the Arab lands.¹⁰² Ottoman religious colleges would later produce their own scholars who could transmit religious knowledge in Turkish. However, Arabic language retained its status, probably due to the fact that a greater majority of the sources on which the religious instruction relied had not been translated into Turkish. Perhaps more importantly, it was also a political and strategic plan in that by keeping the Arabic language as the medium of religious instruction, the state would conform up to the standards of other religious education centers. Thus, the state establishment would grow more competitive with the surrounding Muslim power centers.

Several Ottoman scholars authored Qur'anic commentaries in Arabic and some of these commentaries were famed in all over the Muslim world and some others were not known even in the Ottoman *madrasas*. Two of the commentaries which have been renowned by the Muslim world are the commentary of Ebussuud Efendi/Abū al-Su'ūd al-'Imādī (d. 1574), titled *Irshād al-'aql al-salīm ila mazāyā al-Kitāb al-Karīm*, and the commentary of Ismā'īl Hakkı Bursawī (d.1725), titled *Rūḥ al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. Some modern studies assert that the former draws mainly on earlier commentaries of al-Zamakhsharī, al-Rāzī and al-Bayḍāwī as well as other commentaries.¹⁰³ But other surveys demonstrate that the sources on which

¹⁰⁰ Yaşaroğlu, *Kronolojik bibliyografi*, 136.

¹⁰¹ Yaşaroğlu, *Kronolojik bibliyografi*, 141.

¹⁰² Aydar, "Dini bilimler", 538.

¹⁰³ Aydar, "Dini bilimler", 544.

it drew are much broader and more varied than might previously be assumed.¹⁰⁴ It is a product of thirty years not of an extensive research but of extremely occupied and distracted scholarly career of its author. The latter, on the other hand, is a multi-volume commentary of the Qur'an written over twenty-one year period by a man who reached the *khalifa* position in the *Jalwatiyya* sufi order. Therefore, it is no surprise that his commentary received a general acceptance within the sufi circles.¹⁰⁵ Unfortunately, no critical and analytical edition or study of most of the here-to-fore mentioned manuscripts have come out, and the few which have been conducted on some of them lack the standards of critical and analytical scholarship. Even the bibliographical account of the Qur'anic commentaries authored by Ottoman scholars is not near complete, and, to our dismay, some are even rather superficial. However, some recent attempts are promising and much more detailed studies await future scholars.¹⁰⁶

CONCLUSIONS

We have begun surveying the earliest attempts of translating the Arabic text of the Qur'an into Turkic languages. Our study demonstrated that the scholarly opinion varies about whether or not the first Turkic translations of the Qur'an can be dated as far back as the earliest translation of the commentary of al-Ṭabari into Persian. However, the scholarly opinion also seems to converge on the fact that all the early Central Asian Turkic translations of the Qur'an drew on a now lost original which probably can be dated back as early as the 11th century. By contrast, the earliest surviving copy of such a translation, known as the "anonymous", can only be dated back to the 12th century, which was followed by other translations and commentary-like translations until the 16th century. Although most of these translations are the translations of the Qur'an through Persian translations of it or are modelled after the Persian translations, direct translations of the Arabic text of the Qur'an are not infrequent. Even though translations of parts of the Qur'an are encountered during the Saljuqid and early Ottoman

¹⁰⁴ See Simsek, "The Missing Link", 194-208.

¹⁰⁵ Aydar, "Dini bilimler", 545.

¹⁰⁶ For bio-bibliographical surveys see, Muhammed Abay "Osmanlı dönemi müfessirleri" (Bursa, Uludağ Üniversitesi, SBE., Unpublished MA thesis, 1992), and "Osmanlı döneminde yazılan tefsir ile ilgili eserler bibliyografisi" *Divan: İlmî Araştırmalar* 6, no. 1 (1999), 249-303; Ziya Demir, *Osmanlı müfessirleri ve tefsir çalışmaları: Kuruluştan X/XVI. asrın sonuna kadar*. (Istanbul: Ensar Neşriyat, 2007); İshak Doğan, *Osmanlı müfessirleri*. (Istanbul: İz Yayıncılık, 2011).

era, complete translations of the Qur'ân and/or earlier Qur'anic commentaries are witnessed in the Ottoman realm with the turn of the 15th century. Perhaps the earliest such translation was the translation of the Qur'anic commentary attributed to Abū al-Layth al-Samarqandī. This translation is attested to have been authored by three different translators. Though the possibility that the translation of this commentary was commissioned by different princes and conducted by different figures is not unlikely, our survey led us to determine that it was originally translated by Aḥmed-i Dā'ī but was wrongly attributed to others as well. Even though some modern researchers proposed various theses that the tradition of translation and commentary of the Qur'ân was imported from Central Asia, their formulations are rather vague and ambiguous and unsupported by internal evidence from within the translated works. These translations were followed by other translations throughout the 16th and 17th centuries. These were mainly the translations of Arabic and Persian commentaries of the Qur'ân. There have also been various attempts especially by numerous number of Ottoman scholars to produce complete and independent commentaries of the Qur'ân, but since many of these works remain in manuscript form, we do not even have a near-complete bibliographic record. Few of these works have been accounted for, edited, published, and made available for scholarly surveys. The majority of the modern surveys conducted on them seems to be rather descriptive. Therefore, we would like to conclude that there is a wealth of translations and commentaries of the Qur'ân produced especially during the Ottoman era which await analytical and critical study.

BIBLIOGRAPHY

- Abay, Muhammed. "Osmanlı dönemi müfessirleri." Bursa: Uludağ Üniversitesi, SBE., Unpublished MA thesis, 1992.
- Abay, Muhammed. "Osmanlı döneminde yazılan tefsir ile ilgili eserler bibliyografisi" *Divan: İlmî Araştırmalar* 6, no. 1 (1999), 249-303.
- Aydar, Hidayet. "Türkler'de Kur'an çalışmaları." *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 159-235.
- Aydar, Hidayet. "Dini bilimler: Osmanlılar'da tefsir çalışmaları." *Yeni Türkiye Dergisi*, special issue. 33 (2000), 535-550.
- Barthold, W. "Orta Asya'da İslam'ın intişar ettiği zamana ait bir abide." *Türkiyat Mecmuası* (Istanbul), 2. Publications of the Turkish Institution in Istanbul Faculty of Arts, (1926), 69-84.

- Birnbaum, Eleazar. "On Some Turkish Interlinear Translations of the Koran." *Journal of Turkish Studies* 14 (1990), 113-138.
- Demir, Ziya. *Osmanlı müfessirleri ve tefsir çalışmaları: Kuruluştan X/XVI. asrın sonuna kadar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Doğan, İshak. *Osmanlı müfessirleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Eckmann, Janos. "Eastern Turkic Translations of the Koran." *Studia Turcica*, ed. L. Ligeti, Akademiai Kiado, Budapest: y.y. 1971, 149-159.
- Eckmann, Janos. "Doğu Türkçe'sinde bir Kur'an çevirisi (Ryland Nüshası)." *Türk Dili Araştırmaları Yılığ, Belleten* 266, b.y.: Publication of the Turkish Language Institution, (1967), 51-69.
- Hamidullah, Muhammad - Macit Yaşaroglu. *Kur'an Tarihi: Kur'an-ı Kerim'in Türkçe terceme ve tefsirleri bibliyografisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- İnan, Abdulkadir. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe tercemeleri üzerinde bir inceleme*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961.
- İnan, Abdulkadir. *Makaleler ve İncelemeler*. 2 vols. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ed. and simplified in modern Turkish by Orhan F. Köprülü - Nermin Pekin. İstanbul: Ötüken Publications, 1980.
- Kut, Günay. "Ahmed-i Dai". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/56-58. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Sağol, Gülden, *An Interlinear Translation of the Qur'an into Khwarazm Turkish: Introduction, Text, Glossary and Facsimile*. Old Turkish and Persian Interlinear Qur'an Translations 1, 5 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Simsek, Halil. "The Missing Link in the History of Qur'anic Commentary: The Ottoman Period and the Qur'anic Commentary of
- Ebussuud/Abū al-Su'ūd al-İmādī (d. 1574) *Irshād al-'aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-Karīm*". Toronto: University of Toronto, Unpublished PhD dissertation, 2018.
- Togan, Z. Velidi. "The Earliest Translation of the Qur'an into Turkish." 4 Publications of the Faculty of Letters, İstanbul: İstanbul University, 1964, 1-19.
- Topaloğlu, Ahmet. *Muhammad Bin Hamza , XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satırasarı Kur'an tercümesi*. 2 vols. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- Topaloğlu, Ahmet. "Kur'an-ı Kerim'in İlk Türkçe Tercümeleri ve Cevahirü'l-Asadaf" *Türk Dünyası Araştırmaları* 27 (December 1983), 58-66.
- Wilson, M. Brett. *The Qur'an After Babel: Translating and Printing the Qur'an in*

- Late Ottoman and Modern Turkey*. S. Caroline: Duke University, Unpublished Ph.D dissertation, 2009.
- Yaşaroğlu, M. Kamil. "Musa Izniki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/218-219. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yazıcı, İshak. "Bahru'l-'ulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/517-518. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Yıldız, Sakıp. *Fatih'in Hocası Molla Gürani ve Tefsiri*. İstanbul, Sahaflar Kitap Sarayı, N.D.
- Yuvalı, Abdülkadir. "İbn Arabşah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/314-315. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

A CRITICAL COMPARISON BETWEEN THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS (DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI) AND THE OFFICE OF SHAYKH AL-ISLÂM DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI VE ŞEYHÜL İSLAM MAKAMLİĞİ ARASINDA KRİTİK BİR KARŞILAŞTIRMA


EMİNE ENİSE YAKAR

DR. ÖĞRETİM GÖREVLİSİ, RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İSLAM
HUKUKU ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF RECEP TAYYİP ERDOĞAN FACULTY OF THEOLOGY,
DEPARTMENT OF ISLAMIC STUDIES

emineenise.yakar@erdoan.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-4100-9234>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.16>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
30 Ekim / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted
20 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Yakar, Emine Enise, "Diyamet İşleri Başkanlığı ve Şeyhül İslam Makamlığı Arasında Kritik Bir Karşılaştırma [A Critical Comparison between the Presidency of Religious Affairs (Diyamet İşleri Başkanlığı) and the Office of Shaykh al-Islâm]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/ December 2019): 421-452.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



A CRITICAL COMPARISON BETWEEN THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS (DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI) AND THE OFFICE OF SHAYKH AL-ISLÂM

Abstract

After the 19th century, a great number of religious institutions that manage religious affairs were established in many Muslim countries. These religious institutions bear official identity since they were established by states. Some academics, authors and intellectuals liken these institutions to the offices of *Shaykh al-Islâm* that existed between 11th and 18th centuries and evaluate modern religious institutions as if the follow-up these religious offices. This results in some misunderstandings. The article compares the Presidency of Religious affairs in Turkey to the office of *Shaykh al-Islâm* in the Ottoman Empire with the intent of obviating these misunderstandings. Before comparing these two religious institutions, the article presents brief explanations of their history, establishment and functions in their times, and then these two institutions are comparatively evaluated from two different perspectives. In the first instance, it is drawn a parallel between two in terms of their jurisdiction. In the second instance, the functions and roles of *fatwās* issued by the two are evaluated in their respective environments. The comparison and evaluation of the two institutions from these angles considerably help to scatter the misconceptions to which are led by those academics, authors and critics who establish strong similarities between past and modern religious institutions.

Summary

After the early 19th century, national religious institutions started to be established almost in every Muslim country with the intent of conducting religious affairs in their respective environments. These newly-established national religious institutions can be, in some sense, accepted as the maintenance of the offices of *Shaykh al-Islâm* that existed in many Muslim sultanates to organise and manage religious, judicial and educational affairs of the societies of the period between the 11th and 18th centuries. Even though these modern religious institutions liken frequently to the offices of *Shaykh al-Islâm* of the past, establishing such resemblances between them leads to some misconceptions. The article aims to scatter these misconceptions resulted from establishing such similarities by singling out the Presidency of Religious Affairs (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, or Diyanet) and its predecessor institution, the Ottoman Sultanate's office of *Shaykh al-Islâm* as a case study.

In 1923, the Republic of Turkey was founded subsequent to the collapse of the Ottoman Sultanate. The transition of the Muslim-majority Islamic Sultanate to the Muslim-majority secular democratic state brought many reforms with the establishment of Turkish Republic. The transformation of the Ottoman Sultanate's office of *Shaykh al-Islâm* to the Diyanet on March 3, 1924 is one of historic reforms that blatantly symbolises the secular character of Turkish Republic because the management of religion was placed under the control of a constitutional public body that does not have any political influence and authority within the State's politics. Further reforms were implemented to consolidate the secularism principle espoused by Turkish Republic on the same day that the Diyanet was established. For instance, the Shari'a Courts were closed down, the Caliphate and the office of *Shaykh al-Islâm* were abolished, and the Unity of Education Law (*Tevhid-i tedrisat kanunu*) was enacted. All these radical reforms merely aim the separation of religion from political authority with the intent of establishing a secular state and transforming Turkey into a modern society. With the transformation of the office of *Shaykh al-Islâm* into the Diyanet, many duties and tasks previously carried out by the office of *Shaykh al-Islâm* were allocated to other institutions that were established after the demise of the Ottoman Sultanate. As the

majority of the Sultanate's populace consisted of Sunni Muslims and as the Sultanate's legal system based on Islamic law, the office of *Shaykh al-Islām* had a wide range of duties that includes all religious, judicial and educational services of Ottoman society. However, it can be observable that the jurisdiction of the Diyanet was restricted only to religious affairs when compared to the office of *Shaykh al-Islām*'s.

After the Justice and Development Party (*Adalet and Kalkınma Partisi*, or the AKP) came to the power, some scholars started to draw a likeness between the Diyanet and the Ottoman Sultanate's *Shaykh al-Islām*. The success of the AKP in last five elections has led to the emergence of free-speech of Muslims and Islamic institutions regarding Islam. This demonstrates the political agenda developed and followed by the AKP that aims to create a democratic, liberal and receptive society. The party has Islamic roots, and it has developed a conservative democratic agenda grounded on the moderate and humanitarian pillars. Some academics, politicians, journalists and thinkers accuse the party of pursuing an overt radical Islamic agenda that intends to turn underhandedly the Republic of Turkey into the Ottoman Sultanate through the way of countenancing the Islamisation of the country. Nonetheless, it should be highlighted that the AKP does not represent a completely fundamentalist Islamic party as put inadvertently forward by these critics. The AKP government has given priority to implementing reform in the area of religious freedom over divisive symbolic issues, such as the headscarf controversy, non-Muslims' worship places and freedom to live individuals' their own religions. This has substantially altered the previous governments' policies that merely incarcerated religion in individuals' private lives and that minimised as far as possible the appearance of the state's official religious institution, Diyanet, in public, social and international areas. Thanks to the party's political agenda related to individual and religious rights and freedoms, the Diyanet has increased and expanded its activities, appearance and voice in both national and international spheres. This is resulted in the AKP being alleged that it intends to covertly transform the Diyanet into the office of *Shaykh al-Islām* in the Ottoman Sultanate.

When the institutions are compared from two angles (the scope of their authority and the functions of their Islamic legal opinions (*fatwās*), the existence of a wide discrepancy and gap between the office of *Shaykh al-Islām* and the Diyanet can be observable. The attempts by some critics and commentators to portray the Diyanet as some form of continuity of the office of *Shaykh al-Islām*, even under supposedly conservative government, is in the end unconvincing. The article soundly claims that the function of the two institutions was quite different, and an attempt to assert their identity is an exaggeration. The presence of the Diyanet within the Turkish state means the system is not purely secular one as many people think; but neither it is a religious system; instead it can be seen a type of "hybrid" secularism whom religious institution reflects its own idiosyncratic character.

Keywords: Islamic Law, Religious Institutions, the Diyanet, the Office of *Shaykh al-Islām*, *Fatwā*.

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI VE ŞEYHÜL İSLAM MAKAMLIGI ARASINDA KRİTİK BİR KARŞILAŞTIRMA

Öz

19. yüzyıl sonrası birçok Müslüman ülkesinde dini işleri yürüten dini kurumlar kurulmuştur. Devlet tarafından kurulduğu için bu kurumların çoğu resmi bir kimlik taşımaktadır. Bu resmi dini kurumlar bazı akademisyenler, yazarlar ve entelektüeller tarafından 11. ve 18. yüzyılları arasında var olan Şeyhül İslamlık Makamlıklarına benzetilmiş ve sanki onların devamıymış gibi değerlendirilmiştir. Bu da akademik

sahada bazı yanlış anlaşılmalardan dolayı olmuştur. Bu yanlış anlaşılmaları gidermeyi hedefleyen bu makale bu günkü Türkiye’de var olan Diyanet İşleri Başkanlığı ve Osmanlı devletindeki Şeyhül İslam Makamlığını karşılaştırmalı olarak değerlendirmektedir. Bu iki kurum arasında detaylı bir karşılaştırma yapmadan önce, bu iki kurumun tarihi, kuruluşları ve kendi dönemlerindeki işlevleri ve görevleri hakkında kısa bir bilgi verilmektedir. Daha sonra, bu iki kurum arasındaki farklılıkları göstermek için iki noktadan bu kurumlar karşılıklı olarak değerlendirilmektedir. İlk etapta bu iki kurum çalışma sahaları bakımından birbirleriyle karşılaştırılır. İkinci etapta ise bu iki kurumun tarafından verilen fetvaların yasal sistemdeki ve toplumdaki işlevleri ve rolleri açısından karşılaştırılmaları olarak değerlendirilmektedir. Bu iki kurumun bu iki açıdan detaylı olarak karşılaştırılması, bazı eleştirilenler, yazarlar ve akademisyenler tarafından bu iki kurum arasında güçlü bir benzerlik kurularak neden olunan yanlış anlaşılmaların giderilmesine katkı sağlayacaktır.

Özet

19. yüzyıldan sonra hemen hemen bütün Müslüman ülkeleri dini işlerini yönetmek için kendi ulusal dini kurumlarını kurmaya başlamıştır. Bu yeni kurulmuş ulusal dini kurumlar bazı açılardan 11. ve 18. yüzyılları arasında toplumların dini, hukuki ve eğitimsel işlerini yürüten Şeyhül İslamlık Makamlıklarına benzetilebilmektedir. Sıklıkla günümüzdeki modern dini kurumlar geçmişin dini kurumları olan Şeyhül İslamlık Makamlıklarına benzetilmesine rağmen, onlar arasında böyle benzerlikler kurmak yanlış ve hatalı anlaşılmalara sebebiyet verebilmektedir. Bu makale Türkiye’deki Diyanet İşleri Başkanlığı ile onun selefi olan Osmanlı Sultanlığının Şeyhül İslamlık Makamlığını bir durum çalışması olarak seçerek bu şekilde kurulan benzerliklerden kaynaklanan yanlışları gidermeyi hedeflemektedir.

1923 yılında, Osmanlı Sultanlığının çöküşünden sonra Türkiye Cumhuriyeti devleti kurulmuştur. Müslüman çoğunluğa sahip olan İslami nitelik taşıyan Osmanlı Sultanlığından Müslüman çoğunluğa sahip olan laik demokratik devlet sistemine geçiş birçok reformu ve inkişabı da beraberinde getirmiştir. Osmanlı Sultanlığının Şeyhül İslamlık Makamlığının 3 Mayıs 1924’te Diyanet İşleri Reisliğine dönüştürülmesi Türkiye Cumhuriyeti’nin laik karakterini sembolize eden tarihi bir reformdur. Çünkü din işlerinin yönetimi devletin siyasetinde hiçbir etkisi olmayan anayasal kamu kurumuna atanmış ve bu kurum tarafından yürütülmeye başlanmıştır. Diyanet’in kurulduğu aynı gün Türkiye Cumhuriyeti tarafından benimsenen laiklik ilkesini (kanunlar açısından bakıldığında “laiklik” ilkesi anayasaya 1930’larda girmiştir; ancak söz konusu uygulamalar elbette “laiklik” ilkesinin daha erken tarihte benimsendiğini göstermektedir) güçlendirmek için başka reformlarda gerçekleştirilmiştir. Örneğin Şeriat Mahkemeleri kapatılmış, Halifelik ve Şeyhül İslamlık Makamlığı lağvedilmiş ve tevhid-i tedrisat kanunu yürürlüğe konulmuştur. Laik bir devlet kurmak ve Türkiye’yi modern bir topluma çevirmek amacıyla gerçekleştirilen bütün bu reformların arkasında yatan gaye dinin siyasi yapıdan ayrılmasıdır. Şeyhül İslamlık Makamlığının Diyanete dönüştürülmesiyle, önceden Şeyhül İslamlık Makamlığı tarafından yürütülen birçok görev Türkiye Cumhuriyeti bünyesinde yeni kurulan diğer kurumlara tahsis edilmiş ve onlar tarafından yürütülmeye başlanmıştır. Osmanlı Sultanlığında nüfusuna çoğu Sünni Müslümanlardan oluştuğu ve Sultanlığın yasal sistemi İslam hukukuna dayandığı için Şeyhül İslamlık Makamlığı Osmanlı Devletindeki neredeyse bütün dini, hukuki ve eğitimsel hizmetlerini yürütmekteydi. Bu nedenle, Diyanet bu noktadan Şeyhül İslamlık Makamlığıyla karşılaştırıldığında Diyanetin yetki alanının sadece dini işler ile sınırlandırıldığı kolayca gözlemlenebilir.

Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) iktidara geldikten sonra, bazı akademisyenler ve entelektüeller Diyanet ve Şeyhül İslamlık Makamlığı arasında güçlü benzerlikler kurmaya başlamıştır. Ak Parti’nin son beş seçimdeki başarısı Diyanet’in ve Türkiye’de yaşayan Müslümanların İslam ve dini görüşler hakkında özgür bir şekilde kendilerini ifade etmesinin kapısını aralamıştır. Bu da Ak Parti tarafından geliştirilen ve takip

edilen siyasi ajandanın demokratik, özgür ve anlayışlı bir toplum yaratmayı hedeflediğini gösterir. Bu partinin ılımlı ve insani temellere dayalı muhafazakâr demokratik bir ajanda benimsemiş olması bazı noktalarda Diyanet'in söylemleri ile Ak Parti tarafından takip edilen politikaların örtüşmesi ve paralel olması sonucu meydana getirmiştir. Bazı akademisyenler, siyasilere, politikacılar, düşünürler ve gazeteciler Ak Parti'yi ülkenin İslamlaşmasına göz yumarak Türkiye Cumhuriyeti'ni Osmanlı Sultanlığına dönüştürmeyi hedefleyen radikal İslami bir ajandayı takip etmekle itham etmektedir. Burada, Ak Parti'nin İslami kökleri olan bir parti olmasına rağmen bu eleştirmenler ve kişiler tarafından ileri sürüldüğü gibi tamamen fundamentalist İslami bir partiyi temsil etmediği belirtilmelidir. Ak Parti hükümeti, başörtü sorunu, Müslüman olmayanların ibadet yerleri ve bireylerin kendi dinlerini özgürce yaşamaları gibi geçmişte ülkede bölücülüğe sebep olan sorunları içeren dini özgürlükler sahasında reformlar gerçekleştirmeye öncelik vermiş ve bunu büyük ölçüde başarmıştır. Bu da dini sadece bireylerin özel yaşamına hapseden ve devletin dini kurumunun, Diyanet'in, varlığını mümkün olduğunca kamu, toplumsal ve uluslararası sahalarda en aza indirmeye çalışılan önceki hükümetler tarafından izlenen politikalarından önemli ölçüde sapmaya neden olmuştur. Ak Parti'nin benimsediği bireysel ve dini haklara ilişkin siyasi ajandası sayesinde Diyanet kendi faaliyetlerini, varlığını ve sesini hem ulusal hem de uluslararası alanlarda arttırmış ve genişletmiştir. Bu da Ak Parti'nin gizli bir şekilde Diyanet'i Osmanlı Devletindeki Şeyhül İslamlık Makamlığına dönüştürmeyi hedeflediği ithamlarının ileri sürülmesine neden olmuştur. Fakat bu şekilde geliştirilen söylemler bu iki kurumun karşılıklı olarak detaylı bir şekilde incelendiğinde ortaya çıkacak olan büyük farklılıkları farkında olmayarak göz ardı etmiştir.

Bu kurumlar iki açıdan (yetki alanları ve fetvalarının işlevleri) karşılaştırıldığında, bu iki kurum arasında geniş çapta bir farklılık olduğu açık bir şekilde gözlemlenebilir. Yukarıda da bahsedildiği gibi Osmanlı Devletindeki Şeyhül İslam Makamlığı dini, hukuki, eğitimsel ve siyasi sahalarda fiili bir şekilde faaliyet gösterirken, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından Diyanet'in çalışma sahası çok dar bir alana sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte, bu kurumların verdiği fetvaların kendi toplumlarındaki işlevleri ve üstlendikleri roller açısından bu iki kurumu ele alacak olursak, Şeyhül İslam Makamlığı tarafından verilen fetvaların toplum içinde bir hukuki ve siyasi yaptırım gücüne sahip olduğunu gözlemlemek mümkündür. Fakat Diyanet tarafından verilen fetvalar böyle bir potansiyele sahip değildir. Bundan dolayı bazı eleştirmenler ve akademisyenler tarafından Diyanet'i Osmanlı Devletindeki Şeyhül İslamlık Makamlığının devamı veya onun başka bir şekliymiş gibi lanse etme girişimleri nihai olarak ikna edici gözükmemektedir. Bu iddialar muhafazakâr demokratik bir politika izleyen Ak Parti hükümeti zamanında dahi olsa gerçeklikten uzaktır ve akademik dünyada bilgi yanlışlarına sebep olmaktadır. Bu makale ilmi etik ilkeler çerçevesinde iki kurumun işlevinin birbirinden oldukça farklı olduğunu ve bu şekilde iki kurum arasında büyük benzerlikler kurma girişimlerinin abartı olduğunu iddia etmektedir. Türkiye Devleti'ndeki Diyanet kurumunun varlığı şu şekilde anlaşılabilir: Sistem birçok kişinin düşündüğü gibi tamamen saf bir laik sistem değildir, fakat ne de dini bir sistemdir; bilakis dini kurumunun kendine özgü karakterini ve niteliğini yansıttığı melez laikliğin bir çeşidi olarak görülebilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Dini Kurumlar, Diyanet, Şeyhül İslamlık, Fetva.

INTRODUCTION¹

In the present-day Turkish society, encompassed by the secular legal system of the Republic of Turkey, it can be identified at least three sources of law and types of legality: the state with its official laws, Islam with unofficial religious norms and Islamic legal rulings, and society with its customary laws. Recently, the Presidency of Religious Affairs (henceforth: Diyanet), with its condensed constitutional entity, has come into sight as one of law-generating forces at least at micro level in Turkey. After the collapse of Ottoman Sultanate, the newly established Turkish state experienced and implemented many radical reforms in social, religious and legal spheres. The establishment of the Diyanet on 3 March 1924 can be perceived as one of these radical reforms that aims a top-down transformation of society based on a radical Westernised and secularised nation-state model of modernity.

In the early stage of the historical and intellectual development of the Turkish modern-day structures, nearly all social, cultural, religious and institutional connections with the Ottoman heritage and Islam were simply conceived as backwardness. While the state ideology in the early Republican period (1923-1940) accepts the ties with the Ottoman legacy and Islam as a symptom, indication and manifestation of backwardness, the office of *Shaykh al-Islām* (the authority regulates religious, educational and judicial affairs in the Ottoman Sultanate)², was not completely abolished. Instead, the office of *Shaykh al-Islām* was transformed distinctively into the Diyanet, circumscribed by the state official laws of the Republic of Turkey, and thus the Diyanet is at times defined as the continuation of the office of *Shaykh al-Islām*. Some scholars draw a strong parallelism between the office of the *Shaykh al-Islām* and the Diyanet. They particularly claim that under the rule of Justice and Development Party (*Adalet and Kalkınma Partisi*, or the AKP), the Diyanet started to turn into the office of the *Shaykh al-Islām*. For example, Eytan Yanarocak, of Tel Aviv University, states:

“[The] Diyanet has emerged as an indispensable instrument of Erdoğan

¹ I would like to offer my gratitude to my supervisor, Prof. Robert Gleave, for his encouragement, support and seminal counsel during the completion of this article. His guidance and kindness have contributed enormously in bringing this study to light. I also send my thanks to my colleague, Sumeyra Yakar, for thought-provoking comments and questions. This helped me handle the issue in more detail from different perspectives.

² *Shaykh al-Islām* literally means ‘the guardian of Islam’. The term was mainly used to refer to the head of religious affairs in the Ottoman Sultanate. Richard W. Bulliet, “The Shaykh al-Islām and the Evolution of Islamic Society”, *Studia Islamica*, 35 (1972), 53 (Accessed 11 September 2018), <https://www.jstor.org/stable/pdf/1595475.pdf?refreqid=excelsior%3A96347c360ad2eb08056f1b7d1b1c0b30>

political agenda at home and abroad...Beyond Turkey's borders, [the] Diyanet is attempting to unite the Muslim world under the political and theological leadership of Turkey. In short, it is becoming more evident each day that, under Erdoğan, [the] Diyanet increasingly resembles the Ottoman office of Sheikh al-Islam."³

Yanarocak arguably combines the increasing visibility of the Diyanet with Erdoğan's political agenda (so-called Islamisation of the country which include to raise of a "religious generation and to transform the Diyanet into the office of the *Shaykh al-Islām*) while adopting a variation of commonplace contention that tends to interpret this visibility as the instrumentalization of the Diyanet by the governing party, the AKP, for political purposes.⁴ In common with Yanarocak, Svante Cornell superficially upholds the view of identicalness of the two religious institutions in terms of their jurisdiction and functions in their times. He observes:

"Whether in Ottoman times or in the Republican era, the Turkish state has made control of religious affairs a priority. In Ottoman times, this function fulfilled by the Ulema under the leadership of the Sheikh ul-Islam, himself appointed by the Sultan. Following the creation of the Republic, the Diyanet İşleri Başkanlığı, or Directorate for Religious Affairs, fulfilled this role."⁵

While both Yanarocak and Cornell link their arguments (the transformation of the Diyanet into the office of *Shaykh al-Islām*) to the AKP's political agenda (the so-called Islamization of Turkish society), Ceren Kenar associates this transformation with the Diyanet's own agenda and objectives. She claims:

"The institutional expansion of the *Diyanet* and religious infrastructure more broadly was not merely a product of the AKP and government manipulation. The *Diyanet* has taken advantage of the opportunities created by the AKP government and its common cause with it to pursue its own agenda. This agenda, according to institution itself, is to

³ Hay Eytan Cohen Yanarocak, "Turkey's Diyanet: The Revival of Sheikh al-Islam", *Telaviv Notes* 9/3 (2015), 5 (Accessed 10 April 2017), <http://dayan.org/content/tel-aviv-notes-turkeys-diyamet-revival-sheikh-al-islam>.

⁴ Yanarocak, "Turkey's Diyanet", 1 and 5.

⁵ Svante Cornell, "The Rise of Diyanet: The Politicization of Turkey's Directorate of Religious Affairs", *The Turkey Analyst*, October 9, 2015 (Accessed 5 August 2017), <https://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/463-the-rise-of-diyamet-the-politicization-of-turkey%E2%80%99s-directorate-of-religious-affairs.html>.

advance the “traditional mission” of the Ottoman Shaykh al-Islām in which the *Diyanet* sees itself as “historically rooted.”⁶

These assertions can lead possibly to visual and perceptual illusion that the *Diyanet* has been charged either implicitly or explicitly with rasping secular characters of the Turkish Republic and reassuming the authority and functions of the Ottoman Sultanate’s office of *Shaykh al-Islām* under the conservative democratic government.

The words and terms that have been used to describe the increasing visibility, activity and dynamism of the *Diyanet* in the country’s political, social and religious domains are most likely at the hearth of this misconception. It should be noted that “the *Diyanet*’s expansion” and “its transformation into the office of *Shaykh al-Islām*” both conceptually and semantically include quite distinct meanings. Despite the apparently secular nature of the country, the *Diyanet* constitutionally represents the official religious institution and thus exert a formal authoritative influence over the religious life of Muslim resident in Turkey. Indeed, some legislation that come into force in recent years has expanded, to some extent, its influence and activity over some spheres of life, from education to family relations and from psychological support at hospitals, prisons and women’s shelters to religious services during national and social crises.⁷ These recent developments have been interpreted as the transformation of the *Diyanet* into the Ottoman Sultanate’s office of *Shaykh al-Islām* and its instrumentalization by the AKP for political purposes. In a fashion similar to the AKP period, the *Diyanet* was also considered as a political and strategic tool of the excessive secular Kemalist administrative government (1923 – the 1950s) and the military government (the 1980s and the 1990s), but there was no mention that asserted the transformation of the *Diyanet* into the office of *Shaykh al-Islām* during these time periods. The main reason why the *Diyanet* has been likened to the office of *Shaykh al-Islām* is presumably related to the AKP’s political agenda that aims to loosen and relax the official statutory circumstances around the *Diyanet* with a view to increasing its scholarly credibility and providing it with freedom of speech over issues relating to religion and

⁶ Ceren Kenar, “The Story Behind the Rise of Turkey’s Ulema”, *Middle East Research and Information Project*, February 4, 2018 (Accessed 9 September 2018), <https://www.merip.org/mero/mero020418>.

⁷ Kenar, “The Story Behind the Rise of Turkey’s Ulema”, *Ejder Okumuş*, “Turkey-Religiosity and the PRA”, *The Muslim World* 98/2-3 (2008), 357 (Accessed 18 October 2016), <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00232.x/full> and Bryan S. Turner and Berna Zengin Arslan, “State and Turkish Secularism: The Case of the *Diyanet*”, *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion*, ed. Bryan S. Turner (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 220.

religious affairs.⁸ The overlap between the ideological backdrop of both the administrative government (the AKP's conservative democratic ideal) and the religious establishment (the Diyanet's orthodox Sunni predisposition) may be interpreted as another factor inducing these perceptual misunderstandings that overidentify the recent Diyanet with the office of *Shaykh al-Islām*. In this regard, it is conceivable to assert that the Diyanet's expansion and its increasing visible activeness in recent years have been inadvertently launched as if its transformation into the office of *Shaykh al-Islām*.

Even though the Diyanet can be allegedly accepted as the continuation of the office of *Shaykh al-Islām*, there are certain and salient differences between the two institutions. Throughout the history of the Ottoman Sultanate and the Turkish Republic, the office of *Shaykh al-Islām* underwent some institutional continuities and deformations in the transformation process of the office of *Shaykh al-Islām* to the *Şer'îye ve Evkaf Vekâleti* (Ministry of Religious Affairs and Pious Foundations) and finally to the *Diyanet İşleri Başkanlığı* (the Presidency of Religious Affairs). The office of the *Shaykh al-Islām* and the Diyanet should be more closely engaged in order to ascertain the extent to which they closely resemble each other along with the question of how the transition from the Ottoman Sultanate to the Republic of Turkey impacted the State's perception of religion and the Diyanet's role as a governmental agency in society. In the first instance, laconic explanations regarding the two institutions will be introduced to provide an insight into their roles, functions and jurisdictions within the wider contexts of their environments. Secondly, the article will seek to compare these two institutions to demonstrate differences and similarities between them with a view to offering a counter-argument for those who establish over-identification between the Diyanet and the office of *Shaykh al-Islām*. In comparing the two institutions from two angles (the scope of their authority, and the functions and sanctioning power of their *fatwās* (Islamic legal rulings and explanation)), it will be argued that the Diyanet may be seen as a superficial reflection of the office of *Shaykh al-Islām*, rather than a complete successor to that Ottoman religious institution.

⁸ Emine Enise Yakar and Sumeyra Yakar, "The Transformational Process of the Presidency of Religious Affairs in Turkey", *Dirasat*, 24, (2017), 22-24 (Accessed 13 January 2018), <https://kfcris.com/pdf/2cd1eca0b34279e8904cff6c48e8f35f59782edf6fdb9.pdf>.

1. THE OFFICE OF *SHAYKH AL-ISLÂM* IN THE OTTOMAN SULTANATE

Within Ottoman society, religious affairs were regulated by the office of *Shaykh al-Islâm* (also known as *Mesihat*),⁹ which was created in 1424. During its inception stages, this office lacked executive authority and even a seat in the Imperial Council (*Divan-ı Hümayum*) with the consequence that it acted as a jurisconsult during this period. With reference to the role of that office in classical period of the Ottoman Sultanate (1299-1451), Erdem observes:

“Another important duty of the *Şeyhülislâm* in the Ottoman Empire was that they were the sultans’ counsellors. Before making important decisions, the sultan would summon the grand vizier or the *Şeyhülislâm* to the palace for advice. According to the Ottoman rule of imperial council (*Divan-ı Hümayum*), the *Şeyhülislâm* was not one of the original members of this council, though he took part in extraordinary meetings.”¹⁰

Because the office of *Shaykh al-Islâm* was not part of the Sultan’s *Divan*, it can be hypothesised that it lacked political power. It appears that the office was consciously designed as an autonomous legislative supervisor that did not possess any political authority within the Sultanate. While the *Shaykh al-Islâm* was described as a counsellor, who would help the Sultan legitimate the State’s policy with reference to Islamic law, his office instead presented itself as a form of legal authority that was exerted over political power. With regard to classical period of the Ottoman Sultanate, it may be suggested that the main duties of the office were focused upon the issuance of *fatwās* (in response to questions from the Sultan and his governors, judges and ministers, along with members of the public seeking out-of-court determination). The chief and main duties of the office were focused upon religious matters, and it was tasked with functioning as an Islamic legal mentor for the sultans when the State’s administrative, legal, and religious policies were subject to legislative debate.

After receiving the title of *Shaykh al-Islâm*, the office received its highest

⁹ Talip Ayar, *Osmanlı Devletinde Fetvâ Eminliği (1892-1922)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 14-15 and Fikret Karaman, “The Status and Function of the PRA in the Turkish Republic”, *The Muslim World* 98/2-3 (2008), 283 (Accessed 13 October 2016), <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00226.x/full>.

¹⁰ Gazi Erdem, “Religious Services in Turkey: From the Office of *Şeyhülislâm* to the *Diyanet*”, *The Muslim World* 98/2-3 (2008), 204 (Accessed 01 February 2017), <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00216.x/full>.

level of acclaim and reputation as a religious and scientific post during the time of Kanuni Süleyman (known as the Magnificent Süleyman) (d. 1566) and recognised as the Muftî of İstanbul, which was the head of learned corporation in its time.¹¹ In the period between the 16th century and the early 19th century, the office of *Shaykh al-Islâm* occupied a pre-eminent position in the State's governmental and political affairs.¹² Erdem further reiterates this point when he observes:

“From the time of Suleyman onward, the *Şeyhülislâm* was ranked virtually equal with the grand vizier [and] the *Sadrizam*. Both were the only officials to receive their investiture at the sultan's own hand... The grand vizier was bound to keep in constant touch with the *Şeyhülislâm* on state affairs.”¹³

While the appointment, deposal and promotion of *medrese* staffs was the concern of the grand viziers until the last decades of the 16th century, the *Shaykh al-Islâm*, in acting within important regions, assumed responsibility for nominating members of the *'ilmiyye* organisation (the scholarly organisation) and judges (*qādis*) towards the end of the 16th century.¹⁴ This feature may be interpreted as indicating that the office of the *Shaykh al-Islâm* was superior to the grand viziers. Even though the *Shaykh al-Islâm*, the head of *'ulamâ* or the highest scholarly authority, was not – at the level of theory – recognised as a member of the government council, he began to exert a substantial practical influence upon the State's affairs. From the 18th century onward, the consultation of the *Shaykh al-Islâm* became an established tradition, and it unofficially participated in the Sultanate's Council (*Divan-ı Hümayum*).¹⁵ As its power and prestige incrementally consolidated, it began to exert a stronger influence over government affairs and state protocol. During the Sultan's enthronement, the *Shaykh al-Islâm* handed the sword to him; meanwhile, during official ceremonies, the *Shaykh al-Islâm* traditionally participated alongside the Sultan and other official members.¹⁶ These traditions perhaps attest to the growing power of the office in state protocol. The office began to administer religious affairs in Ottoman society on behalf of the Sultan, to conduct religious education (one of its main

¹¹ Ayar, *Osmanlı Devletinde Fetvâ*, 15 and Erdem, “Religious Services in Turkey”, 202 and Bulliet, “The Shaykh al-Islâm”, 54-55.

¹² Frank Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden: Brill, 2000), 206-207.

¹³ Erdem, “Religious Services in Turkey”, 202.

¹⁴ Ayar, *Osmanlı Devletinde Fetvâ*, 16.

¹⁵ Erdem, “Religious Services in Turkey”, 204.

¹⁶ Ayar, *Osmanlı Devletinde Fetvâ*, 16.

activity areas) and to implement judicial and municipal services between the 16th century and the early 19th century.¹⁷

In the late 19th century, Ottoman society underwent various reforms and transformations that sought to preserve it against challenges that emanated from various nationalist movements. During this final period of the Ottoman Sultanate, the functions and role of religion, and, by logical extension the office of *Shaykh al-Islām*, began to deteriorate and a clear weakening was evidenced in the administrative, political and social spheres.¹⁸ The establishment of new assemblies, ministries, *Nizamiye* courts (the first secular court system, which functioned alongside the Sharī'a courts) and the importation of secular laws from the West were part of the State's response to the divisive and corrosive nationalist movements. The office of *Shaykh al-Islām* was further weakened by the establishment of new and modern schools (which operated independently of *medreses* and educated civil and military bureaucrats) and the establishment of a Ministry of Foundations. Each of these measures weakened it in the administrative, educational, legal, political and religious spheres because a number of its duties were officially designated to newly established institutions and ministries. Erdem portrays this period, which became known as the office's 'time of decadence', in the following terms:

“By transferring some duties of the *Şeyhülislām* to some newly established councils after “the Noble Edict of Rose Garden (*Gülhane Hatt-ı Hümayum – Tanzimat Fermanı*)” such as “the Supreme Council for Judicial Regulations (*Meclis-i Vala-i Ahkam-ı Adliye*),” and after “the Reform Edict of 1856 (*Islahat Fermanı*),” “the Supreme Council of the Reforms (*Meclis-i Ali-i Tanzimat*),” and “the Supreme Council for Judicial Regulations,” the effect of the *Şeyhülislām* on state affairs was gradually lessened. The new government of the Ottoman Empire in 1916 made the Ministry of Justice responsible for all of the *madrasahs*, schools and other educational institutions.”¹⁹

The time period in which these changes were put into effect can be presumed to imply that the secularization process was initiated by Ottoman reformists (who benefitted from the support of civilian and military bureaucrats) who assumed control of the administrative bodies during this

¹⁷ Erdem, “Religious Services in Turkey”, 203-204 and Sönmez Kutlu, “Diyaret İşleri Başkanlığı ve İslamiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tâtikatlar) İlişkileri”, *Dini Araştırmalar* 12, no. 33, 107.

¹⁸ Erdem, “Religious Services in Turkey”, 205.

¹⁹ Erdem, “Religious Services in Turkey”, 205.

period. In the aftermath of these changes, the office only remained responsible for the management of religious affairs and the Shari'a courts.

In order to clarify the relationship between Muslims and non-Muslims during the modernization period, which coincided with the concluding decades of the Ottoman Sultanate, legislation was issued on March 12, 1917 which separated legal and religious jurisprudence. During 1920, the *Şer'îye ve Evkaf Vekâleti* (the Ministry of Religious Affairs and Foundations), which followed on from the office of *Shaykh al-Islâm*, was established in order to regulate the religious affairs of Muslims and pious foundations within the State.²⁰ This period can be pre-emptively labelled as "a preparatory stage of the modern Republic of Turkey".²¹ The *Şer'îye ve Evkaf Vekâleti* was established as a ministry in the administrative hierarchy, and it was permitted to directly intervene in political debates of its time.²² The order of protocol placed its responsible minister immediately after the prime minister within the members of the cabinet.²³

2. THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS (DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI) IN TURKEY

Modern Turkey was founded on the ruins of the Ottoman Sultanate, which had managed predominantly social structures which combined multiple cultures, languages and religions by deploying an assortment of agents and mechanisms.²⁴ In its aftermath, more than thirty states, which included the Republic of Turkey, were established in the Balkans, Middle East and North Africa.²⁵ These newly established nation-states, which gave birth to new political organisations and systems, sought to distance themselves from their immediate past by creating homogeneous political and social communities. These modern nation-states established mainly upon

²⁰ Erdem, "Religious Services in Turkey", 206 and İftar Gözaydın, "Management of Religion in Turkey: The *Diyanet* and Beyond", *Freedom of Religion and Belief in Turkey*, ed. Özgür Heval Çınar and Mine Yıldırım (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014), 12.

²¹ Mehmet Görmez, "The Status of the Presidency of Religious Affairs in Turkish Constitution and Its Execution", *The Muslim World* 98/2-3 (2008), 243 (Accessed 20 October 2016), <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00222.x/full>

²² Görmez, "The Status of the Presidency", 243.

²³ Erdem, "Religious Services in Turkey", 206.

²⁴ Yılmaz Öztuna, *Osmanlı Devleti Tarihi*, II (İstanbul: Faisal Finans Kurumu, 1986), 240-390, Yusuf Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. asırlarda)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 2-5 and 10-34, Erdem, "Religious Services in Turkey", 199-200 and Talip Küçükcan, "Are Muslim Democrats a Threat to Secularism and Freedom of Religion? The Turkish Case", *The Future of Religious Freedom: Global Challenges*, ed. Allen D. Hertzke (Oxford: Oxford University Press, 2013), 274.

²⁵ Küçükcan, "Are Muslim Democrats", 274.

the basis of secularism rather than religion, and the key objective was to institute a political settlement in which loyalty was owed to secular states rather than religious establishments.²⁶ Over time, the Turkish model of the state-religion system has gradually developed. Islam, which was established as a state religion in the first Turkish Constitution, therefore gave way to a secular state. This transformation resulted in a new relationship between the state, secular law and religion, along with the emergence of novel ideological, legal and religious trajectories, each of which anticipated a fundamentally altered future for the Republic of Turkey's predominantly Muslim populations.

The separation of religion from the body of Turkish politics was the first step in the process of radical secularisation. The Sharī'a Courts were closed down, the Caliphate and office of *Shaykh al-Islām* were abolished, and the Unity of Education Law (*Tevhid-i tedrisat kanunu*)²⁷ was enacted on March 3, 1924, on the same day that the Presidency of Religious Affairs (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) was established.²⁸ The management of religious affairs was placed under the control of a constitutional public body, as opposed to a ministry in the cabinet. The separation of religion from political authority was a core component of the project which sought to establish a secular state and transform Turkey into a modern society. However, this separation did not logically imply that religion would henceforth function as an autonomous sphere beyond the State's control. The Diyanet began to oversee religion in the name of the secular nation-state; over time, it became es-

²⁶ Küçükcan, "Are Muslim Democrats", 274.

²⁷ The Unity of Education Law (*Tevhid-i tedrisat kanunu*) was one of the main reforms of the Atatürk period, which closed down all religious schools. This law, which sought to democratise and secularise the education system, established that all educational institutions, including medical and military schools, would henceforth be placed under the control of the Ministry of Education. See Kazım Öztürk, *Türkiye Parlamento Tarihi: TBMM-II. Dönem*, 1 (Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Yayınları, 1993), 273-277, Durmuş Yalçın, Yaşar Akbıyık, and Yücel Özkaya, et al., *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, 2 (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2010), 108-110.

Ergun Özbudun, *The Constitutional System of Turkey: 1876 to Present* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 27-28 and Andrew Davison, *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration* (New Haven: Yale University Press, 1998), 163-164 and Ali Bardakoğlu, *Religion and Society New Perspectives from Turkey* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), 111-112 (Accessed 25 September 2016), http://www2.diyanet.gov.tr/DiniYay%C4%B1nlarGenelMudurlugu/YabancıDildeYayınlar/ingilizce/ingilizce_turkey.pdf.

²⁸ Act no. 429 dated 03 March 1924. See Resmi Gazete (*Official Gazette*), 06. 03. 1924-63 (Accessed 26, September 2016), <http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/63.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/63.pdf>. Türkiye Cumhuriyeti Başkanlık Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kuruluş ve Tarihi Gelişim* (Accessed 26 September 2016), <http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/kurulus-ve-tarihce/8>. Turner and Arslan, "State and Turkish Secularism," 213 and Ufuk Ulutas, "Religion and Secularism in Turkey: The Dilemma of the Directorate of Religious Affairs", *Middle Eastern Studies* 46/3 (2010), 389- 392 (Accessed 12 October 2016), <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00263200902899812?needAccess=true>.

established as an effective institution that governed, promoted and managed religion in the state.

The first article of Act 429 that came into force in 1924 established the Diyanet but did not outline its administrative and organisational structure.²⁹ It states:

“In the Republic of Turkey, the Grand National Assembly and the Cabinet, which is formed by the Grand National Assembly of Turkey, are responsible for the legislation and execution of provisions concerning the affairs of people, and an office (Diyanet İşleri Reisliği) has been formed to implement all provisions regarding the ritual practices (*‘ibādāt*) of and faith (*i‘tiqād*) of the religion of Islam and to administer [Islamic] religious organisations.”³⁰

This regulation established that religious affairs pertaining to *i‘tiqād* (faith) and *‘ibādāt* (ritual practices), along with the administration of all religious sites would henceforth be placed under the control of the Diyanet. Meanwhile, all other areas relating to the State and people were placed under the legislative power of the Grand National Assembly of Turkey.³¹ Act 429 established the Diyanet as a religious administrative body by separating the politics of the new government from religion and by undermining the influence of Muslim scholars (*‘ulamā*) within the State administration. This enactment established that the head of the Diyanet would be, subsequent to a proposal by the Prime Minister, appointed by the President of the Republic of Turkey. The Diyanet, in operating as a constitutional body, was placed under the control of the Prime Minister’s office. This legislation demonstrates how the State deliberately sought to limit religion and the official institution responsible for its management in its early periods (1924 – the 1945s).³²

The time period from the late 1940s to the late 70s coincided both with political liberalism and Islam’s growing presence within the political arena of the Republic of Turkey. During this period, the Diyanet was accepted as a necessary institutional mechanism which would help to maintain public stability in the area of religious affairs while helping to meet public

²⁹ Act no. 429 dated 03 March 1924. See Resmi Gazete (*Official Gazette*), 06. 03. 1924-63 (Accessed 26 September 2016), <http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/63.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/63.pdf>.

³⁰ Ibid.

³¹ Kutlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı”, 108.

³² Act no. 429 dated 03 March, 1924, *Resmi Gazete*.

demand for organised and satisfactory religious services. Democrat Party (*Demokrat Parti*)³³ policies facilitated the resurgence of Islam in political, public and social spheres, and this enabled the Diyanet to actively assist the promotion of Islam in Turkish public life. The enforcement of compulsory religious education, the introduction of religious programs to state radio and the initiation of an extensive programme of mosque-building were all significant developments that simultaneously attested to the re-emergence of both the Diyanet and Islam.³⁴ When a military coup removed the Democrat Party from power in 1960, the new military regime acknowledged the continued importance of religion by supporting the Diyanet and its continued existence in Turkey.

In June 1965, a comprehensive law (Act No 633) relating to the Diyanet was enacted by the coalition government made up of the Republican People's Party (*Cumhuriyet Halk Partisi*, or the CHP) and the Justice Party (*Adalet Partisi*)³⁵. This particular regulation tasked the Diyanet with “execut[ing] the works concerning the beliefs, worship, and ethical foundation of Islam, enlighten[ing] the public about religion and manag[ing] the places of worship.”³⁶ This established the management of ethical principles and the enlightenment of the public on religious matters as two of the Diyanet's additional key functions.³⁷ This gave rise to strenuous objections that the execution of the moral principles of Islam was not compatible with principles of democracy and secularism; this in turn extended to a more general objection that a secular state should not be concerned with the people's religious morals.³⁸ Despite these objections, “to manage what is related to the principles of ethics of Islam” was added to the Diyanet's duties and

³³ During the 1940s, the Republic of Turkey's multi-party period began when the National Development Party (*Milli Kalkınma Partisi*) and the Democrat Party (*Demokrat Parti*) were established (in 1945 and 1946, respectively). In 1950, the Republican People's Party (CHP), which had hitherto been the only governing party, lost the elections and the Democrat Party assumed power. See Thijl Sunier et al., *Diyanet: The Turkish Directorate for Religious Affairs in a Changing Environment*, (VU University Amsterdam and Utrecht University, 2011), 13 (Accessed 20 March 2015), http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/Final%20report%20Diyanet%20February%202011_tcm30-200229.pdf.

³⁴ Necati Aksanyar, “Demokrat Partinin Din Politikalarının Türk Basımına Yansımaları (1950-1954)”, *Akademik Bakış* 11, (2007), 12-15.

³⁵ The Justice Party was one of the offshoots which emerged after the Democrat Party was forced to close.

³⁶ Act no. 633 dated 22 July 1965. See *Resmi Gazete*, 02. 07. 1965-12038 (Accessed 28 September 2016), <http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/12038.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/12038.pdf>.

³⁷ Act no. 633 dated 22 July 1965.

³⁸ Ahmet Hadi Adanah, “The Presidency of Religious Affairs and the Principle of Secularism in Turkey”, *The Muslim World* 98/2-3 (2008), 232 (Accessed 17 October 2016), <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00221.x/full>.

responsibilities.³⁹ This Act, which provides a comprehensive account of the Diyanet's activities, objectives and responsibilities, provided a concrete account of the institution and clearly sketched its legal parameters while setting out its personnel. It specifically tasked the institution with informing Turkish society about religion and consolidating the unity of the nation on matters of faith and moral principles; in addition, the institution was also tasked with purifying Islam from bigotry and superstition, both of which had no basis within the faith.⁴⁰

Between the 1980s and the early-2000s, the Diyanet helped to preserve state unity by promoting a variant of state nationalism that was heavily imbued with Islamic overtones. In the aftermath of the 1980 military coup, the Turkish elite increasingly gravitated towards an ideology known as Turkish-Islamic synthesis (*Türk-İslam sentezi*)⁴¹, which sought to combine Islam, modernism and Turkishness by bringing out the connection between Islam and Turkish state nationalism.⁴² The 1982 Constitution was the first

³⁹ The decision to include the management of the moral dimension of Islam as one of the duties and responsibilities of the Diyanet continues to arouse strong criticism from some scholars. Savcı, for instance, argues that this is a deviation from Atatürk's principles, and in particular from secularism. In his view, Atatürk had made it quite clear that religion should not be permitted to interfere in the domain of human relations. While Tarhanlı acknowledges that it is possible to – in both a legal and practical sense – incorporate organisational religious institution into a secular system, he maintains that the situation is different in the case of the Diyanet, as tasking this institution with the management of ethical principles of Islam indicates that the state has come to espouse a particular religious ideology. Similarly, Gözaydın argues: “[t]o create an administrative body that offers services to meet the general, daily needs of practicing Islam may be justifiable as ‘public service’ where a majority of the population belongs to Islam; however, to assign to this organisation a function such as ‘conducting the affairs of belief, worship and enlightening society on religious matters and the moral aspects of the Islamic religion’ whose content is legally ambiguous, indicates that the state preferred to use the organization as an ideological tool in manner different from the original intent of the founding elite. Such a wording in a law... is completely incompatible with the nation of secular state.” In setting aside the ethical and moral values of religion, she argues that the Diyanet should have been solely tasked with enlightening society on matters pertaining to religion. However, this assertion overlooks the fact that the ethical and moral dimension is intrinsic to religion. When one of the main ethical principles, (“commanding good and forbidding evil”) directly invokes Islam and Islamic law, it becomes clear that the task of separating ethics and religion may be impossible or irrelevant. İftar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum*, 71-150, İftar Gözaydın, *Religion, Politics and the Politics of Religion in Turkey* (Berlin: Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit, 2013), 14 and Adanalı, “The Presidency of Religious Affairs”, 232-233.

⁴⁰ Act no. 633 dated 22 July 1965, *Resmî Gazete*.

⁴¹ This is a theory or ideology that combines an Islamic element (with a 1000-year history), modernization and a Turkish element (with a 2500-year history). This ideology establishes secularism as an incubator and protector of a developed religious culture, freedom of conscience, religious belief and practice, and moral values. This ideology is predominantly concerned with the question of how Islam, modernity and Turkishness can be used to gather Turkish residents under a single rubric. The transformation from a multi-religious and multi-ethnic sultanate into a Turkish nation-state was achieved through the combination of the ideology of Turkish-Islamic synthesis with Sunni Islam and Turkish nationalism. This application strengthened the formation of national identity and Turkey's territorial integrity. Sunier et al., *Diyanet: The Turkish Directorate*, 100 and Emre Ünlücaayaklı, “The Official Discourse in Religion in post-1980 Turkey: The Official Boundaries of the Religious Field, National Belonging and Heritage”, (PhD thesis, McGill University, 2012), 99- 108 and 110.

⁴² Ünlücaayaklı, “The Official Discourse in Religion”, 51 and Sunier et al., *Diyanet: The Turkish Directorate*, 100.

instance in which this inclination towards the ideology of Turkish-Islamic synthesis became apparent. Article 136 of the current constitution, which came into force in 1982 after the 1980 military coup, states:

“The Presidency of Religious Affairs, which is within the general administration, shall exercise its duties that prescribed in its particular law, in accordance with the principles of secularism, removed from all political views and ideas, and aiming at national solidarity and integrity.”⁴³

This makes it clear that a theoretical wall of separation was implicitly established with a view of preventing religion from exerting influence upon the state. Additionally, this law established that the State viewed the Diyanet as an apolitical religious institution that promotes national integrity and solidarity. In the case of State and constitutional acts, amendments and provisions, the Diyanet should be engaged and considered as the foremost religious authority. Constitutional regulations and laws have entrusted the institution with administering all mosques, answering religious questions, organising educational religious facilities for youth and adults and training *vā'izs* (preachers) and *imāms* (prayer leaders).

Until 2010, there were no constitutional regulations that related to the institution. On 10 July, 2010, a new law (no 6002) produced changes in its structure and status.⁴⁴ The first change resulted in it being raised to the undersecretary level, with the consequence that its bureaucratic status was significantly enhanced.⁴⁵ Although there have been changes within the institution's structure since it was first established, this Act makes a significant contribution by putting fourteen main departments within the institution's structure. The second change expanded the institution's service area outside mosques and the Qur'anic courses – as a result it began to provide religious services to other state institutions, including hospitals, prisons, retirement homes and women's shelters.⁴⁶ In establishing the Bureau of Re-

⁴³ Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası* (Accessed 16 September 2016), <https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa82.htm> and The Constitution of Republic of Turkey, 1982, Article 136 (Accessed 16 September 2016), https://global.tbmm.gov.tr/docs/constitution_en.pdf.

⁴⁴ Act no. 6002 dated 01 July 2010. See *Resmî Gazete* (Official Gazette), 13. 07. 2010-27640 (Accessed 10 October 2016), <http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http%3A%2F%2Fwww.resmigazete.gov.tr%2Feskiler%2F2010%2F07%2F20100713.htm&main=http%3A%2F%2Fwww.resmigazete.gov.tr%2Feskiler%2F2010%2F07%2F20100713.htm>.

⁴⁵ Act no. 6002 dated 01 July 2010. Act 6002 clearly states that the existence of an intermediary state ministry is optional – this can be interpreted as establishing that the status of the Diyanet's President is comparable to that possessed by an undersecretary. See Emir Kaya, “Balancing Interlegality through Realist Altruism: Diyanet Mediation in Turkey”, (PhD thesis, University of London, 2011), 123.

⁴⁶ Act no. 6002 dated 01 July 2010.

religious Guidance for Families (*Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu*) in the *muftis'* office in some cities and towns and the Religious Services Development Project (*Din Hizmetleri Gelişim Projesi*),⁴⁷ the institution actively sought to engage with the community “to provide guidance under the light of the Qur'an and Sunna, based on morality-centred knowledge.”⁴⁸ These activities sought to integrate people from every section of society into the religious services.

In addition, this Act brings forth regulations that relate to the President of the Diyanet's appointment process (the same official can only be nominated twice) and term of office (five years).⁴⁹ The Religious Supreme Council (*Din Üst Kururlu*), which consists of 120 individuals (including members of the High Board of Religious Affairs, regional *muftis* and theologians) identifies 3 candidates for the Presidency before the Council of Ministers chooses one of the candidates and proposes his appointment to the President of the Republic of Turkey.⁵⁰ It is possible to argue that this new procedure represented an attempt to enhance the Diyanet's administrative autonomy.⁵¹ The recent constitutional regulations are therefore synonymous with the transformation of the Diyanet from a state-controlled institution to a more autonomous and active counterpart that possessed the ability to engage large and diverse audiences.⁵² Under the AKP government, the Diyanet began to become more autonomous and the institution's president and scholars came to realise that they could declare opinions upon the truth of Islam without the threat of dismissal.⁵³ Apparently, the AKP's long-term plan for the Diyanet envisaged that it would be transformed into an autonomous religious organisation that could produce and present religious information in isolation from government influence, rather than the office of *Shaykh al-Islām*.⁵⁴

⁴⁷ This is a project that sought to expand the area of religious services beyond the mosques by providing the people with necessary religious knowledge on various subjects, including the ecological environment, education and health. This project sought to counteract bad habits such as the consumption of alcohol, drug abuse, gambling and smoking and also possibly sought to spread a socio-religious morality that would be conducive to effective and efficient religious services. See Turner and Arslan, “State and Turkish Secularism,” 220.

⁴⁸ Turner and Arslan, “State and Turkish Secularism”, 209.

⁴⁹ Act no. 6002 dated 01 July 2010.

⁵⁰ Seda Dural, “The Violence against Woman Policy of the AKP Government and the Diyanet”, (MA thesis, Faculty of Humanities, 2016), 18.

⁵¹ Sunier et al., *Diyanet: The Turkish Directorate*, 48.

⁵² Yakar and Yakar, “The Transformational Process of the Presidency of Religious Affairs”, 36-37.

⁵³ Ünlüçayaklı, “The Official Discourse in Religion”, 70-71.

⁵⁴ Sunier et al., *Diyanet: The Turkish Directorate*, 138 and Yakar and Yakar, “The Transformational Process of the Presidency of Religious Affairs”, 23-24, 26 and 36-37.

In some sense, the Diyanet may be seen as a visual or illusional image of the office of *Shaykh al-Islām*, but not a completely successor to that Ottoman religious institution. At this point, the question of whether the Diyanet is a continuation of the office of *Shaykh al-Islām* or whether it is possible to establish a similarity between them will be engaged with from two points of angles; firstly, the scope of their authority and secondly, the functions and sanctioning power of their *fatwās* (Islamic legal opinions and statements). This will contribute to the further understanding regarding the relationship between religion and the state in Turkey by offering an insight into the role of religion within the secular legal system of Turkey. This comparison between the two religious establishments will also seek to implicitly answer the question of how Turkey developed, and still develops, its idiosyncratic secular system while it maintains an officially established religious institution, the Diyanet.

3. THE DIYANET IN COMPARATION TO THE OFFICE OF SHAYKH AL-ISLÂM

The establishment of the Diyanet in 1924 may be seen as a historic moment in the history of the Republic of Turkey that separated religion from state politics in Turkey. This religious establishment was established as an apolitical administrative unit that was placed under the direct control of the Prime Minister's Office. Since its establishment, the Diyanet has been functioning as a controversial official authority that is focused only upon the administration of religious affairs pertaining to Islam. It is not a new invention in the history of Turkish political and religious culture and can in many respects be said to be a superficial or illusionary image of the *Shaykh al-Islām* (the head of religious affairs in the Ottoman Sultanate), as opposed to a successor to the Ottoman religious institution.⁵⁵ The transformation from the office of *Shaykh al-Islām* to the Diyanet may represent the replacement of traditionally functioning structures with a newly modernized apolitical institution of religion. Despite the Diyanet's restricted jurisdiction, it as a state-funded institution had, and still has today, wide ranging duties, such as assisting in religious services, employing *imāms*, preachers and *mufitīs*, funding mosques and promulgating Islamic legal opinions (*fatwās*).

⁵⁵ Bardakoğlu, *Religion and Society New Perspectives*, 9 and 55.

From the 16th century until the early 19th century, the office of *Shaykh al-Islām* gathered the administration of justice, religious advice and educational services under a single jurisdiction. This means that all *qāḍīs* or judges, *muftīs* or Muslim legal experts, and teachers were under the control of that religious office. The authority and role of the office of *Shaykh al-Islām* was acknowledged in the executive, judicial and legislative realms. Bulliet describes the jurisdiction of the office of *Shaykh al-Islām* in the following terms: “Formally [*Shaykh al-Islām*] was the chief jurist consult, Grand Muftī, of the empire, but he also governed an elaborate hierarchy of religious officials including judges, jurisconsults, and religious teachers.”⁵⁶ The office of *Shaykh al-Islām* oversaw the various functions and duties that would later be assumed by the Ministries of Education and Justice, the General Directorate of Foundations and the Diyanet. In comparison to the office of *Shaykh al-Islām* specifically between the 16th century and the early 19th century, the domain of the Diyanet is formally restricted to the area of religious affairs related to the worship, faith and moral dimensions of Islam, alone. In contemporary Turkey, the Diyanet is therefore focused only upon religious services.

During the last period of the Ottoman Sultanate, many reforms were implemented with the intent of modernizing Ottoman society and securing its territorial integrity against the many nationalist movements of that time. The foundation of new ministries, the importation of some secular laws from the West, the establishment of the *Nizamiye* courts alongside the Shari‘a courts may be counted among these reforms. Some duties of the office of *Shaykh al-Islām* were officially allocated to those newly established institutions and ministries. In 1920, the *Şer’iye ve Evkaf Vekâleti* (the Ministry of Religious Affairs and Foundations), as a continuation of the office of *Shaykh al-Islām*, was reconfigured to regulate religious affairs of Muslims and pious foundations in the Sultanate.⁵⁷ That time has been described by Gormez “as a preparatory stage of the modern Republic of Turkey.”⁵⁸

In the early stage of the historical and ideological development of modern Turkish structures, nearly all social, cultural, religious and institutional connections with the Ottoman heritage and Islam were simply conceived as backwardness, and so many of them were closed. For example, the Caliph-

⁵⁶ Bulliet, “The Shaykh al-Islām”, 53-54.

⁵⁷ Gözaydın, “Management of Religion in Turkey”, 12 and Erdem, “Religious Services in Turkey”, 206.

⁵⁸ Gormez, “The Status of the Presidency”, 243.

ate was abolished, the Shari‘a courts were closed down, the Unity of Education Law (*Tevhid-i Tedrisat Kanunu*) was enacted, and the Sultan’s family was exiled from Turkey⁵⁹. These were the main reforms that put an end to the Ottoman Sultanate, its administrative system and its institutional structures.⁶⁰ However, the extension of the office of *Shaykh al-Islām* (the Ministry of Religious Affairs and Foundations) was not completely abolished. Instead, this ministry was distinctively transformed into the Diyanet, which was circumscribed by the state official laws and the constitutional regulations of the Republic of Turkey. When the position of the office of *Shaykh al-Islām* in the very final period of the Ottoman Sultanate is considered in detail, it shows some similarities with the present-day Diyanet in terms of their transformation process experienced by the two, as Turkey experienced the reforms of the late 1923s. Nevertheless, the Ottoman Sultanate’s Ministry of Religious Affairs and Foundations was officially designed as a ministry in the administrative hierarchy, and this ministry was legally able to intervene in political debates and problems of its time. Despite the functions and roles of religion and, by extension, the religious establishment during the last period of the Ottoman Sultanate started to deteriorate in the social, political and administrative strata, the office could still exert political influence over the Sultanate’s political issues.

After the establishment of the Republic of Turkey, the institutionalisation and bureaucratisation process were expedited, and the central power and work force were allocated to the newly established institutions, organisations and structures. For example, the educational services were assigned to the Ministry of Education; the management of charitable foundations was transferred to the General Directorate of Foundations; and the administration of state and popular affairs was placed under the control of the legislative power of the Grand National Assembly of Turkey and the Constitutional Courts. In contrast the extensive jurisdiction of the office of *Shaykh al-Islām*, the Diyanet’s role was restricted to religious affairs only pertaining to *‘ibādāt*, *i‘tiqād* and the moral dimensions of Islam. In this respect, it cannot be argued that the Diyanet is a full continuation of the office of *Shaykh al-Islām* when the two are compared with each other in terms of their jurisdictional power and authority. Though the Diyanet might be viewed as

⁵⁹ By expelling the Ottoman dynasty from the country, the state brought all hopes of reviving the Ottoman Sultanate to end.

⁶⁰ Erdem, “Religious Services in Turkey”, 199-200 and Turner and Arslan, “State and Turkish Secularism”, 211.

the visual continuation of the office of *Shaykh al-Islām*, these observations in their jurisdiction and authority suffice to demonstrate the discontinuity between the *Shaykh al-Islām* and the Diyanet and the inappropriateness of likening the Diyanet to that Ottoman religious establishment even under a conservative democratic government.

To fully comprehend the functional gap between the office of *Shaykh al-Islām* and the Diyanet, it is necessary to more closely engage with the functions and sanctioning power of their *fatwās*. Within the Ottoman legal system, the office of *Shaykh al-Islām* was envisaged as a state-dependent body which implemented religious affairs on the Sultan's behalf and which provided the religious legitimacy of the political authority by making reference to Islamic legal appropriateness.⁶¹ However, this does not mean that the *Shaykh al-Islām*, as opposed to the Sultan, was the head of religious administration. Erdem discusses how religion and State authority were merged within the Ottoman Sultanate:

“The Ottoman state was a form of Islamic theocracy and did not admit any distinction between religion and politics.... Thus the sultan was the leader of the country both in the sphere of religion and government. The *Şeyhülislām* could be described as the person who helped both the sultan and the vizier control the state, the law and the operations of administration from the scope of religion or in accordance with religion.”⁶²

This suggests that the Sultan was simultaneously the political and religious leader of the Ottoman Sultanate and also affirms the unity of religion and politics, as opposed to Viktor's argument that suggests the existence of the separation between them or a kind of duality in legal norms, in the Ottoman Sultanate.⁶³ Viktor identifies two separate sources of legitimacy: the first derives from Islamic law (*ḥukm shar'ī*) and the second from the Sultan's acts or orders (*qānūn*, in Turkish *kanun*).⁶⁴ Here it should be recognized that the two legal systems, which were partially based on Islamic law and the *qānūns*, were unified into a single authority by the Sultan and his Caliphate position.⁶⁵ This appears to correspond to a legal model in which

⁶¹ Görmez, “The Status of the Presidency”, 242 and Bardakoğlu, *Religion and Society New Perspectives*, 9-10.

⁶² Erdem, “Religious Services in Turkey”, 203.

⁶³ S. Knut Viktor, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law* (London: Hurst, 2005), 206-209.

⁶⁴ S. Knut Viktor, *Between God and the Sultan*, 207-208.

⁶⁵ Gözaydın, “Management of Religion in Turkey”, 11 and Ahmet Erdi Öztürk, “Turkey's Diyanet under

Islamic law underpins state power and the *qānūns*, with the two legal systems merging into each other and presenting themselves in the Caliphate's image. Islamic law evidently operated as the legal foundation of the state's legal system, while the *qānūns* or the state power put in place the framework that would enable the law to be applied.⁶⁶ The title 'Caliphate' given to the Sultan therefore completely embodies the combination of political and religious identities. The practice of *iftā'* which was carried out by the office of *Shaykh al-Islām* also put in place a control mechanism role that would examine the compatibility of *qānūns* with Islamic law. Vogel observes:

"The Shaykhs al-islām of the 10th/16th century worked "to make most of the [qānūns] correspond with the noble sharī'a." In part they did this by *fatwās* declaring that various qānūn rules either conformed or conflicted with the sharī'a."⁶⁷

The Ottoman Sultanate's *fatwās* established the provisions of *qānūns* illegal if they diverged from the sharī'a to an unacceptable extent or openly conflicted with it. It was normally the case that the Sultan's decrees (*fermans*) were reviewed by the *Shaykh al-Islām* to ensure that any *qānūns* incompatible with the sharī'a would not be issued or legalized. Accordingly, the *fatwās* issued by the office of *Shaykh al-Islām* were authoritative, despite the fact that they were theoretically non-binding.⁶⁸

Even though the coexistence of secular laws (*qānūn*) (albeit those that could be reconciled with the sharī'a) and religious laws (*sharī'a*) was clearly observable within the Ottoman Sultanate, the relationship between politics, religion, society and state was very different from their counterparts within the Turkish state. In the case of the Ottoman Sultanate, it was possible to identify an Islamic legal system grounded within a reciprocal relationship between the legal and political authority. While the office of *Shaykh al-Islām*, as a state-dependent structure, was responsible to the political authority, it retained the power to use Islamic law to control the sultanate's legitimacy.⁶⁹ In this legal system, the *fatwās* issued by the office of *Shaykh al-Islām* basically have three functions that do not directly map onto the Diyanet's decisions, *fatwās* and Islamic explanations. Firstly, the office of *Shaykh al-Islām*

AKP Rule: From Protector to Imposer of State Ideology?" *Southeast European and Black Sea Studies* 16/4, 623 (Accessed 04 April 2017), <http://dx.doi.org/10.1080/14683857.2016.1233663>.

⁶⁶ Viktor, *Between God and the Sultan*, 211.

⁶⁷ Vogel, *Islamic Law and Legal System*, 319-320.

⁶⁸ Vogel, *Islamic Law and Legal System*, 324.

⁶⁹ Vogel, *Islamic Law and Legal System*, 206.

enabled the Sultan's *qānūns* to attain legitimacy within the Sharī'a courts and integrate them into the shari'a-based *fatwā* format – for this reason, it issued *fatwās* which established a foundation for the implementation of the law.⁷⁰ This put in place an arrangement in which religious (*sharī'a*) and secular (*qānūn*) laws were adapted to each other. This had the consequence that the *fatwās* issued by the office of *Shaykh al-Islām* emerged as a preliminary phase of the law-making process and presented themselves as a mechanism that would enable a review of whether *qānūns* are compatible with the shari'a. Secondly, the office of *Shaykh al-Islām* occasionally functioned as an out-of-court mechanism that enabled both defendant and plaintiff to present their problems to the *muftīs* in the office, and the respective parties consented to subsequently obey the *fatwā* issued by him.⁷¹ This enabled the parties to resolve their problems without going to the Sharī'a courts – in this respect, the *muftīs* in the office of *Shaykh al-Islām* could, to a certain extent, be likened to the *qāḍīs*, who sat as judges in the Ottoman Sultanate's Sharī'a courts. In addition, the issued *fatwās* could be interpreted as "out-of-court settlements". Finally, the *fatwās* issued by the office of *Shaykh al-Islām* functioned as an evidentiary basis for the *qāḍī's* verdict, and could be applied in the absence of honest, righteous or virtuous witnesses. Viktor invokes the evidential value of the *fatwās* when he observes:

"The *fatwā* has in those cases changed its function. It is no longer a clarification of an unresolved matter of law or authoritative establishment of the relevant legal rule. Instead, it has become a sort of auxiliary evidence and a crutch that the *qāḍī* could use if he had no other acceptable proof such as witnesses and confession."⁷²

In these instances, *fatwās* functioned as an acceptable proof that anchored the judiciary's verdict to an authoritative reference-point. In addition, the *fatwā* issued by the office of *Shaykh al-Islām* had the potential to depose the sultans during the times of economic, financial and political disturbance. A number of uprisings anchored in a *fatwā* issued by the office of *Shaykh al-Islām* resulted in the sultans being deposed; to this extent, the office of *Shaykh al-Islām's* *fatwā* put in place the legal foundations of these depositions. Relevant examples include the depositions of Sultan İbrahim (1648), Mehmet IV (1687), Mustafa II (1703), Ahmed III (1730), Selim III

⁷⁰ Viktor, *Between God and the Sultan*, 213-214.

⁷¹ Viktor, *Between God and the Sultan*, 215.

⁷² Viktor, *Between God and the Sultan*, 216.

(1807), Abdülaziz (1876), Murad V (1904) and Abdülhamid II (1918).⁷³ It is possible to advance the proposition that the office of *Shaykh al-Islām* was, to a certain extent, superior to that of the Sultan himself – it was certainly clear that the *Shaykh al-Islām* had a scholarly efficiency and retained the competence to issue a *fatwā* calling for a sultan's deposition on the basis of Islamic law. In the absence of the *Shaykh al-Islām*'s official sanction, for example, it was not possible for a war to be declared or for the slaughter of the Sultan's male relatives to be enacted.⁷⁴ Conversely, *fatwās* issued by the Diyanet can possess the status of ethical norms and moral values within society while being exerted as a form of social sanctioning power. However, they cannot be said to possess an authoritative function and position within the Turkish judicial system. Yavuz also stresses this advisory and non-binding dimension. He observes:

“[The Department of Religious Affairs] issues “answers” (fatwas), which are non-binding religious opinions. It is left to believers to decide whether they want to implement them. Thus, in Turkey shari'a, as the operationalization of Quranic principles, takes the form of fatwas rather than binding law.”⁷⁵

It is salient that the Diyanet's issued *fatwās* do not have any statutory power under the Turkish secular legal system to any extent at all; the obedience to an Islamic legal explanation and statements (*fatwās*) is ultimately subject to the inner decision of individuals who ask questions in order to overcome inner conflicts of lapses of understanding on matters of Islamic belief and obligation. In addition, it may be observed that the official *fatwās* issued by the Diyanet can generate a socially normative value. Because they operate within a Muslim-majority country, the *fatwās* may conceivably obtain a power of social sanction – this would apply despite the fact that they lacked a legal or statutory function within the Turkish secular legal system.

In contrast to the Diyanet's Islamic legal opinions, these abovementioned facts and incidents clearly reiterate that the *fatwās* issued by the office of *Shaykh al-Islām* have the acute sanctioning power of in the Ottoman legal system. Erdem has suggested that the Diyanet is “not exactly a continuation of the Ottoman office of the *Şeyhülislām* in terms of all of its func-

⁷³ Erdem, “Religious Services in Turkey”, 204 and Ayar, *Osmanlı Devletinde Fetvâ*, 18.

⁷⁴ Erdem, “Religious Services in Turkey”, 204.

⁷⁵ M. Hakan Yavuz, “Tukey: Islam without Shari'a?” *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*, ed. Robert W. Hefner (Indiana: Indiana University Press, 2011), 164.

tions and duties but is a continuation in the point of religious service and a continuation in the post-*Tanzimat* shape and functions.”⁷⁶ This view can be upheld, to a certain extent, when the Diyanet and the *Shaykh al-Islām* are merely discussed with reference to their area of jurisdiction. However, this line of argument takes on a more contradictory appearance when the legal functionality of *fatwās* issued by the office of *Shaykh al-Islām* is taken into consideration. Because Islamic law was recognised as the foundation of the Sultanate’s legal system and the fundamentals of Islamic law were protected and implemented up until the end of the Sultanate, the legal functionality and sanctioning power of *fatwās* issued by the office of *Shaykh al-Islām* potentially remained intact and maintained their functions within in that legal system. This suggests that there exists a discontinuance and functionality lacunae between the Diyanet’s legal explanations and the *fatwās* which emanate from the office of *Shaykh al-Islām*.

CONCLUSION

During the history of the Ottoman Sultanate and the Turkish Republic, the office of *Shaykh al-Islām* experienced various institutional turbulences in the process of changing from the office of *Shaykh al-Islām* to Ministry of Religious Affairs and Pious Foundations and finally to the Diyanet. The comparative engagement with the two institutions from the two points of angles (the scope of their jurisdiction and the function and sanctioning power of their *fatwās*) brings obviously out the discontinuity and dissemblance between the two religious establishments.

The office of *Shaykh al-Islām* was tasked with overseeing administrative, educational, judicial and religious affairs during the period which extended from the 16th century to the early 19th century. Nearly half of the office’s functions were allocated to newly established institutions and ministries. It only retained authority within areas relating to religious affairs (faith, morality and worship), with its transformation into the Diyanet. The secular democratic state’s the Diyanet was only tasked with administering places of worship and informing society about religion, so it has a lower level of responsibility than the office of *Shaykh al-Islām* maintained, even during the final years of the Ottoman Sultanate. However, the Diyanet, as a state-funded institution, continues to be engaged with wide-ranging duties,

⁷⁶ Erdem, “Religious Services in Turkey”, 204.212.

which include assisting in religious services, employing *imāms* (in addition to preachers and *muftīs*), funding mosques, and promulgating Islamic legal statements (*fatwās*). A comparison of the Diyanet's authority and the office of *Shaykh al-Islām*'s (in particular between the 16th century and the early 19th century) clearly establishes the extent to which the Diyanet was confined to merely religious affairs.

It is also important to note that in other respects, the Islamic legal opinions and statements of the Diyanet are solely informative and advisory, and do not, within the secular legal system, possess any legal function or sanction. To put it differently, the Diyanet's explanations and legal statements are not binding, and the institution only imparts religious knowledge to those who seek it. When the Diyanet and *Shaykh al-Islām* are compared with reference to the functions and sanctioning power of their *fatwās*, a clear discrepancy can be observed. The efforts of some commentators to portray the Diyanet as a continuation of the office of *Shaykh al-Islām* or to claim the transformation of the Diyanet into the office of the *Shaykh al-Islām* under the AKP government are ultimately unconvincing. The function of the two institutions is quite different, and any attempt to establish a continuity rests upon insecure and unsound ground. The presence of the Diyanet within the Turkish state does not entail to categorise or label Turkey as a completely religious or secular; rather, the presence of such a religious institution should instead be interpreted as a form of "hybrid" secularism.

BIBLIOGRAPHY

- Adanali, Hamdi. "The Presidency of Religious Affairs and the Principle of Secularism in Turkey". *The Muslim World* 98/2-3 (2008), 228-241. Accessed 17 October 2016, HYPERLINK "<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00221.x/full>" <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00221.x/full>.
- Akçura, Yusuf. *Osmanlı Devletinin Dağulma Devri (XVIII. ve XIX. asırlarda)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Aksanyar, Necati. "Demokrat Partinin Din Politikalarının Türk Basınına Yansımaları (1950-1954)". *Akademik Bakış* 11, (2007), 12-15.
- Ayar, Talip. *Osmanlı Devletinde Fetvâ Eminliği (1892-1922)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

- Bardakoğlu, Ali. *Religion and Society New Perspectives from Turkey*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.
- Bulliet, Richard W. "The Shaykh al-Islām and the Evolution of Islamic Society". *Studia Islamica*, 35 (1972), 54-55. Accessed 11 September 2018, HYPERLINK "<https://www.jstor.org/stable/pdf/1595475.pdf?refreqid=excelsior%3A96347c360ad2eb08056f1b7d1b1c0b30>" <https://www.jstor.org/stable/pdf/1595475.pdf?refreqid=excelsior%3A96347c360ad2eb08056f1b7d1b1c0b30>.
- Cornell, Svante. "The Rise of Diyanet: The Politicization of Turkey's Directorate of Religious Affairs". *The Turkey Analyst*, October 9, 2015. Accessed 5 August 2017, HYPERLINK "<https://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/463-the-rise-of-diyamet-the-politicization-of-turkey%E2%80%99s-directorate-of-religious-affairs.html>" <https://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/463-the-rise-of-diyamet-the-politicization-of-turkey%E2%80%99s-directorate-of-religious-affairs.html>.
- Davison, Andrew. *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Dural, Seda. "The Violence against Woman Policy of the AKP Government and the Diyanet". Master diss., Middle Eastern Studies, Leiden University, 2016.
- Erdem, Gazi. "Religious Services in Turkey: From the Office of *Şeyhulislām* to the *Diyanet*". *The Muslim World* 98/2-3 (2008), 199-215. Accessed 01 February 2017, HYPERLINK "<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00216.x/full>" <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00216.x/full>.
- Görmez, Mehmet. "The Status of the Presidency of Religious Affairs in Turkish Constitution and Its Execution". *The Muslim World* 98/2-3 (2008), 242-248. Accessed 20 October 2016, HYPERLINK "<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00222.x/full>" <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00222.x/full>.
- Gözyaydın, Istar. "Management of Religion in Turkey: The *Diyanet* and Beyond". *Freedom of Religion and Belief in Turkey*, edited Özgür Heval Çınar and Mine Yıldırım, 10-35. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- Gözyaydın, Istar. *Religion, Politics and the Politics of Religion in Turkey*. Berlin: Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit, 2013.
- Kara, İsmail. "Din ile Devlet Arasına Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 29-55.

- Karaman, Fikret. "The Status and Function of the PRA in the Turkish Republic". *The Muslim World* 98/ 2-3 (2008), 282-290. Accessed 13 October 2016, HYPERLINK "<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00226.x/full>" <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00226.x/full>.
- Kaya, Emir. "Balancing Interlegality through Realist Altruism: Diyanet Mediation in Turkey". PhD diss., University of London, 2011.
- Kenar, Ceren "The Story Behind the Rise of Turkey's Ulema". *Middle East Research and Information Project*, February 4, 2018. Accessed 9 September 2018, HYPERLINK "<https://www.merip.org/mero/mero020418>" <https://www.merip.org/mero/mero020418>.
- Koca, Bayram. "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Aleviler Arasındaki Meseleye Liberal Bir Bakış". *Liberal Düşünce Yılı* 19/73-74 (2014), 39-61.
- Kutlu, Sönmez. "Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslamiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tatikatlar) İlişkileri". *Dini Araştırmalar* 12/33 (2009), 107-127.
- Küçükcan, Talip. "Are Muslim Democrats a Threat to Secularism and Freedom of Religion? The Turkish Case". In *The Future of Religious Freedom: Global Challenges*, edited Allen D. Hertzke, 270-289. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Okumuş, Ejder. "Turkey-Religiosity and the PRA". *The Muslim World* 98/2-3 (2008), 345-362. Accessed 18 October 2016, HYPERLINK "<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00232.x/full>" <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.2008.00232.x/full>.
- Özbudun, Ergun. *The Constitutional System of Turkey: 1876 to Present*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Öztuna, Yılmaz. *Osmanlı Devleti Tarihi* vol. II. İstanbul: Faisal Finans Kurumu, 1986.
- Öztürk, Ahmet Erdi. "Turkey's Diyanet under AKP Rule: From Protector to Imposer of State Ideology?" *Southeast European and Black Sea Studies* 16/4 (2016), 619-635. Accessed April 04, 2017, HYPERLINK "<http://dx.doi.org/10.1080/14683857.2016.1233663>" <http://dx.doi.org/10.1080/14683857.2016.1233663>.
- Öztürk, Kazim. *Türkiye Parlamento Tarihi: TBMM-II. Dönem, I*. Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Yayınları, 1993.
- Sunier, Thijl et al. *Diyanet: The Turkish Directorate for Religious Affairs in a Changing Environment*. VU University of Amsterdam and Utrecht University, 2011. Accessed 20 March 2015, HYPERLINK "<http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/>

- Final%20report%20Diyanet%20February%202011_tcm30-200229.pdf”
http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/Final%20report%20Diyanet%20February%202011_tcm30-200229.pdf
- Tarhanlı, İştâr B. *Müslüman Toplum, “Laik” Devlet: Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: Afa Yayınları, 1993.
- Turner, Bryan S. and Berna Zengin Arslan. “State and Turkish Secularism: The Case of the Diyanet”. *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion*. Edited Bryan S. Turner, 206-225. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Ulutas, Ufuk. “Religion and Secularism in Turkey: The Dilemma of the Directorate of Religious Affairs”. *Middle Eastern Studies* 46/3 (2010), 389-399. Accessed 12 October 2016, HYPERLINK “<http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00263200902899812?needAccess=true>” <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00263200902899812?needAccess=true>.
- Ünlücaayaklı, Emre. “The Official Discourse in Religion in post-1980 Turkey: The Official Boundaries of the Religious Field, National Belonging and Heritage”. PhD diss., McGill University, 2012.
- Vikør, Knut S. *Between God and Sultan: A History of Islamic Law*. London: C. Hurst - Company, 2005.
- Vogel, Frank. *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*. Leiden: Brill, 2000.
- Yakar, Emine Enise and Sumeyra Yakar. “The Transformational Process of the Presidency of Religious Affairs in Turkey”. *Dirasat*, 24 (2017), 1-39. Accessed 13 January 2018, HYPERLINK “<https://kfcris.com/pdf/2cd1eca0b34279e8904cff6c48e8f35f59782edf6fdb9.pdf>” <https://kfcris.com/pdf/2cd1eca0b34279e8904cff6c48e8f35f59782edf6fdb9.pdf>.
- Yalçın, Durmuş, Yaşar Akbiyık, and Yücel Özkaya, et al. *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, 2. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2010.
- Yanarocak, Hay Eytan Cohen. “Turkey’s Diyanet: The Revival of Sheikh al-Islam”. *Telaviv Notes* 9/3 (2015), 1-6. Accessed 10 April 2017, HYPERLINK “<http://dayan.org/content/tel-aviv-notes-turkeys-diyamet-revival-sheikh-al-islam>” <http://dayan.org/content/tel-aviv-notes-turkeys-diyamet-revival-sheikh-al-islam>.
- Yavuz, M. Hakan. “Turkey: Islam without Shari’a?” *Shari’a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*, edited Robert W. Hefner, 146-179. Indiana: Indiana University Press, 2011.

WEBSITES

<http://www.diyamet.gov.tr/tr-TR>

<http://www.mevzuat.gov.tr>

<http://www.resmigazete.gov.tr>

<https://www.tbmm.gov.tr>


حول الفهم الصحيح في تفسير القرآن الكريم

KUR'ÂN-I KERİM TEFSİRİNDE SAHİH ANLAYIŞ HAKKINDA
ON THE CORRECT UNDERSTANDING OF TAFSİR OF THE HOLY QUR'AN

HARUN ÖĞMÜŞ

PROF. DR. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TEFSİR ANABİLİM DALI
PROFESSOR DR, UNIVERSITY OF NECMETTİN ERBAKAN FACULTY OF THEOLOGY,
DEPARTMENT OF TAFSİR
harunogmus@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1187-0197>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.17>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
15 Ekim / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted
23 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Öğmüş, Harun, "حول الفهم الصحيح في تفسير القرآن الكريم" [On the Correct Understanding of Tafsir of the Holy Qur'an]. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 453-486.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



حول الفهم الصحيح في تفسير القرآن الكريم

ملخص

يبحث هذا المقال عن ضوابط تعصم المفسر عن الخطأ في بيان مراد الله تعالى، ويقترح أن يكون ما فهمه المخاطبون في عهد النزول ضابطاً في ذلك، لأن المخاطبين في عهد النزول لا بد أن يعوا القرآن الكريم ويفهموه. وذلك لأسباب عدة، منها أن الله سبحانه وتعالى أنزل كتابه باللغة العربية التي هي لغة المخاطبين آنذاك من مؤمنين وكافرين على حد سواء، وجعل إنزاله بما علته لفهمهم، فلو لم يفهموه لاعترضوا عليه، وليس هناك أي اعتراض منقول عنهم في عدم الفهم مع أنه مما تتوفر الدواعي على نقله؛ ومنها أن المخاطبين في عهد النزول يعرفون ما يتوقف عليه الفهم الصحيح كالظروف التي نزل فيها القرآن الكريم، لأنهم يعيشون فيها؛ ومنها أن الله سبحانه وتعالى وصف كتابه بـ«المبين»، ولو لم يفهموا شيئاً منه لكان هذا معارضاً لذلك الوصف؛ ومنها أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم الذي يعلم الناس مبادئ القرآن الكريم ويعمل بأحكامه كان بين ظهرانيهم، ولو لم يفهموا شيئاً منه فلهم أن يسألوه، ومنها أنهم لو لم يفهموا شيئاً من القرآن الكريم أو أخطأوا الفهم مع هذه الأسباب المتوفرة لديهم لأنزل الله سبحانه وتعالى وحياً يرشدهم إلى الصواب، لأنه لو تركهم على ما هم عليه من عدم الفهم أو الخطأ في الفهم لخالف الحكمة والقدرة، لأن إنزال الكلام الذي لا يفهمه المخاطبون عبث، وإنزال الكلام الذي ليس ببين عجز، والله سبحانه وتعالى منزّه عن العجز والعبث.

خلاصة

هذا المقال يبحث عن ضابط يمنع المفسر من الخطأ في بيان مراد الله تعالى ويقترح أن يكون ما فهمه المخاطبون في عهد النزول ضابطاً في ذلك، لأن المخاطبين في عهد النزول لا بد أن يفهموا القرآن الكريم. وذلك لأسباب، منها أن الله سبحانه وتعالى أنزل كتابه باللغة العربية التي هي لغة المخاطبين آنذاك من المؤمنين والكافرين وجعل إنزاله بما علته لفهمهم، ولو لم يفهموه لاعترضوا عليه، وليس هناك أي اعتراض منقول عنهم في عدم الفهم مع أنه مما تتوفر الدواعي على نقله؛ ومنها أن المخاطبين في عهد النزول يعرفون ما يتوقف عليه الفهم الصحيح كالظروف التي نزل فيها القرآن الكريم، لأنهم يعيشون فيها؛ ومنها أن الله سبحانه وتعالى وصف كتابه بـ«المبين»، ولو لم يفهموا شيئاً منه لكان هذا معارضاً لذلك الوصف؛ ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم الذي يعلم الناس مبادئ القرآن الكريم ويعمل بأحكامه كان بين ظهرانيهم، ولو لم يفهموا شيئاً منه فلهم أن يسألوه. ومنها أنهم لو لم يفهموا شيئاً من القرآن الكريم أو أخطأوا الفهم مع هذه الأسباب المتوفرة لديهم لأنزل الله سبحانه وتعالى وحياً يرشدهم إلى الصواب، لأنه لو تركهم على عدم الفهم أو الخطأ في الفهم لخالف الحكمة والقدرة، لأن إنزال الكلام الذي لا يفهمه المخاطبون عبث، وإنزال الكلام الذي ليس ببين عجز، والله سبحانه وتعالى منزّه عن العجز والعبث.

وعلى هذا فإن حمل كلمة الجن مثلاً على أنها بمعنى الناس الذين يعيشون في الصحارى بعيدين عن القرى والمدن غير صحيح. وكذلك حمل كلمة الملك على أنها بمعنى القوة التي تمكّن الحيوان من الحياة والنمو أو على الخواطر الخيرة الملقاة إلى روع الإنسان خطأ، لأن المخاطبين في عهد النزول لم يفهموا هذا المعنى، بل فهموا من كلمتي الملك والجن مخلوقين لهم وجود خارجي وإن كانوا غائبين عن أعينهم. ولو فهموا غير ذلك لثقل لتوفر الدواعي على نقله. وكذلك لا يصح القول بـ«أن القصص القرآنية ربما لم تحدث في التاريخ، بل هي مما تتداولها أفواه العرب في العهد الجاهلي فأخذها القرآن الكريم وأوصل بها رسالته إلى الناس»، لأن المخاطبين في عهد النزول لم يفهموا منها هذا المعنى. ثم هذا يقتضي إسناد التعرير إلى الله سبحانه وتعالى، وهو منزّه عنه. وكذلك ما قيل في الجنة والنار لو كان المراد منهما غير حقيقتيهما على أن الجنة نعيم روحاني والنار عذاب معنوي أو أن الأول علم والثاني جهل إلى غير ذلك من التأويلات لأدى إلى عدم التوافق بين ما قصده الله سبحانه وتعالى وبين ما فهمه المخاطبون في عهد النزول، وهذا يعني عدم التفاهم بين الله تعالى الذي أنزل كلامه للفهم والمعرفة بمعناه وبين المخاطبين في عهد النزول، وهذا محال كما بينا من قبل.

لا شك أن ما فهمه المخاطبون آنذاك في جميع الآيات القرآنية لم يصل إلينا كما في هذه الأمثلة المتعلقة بالأصول الإيمانية

التي تواتر معظمها عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم؛ بل الذي وصل إلينا من الصحابة في التفسير لا يتجاوز خمس ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم والسلف كلهم. وعلى فرض صحة الأخبار المروية كلها عنهم فإنها لا تكفي لمعرفة ما فهموه في جميع الآيات. ولذلك نحتاج إلى الطرق التي نعرف بها ما فهموه من الآيات التي لم يُنقل في تفسيرها عنهم شيء. وهذه الطرق عندنا مختلفة: منها الرجوع إلى الشعر العربي القديم وما يقترن به من أيام العرب وأخبارهم وأمثالهم وأنسابهم وكتب التاريخ والسير والمغازي والدراسات المتعلقة بما حتى نطلع على الظروف التي يعيش فيها العرب في عهد النزول ومدلولات لغتهم التي يتكلمون بها، لأن القرآن الكريم نزل بما وأن الفهم الصحيح يتوقف على معرفتها ومعرفة الظروف التي نزل فيها. ومنها الرجوع إلى أقوال التابعين لا سيما ما اتفقوا عليه. وأنهم وإن كانوا لم يشهدوا النزول كالصحابه رضي الله عنهم ولم يصحبوا النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنهم تعلموا عليهم وتأثروا بهم، وللأساتذة أثر على تلاميذهم أكثر من آبائهم. ومنها الاستخراج من نصوص الكتاب بالاستقراء وفق القاعدة المشهورة عند المفسرين بـ «القرآن يفسر بعضه بعضاً» والاستمداد في ذلك من بيان السنة النبوية، لأن الله تعالى أنزل كتابه على نبيه صلى الله عليه وسلم وكلفه بتبيينه، فليس ثمّة من يفهم معناه أجود منه. ومنها اتّخاذ الآراء المقبولة لدى العلماء في ذلك أساساً مع أنّها قد تتعرض للرفض، لأن كل قول يُقبل ويُرفض إلا قول النبي المعصوم صلى الله عليه وسلم.

ويأتي في آخر المقال طرق التفسير عند المفسرين واللغويين والفقهاء والمتكلمين والمتصوفين وغيرهم ونشير إلى ما يوافق الضابط من طريقة كل منهم وما يخالفه، ونتصفح شروط التفسير الإشاري ونقيّم ما يُسمى بالتفسير العلمي والاعتراضات الواردة حولها وتحدث عما يجوز منهما وما لا يجوز حسب الضابط. وضابطنا لا يقصر التفسير على الصحابة رضي الله عنهم ولا يجرّمه على من جاء بعد عهد النزول من المفسرين واللغويين والفقهاء والمتكلمين والمتصوفين وغيرهم. ولهم أن يفسّروا القرآن الكريم الذي نزل للناس كافة إلى يوم القيامة، ولكن ما فهمه المخاطبون في عهد النزول هو الأساس، يجب أن يُعرض تفسير من جاء بعدهم على ما فهمه أولئك، فإن كان موافقاً أو غير مخالف له فهو مقبول. وإلا فمردود.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن الكريم، عهد النزول، المخاطبون، الظروف، الصحابة .

KUR'ÂN-I KERİM TEFSİRİNDE SAHİH ANLAYIŞ HAKKINDA

Öz

Bu makale, müfessiri Allah'ın muradını açıklamakta hataya düşmekten alıkoyacak bir kriter araştırmakta ve nüzül çağındaki muhatapların anladığı anlamın bu konuda kriter olabileceğini ileri sürmektedir. Çünkü nüzül çağındaki muhataplar Kur'ân-ı Kerim'i anlamış olmaları gerekir. Bunun birkaç sebebi vardır: Bunlardan biri Allah'ın Kitabını, o zamanki mümin-kâfir muhatapların dili olan Arap diliyle indirmesi ve o şekilde indirmesini onların anlamalarına bir gerekçe olarak sunmasıdır. Eğer onlar onu anlamasalar idi itiraz ederlerdi. Anlamadıkları konusunda onlardan aktarılan herhangi bir itiraz yoktur. Halbuki böyle bir itirazın aktarılması konusunda pek çok âmil vardır. Bu sebeplerden bir diğeri, nüzül çağındaki muhatapların Kur'ân'ın indiği ortam gibi doğru anlama için şart olan hususları bilmeleridir. Çünkü onlar o ortamın içinde yaşamaktadırlar. Bir diğer sebep Allah Teâlâ'nın, Kitab'ını açık-seçik (mübîn) olarak nitelemesidir. Eğer ondan herhangi bir şeyi anlamasalar idi bu durum, o niteliğe aykırı olurdu. Yine bir diğer sebep, insanlara Kur'ân-ı Kerim'in ilkelerini öğretip onun hükümleriyle amel eden Hz. Peygamber'in (sav) onların içinde bulunuşudur. Eğer ondan herhangi bir şeyi anlamasalar idi ona sorma imkanları vardı. Başka bir sebep de yanlarında bulunan bütün bu sebeplerle rağmen Kur'ân-ı Kerim'den herhangi bir şeyi anlamasalar veya anlamakta hata etselerdi Allah Teâlâ'nın onları doğruya yönlerecek bir vahiy indirecek olmasıdır. Çünkü onları anlama olmadı veya yanlış anlama içerisinde bıraksaydı hikmet ve kudretine aykırı davranmış olurdu. Çünkü muhatapların anlamadığı bir söz indirmek

abestir. Açık-seçik, olmayan bir söz indirmek de âcizliktir. Allah Teâlâ ise âcizlikten de abesten de münezzehtir.

Özet

Bu makale, müfessiri Allah'ın muradını açıklamakta hataya düşmekten alıkoyacak bir kriter araştırmakta ve nüzûl çağındaki muhatapların anladığı anlamın bu konuda kriter olabileceğini ileri sürmektedir. Çünkü nüzûl çağındaki muhataplar Kur'an-ı Kerim'i anlamış olmaları gerekir. Bunun birkaç sebebi vardır: Bunlardan biri Allah'ın Kitabını, o zamanki mümin-kâfir muhatapların dili olan Arap diliyle indirmesi ve o şekilde indirmesini onların anlamalarına bir gerekçe olarak sunmasıdır. Eğer onlar onu anlamasalar diye itiraz ederlerdi. Anlamadıkları konusunda onlardan aktarılan herhangi bir itiraz yoktur. Halbuki böyle bir itirazın aktarılması konusunda pek çok âmil vardır. Bu sebeplerden bir diğeri, nüzûl çağındaki muhatapların Kur'an'ın indiği ortam gibi doğru anlama için şart olan hususları bilmeleridir. Çünkü onlar o ortamın içinde yaşamaktadırlar. Bir diğer sebep Allah Teâlâ'nın, Kitab'ını açık-seçik (*mübîn*) olarak nitelemesidir. Eğer ondan herhangi bir şeyi anlamasalar diye durum, o niteliğe aykırı olurdu. Yine bir diğer sebep, insanlara Kur'an-ı Kerim'in ilkelerini öğretip onun hükümleriyle amel eden Hz. Peygamber'in (sav) onların içinde bulunuşudur. Eğer ondan herhangi bir şeyi anlamasalar diye sorma imkanları vardı. Başka bir sebep de yanlarında bulunan bütün bu sebeplerle rağmen Kur'an-ı Kerim'den herhangi bir şeyi anlamasalar veya anlamakta hata etselerdi Allah Teâlâ'nın onları doğruya yöneltecek bir vahiy indirecek olmasıdır. Çünkü onları anlama olmadan veya yanlış anlama içerisinde bıraksaydı hikmet ve kudretine aykırı davranmış olurdu. Çünkü muhatapların anlamadığı bir söz indirmek abestir. Açık-seçik, olmayan bir söz indirmek de âcizliktir. Allah Teâlâ ise âcizlikten de abesten de münezzehtir.

Buna göre sözgelimi cin kelimesini “şehir ve köylerden uzak saharalarda yaşayan insanlar” mânasında anlamak doğru değildir. Aynı şekilde melek kelimesini de “canlının canlılık ve gelişmesini mümkün kılan güç” veya “insanın içine atılan güzel düşünce ve duygular” mânasında anlamak da yanlıştır. Çünkü nüzûl dönemindeki muhataplar bu mânayı anlamamışlardır. Aksine onlar melek ve cin kelimelerinden gözleriyle görmeseler de dış dünyada varlığı olan yaratıkları anlamışlardır. Eğer bundan başka bir şey anlasalar diye nakledilirdi. Çünkü nakledilmesi için çok âmil vardı. Aynı şekilde “Kur'an kıssaları belki de tarihte yaşanmamıştır, aksine onlar Arapların câhiliyye devrinde ağızlarında dolaştırdıkları hikâyelerdi, Kur'an-ı Kerim onları alıp onlar vâsıtasıyla insanlara mesajını ulaştırmıştır” görüşü de doğru olmaz. Çünkü nüzûl dönemindeki muhataplar o kıssalardan bu mânayı anlamamışlardır. Sonra bu görüş Allah Teâlâ'ya aldatmanın isnat edilmesini gerektirir. Halbuki o bundan münezzehtir! Cennet ve cehennem hakkında ileri sürülenler de böyledir. Eğer onlarla kastedilen gerçek anlamları dışında cennetin rûhânî nimetler ve ateşin manevî azap ya da ilkinin ilim ve ikincisinin cehâlet olması gibi bir mâna olsaydı Allah Teâlâ'nın kastettiği ile nüzûl dönemindeki muhatapların anladıkları arasında uyumsuzluk söz konusu olurdu. Bu ise kelâmını anlaşılın ve mânası bilinsin diye indiren Allah Teâlâ ile nüzûl dönemindeki muhatapların arasında iletişimin gerçekleşmesini anlamına gelir, ki – bu daha önce açıkladığımız gibi– muhaldir.

Şüphesiz o zamanki muhatapların bütün Kur'an âyetleri hakkında anladıkları, çoğu Hz. Peygamber (sav) ve ashâbından tevatürle sabit olan iman esaslarıyla ilgili bu örneklerdeki gibi bize ulaşmamıştır. Bilakis sahâbeden tefsir konusunda bize gelenler, Hz. Peygamber ve bütün seleften rivayet edilenlerin beşte birini geçmez. Onlardan aktarılan rivayetlerin hepsinin sahih olduğunu farz etsek bile Kur'an âyetlerinin tamamında anladıkları mânayı bilmemiz için yine de yeterli gelmeyecektir. Bu sebeple onlardan tefsiri hakkında bir açıklama nakledilmemiş âyetlerden anladıklarını bileceğimiz yollara ihtiyaç duyarız. Bize göre bunun birkaç yolu vardır. Bunlardan biri

kadim Arap šiiri ve onunla iç içe olan eyyâmu'l-Arab, ahbâru'l-Arab, emsâlû'l-Arab, ensâbü'l-Arap gibi bilgilere, tarih, siyer ve megâzi kitaplarıyla onlarla ilgili araştırmalara müracaat etmektir. Böylece Arapların nüzûl döneminde yaşadıkları şartlara ve konuştukları dilin mânalarına vâkif oluruz. Çünkü Kur'an-ı Kerim o dille nâzil olmuştur. Doğru anlama da onu ve Kur'an'ın indiği şartları bilmeye bağlıdır. Bir diğer yol tâbiinin açıklamalarına, özellikle de onların görüş birliği ettikleri açıklamalara başvurmaktır. Her ne kadar onlar sahâbe gibi Kur'an'ın nâzil olduğu şartlarda yaşamamış ve Hz. Peygamber'le (sav) görüşmemiş olsalar da sahâbeye öğrencilik etmişler ve onlardan etkilenmişlerdir. Talebeler üzerinde hocalarının etkisi babalarından fazladır. Bu yollardan bir diğeri müfessirler nezdinde "Kur'an'ın bir kısmı diğer kısmını açıklar" şeklinde meşhur olan kâide gereğince Kitab'ın nasslarından tümevarım metoduyla çıkarımlarda bulunmak ve bu konuda nebevî sünnetin açıklamalarından yardım almaktır. Çünkü Allah Teâlâ Kitabını peygamberine (sav) indirmiş ve onu o Kitab'ı açıklamakla yükümlü kılmıştır. Bu sebeple onun mânasını ondan daha iyi anlayacak kimse yoktur. Bu konuda bir diğer yol da âlimler nezdinde makbul olan görüşleri temel almaktır. Ancak bu görüşler elbette redde de açıktır. Çünkü hatadan korunan peygamber dışında herkesin sözü alınır da atılır da.

Makalenin sonunda müfessir, dilci, fakih, kelâmcı, sûfi ve diğerlerinin tefsir metotları gelecek ve bunların herbirinin metodundan sözü edilen kriterlere uygun ve aykırı olanlara işaret edeceğiz, işâri tefsirin şartlarını gözden geçirip "bilimsel tefsir" diye adlandırılan türü ve onun hakkındaki itirazları değerlendirecek, bu iki türden kriterlere göre câiz olan ve olmayan hususlar hakkında söz edeceğiz. Kriterimiz tefsir sadece sahâbeye hasredip nüzûl döneminden sonra gelen müfessir, dilci, fakih, kelâmcı, sûfi ve diğerlerine onu haram kılıyor değildir. Kıyamet gününe kadar gelecek bütün insanlar için inmiş olan Kur'an-ı Kerim'i tefsir etmek elbette onların da hakkıdır. Ancak nüzûl dönemindeki muhatapların anladıkları mâna temeldir. Onlardan sonra gelenlerin tefsiri onların anladığı mânaya arzedilmesi gerekir. Eğer o mânaya uygun veya ona aykırı değilse makbuldür. Yoksa reddedilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an-ı Kerim, Nüzûl Çağı, Muhataplar, Şartlar, Sahâbe.

ON THE CORRECT UNDERSTANDING OF TAFSIR OF THE HOLY QUR'AN

Abstract

This article investigates a criterion that will prevent the mufassir (the explicator) from making mistakes in explaining God's will and argues that the meaning understood by interlocutors in the era of al-nuzul may be the criterion in this regard. Because the interlocutors of the al-nuzul era must have understood the Holy Qur'an. There are several reasons for this: One of them is that the Holy Qur'an was descended to the believers and non-believers in the Arabic language and this was presented as a reason for them to understand. If they didn't understand it, they would object. There is no objection that is narrated from them that they did not understand the Qur'an. However, there are many factors for such an objection to be narrated. Another reason for this is that the interlocutors in the era of al-nuzul knew what is essential for correct understanding, such as the environment in which the Qur'an revealed. Because they were living in that environment. Another reason is that Allah Almighty describes his Book as plain/explicit (al-mubîn). If they didn't understand anything about it, it would be contrary to this quality. Yet another reason, the Prophet (PBUH) who was teaching Qur'an's principles and acting with its verdicts, was present among them. If they didn't understand anything from Qur'an they could ask him. Another reason is that, despite all these reasons, if they did not understand or misunderstood anything from the Holy Qur'an, Allah Almighty would reveal to

direct them to the truth. For if he let them not to understand or misunderstand, he would have acted against his wisdom and might. Because a revelation that interlocutors cannot understand is unreasonable. Sending an unclear revelation is an inability. And Allah Almighty is free from vain and inability.

Summary

This article investigates a criterion that will prevent the mufassir (the explicator) from making mistakes in explaining God's will and argues that the meaning understood by interlocutors in the era of al-nuzul may be the criterion in this regard. Because the interlocutors of the al-nuzul era must have understood the Holy Qur'an. There are several reasons for this: One of them is that the Holy Qur'an was descended to the believers and non-believers in the Arabic language and this was presented as a reason for them to understand. If they didn't understand it, they would object. There is no objection that is narrated from them that they did not understand the Qur'an. However, there are many factors for such an objection to be narrated. Another reason for this is that the interlocutors in the era of al-nuzul knew what is essential for correct understanding, such as the environment in which the Qur'an revealed. Because they were living in that environment. Another reason is that Allah Almighty describes his Book as plain/explicit (al-mubīn). If they didn't understand anything about it, it would be contrary to this quality. Yet another reason, the Prophet (PBUH) who was teaching Qur'an's principles and acting with its verdicts, was present among them. If they didn't understand anything from Qur'an they could ask him. Another reason is that, despite all these reasons, if they did not understand or misunderstood anything from the Holy Qur'an, Allah Almighty would reveal to direct them to the truth. For if he let them not to understand or misunderstand, he would have acted against his wisdom and might. Because a revelation that interlocutors cannot understand is unreasonable. Sending an unclear revelation is an inability. And Allah Almighty is free from vain and inability.

According to this, for example, it is not correct to understand the word jinn as in "people living far from cities and villages". Likewise, it is wrong to understand the word angel in the meaning of "a power that gives vitality and causes living beings to improve" or "beautiful thoughts and feelings thrown into a human being". Because the interlocutors in the al-nuzul era did not understand these meanings from these conceptions. On the contrary, although they did not see angels or jinns with their own eyes, they understood that they are creatures exists in the outside world. If they had understood anything else, it would have been narrated. Because there were many means for narration. Likewise, the view that claims "the Qur'an stories have not been in history, on the contrary, they were the stories that Arabs were telling during the period of jahiliyyah (ignorance) and Qur'an transmitted its message through these stories" is not correct. Because the interlocutors during the al-nuzul era did not understand this meaning from those stories. Also, this view requires to attribute deception to Allah. But He is free from deception! This is also the case with the claims about heaven and hell. If there was a meaning about heaven to be a spiritual blessing and the hell to be a spiritual torment, there would be an incompatibility between what Allah meant and what interlocutors in the al-nuzul era understood. And this would mean that the communication between Allah who has sent down His word to be understood and interlocutors in the al-nuzul era was not healthy –and as we have explained before, that is impossible–.

Of course, all that interlocutors have understood about the verses in that era did not reach us like some of the information narrated by the Prophet (PBUH) and his companions, as the principles of faith, which are fixed by tawatur. On the contrary, what reached us from sahaba about tafsir does not exceed one-fifth of all those narrated from the Prophet and salaf. Even if we assume that all the narrations transmitted

from them are authentic, it will still not be enough for us to know what they have understood from the whole Qur'an. For this reason, we need ways to know what they've understood from verses we don't have any narrations about. In our opinion, there are several ways to do this. One of these is to refer to the ancient Arab poetry and the information intertwined with it such as ayyam al-Arab, akhbar al-Arab, am-sal al-Arab, ansab al-Arab, as well as researches about their books of history, siyar, and maghazi. Thus, we will be familiar with the conditions Arabs were in during the al-nuzul era and the meanings of the language they speak. Because the Holy Qur'an was written in Arabic. Thus the right understanding also depends on knowing the language and the conditions under which the Qur'an was revealed. Another way is to consult specifically with the explanations of al-tabi'in that are accepted with consensus. Although like sahaba, they did not live in an era when the Holy Qur'an was revealed, and never met with the Prophet (PBUH), they were taught by the companions of the Prophet and were influenced by them. The influence of teachers on their students is more than the influence of fathers on their children. Another way is to make inductive inferences from the Holy Qur'an's verdicts in accordance with the famous principle which is known as "A part of the Qur'an explains another part of the Qur'an" and to get help from the explanations of the prophetic sunnah. Because Allah has sent down the Book to His Prophet (PBUH) and obliged him to explain it. Therefore, no one can understand it's meaning better than him. Another way in this regard is to take the views of the judicious scholars as the basis. However, their views are of course open to rejection. Because, except for the prophet, everyone's words can be accepted or rejected.

At the end of the article, we will review the methods of mufasssir, linguists, faqih, mutakallim, Sufi and others, and point out to those who are in contradiction with the criterion mentioned in each of these methods. Also, we will review the conditions of tafsir al-ishari. We will evaluate "scientific tafsir" and objections directed to it and we will talk about permissible (jaiz) and impermissible issues according to the two criteria mentioned. Our criterion is not to assign tafsir only to the sahaba and to forbid mufasssirs coming after the sahaba, linguists, faqihs, mutakallimun, Sufis and others to interpret the Qur'an. It is certainly their right to contemplate and comment on the Holy Qur'an which has descended to all the people who will come until the Day of Resurrection. However, the understanding of the interlocutors in the al-nuzul era is fundamental. The commentary of those who came after them should be referring to what they've understood from the Qur'an. If it is appropriate or not contrary to what they've understood, then it is acceptable. Otherwise, it will be rejected.

Keywords: Tafsir, The Holy Quran, The era of descent (nuzul), The interlocutors, The conditions, Sahaba.

المدخل

إن هدفنا في هذا المقال بحث عن ضابط يُعين المفسر على عدم الوقوع في الخطأ في بيان معنى كتاب الله تعالى. وهو الرجوع إلى ما فهمه المخاطبون في عهد النزول. سنتناول الموضوع في ثلاثة عناوين: العنوان الأول في بيان الأسباب المقتضية لحصول الفهم الصحيح في عهد النزول. والعنوان الثاني في ذكر المراجع التي يُرجع إليها لتعيين فهم المخاطبين في عهد النزول فيما لم يُنقل عنهم شيء. والعنوان الثالث في جواز تفسير القرآن الكريم للذين يأتون بعد عهد النزول والمعيار في ذلك. والله الموفق!

١. الأسباب المقتضية لحصول الفهم الصحيح في عهد النزول

إن أهم شيء في فهم القرآن الكريم معرفة ما فهمه منه الصحابة رضي الله عنهم ومن كان في عهد النزول مسلماً كان أو كافراً، لأنهم هم الذين حُوطبوا به أولاً في عهد النزول الذي عاش فيه النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا يقتضي حصول الفهم في المخاطبين حصولاً تاماً لوجوه:

الأول أن الوحي نزل بلغتهم التي يعرفونها كما قال تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^١ وغيرها من الآيات.^٢ وجعل إنزاله باللغة العربية علةً لفهمه وتعقله. وهذا يقتضي كونه مفهوماً لمخاطبيه في عهد النزول. وإلا لم يتحقق المقصود من إنزاله. وهو يؤدي إلى العبث في أفعال الله أو إلى العجز عن تحقيق المقصود من إنزاله. والله منزّه عن العبث والعجز كليهما، لأنه حكيم قدير.

والمعيار في فهم المخاطبين هنا هو فهم عموم المجتمع العربي في عهد النزول رسالة القرآن الكريم عامةً، لأن جميع الأفراد في مجتمع لا يعرفون اللغة التي يتكلمون بها بدرجة، منهم من يعرف دقائقها، ومنهم من يغفل عنها. وكذلك كانت العرب في عهد النزول مع كثرة فصحاءهم وبلغائهم لشغفهم بالشعر والخطابة. وعلى ذلك ربما غابت على بعضهم معاني بعض الكلمات لا سيما إذا لاحظنا أنهم كانوا يعيشون في قبائل، لكل منها لهجة كما ورد في القرآن الكريم بعض الكلمات من هذه اللهجات.^٣ وهذا لا يمنعهم من فهمهم رسالة القرآن الكريم، لأنهم

^١ سورة يوسف ٢/١٢.

^٢ انظر: سورة إبراهيم ٤/١٤؛ سورة الشعراء ٢٦/١٩٢-١٩٥؛ سورة الزخرف ٣/٤٣.

^٣ ذكرها السيوطي (ت. ١٥٠٥/٩١١) رحمه الله في الإقناع وبين اللهجة التي أخذت منها. انظر: السيوطي، الإقناع، ج. ١، ص. ٤١٧-

يعرفون المقصود من سياق الكلام كما فهمنا المراد من النص الذي نقرأه بلغتنا من السياق وإن ورد فيه لفظ نفهم معناه العام ولكن لا نفهم معناه الدقيق. ويؤيِّده ما رُوي من أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما لم يفهما معنى كلمة «أباً»^٤ وأن ابن عباس رضي الله عنه عرف معنى كلمة «فاطر»^٥ الدقيق من أعرايين تنازعا على بئر وقال كل منهما «أنا فطرهما»^٦. وهذا -على فرض صحتها- لا يعني أنهم لم يفهما المقصود. والسياق يدل على أن «أباً» عشب، لأنه يتلوه قوله تعالى «مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ»^٧ ولعل الذي لم يفهمه ابن عباس في كلمة «الفاطر» ما تختلف به عن مترادفاتهما من معنى ابتداء الخلق والإبداع. وإلا يبعد أن يجهل ترجمان القرآن ابن عباس الذي دعا له النبي صلى الله عليه وسلم بقوله «اللهم فقِّهه في الدين وعلمه التأويل»^٨ أن الفاطر بمعنى الخالق. وأما ما نسب إليه من غريب القرآن وأبيات الشعر الجاهلي التي أجاب بها عن مسائل نافع بن الأزرق مستشهداً بها على معاني بعض الكلمات القرآنية فشرح وتفسير للحاضرين من تلاميذه وأصحاب نافع.^٩ وفيها، أي: مسائل نافع بن الأزرق - مع شيء من المبالغة - تعليم لطلابه بالاستشهاد بالشعر كما حث عليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه.^{١٠} وعلى هذا فإن تدوين العلوم كغريب القرآن ومعاني القرآن وإعراب القرآن يرجع بشكل كبير إلى الإسعاف بحاجة الناس بعد عهد النزول من الذين اختلطوا بالعجم وفشا فيهم اللحن وظهرت المصطلحات وتغيرت معاني الكلمات وتبدلت بغيرها وترك بعضها. ولذلك اشترط العلماء على المفسر أن يعرف العلوم العربية كاللغة والصرف والاشتقاق والنحو والمعاني والبيان والبديع.^{١١} والثاني أن معرفتهم بالظروف والأسباب التي لأجلها نزل الوحي كانت تامة، لأنهم كانوا يعيشون في تلك الظروف. وهذان، أي معرفة لغة النص ومعرفة الظروف التي نزل فيها الوحي مما يتوقف عليهما الفهم الصحيح. ولذلك دوّن العلماء أسباب النزول وعلم المكي والمدني والنسخ والمبهمات، ونصوا على لزوم الروايات في ذلك إذا صحت عن الصحابة رضي الله عنهم

٤٢٤.

^٤ سورة عبس ٣١/٨٠.

^٥ سورة الفاطر ١/٣٥.

^٦ انظر للروايات: السيوطي، الإقتان، ج. ١، ص. ٣٥٤.

^٧ سورة عبس ٣٢/٨٠.

^٨ البخاري، كتاب الوضوء، رقم الباب: ٨.

^٩ انظر: المبرد، الكامل، ج. ٣، ص. ٢٢٢-٢٣٠؛ الطبراني، المعجم الكبير، ج. ١٠، ص. ٢٤٨-٢٥٦.

^{١٠} القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج. ١٠، ص. ١١١.

^{١١} الذهبي، التفسير والمفسرون، ج. ١، ص. ٢٦٦-٢٦٧.

كالروايات الموقوفة عليهم فيما لا مساغ للاجتهاد فيه؛^{١٢} لأنه يوقف المفسر على الجو الذي نزل فيه الوحي. ويضاف إلى ذلك معرفة طبيعة المجتمع الذي نزل فيه القرآن الكريم. وذلك باستقراء الشعر العربي الجاهلي والمخضرم وما يقترن به من أيام العرب وأخبارهم وأمثالهم وأشعارهم وبما ورد في كتب التاريخ والسير والمغازي إلى جانب القرآن الكريم وكتب الحديث والتفسير.^{١٣}

والثالث أن الله وصف كتابه بالإبانة.^{١٤} وهو مبين بنفسه وبيبان النبي صلى الله عليه وسلم. وبيانه صلى الله عليه وسلم كثيراً ما يتعلق بمجملات القرآن الكريم.

والرابع أن النبي صلى الله عليه وسلم الذي يقرأ عليهم الوحي ويبيّنهم بقوله وفعله كان بين ظهرائهم، فكان لهم أن يسألوه عما لا يفهمونه كما ورد في الروايات أن بعضهم من المسلمين والكفار سألوه عن مسائل أشكلت عليهم، وإن كانت أسئلة الكفار أكثرها للجدل وللإنكار.^{١٥} ومع ذلك فكان على النبي صلى الله عليه وسلم أن يبيّن لهم إذا لم يفهموه، وإلا لم يتم بوظيفته المتعلقة بالبيان. قال تعالى: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»^{١٦}

والخامس أنه لو لم يتم الفهم الصحيح في النص أو حصل الخطأ فيه مع الأسباب المقتضية له المتوفرة فيهم لأنزل الله تعالى وحياً يمنعهم من الخطأ في الفهم ويُرشدهم إلى الصواب لا محالة، لأنه أنزل القرآن ليفهمه الناس ويتذكروا به ويعملوا وفق ما فيه. ولو لم يتم الفهم لم يتحقق المقصود من إنزال الوحي. وهذا عبث في أفعاله أو عجز عن تحقيق المقصود، والله منزه عنهما كما سبق.

وعلى هذا فإن الناس في عهد النزول مسلمين كانوا أو كافرين قد فهموا رسالة القرآن الكريم حق الفهم. وهذا يقتضي حمل ألفاظ القرآن الكريم على المعاني التي فهموها هم منها، لأن القرآن الكريم نزل بالألفاظ التي يستخدمونها في لغتهم وبالمعاني التي يقصدونها بتلك الألفاظ. وإلا لم يتم الفهم منهم ولم يتحقق المقصود.^{١٧} وهذا يؤدي إلى ما لا ينبغي لله تعالى من العبث والعجز المذكورين. فلنبين المسألة بأمثلة:

^{١٢} انظر: خالد بن عثمان السبت، ج. ١، ص. ٥٤؛ ج. ٢، ص. ٧٢١.

^{١٣} انظر: هارون أوكمش، محاضرات، ص. ٨٦-٨٧.

^{١٤} سورة الزخرف ٤٣/٢؛ سورة الدخان ٤٤/٢.

^{١٥} انظر: سورة الإسراء ١٧/٨٥؛ سورة الكهف ١٨/٨٣.

^{١٦} سورة النحل ١٦/٤٤.

^{١٧} وانظر: الشاطبي، الموافقات، ج. ٢، ص. ١٢٥-١٢٦.

المثال الأول كلمة «الجن». لو كان المقصود منها قبيلةً من العرب^{١٨} خلافاً لما يعتقدده المخاطبون بالقرآن الكريم في عهد النزول لأنزل الله وحياً يمنعهم من الخطأ في الفهم ويدلهم على الرشاد، لأن التفاهم بين المتكلم والمخاطب يقتضي مطابقة الألفاظ المستعملة في الكلام الجاري بينهم على المعاني المقصودة منها. وإذا أراد المتكلم من لفظ معنى غير المعنى الذي فهم منه المخاطب لم يتم الفهم الصحيح. وإذا أراد الله سبحانه وتعالى بكلمة الجن قبيلةً وفهم منها المخاطبون جنساً من المخلوق يغيب عن أعين الناس لم يتحقق الفهم. وإذا كان الله سبحانه وتعالى الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء لا يخفى عليه خطوهم في الفهم أيضاً لا يُتصور أن يتكلمهم في خطئهم هذا مع أنه مطلع عليه. وكيف وإن هذا يؤدي إلى أن الله يوقع عباده في الخطأ ويوهمهم أنهم على الصحيح ويغررهم بذلك. وإذا صح هذا يجوز أن نفترض في غيره من الأمور الكثيرة أن الله أراد معنى بلفظ أوردته في كتابه وفهم منه المخاطبون معنى آخر. وهذا يؤدي إلى فساد الشريعة كلها. ألا ترى أن الله تعالى أبطل معتقداتهم الكثيرة، منها ما يتعلق بمثلنا الذي نتناوله حيث أبطل ما يعتقدونه من معرفة الجن بالغيب^{١٩} واستراقهم بعض الأخبار بالاستماع إلى الملائ الأعلى^{٢٠}. وأما افتراض أن المخاطبين في عهد النزول فهموا من كلمة الجن قبيلةً من العرب ولكن لم يُنقل ذلك عنهم فدعوى باطلة تماماً، لأنه لو كان الأمر كذلك لُنقل لتوفر الدواعي على نقل أمثاله. ولو صح ذلك لوجب أن نجوّز انقلاب كثير من الأخبار في أثناء انتقالها عبر التاريخ ولم تطمئن النفس إلى شيء منها. إذن، إن المقصود من كلمة الجن لا بد أن يكون ما فهم منه المخاطبون بها في عهد النزول. وإلا لم يتم الفهم الصحيح ولم يتحقق المقصود. وهذا القول لا يوجب الإيمان بجميع ما رآه العرب في الجن قبل الإسلام، وهم يرون أن العالم عالمان، عالم الإنس وعالم الجن الذي يوجد في إزاء عالم الإنس. وعلى هذا فإن الجن في معتقداتهم يعيشون في قبائل من أهل المدر والحضر يقتل بعضهم بعضاً، لهم أيامهم مثل أيام العرب ويعتقدون^{٢١} أن لكل شاعر جنياً إلى آخر ذلك من الأساطير^{٢٢}. منها ما رفضه القرآن

^{١٨} هذا ادعاء بعض الناس في القرون الحديثة. انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج. ٢، ص. ٥٨٤، ٥٩٣؛ وانظر أيضاً: Esed, Muhammed, *Kur'ān Mesajı*, III, 1032, 1196

^{١٩} سورة سبأ ١٤/٣٤.

^{٢٠} سورة الحجر ١٨/١٥؛ سورة الصافات ٣٧/٨-١٠؛ سورة الملك ٦٥/٥.

^{٢١} انظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج. ٥، ص. ٧١١.

^{٢٢} انظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج. ٦، ص. ٧٣٣-٧٣٤.

الكريم كمعرفتهم بالغيب واستراقهم الأخبار على ما سبق، ومنها ما لم يتعرض له استهانةً بشأنه أو استبعاداً عن المقاصد العلية التي قدّمها على غيرها. والذي يجب الإيمان به هو ما ينص عليه الكتاب والسنة. وتصديق ما سوى ذلك منظور فيه حسب الأدلة الشرعية والعقلية.

والأمر في كلمة «المَلَك» كالأمر في كلمة «الجن». وهو

المثال الثاني: لو كان المَلَك اسماً يُطلق في الشرع على ما يسمّيه علماء الطبيعة اليوم بـ«المقوة» التي تمكّن الحيوان من الحياة والنمو أو على الخواطر الخيرة الملقاة إلى روع الإنسان ولم يكن له وجود في الخارج^{٢٣} خلافاً لما يعتقدده المخاطبون في عهد النزول لأنزل الله وحيماً بمنعهم من الخطأ في الفهم ويرشدتهم إلى الصواب. ألا ترى أنه نفى أن تكون الملائكة بنات له سبحانه وتعالى^{٢٤} وأن تكون أنثى^{٢٥} وأن تشفع لهم بدون إذن منه^{٢٦} ولو أراد الله سبحانه وتعالى بهذه الكلمة القوة المذكورة في الحيوان دون المخلوق الذي فهمه المخاطبون منها في عهد النزول لحصلت المخذورات التي ذكرناها عند الحديث عن كلمة الجن من عدم تحقق المقصود في الفهم والإفهام وما يتبعه من العبث أو العجز في الله سبحانه وتعالى مما لا ينبغي له.

والمثال الثالث القصص القرآنية لو كانت غير مرادة بحقيقتها^{٢٧} لحصلت المخذورات المذكورة أيضاً، لأن المخاطبين بها في عهد النزول فهموها على حقيقتها. وهو يؤدي إلى عدم فهم مراد الله من كلامه لاختلاف المعاني التي أرادها من الألفاظ عن المعاني التي فهمها المخاطبون منها. وذلك أنهم فهموا من القصص القرآني أن عاداً وإرم وثمود وغيرهم من الأقوام والأشخاص المذكورين في أخبارهم وأشعارهم وأمثالهم^{٢٨} عاشوا في التاريخ وصدر منهم ما نسبته الله تعالى إليهم من الأقوال والأفعال مع أنهم لم يعيشوا في الحقيقة أو عاشوا ولكنهم لم يصدر منهم ما نُسب إليهم من الأقوال والأفعال، أو صدر منهم ما نُسب إليهم ولكن نُقل كل ما نُقل عنهم

^{٢٣} هذا مفاد قول الأستاذ الإمام محمد عبده رحمه الله. انظر: محمد عبده - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج. ١، ص. ٢٢٣-٢٢٦؛ من الناس من فسّر الملائكة والشياطين بالقوى قديماً وحديثاً. انظر في ذلك: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج. ١٣، ص. ٢٣٨؛ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج. ٢، ص. ٥٩٣، ٦٢٦-٦٢٩.

^{٢٤} سورة النحل ١٦/٥٧-٥٩، ٦٢؛ سورة الصافات ٣٧/١٥٣؛ سورة الزخرف ٤٣/١٦-١٨.

^{٢٥} سورة الزخرف ٤٣/١٩.

^{٢٦} سورة النجم ٥٣/٢٦.

^{٢٧} انظر: محمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص. ٢٣٥-٢٣٦، ٢٥٤-٢٥٥، ٢٥٩-٢٦٠.

^{٢٨} انظر: المقضل، المفضليات، ص. ١٩٦، ٣٠١، ٣٥٢؛ الأصمعي، الأصمعيات، ص. ١٣٣؛ أبو تمام، ديوان الحماسة، ج. ١، ص. ١٢٤،

٤٣٠٥؛ ٤٣٣؛ ٤٣٥.

بالتبديل والتغيير حسب مصلحة الدعوة الإسلامية^{٢٩} خلافاً لما فهموه من أن الحوادث المتعلقة بهم وقعت في التاريخ حقاً. لا شك أن المقصود بالقصص القرآنية ليس سرد الأحداث التاريخية مباشرة، بل إيصال الرسالة بها إلى الناس وبرهان على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم^{٣٠} وتسليته له وللمؤمنين^{٣١} ودلالة على وحدة رسالات الأنبياء عليهم السلام في الأصول^{٣٢} وعبرة لأولي الألباب وغير ذلك.^{٣٣} ولذلك لا يُذكر تاريخ القصة وموضعها وحتى أصحابها أحياناً، ويتكرر أكثرها في سور مختلفة ويُذكر في كل سورة ما يتلاءم مع الرسالة التي ركّز عليها فقط دون غيره، ولا تُذكر كلها باستثناء قصة يوسف عليه السلام المسماة بأحسن القصص. وهي كالأمثال من هذه الجهة، ولكن هذا لا يقتضي أنها مختلفة. ^{٣٤} بل لا بد لها من حقيقة. وإلا فكيف يُتصور مطابقة الألفاظ التي أوحى الله بها على ما يفهمه المخاطبون بها من المعاني؟ وهم يفهمون منها أن عاداً وإرم وثمود الذين سمعوه من آبائهم جيلاً بعد جيل عاشوا وفعّلوا ما نسبته الله إليهم من الأفعال. فكيف نقول بعد ذلك إن الله لم يقصد ما فهموه؟ وكيف نقول إنهم لا وجود لهم في الحقيقة أبداً وإنما اتخذ الله هذه الأسماء وقصصهم التي تدور على أفواه الناس فرصة للمقاصد التي يريد تحقيقها، وصاغها صياغةً جديدةً تتوافق مع الرسائل التي يريد إيصالها إليهم، وقصصها عليهم بأساليب جديدة ينبّه بها على مقاصده الشرعية من مبادئ التوحيد والنبوة والآخرة ومكارم الأخلاق!^{٣٥} أفليس هذا نوعاً من التغرير؟ فهل يجوز التغرير للوصول إلى الغاية ولو كانت حسنة؟ فهل يرضى عبد بأن يصف ربه بمذا؟ اللهم لا! وعلى فرض عدم حصول المخذورات التي ذكرناها من قبل فإن صحة هذا القول تتوقف على دليل لغوي مثل قرينة المجاز وغيرها. ثم إن الله سبحانه وتعالى قص على الناس القصص في القرآن الكريم ليتذكروا بها ويعتبروا بعاقبة أصحابها وأوعدهم بما أنعم إذا حدوا حذو الأمم المكذبة للأنبياء وما جاءوا به يُهلكهم كما أهلكهم. وإذا قلنا إن القصص غير مرادة بحقيقتها يرد احتمالان: أولهما أن الأصول الإيمانية التي أهلكت الأمم

^{٢٩} انظر: محمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص. ٢٣٥-٢٣٦، ٢٥٤-٢٥٥، ٢٥٩-٢٦٠.

^{٣٠} سورة آل عمران ٣/٤٤؛ سورة هود ١١/٤٩؛ سورة يوسف ١٢/١٠٢.

^{٣١} سورة هود ١١/١٢٠.

^{٣٢} سورة الأعراف ٧/٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥؛ سورة هود ١١/٢٥-٢٦، ٥٠، ٦١، ٨٤؛ سورة الشعراء ٢٦/١٠٥-١٠٩، ١٢٣-١٢٦، ١٤١-

١٤٤، ١٦٠-١٦٤، ١٧٦-١٨٠.

^{٣٣} سورة يوسف ١٢/١١١.

^{٣٤} هارون أوكمش، محاضرات في علوم القرآن وتاريخ التفسير، ص. ٨٢.

^{٣٥} انظر: محمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص. ٢٣٥-٢٥٤، ٢٥٩-٢٦٠.

السالفة بتكذيبهم لها غير شاملة لجميع الناس عبر التاريخ، بل هذه الأمة كُتِبت بتصديق الرسول وما جاء به دون غيرها ممن سبقتها مثلاً، وعلى هذا ذكرت قصص الأولين تخويفاً لهذه الأمة حملاً لهم على الإيمان؛ والثاني أن الوعيد الوارد في المكذبين من هذه الأمة ليس إلا للتخويف، ولم يُرد الله سبحانه وتعالى تعذيبهم قط ولو حصل منهم التكذيب، ولذلك ذكَّرتهم بقصص الأمم السالفة التي لم تعش في التاريخ أبداً فضلاً عن أنها أُهلكت، فليست في التاريخ أمم أُهلكت بسبب تكذيبهم، ولا في الحاضر أمة هُددت بعاقبة إخوانهم! فأَي هذين الاحتمالين يصح؟ أفلا تدلنا نصوص القرآن الكريم على أن الرسل من آدم ونوح عليهما السلام إلى النبي صلى الله عليه وسلم جاءت إلى الناس ترى يُقررون التوحيد ويبلِّغون رسالات الله ويُبذرونهم بالعذاب ويحملونهم على مكارم الأخلاق؟^{٣٦} فأَي مؤمن مهتم بدينه ومراعٍ للأدب مع ربه يخاطر بباله أن الوعيد الوارد في القرآن الكريم تخويف لا أصل له؟ وصفوة القول أن الأصول الإيمانية التي كذَّبتها الأمم السالفة وأهلكت بسببها وهُددت هذه الأمة بالعذاب لأجلها إن كانت مبادئ شاملة لجميع الناس في التاريخ والحاضر – لا شك أنها هكذا – فليس لنا أن نقول بوجه إن قصص تلك الأمم مختلقة لا أصل لها! وأما ما قيل من أن أكثر المفسرين رأوا القصص من المتشابهة^{٣٧} فلعل مرادهم في ذلك التشابه في ألفاظ القصص المتكررة في السور المختلفة إيجازاً وإطناباً.^{٣٨} والله أعلم!

والمثال الرابع الجنة والنار. ذهب إخوان الصفا والإسماعيلية وغيرهم من الطوائف إلى أن المقصود بالجنة غير حقيقتها بحيث إنها وما تتضمنه من النعم المادية كالأنهار الجارية والفواكه اللذيذة ولحوم الطير وكؤوس الخمر والخور العين والغلمان والولدان وغير ذلك وردت لتحمل عوام الناس على الصراط المستقيم في الدنيا بحضهم على السعادة في الآخرة. وكذلك النار وما فيها من العذاب والنكال ذُكرت لتحذيرهم مما نُهو عنه. وذلك لأنهم لو خُوطبوا بأقوال معقولة مجردة مثل «إن السعادة في الإتيان بالفضائل، والشقاوة في اقتراف الرذائل» لما أذعنوا لما أمروا

^{٣٦} انظر: سورة الأعراف ٥٩/٧، ٦٥، ٧٣، ٨٥؛ سورة هود ٢٥-٢٥/١١، ٥٠، ٦١، ٨٤؛ سورة الشعراء ٢٦/١٠٥-١٠٩، ١٢٣-١٢٦، ١٤١-١٤٤، ١٦٠-١٦٤، ١٧٦-١٨٠.

^{٣٧} محمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص. ٣٤؛ وأما ما ادعاه صاحب الدعوى من أن قوله يُزيل مشكلات المفسرين ويُبطل مزاعم الملحدون فيما يتعلق بالقصص من أخطاء تاريخية كان يُذكر هامان في عهد فرعون موسى مع أنه متأخر عنه وأن تُذكر مريم أخت هارون مع أن بينهما أكثر من عشرة قرون، لأنه لم يشترط وقوع القصص وقصر ذكرها على التذكرة والعبارة فغريب جداً، لأنه يبق بالدراسات الوافية في القرون الغابرة دون ما أخبر به علام الغيوب! انظر: محمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص. ٧-٨، ٢٥-٢٨، ٢٢٦-٢٢٧، ٢٣٠، ٢٥٥، ٣٣٩.

^{٣٨} انظر: الطبري، جامع البيان، ج. ٥، ص. ١٩٧؛ الخطيب الإسكافي، درة التنزيل، ص. ٢١٧-٢١٩.

به ولما اجتنبوا ما نُهوا عنه. وإلا فالمقصود بهما غير حقيقتهما من اللذائذ الروحانية أو العذاب المعنوي.^{٣٩} ومن الإسماعيلية والصوفية من يؤوّل النعيم بالعلم والنار بالجهل.^{٤٠} ويقرب من هذا قول من يؤوّل النار بالبعد عن الله تعالى.^{٤١} وهذه الأقوال يجب إرجاعها إلى ضابطنا الذي هو عبارة عن فهم المخاطبين بالقرآن الكريم في عهد النزول حتى يتبين صحته ويجب أن نتساءل: ما فهم المخاطبون بالقرآن الكريم في عهد النزول مسلموهم وكافروهم عندما تليت عليهم آيات الجنة والنار؟ فهل فيهم من يخطر بباله حملها على غير حقيقتها؟ أم فهموا ما يعرفون من نعم الدنيا ولذائذها وأمثالها ومن هذه النار المحرقة للإنسان إذا مست بدنه؟ لا شك أن الجواب الصحيح هو الثاني. وإذا كان الأمر كذلك فالمعنى الذي حمل عليه هذه الطوائف ألفاظ الجنة والنار وما يتعلق بهما مردود بلا شك. لأنه إذا كان صحيحاً ترد محذورات عدة: إما أن الله تعالى قصد بذلك ما ادعوه ولم يتنبه المخاطبون في عهد النزول لقصدته ثم لم يهتم الله سبحانه وتعالى بخطفهم في الفهم ولم يرشدهم إلى الصواب؛ وإما أن الله قصد بذلك ما ادعوه ولكن أوهم المخاطبين في عهد النزول غيره من الحقيقة حتى يحملهم على الطريق القويم تغيراً لهم. والله منزّه عن هذين المخدورين كليهما. وإما أن الله تعالى لم يُرد أن يبشّرهم بالنعيم أو يهدّدهم بالعذاب وذكر أوصافهما في كتابه من غير حكمة أرادها مع أنهما يطول ذكرهما في كتابه لكوئهما من أحد الأصول الإيمانية، وإما أراد الله سبحانه وتعالى أن يبشّرهم بحقيقة النعيم ويهدّدهم بحقيقة النار ورأى أن مراده لم يتبين عند عباده ومع ذلك تركهم على ما هم عليه ولم ينههم على قصده. والأول عبث والثاني عجز أو إهمال وعدم اكتراث بأمر الهداية. وكلاهما مما يجب تنزيه الله عنه كما مر. ثم إن ملاحظة العوام في هذا الرأي تشير إلى أن خواصهم فهموا المراد. وهذا يقتضي مراعاة الشارع لمرتبي العوام والخواص في أخبار الدين وأحكامه وأراد مع العوام المعاني الظاهرة ومع الخواص معاني أخرى، وهذا باطل ومبطل للدين.^{٤٢} وأما قوله تعالى «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ

^{٣٩} انظر: إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج. ٣، ص. ٥٢٧-٥٢٨؛ وانظر أيضاً: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج. ١٣، ص. ٢٣٨؛ Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 369-379 وهذا ما يؤدي إليه قول المشائبة من الفلاسفة: انظر: ابن رشد، فصل المقال، ص. ٨٠-٨١، ٩٢؛ حمل محمد بن الأسد رحمه الله بعض الكلمات المتعلقة بالآخرة على التمثيل مثل الحميم والغساق. انظر: Esed, *Kur'an Mesajı*, III, 930-931؛ وانظر في انتقاد ذلك: Turan, Maşallah, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*, s. 239-240.

^{٤٠} انظر: الغزالي، جواهر القرآن، ص. ٧١-٧٢؛ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 369-370.

^{٤١} انظر: ابن عربي، فصوص الحكم (مع شرح الجامي)، ٢٤٨-٢٤٩، ٢٥٢-٢٥٣.

^{٤٢} ولو كان الأمر كذلك لفرضاً لظهور لتوفر الدواعي على نقله كما ظهرت أحوال الباطنية الذين لا يكشفون المعاني إلا لأنفسهم ويخفونها من غيرهم. انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج. ١٣، ص. ٢٤٩-٢٥٦.

الْمُتَّقُونَ»^{٤٣} وأمثالها التي قال فيها الرمخشري (ت. ١١٤٣/٥٣٨) رحمه الله «إنها تمثيل لما غاب عنا بما نشاهد»^{٤٤} فلا يقتضي نفي حقيقتها، بل يشير إلى فضل نعم الجنة على نعم الدنيا كما يدل عليه قوله تعالى «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^{٤٥} وقوله تعالى «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ»^{٤٦} وهناك نعم معنوية أفضل مما سبقت كما يدل عليه قوله تعالى «وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»^{٤٧} وكذلك ما روي عن السلف من أنهم فسروا قوله تعالى «كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا»^{٤٨} بأن ثمرات الجنة تُشبه ثمرات الدنيا في الشكل دون طعمها^{٤٩} ليس لنفي حقيقة نعيم الجنة كما هو واضح.^{٥٠}

٢. البحث عن الفهم الصحيح فيما لم يُنقل عن الصحابة شيء

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا أن الأمثلة السابقة مأخوذة من الأصول الإيمانية كما في كلمة الملك ووصف الجنة والنار، فلا غبار في ورود الخبر فيها عن الصحابة رضي الله عنهم، ولكن لم يرد عنهم في المسائل الفرعية شيء كثير، فإن ما ورد عنهم من الأخبار في التفسير لم يكاد يكون خمس ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم والسلف كلهم.^{٥١} وليس في كل آية رواية عنهم إضافة إلى أن بعض ما نُقل عنهم متناقض على فرض صحته عنهم. فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن إرجاع تلك المسائل إلى الضابط المذكور الذي هو عبارة عن فهم المخاطبين في عهد النزول؟

والجواب عنه أن ما صح عن الصحابة رضي الله عنهم في التفسير قليل جداً بالنسبة لمجموع

^{٤٣} سورة الرعد ١٣/٣٥؛ سورة محمد ٤٧/١٥.

^{٤٤} الرمخشري، الكشاف، ج. ٢، ص. ٥٣٢.

^{٤٥} سورة السجدة ٣٢/١٧.

^{٤٦} سورة الزخرف ٤٣/٧١.

^{٤٧} سورة التوبة ٩/٧٢.

^{٤٨} سورة البقرة ٢/٢٥.

^{٤٩} ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج. ١، ص. ٨٣.

^{٥٠} وانظر أيضاً: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج. ١٣، ص. ٢٧٩.

^{٥١} إذا نظرنا إلى مرويات ابن أبي حاتم مثلاً فما نُسب منها إلى النبي صلى الله عليه وسلم أربعة بالمائة، وما نُسب إلى الصحابة رضي الله عنهم اثنان وعشرون بالمائة فقط؛ وجميع ما بقي منها منقول عن التابعين. وتوزيع المرويات في تفسير الطبري إلى من نُسبت إليه قريب من ذلك. انظر في هذه النسب: Koç, Mehmed Âkif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri - İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* -, s. 102-103.

المرويات فيه بلا شك. وليس في كل آية رواية عنهم. بل ربما لم يفَسِّروا القرآن الكريم من سورة الفاتحة إلى سورة الناس أبداً فيُنقل عنهم ذلك إذ لم يحتاجوا إليه. ولعل ما ورد عنهم مما أجابوا عن أسئلة تلاميذهم من التابعين. وذلك أن الحاجة إلى تفسير النص - أياً كان هذا النص - تزداد بمرور الزمن عليه. فالصحابه رضي الله عنهم كانوا عرباً خَلَصاً نزل القرآن الكريم بلغتهم التي يتكلمون بها. وإلى جانب ذلك كانوا يعيشون في الظروف التي نزل فيها القرآن الكريم. ولذلك كان عامتهم يعرفون فيما نزلت الآيات واما تحدثت. وحالهم مثل حال المستمعين إلى كلمة خطيب. فهو لا يحتاج إلى شرحها كثيراً، لأنه يتكلم أمامهم حياً بصورته وحركاته وأن الذين ألقى عليهم كلمته حاضرون مشاهدون له، لهم ردود أفعال تدل على استحسانهم لكلمته أو استهجانهم لها. ولذلك يعرفون ما يتحدث عنه الخطيب وعمن يتحدث عنهم. فهل هناك خطيب سياسي مثلاً ألقى على الشعب الحاضر أمامه كلمة ثم جاء مساعده يقول شارحاً «إن رئيسنا قصد بهذه الكلمة هذا، وبتلك الكلمة ذاك؟» لا! لأن الخطيب يشرح كلمته إذا رأى الحاجة دعت إلى ذلك. وكذلك حال النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم. لم يشرح النبي صلى الله عليه وسلم لهم كل آية من القرآن قرأها عليهم قائلاً: يا أصحابي! ربما لم تفهموها، تعالوا إلي أشرحها لكم! بل كان تفسيره لسؤال منهم أو مشكل أشكل على بعضهم أو مجمل بيَّنه لهم قولاً وفعلاً. أما التابعون فلم يشهدوا نزول القرآن الكريم مثلهم. وفيهم من كان من الموالي أو أبناء الموالي الذين تعلموا لغة القرآن الكريم التي نزل بها أخيراً ممن ليسوا من خُلَص العرب. أعني أنهم حُرِّموا الشيئين المذكورين الذين توقف عليهما الفهم الصحيح. وإضافةً إلى ذلك أنهم ربما أتوا ببعض الأشياء من دينهم القديم أو ثقافتهم القديمة عندما أسلموا وأشكل عليهم بسبب ذلك بعض ما ورد في القرآن الكريم. وهذه الأسباب وغيرها من اختلاط المسلمين بالأجانب وكثرة الإسرائيليات فيهم وظهور الاختلاف بينهم إلخ زادت حاجتهم إلى التفسير. وازدادت هذه الحاجة في الأجيال المتأخرة عنهم كلما تقدم الزمن ووصلت إلى ذروتها اليوم،^{٥٢} لأن فهم النص - أياً كان هذا النص - يصعب كلما بُعِد عن الزمن الذي كُتِب فيه. وإذا لاحظنا هذا الأمر بالنسبة للقرآن الكريم فهو العهد الذي نزل فيه. هذا ما أدَّى إلى قلة النقل

^{٥٢} انظر: هارون أوكمش، محاضرات، ص. ١٠٣.

عن الصحابة رضي الله عنهم أظن أنه لا حاجة إلى إطالة الكلام فيه. وهو أمر بديهي لا قدح فيه. وأما تحديد ما فهمه المخاطبون وقت النزول يمكن من خلال ما يلي:

الأول أننا لا نقصد بـ«المخاطبين في عهد النزول» الصحابة رضي الله عنهم، ولا بفهم أولئك المخاطبين الروايات المنقولة عن الصحابة رضي الله عنهم في أسباب النزول والمبهمات والنسخ والتفسير وعلم المكي والمدني فقط. لا شك أن هذه المنقولات أجل ما لدينا في هذا الباب لتعلقها بالقرآن الكريم وتفسيره مباشرة ولورودها عن الذين شهدوا نزول القرآن الكريم ممن لهم صحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن قصدنا بـ«المخاطبين في عهد النزول» يعم الكفار من المخاطبين بالقرآن الكريم إلى جانب الصحابة رضي الله عنهم. ولذلك نختار تسمية «المخاطبين في عهد النزول» مع طولها دون الاكتفاء بقول «الصحابة» على وجازته، لأن في أحوال العرب في عهد النزول كلهم من المسلمين والكفار ما يُعين على المعرفة بمراد الله تعالى. وإن شئت فقل «ما فهمه المخاطبون في عهد النزول من القرآن الكريم».^{٥٣} نتعلم أحوال العرب في عهد النزول من الشعر العربي القديم وما يتعلق به من أيام العرب وأخبارهم وأمثالهم وأنسابهم ومن مراجع التاريخ والسير والمغازي إلى جانب القرآن الكريم نفسه ومراجع التفسير والحديث. فإذا رجعنا إلى الشعر العربي القديم مثلاً نرى أمثلة كثيرة تدل على تمكن العصبية في العرب وحرصهم على الثأر والغنيمة وترفعهم عن الدية وإعراضهم عن القصاص ورغبتهم في الزيادة فيه ووجهة نظرهم إلى المرأة والمكارم المحمودة عندهم من الشجاعة والكرم والعفة الخ ونطلع بذلك على حياة وثقافة الناس الذين نزل عليهم القرآن الكريم،^{٥٤} ونعرف سياق الآيات المتعلقة بالقصاص والدية والعتق وأحكام النساء وغير ذلك، وتميّز ما فهمه المخاطبون منها في عهد النزول مما لا يفهمون. ولذلك اشترط العلماء على المفسر معرفة الأخبار والقصص ومعرفة أحوال العرب في عهد النزول.^{٥٥} نعم، إن ما ورد في بعض هذه المراجع التي ذكرناها ليس مقطوعاً به، ولكن يمكن الاستفادة منها بإرجاع المختلف فيه إلى المقطوع به أو المتفق عليه، وعلى رأسها الكتاب والسنة.^{٥٦} وإذا كان المقصود بفهم المخاطبين في عهد النزول هكذا تتسع دائرة الفهم.

^{٥٣} لأن تحقق الفهم يقتضي مطابقة مراد الله تعالى على ما فهمه المجتمع العربي منه في عهد النزول كما سبق.

^{٥٤} Ögünüş, Harun, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, s. 64-122, 179-252.

^{٥٥} انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. ١، ص. ٢٥.

^{٥٦} انظر: هارون أوكمش، محاضرات، ص. ٨٦-٨٧.

والثاني الرجوع إلى ما رُوي عن التابعين الذين تتلمذوا على الصحابة رضي الله عنهم، لأنهم وإن كان منهم من تُكلم فيه وأكثر من نقل الإسرائيليات من غير نقد ولا تمحيص إلا أن فيهم من يوثق به كسعيد بن جبير والحسن البصري رحمهما الله. ثم تجتمع كلمتهم أحياناً وإن اختلفت كثيراً. وإذا اجتمعت كلمتهم تكون حجةً فيه^{٥٧} تشير إلى ما فهمه الذين شهدوا نزول القرآن الكريم من الصحابة رضي الله عنه، لأنهم تلاميذهم. وعلى التلاميذ أثر الأساتذة أكثر من الآباء.

والثالث الرجوع إلى الآراء التي يقبلها معظم العلماء ويتبنونها فيما يتعلق بفهم المخاطبين في عهد النزول. وذلك لأن من المحتمل أن يأخذوها من سبقهم جيلاً بعد جيل حتى السلف من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم فتكون حجة فيما فهمه المخاطبون في عهد النزول من القرآن الكريم وإن لم تكن بدرجة الطريقتين السابقين، لأن القبول عندهم كقرينة تدل على بطلان ضدها. وذلك أن الإنسان يقول فيما يخلو عنه الضد «إنه لو صح ضده لانتقل أيضاً بالرواية لتوفر الدواعي على نقله». وبذلك يكون قبول العلماء فيما يتعلق بفهم المخاطبين في عهد النزول حجةً. ولم لا؟ فإن انتقال الثقافة بين الأجيال يستند إلى النقل التقليدي. والأمر كذلك حتى في اللغة التي هي عماد الثقافة. بل إن نقل معظم اللغة يكون بحجر الواحد كما ذكر فخر الدين الرازي (ت. ١٢٠٩/٦٠٦) رحمه الله في كتابه المحصول في علم الأصول^{٥٨}. وإن كان في هذا القول إفراط ما بسبب أن مدلولات الألفاظ مما اصطحح عليها المجتمع من البداية ولم يختلفوا في جميعها - كما بينه بعد ذلك -^{٥٩} إلا أن جزءاً منه صحيح بلا شك. ويؤيده اختلاف اللغويين في بعض الكلمات ومدلولاتها. ومع ذلك فليس هناك سبيل في نقل اللغة سوى النقل التقليدي. وإذا كان الأمر في اللغة التي هي عماد الثقافة كذلك فلماذا لا نرجع إلى ما يقبله معظم العلماء فيما يتعلق بفهم المخاطبين في عهد النزول، ولكن هذا لا يعني أنه يجب تقديس كل شيء يقبله العلماء في ذلك. وهذا يكون تقديساً للتقليد. بل الواجب هو إرجاع آرائهم في ذلك إلى ما سبق في الطريقتين السابقين من الشعر العربي القديم وما يتعلق به ومن مراجع التاريخ والسير والمغازي إلى جانب القرآن الكريم ومراجع التفسير والحديث. وبذلك يكون تجديد الثقافة

^{٥٧} Bk. Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, s. 99-102.

^{٥٨} انظر: الرازي، المحصول في علم الأصول، ج. ١، ٢٠٣-٢٠٩.

^{٥٩} انظر: الرازي، المحصول في علم الأصول، ج. ١، ص. ٢١٥-٢١٧.

الدينية التقليدية. وأما رفضها تماماً فدعوى باطلة، لأن السبيل إلى التخلص منها مسدود بسبب أن عمادها الذي هو عبارة عن اللغة يستند إلى النقل التقليدي كما سبق. والتصديق لكل شيء فيها بالركون إليها والتسليم لها قد يؤدي إلى انحراف وابتعاد عن الشرع والعقل والفترة والواقع. والسبيل الوحيد هو تصحيحها دائماً بالرجوع إلى المراجع المذكورة من قبل. وبذلك يستمر فهم الصحيح لكتاب الله جل وعلا.^{٦٠} ولنذكر مثلاً يوضح ما سبق. قال بعضهم: إن اسم آدم عليه السلام في القرآن الكريم اسم جنس، لا علم خاص؛ لأنه لو كان علماً خاصاً كما تلقى الناس ذلك بالقبول لكان شخصاً واحداً، وهذا يؤدي إلى زواج الأخ من الأخت كما ورد في الأخبار. وأما إذا قلنا إنه اسم جنس فلا يقع هذا المحذور. ويؤيد ذلك قوله تعالى «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ»^{٦١} لأنه خاطب الناس أولاً ونص على خلقهم وتصويرهم ثم ذكر الأمر للملائكة بالسجود لآدم، إذا كان خلق الناس مقدماً على الأمر بالسجود لآدم فإن المقصود بـ«آدم» ناس، وليس علماً خاصاً. والمعنى «اسجدوا لجنس آدم». هذا هو القول.^{٦٢} وأما دحض هذا القول باستعمال الرأي المقبول لدى العلماء فكما نقول: إن القول المقبول لدى العلماء من البداية إلى الآن أن آدم علم خاص يدل على أبي الناس والني الأول كما ورد في الأخبار، وكل ما كان مقبولاً لدى العلماء من البداية إلى يومنا هذا بالشكل المذكور فالراجح أنه هو ما فهمه المخاطبون من اسم آدم في عهد النزول، لأنه لو ورد ضده لُنقل لتوفر الدواعي على نقله، ولكن لم يرد ذلك من السلف، بل ورد عكسه. وهذا يدل على أن القول المقبول لدى العلماء هو ما فهمه المخاطبون في عهد النزول. وكل ما فهمه المخاطبون في عهد النزول من القرآن الكريم فهو الصحيح دون نقيضه، وهذا القول نقيض ما فهموه، إذن هو ليس بصحيح. وأما الخطاب للناس في الآية المذكورة فلأن المقام مقام امتنان عليهم بنعمة الخلق والتصوير، ولذلك نُزل خلق أبيهم منزلة خلق ذريته فخُوطبوا بدلاً منه كما في قوله تعالى «إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ»^{٦٣} فإن المحمولين في السفينة المؤمنون بنوح عليه السلام، لا من بعدهم. وأداة «ثم» في اللغة العربية

^{٦٠} وتستمر الثقافة الدينية التقليدية بالتجدد والتصفي بتلك المراجع وعلى رأسها الكتاب والسنة، وتتجدد وتتطور بالاستمرار إلخ... يمضي

تجددها مع استمرارها جنباً بجنب إلى يوم القيامة. انظر:

Öğmüſ, "Kur'ân-ı Kerim Tefsirinde Gelenegi Reddetmenin İmkânı", s.13.

^{٦١} سورة الأعراف ١١/٧.

^{٦٢} Sarımsı, İbrahim, Rivayet Kültürü ve Olumsuz Kadın Algısı, s. 41 vd.

^{٦٣} سورة الحاقة ١١/٦٩.

ليست للتراخي الزمني في كل موضع، بل تأتي أحياناً للتراخي الرتبي دلالةً على أن المعطوف أرقى رتبة من المعطوف عليه كما كان هنا.^{٦٤}

والرابع الرجوع إلى الكتاب على قاعدة «القرآن يفَسَّر بعضه بعضاً» والاستمداد في ذلك من السنة النبوية. وذلك لأن لغة الكتاب وإن كان أكثر معانيها منقولاً بخبر الواحد واختلف اللغويون في كثير منها إلا أنها شيء واقعي اصطلاح عليه المجتمع كما سبق. والعلماء ذهبوا إلى الصحارى لجمعها، وبدلوا جهداً كبيراً فيه، ودوّنوا المعاجم والدواوين الشعرية وما حولها من أيام العرب وأخبارهم وأمثالهم وأنسابهم، ودرسوا الكلمات والتراكيب ودقائقهما، ووضعوا علوم الصرف والنحو والبلاغة، وألّفوا في ذلك كتباً وفي غريب القرآن ومعاني القرآن وإعراب القرآن وقراءات القرآن وإعجاز القرآن وغير ذلك. والرجوع إلى الكتاب مستمداً من هذه العلوم المدوّنة يُعين على تعيين ما فهمه المخاطبون في عهد النزول من القرآن الكريم بقدر ما.

٣. المعيار في جواز تفسير الأجيال المتأخرة عن عهد النزول

قد يخطر بالبال هنا سؤال: فهذا الضابط المتحدّث عنه في المقال منذ البداية محاولة لقصر التفسير على «فهم المخاطبين في عهد النزول». فلماذا هذا الإصرار؟ أفليس كلام الله شاملاً للناس كافة في كل زمان وفي كل مكان؟ فلماذا تكون معاني كلام الله عالم الغيب والشهادة مقصورةً على فهم المخاطبين في عهد النزول؟

فالجواب عنه أنه لو كان لدينا المقدار الذي نقصر به التفسير على ما فهمه المخاطبون من القرآن الكريم في عهد النزول لفعلنا ذلك، لأنه يكون واجباً لما فيه ما يدل على مراد الله تعالى أفضل من غيره من الأدلة الأخرى، ولكن المقدار الذي وصل إلينا منهم قليل جداً كما قلنا من قبل. ومع ذلك يجب البحث عن طرق تصل إلى ذلك، لأنه هو السبيل الوحيد إلى الفهم الصحيح كما سبق. ولذلك يجب السعي إليه. وليس بعيداً أن تكون حكمة إلهية في قلة المنقول عن المخاطبين في عهد النزول، لأنها رحمة وتوسعة لمن يأتي بعدهم. وهذه الرحمة مثل الرحمة في عدم تدوين الأحاديث في العهد الذي جُمع فيه القرآن الكريم. وبذلك يُعذر من لم تثبت عنده صحتها ولا يكفّر لنقلها بخبر الواحد إلى عهد التدوين. ولو دُوّنت في العهد الذي جُمع فيه

^{٦٤} انظر للتفصيل: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. ٧، ص. ٣٧-٣٨؛ وانظر أيضاً: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. ٣، ص. ٦.

القرآن الكريم وكان ثبوتها قطعياً مثل الكتاب لأنكرها من عجز عن تأويلها وكفر ولم يُعذر. وكذلك الأمر في تفسير المخاطبين في عهد النزول. ولو كان المنقول عنهم كثيراً فُسر الكتاب كله بما صح عنهم لكانت دلالاته قطعياً. فهذا قد يكون حرجاً على الأمة ومخالفاً للإسلام الذي له مبادئ وأسس ثابتة لا تتغير ووجوه وأجزاء مرنة تتغير بتغير الظروف حسب الزمان والمكان. ومع هذه الحكمة فإن على المفسر أن يحاول تعيين ما فهمه المخاطبون في عهد النزول، لأنه يدعي البحث عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى. وسبيله هو ذلك. وبهذا القول يتبين مرة أخرى أننا لم ندع ورود التفسير في كل آية عن المخاطبين في عهد النزول. وإضافة إلى ذلك لا نقصر معاني كلام الله عالم الغيب والشهادة على فهمهم. لا شك أن كلام الله يلزم كل إنسان إلى يوم القيامة وأن للذين يأتون بعد عهد النزول أن يقولوا في تفسيره. والذي نقوله أن ما فهمه المخاطبون في عهد النزول حجر الأساس الذي يُعتمد عليه. ويجب أن تكون أقوال الذين بعدهم موافقةً له، أو غير مخالفة له وإن لم تكن موافقة. وبذلك تنوع الأقوال ولا تتناقض. وإذا قلنا مثلاً إن في وظائف الملائكة تمكين الحيوان من الحياة والنشاط وإلقاء الخواطر الداعية إلى الخير في روعي الإنسان فهو تنوع مقبول؛^{٦٥} ولكن إذا قصرنا معنى الملك على القوة التي تحصل بها تلك الوظائف فهو مناف لما فهمه المخاطبون في عهد النزول ومناقض له مردود. وإذا قلنا إن في معنى النار العذاب المعنوي إلى جانب العذاب الحسي المفهوم من ظاهر النصوص فهو تنوع مقبول؛ ولكن قصر معنى النار على العذاب المعنوي مناف للمعنى الذي فهمه المخاطبون في عهد النزول ومناقض له مردود. وهلم جراً! وعلى هذا فإننا لا نقصر معاني القرآن الكريم على فهم المخاطبين في عهد النزول. وكيف والحياة تستمر، والظروف تتغير، والدواعي تدعو إلى آراء جديدة؛ ولكن يجب على قائلها أن يعلم أن قوله شرح وتوسيع للمعنى الذي فهمه المخاطبون في عهد النزول وتنوع فيه أو غلبة الظن ذكرها فيما لم يرد في تفسيره عنهم شيء. والتفسير هو ما فهموه كما قال الإمام أبو منصور الماتريدي (ت. ٣٣٣/٩٤٥) رحمه الله، وغيره من الأقوال تأويل يحتمل وجوهاً من الخطأ والصواب.^{٦٦} فعلى القائل أن يميز بين التفسير والتأويل. فالتفسير إما نقل صح عن المخاطبين في عهد النزول أو تعيين ما فهموه بالاستناد إلى ما قدمناه من

^{٦٥} الغزالي، إحياء علوم الدين، ج. ٣، ص. ٢٧؛ ذكر الأستاذ الإمام محمد عبده هذا المعنى أيضاً ولكن في آخر كلامه بعد "أو" للتخيير.

انظر: محمد عبده - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج. ١، ص. ٢٢٣-٢٢٥.

^{٦٦} انظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج. ١، ص. ٣٤٩.

الطرق. وأما غير ذلك من الأقوال المذكورة من دون سعي إلى تعيين ما فهمه أولئك فتأويل. وهذا لا يعني أن التأويل قول مجازف، بل له شروط كما يدل عليه تعريفه في أصول الفقه بـ«صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى معنى مرجوح لدليل يقتضيه». وهو مقيد بمدلولات اللغة التي هي شيء واقعي اصطلاح عليه المجتمع.

هذا في علم التفسير. وهناك علوم أخرى تدعو الحاجات فيها إلى إبداء آراء جديدة كالفقه والكلام، لأن رجوعهما إلى القرآن الكريم مختلف عن رجوع التفسير إليه تماماً. فالتفسير يركز أولاً على تعيين المعنى الذي فهمه المخاطبون من القرآن الكريم في عهد النزول كما سبق، وهما يرجعان إلى القرآن الكريم لالتماس الأدلة على مسائلهما ولاستنباط الأحكام منه، لأنهما يحاولان حل المشاكل المتعلقة بهما.^{٦٧} ولذلك قد يفوتهما السياق الخارجي (أي: الظروف التي نزلت فيها النصوص مما تدل عليه أسباب النزول وعلم المكي والمدني وغير ذلك)، بل يفوتهما السياق اللفظي أحياناً كما في استدلال المتكلمين من الأشاعرة على خلق أفعال العباد بقوله تعالى «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^{٦٨} مع أن سياق الكلام في أصنام القوم التي نحتوها، وكما في استنباط الفقهاء وجوب الوضوء عند مس المصحف من قوله تعالى «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^{٦٩} مع أن سياق الكلام في القرآن الكريم الكائن في الكتاب المكون - وهو اللوح المحفوظ الذي لا يمكن مسه - وأن المقصود حفظ الوحي في أثناء النزول من تسلط الشياطين خلافاً لما يدعيه المشركون وأن الآية في سورة الواقعة المكية التي نزلت قبل جمع المصاحف وربما قبل تشريع الصلاة والوضوء! وبالرغم من ذلك فإن هذا الاستنباط يُغتفر فيه بالنسبة للمثال الأول إذا استدلل قائله بالأدلة من السنة وذكر هذه الآية للاستئناس، لأن قراءة القرآن الكريم على الوضوء تتضمن فوائد كاليقظة والنشاط تجاه كتاب الله تعالى. ويتبين من هذا أن الفقه والكلام يركزان على حل المشاكل بين يديهما ويرجعان إلى القرآن الكريم لأجل ذلك، كأنهما يتوجهان بذلك إلى الحال والاستقبال أكثر من توجههما إلى الماضي خلافاً للتفسير الذي يتوجه إلى الماضي أكثر من الحال والاستقبال للوصول إلى المعنى الذي فهمه المخاطبون في عهد النزول. ولعل الرعاية لمعطيات السياق في التفسير تعصمهما مما يذهلان عنه أحياناً، ولكن منهج رجوعهما إلى القرآن

^{٦٧} Albayrak, Halis, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, s. 81-2.

^{٦٨} سورة الصافات ٣٧/٩٦. انظر لذلك الاستدلال: الأشعري، الإبانة، ص. ٢٣.

^{٦٩} سورة الواقعة ٥٦/٧٩. انظر لأقوال الفقهاء وادلتهم في ذلك: ابن رشد، بداية المجتهد، ج. ١، ص. ٤٧.

الكريم لا بد منه لما فيه رابطة المسلمين بكتابتهم في عقيدتهم وسلوكهم.^{٧٠} فالفقه يربط الحياة بالكتاب والكتاب بالحياة، فإذا وجد المسلمون شيئاً جديداً في حياتهم يلتمسون موقف كتابهم منه. فإذا وجدوا دليلاً منه على جوازه يحكمون بجوازه وإلا فلا! وإذا لم يوجد منهج الفقه ولم يُلتَمَس به الدليل من الكتاب لم تظهر رابطة المسلمين بكتابتهم في حياتهم ولم يكن لمظاهرها أثر في العالم. وكذلك علم الكلام يُستدل فيه بالكتاب على جواز الآراء ووجهات النظر المتجددة في الحياة وعدم جوازها حتى تكون أفكار المسلمين فيما يتعلق بالحياة مطابقةً على الكتاب والسنة. وعلى هذا فإن منهجهما يفوته السياق أحياناً كما في بعض الوجوه البعيدة التي ذكرها اللغويون والمعربون معرضين عن أحوال المخاطبين في عهد النزول والظروف المحيطة بهم،^{٧١} ولكن لا يخرج منهجهما عن اللغة التي نزل بها القرآن الكريم ولا وجوه اللغويين والمعربين أبداً. وإضافة إلى ذلك أن الأصوليين من الفقهاء وضعوا لهم علماً يُسمى بأصول الفقه ويبتوا فيه مقاصد الشريعة وقسموا الألفاظ من حيث الوضع إلى عام وخاص ومطلق ومقيد وغير ذلك، ومن حيث الظهور إلى محكم ومفسر ونص وظاهر، ومن حيث الحفاء إلى خفي ومشكل ومجمل ومتشابه، ومن حيث الاستعمال إلى حقيقة ومجاز وصريح وكناية، ومن حيث الدلالة إلى عبارة وإشارة ونص واقتضاء، وربتوها مراتب من حيث الدلالة، وقدّموا بعضها في الحكم على بعض. وهذا يدل على اهتمامهم بمراد الشارع تعالى وباللغة التي نزل بها القرآن الكريم. ومع ذلك فإن منهج الفقه والكلام أجدر بالتسمية بالاستنباط والاستدلال أكثر من التسمية بالتفسير. ولذلك يجب فصلهما عن منهج التفسير الذي ينقاد لضابطنا الذي اشتراطناه. وكذلك الاعتبار بآيات القرآن الكريم، وهو:

ما أحدثه المتصوفون من التأويلات المسماة بالإشارات -وهي غير إشارة الأصوليين-. وهم

^{٧٠} ولذلك عقد ابن عاشور رحمه الله في مقدمة تفسيره باباً في "أن المعاني التي تحملها جمل القرآن، تُعتبر مرادةً بها"، وقال فيه رحمه الله "ويدل لتأصيلنا هذا ما وقع إلينا من تفسيرات مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم لآيات، فترى منها ما نوقن بأنه ليس هو المعنى الأسبق من التركيب، ولكننا بالتأمل نعلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام ما أراد بتفسيره إلا بإقظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن" وذكر أمثلة لذلك، منها حديث أبي سعيد بن المعلّى رضي الله عنه الذي دعاه النبي صلى الله عليه وسلم وهو يصلي ولم يُجِب فلما أتاه بعد صلاته واعتذر بأنه في الصلاة قال له النبي صلى الله عليه وسلم: "ألم يقل الله تعالى: استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم" (سورة الأنفال ٢٤/٨) مع أن الاستجابة في الآية بمعنى الامتثال كما يدل عليه تعلق الدعاء بقوله "لما يحييكم". ومنها استغفاره لعبد الله بن أبي بن سلول أكثر من السبعين حملاً لقوله تعالى "استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم" (سورة التوبة ٨٠/٩) على ظاهره مع أنه بمعنى التنسوية، واستغفاره له أكثر من سبعين مرة مع أن العدد للكناية عن الكثير. (انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. ١، ص. ٩٣-٩٥ وما بعدها) هذه الأمثلة وغيرها مما نقلها رحمه الله عن الصحابة والأئمة بعدهم تدل على جواز منهج استنباط الفقهاء مع أنه ليس مقصوداً بالذات في الآية أحياناً كما نص عليه رحمه الله. انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. ١، ص. ٩٦.

^{٧١} انظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص. ٣٣.

أصابوا في المدلول وأخطأوا في الدليل كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت. ١٣٢٧/٧٢٨) رحمه الله،^{٧٢} لأنهم ذكروا ما ينكشف لهم من المعاني وربطوها بالآيات التي هم في صدد تأويلها. كثيراً ما توسلوا في ذلك إلى تشبيه ما في الآيات من الكلمات بما في خواطهم، فشبهوا موسى وداوود بالقلب، وجالوت بالنفس، و«إسرائيل» بالبدن، و«الملائ» بالقوى إلخ...^{٧٣} وجعلوا بذلك قصة طالوت وجالوت^{٧٤} قصة القتال ضد النفس! وإن كان المعنى الذي استنبطوه صحيحاً في الشرع لا يحمل النص ذلك المعنى الذي قالوه، ولم يُرده الله تعالى، ولم يفهمه المخاطبون في عهد النزول.^{٧٥} وليس الذي قالوه من النص في شيء أصلاً، ولكنهم حاولوا ربطه به متوسلين إلى ذلك بالتشبيهات التي تكلفوا فيها. وذلك ما قاله ابن تيمية رحمه الله من أنهم أصابوا في المدلول وأخطأوا في الدليل. أي: أصابوا فيما أتوا به من النتائج، ولكنهم أخطأوا في طريق الوصول إليها؛ لأنهم لم يراعوا مراد الله تعالى ولم ينظروا إلى ما فهمه المخاطبون في عهد النزول واعتمدوا على لغة النص فقط، ولكنهم أخلوا أهم أوصافها الممتازة. ألا وهو أن تكون على حالة يجتمع عليها أفراد المجتمع الذين يتكلمون بما ولا يختلفون فيها كثيراً، إذا أراد واحد منهم معنىً بالكلمة الذي ذكرها يفهم منها الآخر ذلك المعنى، ويحصل بذلك التفاهم بينهم. وليست في تأويلات المتصوفين هذه الحالة ولا ضابط آخر، بل هي تابعة لما في خواطهم وقلوبهم، تختلف باختلاف المتصوفين، بل باختلاف أحوال المتصوف الوحيد نفسه في زمن دون زمن! وعلى هذا فالذي نُكر عليه عدم الضابط في طريقتهم، لا الذي تمسكوا به من التشبيه والمجاز والاستعارات. وتلك الطرق مقيّدة بالضوابط والقواعد في علم البيان كالقرينة والعلاقة. وتأويلات المتصوفة موافقة لضوابط تلك الطرق، ولكن معظم أجزاءها مثل المشبه به ووجه الشبه وغيرهما ليست مذكورة في النص، بل مضافة إليه من قبلهم كما نرى في تشبيه «موسى القلب» في المثال السابق. وإلحاق تلك التأويلات بقياس الفقهاء بدعوى أن كليهما إلحاق جزئي بجزئي ليس في محله، لأن الفقهاء يُعطون المقيس حكم المقيس عليه بعلّة مشتركة بينهما، وهي منضبطة وإن كانت ظنية. وأما تشبيه المتصوفين فليس كذلك كما مر. وكذلك الدفاع عن تلك التأويلات

^{٧٢} ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص. ٣٩.

^{٧٣} انظر: الألويسي، روح المعاني، ج. ١، ص. ٥٦٥-٥٦٦.

^{٧٤} انظر: سورة البقرة ٢٤٦/٢-٢٥١.

^{٧٥} وانظر أيضاً: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج. ١٣، ص. ٢٤٠-٢٤٢.

بحجة أنها لا تنفي المعاني الظاهرة كتأويلات الباطنية قول بلا معنى، لأن من الباطنية من لا يُنكر الظاهر.^{٧٦} والعلماء مختلفون في القبول لتلك التأويلات والرفض لها. منهم متشددون في الرفض مثل الواحدي (ت. ١٠٧٦/٤٦٨)^{٧٧} وأبي بكر بن العربي (ت. ١١٤٨/٥٤٣) رحمه الله،^{٧٨} ومنهم متسامحون فيها مثل الإمام الغزالي (ت. ١١١١/٥٠٥)^{٧٩} وابن عاشور (ت. ١٩٧٣/١٣٩٣) رحمه الله.^{٨٠} ومنهم من توسط فيها ورآها من قبيل الاعتبار، لا من قبيل التفسير؛ وتسامح فيها بشرط أن تقترب بدليل شرعي يؤيدها كشيخ الإسلام ابن تيمية والإمام الشاطبي (ت. ١٣٨٨/٧٩٠) رحمه الله.^{٨١} والعلماء بعدهم ذكروا شروطاً خمسةً يضبطونها بها: أولها ألا تخالف ظاهر النص الذي ذُكرت معه، وثانيها أن تكون مؤيدةً بنص شرعي، وثالثها ألا تخالف دليلاً شرعياً أو عقلياً، ورابعها ألا يدعي صاحبها أنها هي المعنى الوحيد أو الأصلي، وخامسها ألا يكون فيها تكلف وبعد.^{٨٢} والأنسب أن يُلحق بها شرط آخر، وهو أن تُذكر كالأعتبار بالآيات، لا كالتفسير لها. وعلى هذا فإن الاعتبار بقصة طالوت وجالوت والاستنتاج منها دروساً وعبراً والقول بـ«أن الجهاد ضد النفس واجب كالجهد ضد الأعداء» وغير ذلك فلا بأس به، لأن الجهاد ضد ما تحوى النفس واجب شرعاً ومؤيداً بنصوص شرعية. وأما ذكر هذه الدروس والعبر مع الآيات بتشبيه ما فيها من موسى وداوود وطالوت وجالوت بما في الدروس من القلب والنفس وغير ذلك فمشكل، لأن الناس قد يرونها تفسيراً للآيات مع أن الله لم يُرد بها ما ذكره، ولم يفهمه المخاطبون في عهد النزول.

وأما ما يُسمّى بالتفسير العلمي في العصر الحديث فقد تعرض له الإمام الغزالي رحمه الله الذي حمل على القرآن الكريم في كتابه المسمّى بـ«جواهر القرآن» علوماً كثيرةً كالطب والفلك^{٨٣} ثم توسعت دائرته وظهرت أمثله في مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي رحمه الله وتفسير من

^{٧٦} Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 371, 404.

^{٧٧} انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج. ١٣، ص. ٢٣١؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج. ٢، ص. ١٧٠-١٧١.

^{٧٨} أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، ص. ١٩٩-٢٠٠.

^{٧٩} الغزالي، إحياء علوم الدين، ج. ١، ص. ٤٩.

^{٨٠} ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. ١، ص. ٣٥-٣٦.

^{٨١} انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج. ١٣، ص. ٢٤١-٢٤٣؛ الشاطبي، الموافقات، ج. ٤، ص. ٢٤٢-٢٥٢.

^{٨٢} الزرقاني، مناهل العرفان، ج. ٢، ص. ٨١.

^{٨٣} الغزالي، جواهر القرآن، ص. ٤٤ وما بعدها؛ لعل هذه النزعة ظهرت مع ظهور الحركات العلمية في القرن الثالث. انظر: الذهبي، التفسير

والمفسرون، ج. ٢، ص. ٥٣٠.

بعده.^{٨٤} فلما أظلتنا القرون الحديثة ازداد هذا الاتجاه بأكثر مما كان من قبل كما نرى في تفسير الجواهر للطنطاوي الجوهري (ت. ١٣٥٩/١٩٤٠) الشبيه بدائرة المعارف. وذلك يؤول إلى انخطاط المسلمين أمام أوروبا وإعجابهم بما فيها من العلوم الحديثة والاكتشافات. ولذلك قالوا إنها موجودة في كتابنا!

لا شك أن القرآن الكريم يُكثّر من ذكر الكون وما فيه حتى يُخيّل للإنسان أنه يتجول في متحف يصحبه فيه هادٍ يشير إلى السماوات والأرض والليل والنهار والغيث والسحاب والرياح والنبات إلخ. ولذلك سُمّي الأشياء والأحداث في الكون بالآية لما فيها دلالة على وحدة الله وقدرته،^{٨٥} ولكنه لم يذكرها مقصوداً بالذات، بل أراد بذكرها التقرير بوحدة خالقها والتنبيه على قدرته. فهي وردت جواباً عن سؤال «لم» الذي هو يطلبه القرآن الكريم، لا جواباً عن سؤال «كيف» الذي يطلبه العلم. ولما كان المقصود بسوقها ما ذكرناه فإن البحث فيها عن جواب «كيف» خروج عن سياقها الذي سيقّت لأجله. ولذلك من العلماء من اعترض على هذا الاتجاه كالإمام الشاطبي قديماً ومحمود شلتوت وأحمد أمين ومحمد حسين الذهبي رحمهم الله حديثاً. وتتلخص حججهم في ثلاثة: الأول أن مقصود القرآن الكريم هداية لا تلك العلوم، وتفسير القرآن الكريم بمعطيات تلك العلوم حط من شأن القرآن الكريم؛ والثاني أن العلوم الحديثة تتقدم وتبديل دائماً، فتفسير الآيات بمعطياتها يعرضه للتبديل تبعاً لها، فهذا قد يورث الشكوك في صدق القرآن الكريم. والثالث أن القرآن الكريم كتاب بليغ، والبلاغة مطابقة لمقتضى الحال، وإذا أُريد آيات القرآن الكريم ما يحمله عليها أصحاب هذا الاتجاه فليس هذا متوافقاً مع البلاغة لما فيه إعراض عن أحوال المخاطبين، لأنهم لم يفهموه في عهد النزول.^{٨٦} وهذا الأخير متناسب مع الضابط الذي اشترطناه. ولذلك إذا عرضنا عليه المعاني التي ذكرها أصحاب هذا الاتجاه نصل إلى ما وصل إليه المعترضون، لأننا إذا تسائلنا «هل فهم المخاطبون بقوله تعالى «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ»^{٨٧} في عهد النزول الانفجار الكبير المسمّى بـ "big bang" مثلاً فالجواب لا! وعلى هذا فالتفسير العلمي لا يختلف كثيراً عن التأويلات الصوفية في إعراضه عما

^{٨٤} انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج. ٢، ص. ٣٣٦، ٣٨١ وما بعدها؛ البيضاوي، ج. ١، ص. ٥٥٥؛ أبو السعود، ج. ١، ص. ٦١.
^{٨٥} انظر مثلاً: سورة البقرة ٢/١٦٤؛ سورة الأنعام ٦/٩٧-٩٩؛ سورة الرعد ١٣/٤٤؛ سورة النحل ١٦/١١-١٣، ٦٥، ٦٧، ٦٩؛ سورة الروم ٣٠/٢٥.

^{٨٦} انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج. ٢، ص. ٥٣٨ وما بعدها.

^{٨٧} سورة الذاريات ٥١/٤٧.

فهمه المخاطبون في عهد النزول، ولكن بينهما فرق من بعض الجهات. إن التفسير العلمي لا يُخلُّ بأوصاف اللغة تماماً كالتفسير الإشاري وإن أهمل المخاطبين في عهد النزول وأحوالهم. ثم لأصحابه أن يُجيبوا عن الاعتراض الأول بقولهم إننا نتوسل إلى ذلك ليهتدي به الناس؛ وعن الثاني بأن القرآن الكريم كلام الله المشتمل على وجوه كثيرة من الإعجاز، منها أن يُشير إلى ما يحدث من الاكتشافات العلمية، وهذا لا يؤدي إلى المخالفة لمقتضى الحال، لأن الرعاية لمقتضى الحال قد تتحقق بوجاهة أسلوب القرآن الكريم من حيث لا يكون النص غير مفهوم للمخاطبين في عهد النزول؛ وعن الثالث بأن الخطأ قد يقع للمفسرين والفقهاء والمتكلمين والمتصوفين واللغويين والنحاة وغيرهم من العلماء، فلماذا يُجرم أصحاب هذا الاتجاه ما لم يُجرمه أولئك؟

وإذا لاحظنا أن القرآن الكريم كلام الله المعجز بوجوه مختلفة، منها الإخبار بالغيب؛ فقد يلحق به بعض المعاني التي ذكرها أصحاب هذا الاتجاه ويُجوز اتجاههم بشروط أربعة لم ترد بها المحذورات التي ذكرها المعتضون. الأول ألا يُنسى أن المقصود بإنزال القرآن الكريم هداية الناس، لا الإخبار عن اكتشافات العلوم الحديثة التي هي لراحة الناس وترفعهم في الحياة الدنيا الزائلة، والقرآن الكريم يستهدف سعادة الدارين للناس الذين يستخدمون تلك الاكتشافات، فأين هذا من ذلك! وعلى هذا فلا يُؤتى بقول إلا تأييداً لذلك المقصد الأقصى؛ والثاني ألا تكون المعاني المذكورة مخالفة لما فهمه المخاطبون في عهد النزول؛ والثالث ألا يقطع صاحب القول برأي حتى لا يقع المحذور الثاني من المحذورات المذكورة؛ والرابع أن يكون صاحب القول حاذقاً في علم التفسير وفي العلم الحديث الذي استخدمه في تفسير كتاب الله تعالى، فلا ينبغي لمؤمن مخلص أن يعث بكتاب الله تعالى مع أنه جاهل بهما أو بواحد منهما. وبالرغم من هذه الشروط الأربعة فالنفس لا تطمئن إلى هذا الاتجاه إلا من غير ربط النظريات والفرضيات العلمية بآيات الله تعالى حتى لا يقع أي محذور.^{٨٨} وذلك كذكر المعطيات العلمية في نظام الكون عند تفسير قوله تعالى «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ»^{٨٩} من غير نص على أن الآية تتعلق بالنظرية هذه أو الفرضية تلك. وبذا يتصور القارئ النظام في الكون بدون محذور.

^{٨٨} انظر: هارون أوكمش، محاضرات، ص. ٧٢-٧٣.

^{٨٩} سورة الملك ٦٧/٣.

الخاتمة

محصل القول أن تفسير كتاب الله تعالى يحتاج إلى ضابط يمنع المفسر من صرف الآيات إلى ما لا تحمله من المعاني وما لا ينبغي لها من التأويلات. وأحسن ضابط فيه أن يعرض القائل قوله أو تأويله على ما فهمه المخاطبون في عهد النزول. فإن صح عنهم في ذلك شيء فوافق قوله قولهم أو لم يخالفه فيها ونعمت. وإن لم يصح عنهم في ذلك شيء يجب عليه أن يتساءل: هل فهم المخاطبون في عهد النزول المعنى الذي أقوله أنا أم لا. وذلك بالرجوع إلى المواد التي ذكرناها في العنوان الثاني من استقرار الكتاب والسنة والرجوع إلى المصادر المتعلقة بعهد النزول وأقوال التابعين وخاصة ما اتفقوا عليه. والله أعلم!

المراجع

- الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، نشر علي عبد الباري عطية، خمسة عشر مجلدًا، الطبعة الأولى، ستة عشر مجلدًا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥.
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، نشر عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، خمسة وثلاثون مجلدًا، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥.
- ، مقدمة في أصول التفسير، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٠.
- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أربعة مجلدات، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤.
- ، فصل المقال، نشر بكر قارليغا، إستانبول: إشارات يابنلري، ١٩٩٢.
- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ثلاثون مجلدًا، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.
- ابن عربي، فصوص الحکم (مع شرح الجامي)، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، أربعة مجلدات، الطبعة الأولى، بيروت — دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٤.
- أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، نشر عمار طالبي، مصر: مكتبة دار التراث، بدون تاريخ.
- أبو تمام، ديوان الحماسة، نشر محمد سعيد الرفاعي، مجلدان، الطبعة الثالثة، مصر: المكتبة الأزهرية، ١٩٢٧.
- أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، تسعة مجلدات، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ثلاث مجلدات، بيروت: دار صادر، بدون تاريخ.
- الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، نشر فوقية حسين محمود، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الأنصار، ١٣٩٧.
- الأصمعي، الأصمعيات، نشر عمر فاروق الطباع، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، بدون تاريخ.

- البخاري، الجامع الصحيح.
- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، نشر محمد عبد الرحمن المرعشلي، خمسة مجلدات، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨.
- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، عشر مجلدات، الطبعة الثانية، بغداد ١٩٩٣.
- خالد بن عثمان السبت، قواعد التفسير، مجلدان، الطبعة الثانية، القاهرة: دار ابن عفان، ٢٠١١.
- الخطيب الإسكافي، درة التنزيل وغرة التأويل، نشر محمد مصطفى آيدين، ثلاثة مجلدات، الطبعة الأولى، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ٢٠٠١.
- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مجلدان، الطبعة الأولى، بيروت: دار القلم، بدون تاريخ.
- الرازي، الحصول في علم الأصول، نشر طه جابر فياض العلواني، ستة مجلدات، الطبعة الثالثة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧.
- ، مفاتيح الغيب، اثنان وثلاثون مجلداً، الطبعة الثالثة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠.
- الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مجلدان، الطبعة الثالثة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، بدون تاريخ.
- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، نشر محمد فضل إبراهيم، أربعة مجلدات، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية عيسى الباب الحلبي وشركائه، ١٩٥٧.
- الزحمشري، الكشف، الطبعة الثانية، أربعة مجلدات، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧.
- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مصطفى ديب البغا، مجلدان، الطبعة الثانية، دمشق: دار ابن كثير - دار العلوم الإنسانية، ١٩٩٣.
- الطبراني، المعجم الكبير، نشر حمدي عبد المجيد السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ.
- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، نشر عبد الله بن عبد المحسن التركي، ستة وعشرون مجلداً، الطبعة الأولى، دار هجر، ٢٠٠١.
- الغزالي، إحياء علوم الدين، أربعة مجلدات، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.
- ، جواهر القرآن، نشر محمد رشيد رضا القباني، بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٦.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، عشرون مجلداً، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.
- الماتريدي، تأويلات أهل السنة، نشر مجدي باسلوم، عشر مجلدات، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.
- المبرد، الكامل، نشر محمد أبي الفضل إبراهيم، أربعة مجلدات، القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
- محمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، الطبعة الرابعة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٢.
- محمد عبده - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، إثنا عشر مجلداً، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠.

الفضل، المفضليات، نشر عمر فارق الطباع، الطبعة الأولى، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٩٩٨.
هارون أوكمش، محاضرات في علوم القرآن وتاريخ التفسير، الطبعة الثانية، إستانبول: MÜİF، ٢٠١٥.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Halis. *Tefsir Nasıl Bir İlimdir? (İSAV tarafından düzenlenen tartışmalı ilmi toplantıda tebliğ ve müzâkere metinlerini toplayan kitapçık)*. İstanbul: Neşriyat, 2011.
- Alûsî, Ebû>s-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Ruhû'l-meanî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani*. Nşr. Ali Abdulbari Atiyye. 16 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Bezvâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envarü't-tenzil ve esrarü't-tevil*. Beyrut: Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşli. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahih-i Buhari = Camiü's-sahih*. b.y.: y.y., ts.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 cilt. 2. Baskı. Bağdat: y.y., 1993.
- Dabbi, Ebü'l-Abbas Mufaddal b. Muhammed b. Ya'la Mufaddal. *el-Mufaddaliyyat = Kitabü'l-İhtiyarat = Kitabü'l-Muhtarat*. Nşr. Ömer Faruk Tabba'. Beyrut: Daru'l-Erkâm, 1998.
- Ebü Bekr b. el-Arabî, el-Maliki. *el-Avasım mine'l-kavasım fî tahkiki mevakifi's-sahabe ba'de vefati'n-Nebi (s.a.v.)*; Nşr. Ammar Tâlibî, Mısır: Mektebetü Darü't-Türas, ts.
- Ebü Temmam, Habib b. Evs b. el-Haris et-Tai. *Divanü'l-hamase*. Nşr. Muhammed Said er-Râfî. 2 cilt. Üçüncü Baskı. Mısır: Mektebetül-Ezheriyye, 1927.
- Ebussuud Efendi, Şeyhülislam. *Ebussuud tefsiri = İrşad-ı akli selim ila mezay-ı kitabî'l-kerim (Kur'an-ı Kerim'in meziyetlerinin akliselime açıklanması)*. 9 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- el-Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb b. Ali. *el-Asma'iyyat*. Nşr. Ömer Faruk Tabba'. Beyrut: Darü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. 1-3, İstanbul: İşâret Yayınları, 1999.
- Eş'ari, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak el-. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397.
- Gazzali, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyau ulumi'd-din*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

- Gazzali, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Cevâhirü'l-Kur'ân ve dürreruhu*. Thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbânî. Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, 1986.
- Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990.
- Halefullah, Muhammed. *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'an-i'l-Kerim*. 4. Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Enclo el-Mısriyye, 1972.
- İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali. *Fususü'l-hikem (mea Şerhi'l-Câmi')*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye 2004.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi. *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunis: Dâru's-Sahnun ts.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azim*. Beyrut-Dımeşk: Daru İbn Kesir, 1994.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İbn Rüşd. *Faslu'l-makal: felsefe, din ilişkisi : (Arapça aslıyla)*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- İbn Teymiye. *Mecmu'l-Fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 35 cilt. Medine-i Münevvere: Mecmau'l-Melik Fahd li-tıba'atı'l-Mushafîş-Şerif, 1995.
- İbn Teymiye. *Mukaddimetün fi usulî't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1980.
- İhvân-ı Safâ. *Resailu İhvân-ı Safâ ve hillênu'l-vefâ*. 3 cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.
- İskafî, Abdullah Muhammed b. Abdullah Hatîb. *Dürretü't-tenzil ve gurretü't-te'vil*. 3 cilt. Nşr. Muhammed Mustafa Aydın. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 2001/1422.
- Koç, Mehmed Âkif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri – İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi –*. Ankara: Kitabiyat, 2003.
- Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1967.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim = Te'vilatu ehli's-sünne = Te'vilatü'l-Kur'an = Te'vilatu ehli's-sünne*. 10 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütüb'il-İlmiyye, 2005.
- Müberra, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil*. Nşr. Muhammed Ebî'l-Fazl İbrahim. 4 cilt. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.

- Öğmüş, Harun. "Kur'ân-ı Kerim Tefsirinde Geleneği Reddetmenin İmkânı", *Yüza-kı Dergisi*, 14/159, (Mayıs 2018), 13.
- Öğmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araplar – Câhiliyye Şiirine Göre İslâm Öncesi Arap Toplumu ve Kur'ân'ın Getirdiği Değişim*-. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Öğmüş, Harun. *Muhadarat fi ulumi'l-Kur'an ve tarihi't-tefsir*. 2. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân ve Aşırı Yorum*. 3. Baskı. Ankara: Ankara Okulu, 2014.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-. *el-Mahsul fi ilmi usulî'l-fikh*. 6 cilt. thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni. 3. Baskı Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1997.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-. *et-Tefsirü'l-kebir = Mefatihü'l-gayb*. 32 cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Rıza, Muhammed Reşid- Abduh, Muhammed. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-hakim = Tefsirü'l-menar*. 12 cilt. b.y.: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Sarmış, İbrahim. *Rivayet Kültürü ve Olumsuz Kadın Algısı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Sebt, Hâlid b. Osman. *Kavaidü't-tefsir : cem'an ve dirase*. 2 cilt. Kahire: Dâru İbn Affan, 2011.
- Suyuti, Celaledin Abdurrahman. *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'an*. 2 cilt. Thk. Mustafa Dib el-Buga. Dımaşk: Dâru İbn Kesir- Daru'l-Ulumi'l-İnsaniyye, 1993.
- Taberani, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberi, Ebü Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an = Tefsirü't-Taberi*. Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki 26 cilt. b.y. : Daru Hicr, 2001.
- Turan, Maşallah. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*. Konya: Hüner, 2016.
- Zehebi, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirun*. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-Kalem, ts.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Tefsirü'l-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vücuhî't-te'vil*. 4 cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1407.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-. *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire : Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957/1376.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 3. Baskı. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.


MEDENÎ SÛRELERDE ABDULLAH B. SELÂM İLE İLİŞKİLENDİRİLEN ÂYETLER BAĞLAMINDA TEFSİR RİVAYETLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

A REVIEW OF AL-TAFSİR AL-RIWA'Î WITHIN THE CONTEXT OF VERSES ASSOCIATED 'ABDALLÂH B. SALÂM IN SURAHS MADANIYAH

SAMİ KILINÇLI

DOÇ. DR. ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEFSİR ANABİLİM DALI
ASSOCIATE PROFESSOR DR., ÇUKUROVA UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF TAFSİR
kilinlisami01@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-8232-7474>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.18>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
3 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted
12 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Eraslan, Yunus, "Medenî Sûrelerde Abdullah B. Selâm İle İlişkilendirilen Âyetler Bağlamında Tefsir Rivayetlerinin Değerlendirilmesi [A Review of al-Tafsir al-Riwa'î Within the Context of Verses Associated Abdallâh B. Salâm in Surahs Madaniyah]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 487-516.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



MEDENÎ SÜRELERDE ABDULLAH B. SELÂM İLE İLİŞKİLENDİRİLEN ÂYETLER BAĞLAMINDA TEFSİR RİVAYETLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Öz

Kur'an-ı Kerim yirmi üç yılda yaşananlar dikkate alınarak vahyedilmiştir. Ayetlerde Müslümanlar, müşrikler ve Ehl-i kitabın ilişkileri anlatılmıştır. İlk muhataplarca doğru anlaşılan ayetler tarih perdelerinin girmesi, bağlamdan uzaklaşılması ve bazı yorumların etkisiyle sonraki muhataplarca anlama sorunuyla karşılaşmıştır. Bu sorunun aşılması için hitap ortamının tekrar resmedilmesi, inşa edilmesi gerekmektedir. Bu konudaki ana malzemeyi esbâb-ı nüzûl ve tefsir rivayetleri oluşturmaktadır. Ancak bu rivayetlerde farklılıklar ve çelişkiler bulunduğundan çözümün aracı olan rivayetler sorununun bir parçasına dönüşebilmektedir. Âlimlerin işaret ettiği üzere özellikle şahıslarla ilgili olan rivayetlerin önemli bir kısmı gerçek esbâb-ı nüzûl değil tefsiri tarzda yapılan esbâb-ı nüzûl açıklamalarından oluşmaktadır. Rivayetlerin bu yönü günümüzde çok bilinmemekte ve konuyu değerlendirmede dikkate alınmamaktadır. Söz konusu rivayetlerdeki ihtilafların Kur'an-sîret diğer ifadeyle vakıya mutâbakat temelinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Kur'an'da Medine döneminin farklı yıllarında nazil olan ayetlerde hakikatleri gizleyen, tahrif eden Ehl-i kitaptan bazı âlimler eleştirilirken inandıkları hakikatlere bağlı kalan, İslâm'a savaş açmayanlar da övülmüştür. Bu ayetler müfessirlerin geneli tarafından Kur'an-sîret ilişkisi dikkate alınmadan hicri birinci yılda iman eden Abdullah b. Selâm ve arkadaşları olarak yorumlanmıştır. Bu yorumların bazıları doğru olmakla birlikte birinci yıldan sonra nazil olan ayetlerin Abdullah b. Selâm ve arkadaşları olarak yorumlanması Kur'an'ın muhatapları tanımlamasına, Kur'an-sîret ilişkisine uymamaktadır. Ayrıca söz konusu yorumlar Ehl-i kitapla ilişkilerin gelişimini ve içlerinde iyilerin varlığını da gözlemlemektedir. Rivayetler ve yorumlar nüzûl süreci ve Kur'an-sîret ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde bu yaklaşımın doğru olmadığı, bu düşüncenin dayandığı esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin gerçek sebep değil, tefsiri açıklamalar olduğu anlaşılmaktadır. Rivayetlerin bu perspektiften tahlil edilmesinde birçok konudaki ihtilaflı görüşlerin çözümlenmesinde de olumlu katkılar sağlayacaktır.

Özet

Tefsir, murad-ı ilahiyi açığa çıkarma çabasıdır. Bu nedenle âyetlerin nüzul ortamındaki muhataplarına ne dediğini, hangi mesajları verdiğini keşf ve beyan etmek tefsir ilmi açısından çok önemli bir husustur. İlk muhatapların ayetler hakkındaki yorumları Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiînin açıklamalarından öğrenilmeye çalışılmaktadır. Kur'an'da ayetlerin muhatapları açıkça zikredilmedikleri için seleften nakledilen rivayetlerin birçoğu muhataplarla ilgilidir. Ancak sahabe ve tâbiînin bu konudaki görüşlerinin birçoğu ayetlerin gerçek muhataplarını, esbâb-ı nüzullerini açıklamaktan ziyade "Âyet buna benzer bir konuda, benzer muhatap hakkında inmiştir." anlamındaki örnekleme kabilinden açıklamalarından oluşmaktadır. Bu konudaki hareket noktasını "ayetlerin nüzul sebeplerinin hususiliği değil, umumi lafızları dikkate alınır" şeklindeki ilke oluşturmaktadır. Bu bakış açısıyla ortaya konan tefsir ve esbâb-ı nüzûl rivayetleri sonraki bazı âlimler tarafından gerçek esbâb-ı nüzuller gibi anlaşılmış, ayetler de bu doğrultuda yorumlanmıştır. Rivayetler bu şekilde değerlendirildiğinde birçok ayet ve surenin gerçek muhatabı, nüzûl zaman ve mekânı, Mekkilik ve Medeniliği konularında karışıklık meydana gelmektedir. Bu karışıklığı fark eden klasik dönem âlimlerinden ve günümüzdeki araştırmacılardan bazıları esbâb-ı nüzûl rivayetlerini gerçek nüzûl sebebi ve sanal/takdir edilen nüzûl sebebi olarak ikiye ayırmışlardır. Ayrıca gerçek nüzûl sebepleri "orijinal tarih", tefsir için yapılan rivayetleri ise "düşünölmüş yorum-düşünölmüş tarih" olarak da adlandırılmıştır. Rivayetler Kur'an-siyer ilişkisi, nüzûl ortamı, Kur'an'ın nüzul süreci

gibi açılardan değerlendirilmediğinde yanlış sonuçlara gidilmekte, ayetlerin gerçek muhatabı, anlamı ve mesajı yapılan yorumların gölgesinde kalmaktadır. Bu tür örneklerden birini de Abdullah b. Selâm ile ilgili ilişkilendirilen ayetlerle ilgili nakledilen esbâb-ı nüzûl rivayetleri ve yapılan yorumlar oluşturmaktadır.

Benî Kaynuka kabilesine mensup olan Abdullah b. Selâm Medinelî Yahudilerin en büyük âlimiydi. Son peygamberin geleceğini kutsal kitaplarından öğrenmişti. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde yanına giderek bazı sorular sordu. Sorularına doğru cevaplar aldığı için İslâm'a girdi. Onun etkisiyle bazı arkadaşları da Müslüman oldu. Müsteşrik Horovitz onun h. 8. yılda Müslüman olduğunu iddia etse de bu iddiası kaynaklarımız tarafından desteklenmemekte, bilakis onun görüşünü reddetmektedir. En büyük âlimleri Abdullah b. Selâm'ın iman etmesine rağmen Yahudi âlimlerin çoğunluğu Hz. Peygamber'in risaletini inkâr ederek İslâm ve Müslümanlara düşmanlık ettiler. Bundan dolayı da pek çok ayette bazen yumuşak bazen de sert bir şekilde eleştirildiler. Yahudi âlimlerin genelinin İslâm düşmanlığı yapmalarına karşılık bazıları inandıkları hakikatlere bağlı kalarak, doğruları açıkladı ve Hz. Peygamber'e düşmanlık yapmadı. Bundan dolayı da bazı ayetlerde övüldüler.

Ehl-i kitap, bazı müfessirler tarafından toptan kötü olarak algılandığı, âyetleri anlama ve yorumlamada nüzûl süreci yeteri kadar dikkate alınmadığından söz konusu ayetler Abdullah b. Selâm ve arkadaşları; Yahudilerden Tevrat'ı tahrif ve yanlış te'vil etmeden okuyan ve Hz. Peygamber'e iman edenler; Ehl-i kitap kökenli olup daha önceden de bildikleri hakikatleri uygulayan Selmân-ı Fârisî ve Dıhye el-Kelbî gibeleri olarak açıklanmıştır. Ayrıca ilgili ayetlerde muhatapların imanını gizleyen Necâşi ve Hıristiyanlardan bir grup; Ca'fer b. Ebi Talib'le Habeşistan'dan gelen ve İslâm'a giren Hıristiyanlar; Necranlı Hıristiyanlar; gelecekte iman edecek Ehl-i kitap oldukları ve Muhayrik'in İslâm'a girmeden önceki halinin anlatıldığı da söylenmiştir.

Bu yorumlar ilk planda ayetleri açıklamış, yorumlamış zihinlerdeki sorular cevaplanmış gibi gözükmeyle birlikte hicretin ilk aylarında iman eden Abdullah b. Selâm ve arkadaşları temelinde açıklanması tarih ve zamana uyum açısından yeni sorunlar oluşturmıştır. Nakledilen esbâb-ı nüzûl rivayetleri ve yorumları günümüz tabiriyle ankroneizm anlamına gelmektedir. Ayrıca müfessirlerin açıklamalarında muhatapların İslâm'a girdikleri beyan edilmekle birlikte söz konusu ayetlerde böyle bir ifadenin geçmemesi de bu te'villerin doğruluğunun sorgulanmasının gerekli olduğunu hissettirmektedir. Yorumların tarih ve zaman uyumuna, vaktiye dikkat etmeden belli şahıslar etrafında odaklanması aslında nüzûl vasatında Ehl-i kitapla ilişkilerin ayrıntılarına dair elimizdeki bilgilerin eksik olduğunu da göstermektedir.

Bu çalışmada ele aldığımız ayetleri Ehl-i kitapla ilişkileri düzenleyen, anlatan ayetlerin geneli ile birlikte ele aldığımızda tüm Ehl-i kitabın aynı olmadığı, Medine'de yaşanan olumsuzluklara rağmen Ehl-i kitaba toptan düşmanlık ve dostluk mantığının yanlış olduğu, içlerindeki iyiler yok sayılmadan ilişkilerin daha gerçekçi bir şekilde düzenlenmesinin istendiği anlaşılmaktadır. İlgili ayetlerdeki "min" edatıyla ayrıştırılan Yahudilerin "bir kısmı"nın müfessirlerce Abdullah b. Selâm ve genellikle isimleri zikredilmeyen birkaç arkadaşıyla sınırlandırması, bu tür insanların her zaman var olabileceklerine ilişkin en ufak bir atıfta dahi bulunmama hem vahiy sürecinde hem de sonrasında Ehl-i kitap konusunun eksik anlaşılmasına neden olmuştur. Konuyla ilgili bilgilerden Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının isminin Kur'an'da Ehl-i kitaptan birilerinin nasıl olurda övülebildiği sorusuna bir cevap ve tarihi bilgi eksikliği doldurmak için ichtihâdî, takdir edilen nüzûl sebebi olarak zikredildikleri anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak kaynaklardan elde edilen bilgiler rivayetlerin vâkıa ile mutabakatlarının, tarih ve zaman uyumlarının, gerçek esbâb-ı nüzûl olup olmadıklarının daha dikkatli bir şekilde araştırılması gerektiğini, müttekaddimün ve müteahhirün âlimleri arasındaki ıstılah farklılığını bilmenin esbab-ı nüzûlün doğru anlaşılmasına da ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Ayrıca özelde Ehl-i kitabın genelde

hiçbir din ve grubun genellemeci bir şekilde değerlendirilmemesi, olay ve şahıslara yönelik özel çözümler, tavırlar, dil ve üslup geliştirilmesi gerektiğini de göstermektedir. Bu hususlar dikkate alınmadığında nüzül sürecine uymayan rivayet ve yorumlar ayetlerin gerçek muhatap ve anlamını gölgelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bağlam, Esbâb-ı Nüzûl, Ehl-i Kitap, Abdullah b. Selâm.

A REVIEW OF AL-TAFSİR AL-RIWA'Î WITHIN THE CONTEXT OF VERSES ASSOCIATED 'ABDALLÂH B. SALÂM IN SURAHS MADANIYAH

Abstract

The Holy Qur'an was revealed considering the events occurred in twenty-three years. In the verses, Muslims, polytheists, Jews, Christians in the environment of nuzul and the relationship among them were told. The verses, which were understood correctly by the first addressees, then became difficult to understand because historical phases came between past and present, the context is estranged and some comments had various effects on them. In order to overcome this problem, the environment of addressing should be described and constructed again. The main material in this subject is comprised by asbab al-nuzul and tafsir narratives (ar-riwa'is). However, as these narratives include differences and contradictions, the very same narratives which are the means for solution can become a part of the problem. As the scholars indicate, an important portion of these narratives, especially those which are related to persons, are not real asbab al-nuzul but asbab al-nuzul explanations made in tafsir narrative style. This aspect of the narratives is not very well known today and it is not taken into consideration when evaluating the subject. The contradictive narratives should be evaluated on the basis of the Qur'an and sira, in other words, the consensus of the facts. In the Holy Qur'an, in the verses revealed in different years of Medina period, some scholars among the People of the Book who hid and falsified the truth were criticized while those who adhered to the truths they believed and who did not make war against Islam were praised. These verses were evaluated by the majority of commentators without considering the Qur'an and sira relationship as 'Abdallâh b. Salâm and his friends who believed in Islam in the first year of the hegira. Some of these comments are correct however, interpreting the verses revealed after the first year as 'Abdallâh b. Salâm and his friends does not correspond to the definition of addressees by the Holy Qur'an and Qur'an and sira relationship. Also, mentioned comments overshadow the development of relations with the Ahl al-Kitap and the existence of good ones among them. When the narratives and the comments are evaluated within the context of the process of nuzul and Qur'an and sira relationship, it is understood that this approach is not right, the asbab al-nuzul narratives on which this though is based are not real reasons but commentary explanations. Analyzing the narratives from this perspective shall make positive contributions to the resolution of contradictory views in many subjects.

Summary

Tafsir is the effort to reveal the celestial desire. Therefore, it a very important issue for the discipline of tafsir to explore and state what the verses told to their addressees in the environment of nuzul and what messages they gave. The comments of the first addressees regarding the verses are tried to be learned from the explanations of his holiness the Prophet, companions of Prophet Muhammad and the subjects. Because the addressees of the verses are not clearly stated in the Holy Qur'an, most of the narratives reported by the predecessor are related to the addressees. Most of the views of the companions and subjects in this issue comprises of comments

meaning “The verse was revealed in a similar subject about a similar addressee” rather than explaining the asbab al-nuzuls and real addressees of the verses. The departure point in this issue is the principle that “general wordings of the nuzul reasons of the verses are considered, not their specialty.” The commentaries and asbab al-nuzul narratives put forth with this point of view were understood as real asbab al-nuzuls by some of subsequent scholars and verses were interpreted in this direction. When narratives are evaluated in this way, there are confusions regarding the real addressee of many verses and surahs, the time and place of revelation and being either of Mecca or Medina.

Scholars and researchers who noticed this confusion divided the asbab al-nuzul narratives into two: as real reason of revelation and virtual/appreciated reason of revelation. Also, they called the real reasons of revelation as “original history” and the narratives made for tafsir as “aforethought comment- aforethought history.” When the narratives are not evaluated in terms of Qur’an-sira relations, the environment of revelation and revelation process of Qur’an, incorrect conclusions are reached and the real addressee of the verses, the meaning and the message remains under the shadow of the comments. One of these examples is the verses, asbab al-nuzul narratives and comments associated with ‘Abdallāh b. Salām.

‘Abdallāh b. Salām, who was from the tribe of Benî Kaynuka was the biggest scholar of Jews. He learned the arrival of the last prophet from his holy books. When his holiness the Prophet immigrated to Medina, he went to him to ask some questions. He converted to Islam because he received correct answers for his questions. Some of his friends also became Muslims because they were affected by him. Although orientalist Horowitz claims that he became a Muslim in the 8th year of the hegira, this claim of his is not supported by our resources, on the contrary, his views are denied. Although ‘Abdallāh b. Salām, their biggest scholar had faith in Islam, most of the Jewish scholars denied the prophethood of Muhammad (pbuh) and they became enemies of Islam and Muslims. Therefore, they were criticized in many verses sometimes softly and sometimes harshly. While the majority of the Jewish scholars were enemies of Islam, some of them adhered to the truths they believed, they declared the truth and they weren’t enemies of his holiness the Prophet. Therefore, they were praised in some verses.

As Ahl al-Kitab are perceived as completely bad by some glossators and the process of revelation is not adequately considered in understanding and interpreting the verses, in the mentioned verses ‘Abdallāh b. Salām and his friends, who read the Torah without manipulating and incorrectly implicating, were explained as similar to Selmân-ı Fârisî and Dîhye el-Kelbî, who hailed from Ahl al-Kitab and who applied the truth which they knew from before. It was also said in the related verses that Necaşi, who hid the belief of the addressees, a group of Christians, Christians who came from Ethiopia with Ca’fer b. Ebi Talib and accepted Islam, Christians from Najran were the People of the Book who would accept Islam in the future and the status of Muhayrik before accepting Islam was told.

Although these comments seemed to explain, interpret the the verses and answered the questions in mind, the fact that they were explained on the basis of ‘Abdallāh b. Salām and his friends, who were accepted Islam in the first months of the hegira, caused new problems in terms of their correspondence to date and place. The reported asbab al-nuzul narratives and their comments mean anachronism in today’s words. In addition, although it was stated in the explanations of the glossators that the addressees accepted Islam, the fact that such an expression does not exist in the mentioned verses hints that the accuracy of these implications should be questioned. The fact that the interpreted date and time correspondance focused on the certain individuals without taking into consideration the facts indicates that the in-

formation we have regarding the details of the relations with the Ahl al-Kitab in the revelation environment is deficient.

When the verses we discuss in this study are reviewed with the verses arranging and telling the relations with the Ahl al-Kitab, it is understood that all Ahl al-Kitab were not the same, an understanding of complete hostility against or friendship with the Ahl al-Kitab was wrong in spite of the negative events occurred in Medina, and the relations were wanted to be arranged in a more realistic way without disregarding the good ones among them. The fact that “some” of the Jews separated with “min” preposition in the relevant verses were limited by the glossators to ‘Abdallāh b. Salām his few friends, whose names weren’t mentioned generally, and the fact that they didn’t make even the smallest reference that these kind of people may always exist caused the misunderstanding of the issue of Ahl al-Kitab both during and after the process of revelation. It was understood from the information about the issue that the names of ‘Abdallāh b. Salām and his friends were mentioned as an answer to the question how somebody from Ahl al-Kitab could be praised in the Holy Qur’an and as a judicial opinion, an appreciated reason of revelation.

In conclusion, the information obtained from the sources indicates that the consensus of the narratives with the facts, their date and time correspondences and whether they are real asbab-al-nuzuls or not should be examined in a more careful way and how important it is to know the difference of terminology between the former and the latter scholars in understanding the asbab al-nuzul correctly. It also shows that Ahl al-Kitab in particular and any religion and group in general should not be evaluated in a generalizing way and special solutions, attitudes, language and patterns should be developed for events and individuals. When these issues are not taken into consideration, narratives and comments that do not comply with the process of revelations overshadow the real addressees and meaning of the verses.

Keywords: Tafsir, Context, Asbab al-Nuzul, People of the Book, ‘Abdallāh b. Salām.

GİRİŞ

İnsanlar sahip oldukları ilmi, kültürel ve bilimsel birikimi sonraki nesillere yazılı veya sözlü rivayet yoluyla nakletmektedir. Bu yönüyle sahip olunan her tür birikim aslında rivayete dayanmaktadır. Tefsir ilminin temelini de rivayetler oluşturmaktadır. Ancak birçok konuda ihtilaflı rivayetler bulunmaktadır.

“Esbâb-ı Nüzûl rivayetlerinin çokluğu bazen bir sorun olabilmektedir. Esbâb-ı Nüzûl kaynakları incelendiğinde sahih ve doğru olan rivayeti tespit gayretinden ziyade bütün rivayetleri derleme çabası göze çarpmaktadır. Bir âyet hakkında birden çok rivayetin oluşu, bu âyetin tam olarak niçin indiğini tespit etmede bazen işi kolaylaştırmaktan ziyade zorlaştırmaktadır.”¹

Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin âyetin gerçek sebebi mi, yoksa “Âyet buna benzer bir konuda, benzer muhatap hakkında inmiştir.” anlamında mı söylendiği ilk dönemlerden itibaren tartışılmaktadır. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Zerkeşî’ye (ö. 794/1392) göre seleften nakledilen “Bu âyet şu olay üzerine nazil olmuştur.” şeklindeki sözler âyetin bizzat o olay hakkında indiğini değil âyetin bu konuyu, hükmü, şahsı da kapsadığını anlatmaktadır.²

Şah Veliyullah ed-Dihlevî’ye (ö. 1176/1762) göre mütekaddimûn ulemâ “Âyet şu konu hakkında inmiştir.” sözünü bazen gerçek sebep-i nüzûl bazen de âyetin kapsam alanına giren Hz. Peygamber zamanında veya sonrasında olan olaylar için kullanmıştır. Ancak bu sözler müteahhirûn âlimlerce gerçek esbâb-ı nüzûl rivayetleri olarak anlaşıldığı için konu anlaşılması zor bir hale gelmiştir.³ Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda da esbâb-ı nüzûl rivayetlerindeki bu duruma dikkat çekilmiş ve rivayetler *gerçek nüzûl sebebi ve sanal/takdir edilen nüzûl sebebi* şeklinde ikiye ayrılmış; gerçek nüzûl sebepleri “orijinal tarih”, tefsir için yapılan rivayetleri ise “düşünülmüş yorum-düşünülmüş tarih” olarak adlandırılmıştır.⁴

Bütün bu açıklamalar Dihlevî’nin “Sahabe ve tâbiûnun ‘Âyet şu konu-

¹ Ahmet Gündüz, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl’ün Müsbet ve Menfi Etkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1, (Bahar 2016), (93-113), 108.

² Takiyyuddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’t-tefsir*, thk. AdnânZerzûr, 2. Baskı (bs. y. 1972), 46-49; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘ulumi’l-Kur’an*.thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1428/2007),1/ 46. Ayrıca bk. Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkan fi ‘ulumi’l-Kur’an*. thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1427/2006), 1/114-116.

³ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzu’l-kebir fi usûli’t-tefsir*, (Dimaşk: Dâru’l-Çavsânîlîd-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye, 2008), 69-71.

⁴ Bk. Ali Rıza Gül, “Kur’an Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzûl Sebeplerinin Rolü”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7/19, (Haziran, 2004), 218-220; A. Nedim Serinsu, *Kur’an ve Bağlam* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2008), 230-232.

da nazil olmuştur.’ şeklindeki sözlerinin çoğunluğu âyetin umûmî lafızları kapsamına giren olayları nakletmeye matuftur. Bu sebeple nakledilen olayların âyetin nüzûlünden önce veya sonra vukû bulmuş olması, kaynağının İsrâiliyat, cahiliye dönemi veya İslâm tarihi olup olmaması önemli değildir. Ulaştığım bu sonuç esbab-ı nüzûl konusunda ictihada açık bir alanın olduğunu göstermektedir. Bu noktayı anlayan kişi esbab-ı nüzûl rivayetlerindeki ihtilafı kolay bir şekilde çözümleyebilir.”⁵ şeklindeki görüşlerinin doğruluğunu ortaya koymaktadır.

Tarihçi ve müfessir Muhammed İzzet Derveze’ye (1888-1984) göre de klasik siyer kitapları çok önemli kaynaklar olmakla birlikte bu eserlerde çok kıymetli bilgilerin yanı sıra sorunlu, çelişkili bilgiler de bulunmaktadır. Bundan dolayı bazı isimler, tanınmış şahsiyetler, tarihler ve teferruata yer verilmeden, kronolojik bir seyir çizgisi izlenerek, Kur’an’dan hareketle “Siret”in yazılması gerekmektedir. Bu anlayışla ortaya konacak bir siret, Müslümanlara sağlıklı ve aydınlık tablolar sunacaktır.⁶ Ayrıca esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin sadece sened tenkidinden geçirilmesi yeterli değildir. Rivâyetlerin âyetlerin bağlamı, nüzûl sıralamaları, siyerle uyumu ile *ma’hu’du’l-arab* (Arapların kültürel, toplumsal ve fikri dünyaları) temelinde metin tenkidinden de geçirilmeleri elzemdir.⁷ Bu doğrultuda Kur’an ve tefsir tarihçilerine esbâb-ı nüzûl rivayetlerini eleştirel bir veri alanı olarak kabul ederek tarihçi bakış açısıyla değerlendirilmesi de teklif edilmektedir.⁸

Esbâb-ı nüzûl rivayetleri nüzûl ortamındaki gruplar, ilişkileri ve nüzûl kronolojisi açılarından bize tarihi bilgiler vermektedir. Selef ulemâsının âyetlerin anlam dairesini gözeterek beyan ettikleri tefsiri yorumlar daha sonraki âlimler tarafından gerçek esbâb-ı nüzûl gibi algılanmıştır. Bu yanlış algı genel olarak günümüzde de devam ettiği için müfessirlerin anakronizme düştükleri zannedildiği gibi, bu bilgilere dayanılarak âyetler hakkında yanlış sonuçlara da gidilebilmektedir. Bundan dolayı İbn Teymiyye, Zerkeşî, Dihlevî, Derveze ve Câbirî gibi âlimlerin de dikkat çektiği üzere rivayetler

⁵ Dihlevî, *el-Fevzu’l-kebir fi usûli’t-tefsir*, 128-129.

⁶ İzzet Derveze, *Kur’ânâ Göre Hz. Muhammed’in Hayatı*, trc: Mehmet Yolcu, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 2/ 9-14. Tefsir açısından tarih-siyer malzemesinin önemi ve durumuyla ilgili olarak bkz. Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet* (Diyarbakır: A Grafik, 2015), 143-172.

⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Beyrut: Merkezu Dirâsati’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2008), 3/ 371-372. Benzer açıklamalar için bk. Şaban Öz, “Hz. Peygamber’in Siretiyle İlgili Mevzu Haberlerin Tarihi Değeri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 20/1, (2007), 59-70; Hüseyin Algül, “İslâm Tarihi Araştırmalarında ve İslâm Tarihi Dokümanlarının Değerlendirilmesinde Dikkate Değer Hususlar”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, (Samsun: 27-30 Haziran 1989), 81.

⁸ Selim Türcan, “Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbab-ı Nüzul Yaklaşımının Değerlendirilmesi”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2/1, (Bahar 2007), Türcan, “Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbab-ı Nüzul Yaklaşımının Değerlendirilmesi”, 137.

sıhhat şartları açısından değerlendirildiği gibi bunların muhtevalarının tarihi gerçeklik yönünden de araştırılması gerekmektedir.

Medine’de İslâm’a muhalefetin öncülüğünü Yahudi âlimler üstlendiği için birçok âyette farklı açılardan eleştirilmişlerdir.⁹ Bununla birlikte İslâm’a düşmanlık yapmayan, hakikatleri gizlemeyen, kitaplarında anlatıldığı üzere dinlerini yaşayan âlimler de mevcut olduğundan bazı ayetlerde bu Yahudiler övülmüşlerdir. Bu âyetlerde kimlerden bahsedildiği müfessirler arasında tartışma konusu olmuş ve genellikle bunlar Abdullah b. Selâm ve arkadaşları olarak açıklanmışlardır. Bu açıklamalar selevin naslardan muradın âm olduğunu kabul etmesinden hareketle “Âyetler Abdullah b. Selâm gibileri anlatıyor.” anlayışıyla söylenmiş olması mümkündür. Bununla birlikte bu durum ilgili ayetleri anlama ve yorumlamada zorlanmanın ve eldeki verilerin yetersiz olmasının sonucu da olabilir.

Abdullah b. Selâm’ın hicretin birinci yılında iman ettiği kabul edilmekle birlikte adı ihtidasından önceki ve sonraki dönemlerde inzal edilen, Yahudilerin iyilerini öven ayetlerin esbâb-ı nüzûlünde zikredilmektedir. Söz konusu yorumlar olduğu gibi kabul edildiğinde rivayetlerin tarihî vâkıa ile uyumlu olup olmadığı, İslâm’a giren şahısların niçin hâlâ Yahudi olarak tavsif edildiği, bu âyetlerin gerçek muhataplarının kimler olduğu, Ehl-i kitab’ın hepsinin İslâm’a karşı aynı tavrı gösterip göstermedikleri gibi konularda sorular oluşmaktadır. Bütün bu sebeplerden dolayı Abdullah b. Selâm ile ilişkilendirilen rivayet ve yorumların siret-nüzûl ilişkisi, siyak-sıbak, tefsir rivayetlerinin vakıa ile mutabakatı çerçevesinde değerlendirilerek hangilerinin gerçek esbâb-ı nüzûl olup olmadıklarının ortaya konulması gerekmektedir.

Müfessir Kur’an’ın anlam ve yorumunu tespit etmeye çalışırken bir yandan da nüzûl sürecindeki olayları anlamaya, aralarında tercihte bulunmaya çalışmaktadır. Tefsircilik bu yönüyle tarihçiliği, bir tür tarih yazımını da kapsamaktadır. Müfessir rivayetleri nüzûl vasatı, nüzûl süreci, tarihî vakıaya uygunluk açılarından değerlendirmede rivayetler arası çelişkiler cevaplanmamakta, ayetlerin mana ve mesajı doğru tespit edilememekte, vakıaya uymayan rivayetlerle istenirse de yanlış bir tarih ve zihin inşası yapılabilmektedir. Ayrıca rivayetlerin eksik değerlendirilmesi sonucunda oluşan yorumlarla nassın gerçek anlamı gölgelenebilmektedir. Bütün bu sebeplerden dolayı esbâb-ı nüzûle ilgili söz konusu problemleri Abdullah

⁹ Bk. el-Bakara, 2/41, 42, 174, 175; en-Nisâ, 4/46, 160; el-Mâide, 41, 44, 47; et-Tevbe, 9/34.

b. Selâm ile ilişkilendirilen rivayetler örneğinde belirtilen çerçevede ele alarak, rivayetleri tasnif etmeye ve ilgili ayetlerin gerçek anlamına ulaşmaya çalışacağız.

1. MEDİNE'DE YAHUDİLERLE İLİŞKİLER VE AHBÂR'IN KONUMU

Arabistan'da Yahudilerle müşrikler arasında özellikle ticarete dayalı yoğun ilişkiler vardı. Araplar Ehl-i kitaba ilim ehli oldukları için değer vermekteydi.¹⁰ Peygamberlik, cennet, cehennem, melekler, şeytan, evrenin yaratılışı, öldükten sonra dirilme, kıyamet gibi dini konularda;¹¹ ticaret, sanayi ve şehirleşme gibi toplumsal konularda onlardan etkilenmişlerdi.¹² Hz. Peygamber'in tebliğine karşı çaresiz kalan müşrikler zaman zaman onlardan yardım istemekte, akıl danışmaktaydı.¹³

Benî Kaynuka kabilesine mensup olan Abdullah b. Selâm Yahudilerin en büyük âlimiydi. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde Kubâdayken onunla görüşerek iman etti.¹⁴ Müsteşrik Horovitz (1874-1931), onun h. 8. yılda Müslüman olduğunu iddia etse de¹⁵ bu iddiası kaynaklarımız tarafından desteklenmemekte, bilakis onun görüşünü reddetmektedir.¹⁶ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de onun hicri 8. yılda Müslüman olmasıyla ilgili rivayetin sahil olmadığını kaydetmektedir.¹⁷

¹⁰ Muhammed b. Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 1/204; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, 1. Baskı (İstanbul: İrfan Yayınları, 1991), 1/552, 553; Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 3/117-118; Ömer Faruk Harman, "Tefsir Geleneğinde Yahudilere Bakış", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları: Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004), 120-121.

¹¹ Muhammed b. Yesâr b. İshak, *Siretu İbn İshak*, thk. Muhammed Hamidullah (Ma'hedu'd-Dirâsât ve'l-Ebhâsî't-Ta'rib, trs.), 62-64.

¹² Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1/115. Müşriklerin Ehl-i kitapla ilişkileri için ayrıca bk. M. Ali Kâpar, "Asr-ı Saadette Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 2/320, 321.

¹³ Bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. (Bağdad: y.y. 1413/1993.) 6/547; Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid, 1. Baskı (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/280-281; Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Komisyon (Şam: 2005), 1/300-302; Ahmet b. Yahya el-Belâzurî, *Ensâbu'l-esrâf*, thk. Muhammed Hamidullah (Mısır: Dâru'l-Meârif, trs.), 1/142; Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'viliyâyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 4. Baskı (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 23/436; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/315-316.

¹⁴ İbn Hişâm, *es-Siret*, 1/575-577; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*. 2. Baskı. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kitabu'l-menakibi'l-Ensar", 51; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menîf, *et-Tabakâtu'l-kübra*, thk. Ali Muhammed Amr, 1. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 5/377-378. Mustafa Fayda, "Abdullah b. Selâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/134-135.

¹⁵ Josef Horovitz, "Abd Allah b. Salam", *Millî Eğitim İslâm Ansiklopedisi*, 5. Baskı (Ankara: MEB Yayınları, 1978), 1/41.

¹⁶ Mevlüt Poyraz, *Abdullah bin Selâm ve İslâm Tarihindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2009), 31-34; 37-38. Fayda, "Abdullah b. Selâm", 1/135; Nadir Özkuyumcu, "Yahudilerle İlişkiler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 2/470.

¹⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Sahâbe-i Kiram Ansiklopedisi* (el-İsâbe fi temyizi's-sahabe), trc. Naim Erdoğan, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 3/193-194.

Yahudiler, Ensar ve Muhacirlere tepki gösterip muhalefet ettikleri gibi Yahudi'yken iman eden Abdullah b. Selâm, Sa'lebe b. Sa'ye, Useyd b. Sa'ye ve Esed b. Ubeyd gibi Müslümanları da kötülererek, "Muhammed'e sadece bizim en şerhlerimiz, kötülerimiz iman etti. Eğer onlar bizim hayırlılarımızdan olsaydı atalarının dinin bırakıp, başka dine girmezlerdi." demişlerdi.¹⁸

Medine'de Araplarla Yahudiler birbirlerinin inançlarına müdahale etmeden inanç ve ibadetlerini kendi içlerinde gerçekleştiriyor; ancak çarşı-pazarda, ticari işlerde ve bazı merasimlerde bir araya geliyorlardı. Dini inanç açısından semavi bir dine ve peygambere tabi olmaktan dolayı Yahudiler kendilerini Araplardan üstün görüyor, Araplar da onların bu üstünlüğünü kabul ediyorlardı.¹⁹

Cevad Ali'ye (1907-1987) göre "Medine halkı grup grup İslâm'a geldiğinde Müslümanlar, Yahudilerle aralarındaki akide benzerliği, ilahi bir vahiy olan Tevrat'a inanmaları gibi konulardan dolayı İslâm'a öncelikle onların inanacaklarını ümit ediyorlardı. Bu düşüncelerle onları İslâm'a davet ettiklerinde durum değişti. Yahudiler kendi dinlerinin son din, kitaplarının son kitap olduğunu kabul ediyor, İsrailoğulları'ndan olmayan ümmi bir peygambere iman etmeyi mümkün görmüyorlardı. Eğer Medine'de İslâm bu şekilde gelişmeye devam ederse bu kendileri için iyi olmayacaktı. Bundan dolayı İslâm'a girmeyi, dinlerini değiştirmeyi reddettiler. Akidelerine sınımsız yapışarak onu savundular. Ahbâr²⁰ sınıfı kendilerini İslâm'a davet eden sahabilerle mücadele etti."²¹

İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) naklettiğine göre muâhât ve Medine sözleşmesinin yapıldığı dönemlerde Yahudilerin ahbârı, peygamberliğin kendilerinden alınıp Araplara verilmesinden dolayı Hz. Peygamber'e haset ve kinlerinden dolayı düşmanlık yapmaya başladılar. Hz. Peygamber'i zor durumda bırakmak, zihnini karıştırmak ve batılı gizlemek için ona sorular sormaktaydılar. Kur'an-ı Kerim'de onların bu sorularına cevap mahiyetinde âyetler nazil olmaktadır. Müslümanlardan da helal ve haramlarla ilgili onlara soru soranlar bulunmaktaydı.

¹⁸ İbn Hişâm, *es-Sîret*, 1/576, 577; 616-617; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/573-575; Mustafa Fayda, "Abdullah b. Selâm", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988) 1/134-135.

¹⁹ Mustafa Safa, "Hicret Öncesi Medine'de (Yesrib'de) Sosyal Ve Dini Hayat", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/12, (Temmuz - Aralık 2012), 202.

²⁰ Ahbâr kavramı Kur'an'da Yahudi âlim ve fakihleri anlamında kullanılmaktadır. Asr-ı saâdet'te Medine'de beytülmidrâs denilen yerlerde Yahudi şeriatını ve dinî ilimleri öğreten, dinî ahkâma vâkîf olup Yahudi halkı arasında ortaya çıkan meseleleri halleden kişileri ifade ediyordu. Bunlar İslâmiyet'i benimsemedikleri gibi çeşitli şekiller altında Hz. Peygamber'le mücadele etmiş ve onu zor durumda bırakmaya çalışmışlardı. Bk. Osman Cilacı, "Ahbâr" *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988) 1/485-486.

²¹ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 6/543-547.

Medine’de İslâm’a düşmanlık yapan Yahudiler Benî Nadîr’den Huyey b. Ahtab ve iki kardeşi Cudey b. Ahtap ve Ebu Yâsir b. Ahtab, Sellâm b. Mişkem, Ka’b b. Eşref ve diğerleri; Benî Sa’lebe’den o dönemde Hicaz’da Tevrat’ı en iyi bilen Abdullah b. Sûriya; Benî Kaynuka’dan Finhas, Şâs b. Kays, Abdullah b. Sayf idi. Benî Kureyza’dan düşmanlar: Zübeyr b. Bâtâ b. Vehb, Ka’b b. Esed, Vehb b. Zeyd, Nâfi’ b. Ebi Nâfi’, Adiy b. Zeyd, Hâris b. Avf...; Benî Zureyk’ten Hz. Peygamber’i eşlerinden ayırmak için büyü yapan Lebid b. Âsam; Benî Hâris’den Kinane b. Sûriya; Amr b. Avf’tan Kurdum b. Amr; Benî Neccar Yahudilerinden Silsile b. Berhâmdır. Bunlar Hz. Peygamber’e düşmanlıkta ileri giden, İslâm’ı yok etmeye çalışan ahbârdır.²²

Yahudi toplumun din adamlarını takip ederek İslâm’a girmemeleri ulemânın Yahudiler arasında ne kadar etkin olduklarını göstermektedir. Yahudilerle Hz. Peygamber arasındaki mücadele dini bilmeyenlerle değil ahbâr sınıfı arasında geçtiği için zorlu olmuştur.

2. MEDENÎ SÛRELERDE ABDULLAH B. SELÂM İLE İLİŞKİLENDİRİLEN ÂYETLER

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) el-Bakara sûresi 4. ve 5. âyetlerde anlatılan “Kur’an’a, önceki kitaplara ve ahirete iman edenlerin” Ehl-i Tevrat’ın mü’minleri olan Abdullah b. Selâm ve arkadaşları Useyd b. Zeyd, Esed b. Ka’b, Selâm b. Kays, Sa’lebe b. Amr ve İbn Yâmîn hakkında nazil olduğunu ifade etmektedir.²³

Taberî (ö. 310/923) bu âyette anlatılanların Ehl-i kitabın mü’minleri olduğunu “Nasıl kâfirler münafık ve kâfir olarak iki sınıf ise Müslümanlar da Arabî ve kitâbî olarak iki sınıftır.” sözleriyle açıklamaktadır.²⁴ Bu bilgileri nakleden İbn Kesir (ö. 774/1373) ise Taberî’nin görüşünü değil, ilk âyetlerin tamamıyla sahabeyi övdüğü görüşünü tercih etmektedir.²⁵ İbn Âşûr’a (1879-1973) göre sûrenin başında muttakiler övülmektedir. Nüzûl döneminde muttakiler iki gruptan oluşmaktaydı. Birinci grubu şirkten vaz geçip iman ederek takvaya ulaşanlar; ikinci grubu ise Ehl-i kitap kökenli olup bildikleri hakikatleri uygulayan Abdullah b. Selâm, Selmân-ı Fârisî ve Dihye el-Kelbî gibilerden oluşmaktaydı. 4. ve 5. âyetlerde de bu ikinci grup

²² İbn Hişâm, *es-Siret*, 1/573-576.

²³ Mukâtil, *Tefsir*, 1/29.

²⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân* 1/132-140.

²⁵ Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-âzim*. thk. Mustafa es-Seyyid v.dğr.. 15 Cilt. (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421/2000), 1/272.

anlatılmaktadır.²⁶ Maverdî (ö. 450/1058) de bu âyetlerdeki “gayba inananların” Araplardan iman edenler; “Kur’an’a ve önceki kitaplara inananların” ise Ehl-i kitaptan iman edenler olduğu, bu konuda ihtilaf bulunduğunu kaydetmektedir.²⁷

Âyetlerin nüzül sebeplerinde Hz. Peygamber ile Yahudi ileri gelenlerinin tartışmaları, onların kendilerini hidâyet üzere görerek inadına İslâm’ı inkârları anlatılmaktadır.²⁸ Bu ayetle inkârcı Yahudilere cevaben gerçek muttakilerin Araplardan ve Ehl-i kitaptan İslâm’a girenler olduğu vurgulanmış olmalıdır. Abdullah b. Selâm’ın adının da zikredilmesi bağlama uygun gözükmektedir.

el-Bakara sûresi 8-20. âyetlerde inanmış gibi gözüken kalbinde hastalık olanlardan bahsedilmektedir. Münzir b. Muâz, Ebu Lübâbe, Muâz b. Cebel ve Useyd gibi sahabiler kalbi hastalıklı Yahudilere “Siz de Abdullah b. Selâm ve arkadaşları gibi İslâm’a iman edin” dediklerinde bunlar “Biz o sefihler gibi mi iman edelim” diyerek iman davetini reddetmişlerdi.²⁹

Mukâtil b. Süleyman el-Bakara sûresi 10. âyetin de içinde bulunduğu 13 âyetin Medineli Yahudilerden münafıklık yapanları anlattığını açıklamaktadır.³⁰ Diğer bazı tefsirlerde de bu âyetlerde anlatılan münafıklar arasında Yahudilerin buldukları nakledilmektedir.³¹ Kaynaklarda Abdullah b. Übey ve taraftarlarından da bahsedilmektedir. Ancak onun Bedir savaşından sonra istemeyerek iman ettiğini söylediğini,³² dolayısıyla müşriklikten nifaka geçtiğini dikkate aldığımızda ilgili âyetlerin Medineli münafık Yahudileri anlattığı görüşünün daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Taberî’nin İbn Abbas’tan (ö. 68/687-688) naklettiği bilgiler de bu görüşü teyit etmektedir.³³

el-Bakara sûresini bir bütün olarak ele aldığımızda kaynaklarda belirtildiği üzere ilk yüz küsur ayetin muhataplarının Yahudiler olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda münafıkça davranan Yahudilere “ikiyüzlülük, tutarsızlık yapmayın. Abdullah b. Selâm gibi tam inanın” buyrulmuş olmaktadır.

²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tervîr*, 1/237-238.

²⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdulmansûr b. Abdurrahim, 6 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/71.

²⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/28-30; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/125.

²⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/33-36.

³⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/31-33.

³¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/150, 163; Ebû Mansûr el-Maturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm. 10 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.) 1/385; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mecdi, 4 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1431/2010), 1/30, 33; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 1/165-166; Elmalhî Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000), 1/196.

³² Talât Koçyiğit, “Abdullah b. Übey b. Selûl”, *DİA*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1988), 1/140.

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/163.

İbn Âşûr'a göre de münafıkların çoğunluğu Yahudilerden olduğu için bu âyetlerin muhataplarının geneli onlardandır.³⁴

el-Bakara 83. âyette İsrailoğulları'ndan tevhide bağlı kalacakları, anne babaya, akrabalara, yetimlere v.s. iyi davranacakları ve ibadetlerini yapacaklarına dair misak alındığı ancak bunların az bir kısmı hariç bu sözlerine bağlı kalmadıkları anlatılmaktadır. Mukatil ve Kurtûbî'ye (ö. 671/1273) göre misaklarına bağlı kalanlar Abdullah b. Selam ve arkadaşlarıdır.³⁵ El-malılı M. Hamdi Yazır'a (1878-1942) göre bunlar Hz. Peygamber'in risaletinden önce dinlerine bağlı kalan, Hz. Peygamber'e de iman ederek bu misaklarını en güzel şekilde tamamlayan Abdullah b. Selâm ve benzerleridir.³⁶ Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre istisna edilenler basiretleri açılan, kalpleri Allah'ın hitabını işiten ve diğer manevi hallerle muttasıf olanlar özel kullardır. İnkârcılar ise bunların dışındadır.³⁷ Sonuç olarak, müfessirlerin bu görüşlerine karşılık iman etmiş olan Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının hâlâ Yahudilerden birileri olarak tanımlanması, misaklarına bağlı kalanlar şeklinde övülmesi Kur'an'ın insanları tanımlamasına uymamaktadır. Bu durumda övülenlerin diğer Yahudilerin yaptıkları yanlışları kabul etmeyen dürüst, ilkeli Yahudiler olması daha isabetli olmaktadır.

el-Bakara sûresi 120. âyette Hz. Peygamber'e İslâm düşmanı Yahudilere karşı dikkatli olması gerektiği açıklandıktan sonra 121. âyette Ehl-i kitabın hepsinin bir olmadığı vurgulanacak şekilde: "Kendilerine verdiğimiz kitaba hakkıyla uyanlar var ya, işte bunlardır ona gerçekten iman etmiş olanlar. Vahyi inkâr edenlere gelince, bunlar hüsrana uğrayacakların ta kendileridir." buyrulmaktadır.

Mukâtil'e göre bunlar Tevrat'taki Hz. Muhammed'le ilgili âyetleri tahrif etmeden okuyan, onu tasdik eden Ehl-i Kitaptan iman eden Abdullah b. Selâm ve ashabıdır.³⁸ Taberî'ye göre bundan önceki âyetlerde Yahudilerin tutumları anlatılmaktadır. Müslümanlarla ilgili herhangi bir bilgi geçmemektedir. Bundan dolayı bu âyette Yahudilerden Tevrat'ı tahrif ve yanlış te'vil etmeden okuyan, Hz. Peygamber'i tasdik eden Yahudiler anlatılmak-

³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/358.

³⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/60-61; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi'uli ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türki. 24 Cilt. (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1427/2006), 2/227-243.

³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/333.

³⁷ Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1971), 1/64-65.

³⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/75.

tadır. Tevrat, Hz. Muhammed'e tabi olmayı anlattığı için Tevrat'a tabi olanlar Hz. Muhammed'e iman etmiş olmaktadır.³⁹

Fahredden er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre bu âyette övülenler Müslümanlar ve Yahudilerden iman edenlerdir. Âyetin Yahudilerle ilişkilendirilmesi âyetin bağlamından kaynaklanmaktadır. Önceki âyetlerde Yahudilerden yanlış yapanlar eleştirilmiş, bu âyette ise yanlışlarından dönenler övülmüştür. Övülenler Tevrat'ı incelemişler, Hz. Muhammed'in risaletinin hak olduğunu anlamışlar, Allah'ın kelamını ne tahrif etmişler, ne de yanlış tevîl etmişlerdir.⁴⁰ Suyûtî'ye (ö. 911/1505) göre bunlar kitaplarının helâlini helâl, haramını haram kabul eden, Allah'ın inzal ettiği şekilde okuyan, kelimeleri asıl anlamlarından başka şekilde tevîl etmeyen ve hakikati gizlemeyenlerdir.⁴¹

Derveze'ye göre ise bu âyette açıkça pratik bir duruma işaret edilmektedir. Medine'de Ehl-i kitaba mensup bazı kimselerin hakkın tarafını tuttukları, Hz. Peygamber'in sunduğu mesaja iman ettikleri realitesi gündeme getiriliyor. Dolayısıyla hem Yahudilerin hem Hıristiyanların hem de her iki grubun birlikte kastedilmiş olması muhtemel olmakla birlikte âyetlerin birinci dereceden muhatabı Yahudiler olduğu için onların kast edilmesi kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Medine'de bazı Yahudilerin Hz. Muhammed'in peygamberliğine inandıkları, birçok âyette ifade edilmiştir.⁴² Mevdûdî'ye (1903-1979) göre ise söz konusu kişiler Kur'an'ı samimiyetle inceleyen ve iman eden bir gruptur.⁴³

Âyet müfessirler tarafından Abdullah b. Selâm ve ashâbı olarak yorumlanmakla birlikte âyette övülenlerin Yahudiliği bırakıp "ben Müslüman oldum" dediklerine dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Bu da Yahudiler arasında hakikatlere bağlı kalan, Hz. Peygamber'in risaletini kabul eden, Müslümanları da hak ehli gören birilerinin olduğunu göstermektedir.

Rivayetlere göre Abdullah b. Selâm, yeğenleri Selâm ve Muhacir'i İslâm'a davet ederek onlara: "Siz, Allah Teâlâ'nın Hz. Musa'ya: 'Ben İsmail'in soyundan adı Ahmed olan, ümmetini cehennemden uzaklaştıran bir peygamber göndereceğim. Onu inkâr eden lanetlenecektir.' buyurduğunu bil-

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/566-570.

⁴⁰ Fahrüddin İbn Ziyâuddin b. Ömer Muhammed er-Râzî. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 4/35.

⁴¹ Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Durru'l-menşûr fi't-tefsîri bi'l-meşûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 cilt. (Kahire: Merkezu Hicr, 2003), 1/577-578.

⁴² Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 5/123.

⁴³ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Çur'an*. trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. 2. Baskı. 7 Cilt. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 1/110.

miyor musunuz?” dediğinde Selâm iman etmiş, Muhacir ise inkar etmişti. Bunun üzerine: “İbrahim’in dininden yüz çevirenler, ancak kendini bilmeyen, beyinsizlerdir. Andolsun ki biz İbrahim’i dünyada peygamberlikle seçkin kıldık. O, ahirette de seçkin kullarımız arasında olacaktır.”⁴⁴ âyeti nazil olmuştur.⁴⁵ Bu rivayet Abdullah b. Selâm’ın Yahudilere yönelik tebliğ faaliyetlerini anlatmaktadır. Ancak Yahudilerden iman edenlerin isimleri kaynaklarda Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarıyla sınırlı kaldığı için onlara yönelik tebliğ faaliyetlerinin pek de etkili olmadığı anlaşılmaktadır.

el-Bakara sûresi 159. âyette Tevrat’ta bildirilen gerçekleri gizleyenlerin lanetlendikleri açıklandıktan sonra 160. âyette: “Fakat onlardan tövbe edip kendilerini ıslah eden ve Tevrat’ta bildirdiğimiz gerçekleri açıklayan kim-seler lanete uğramayacaklar. Ben onların tövbelerini kabul edeceğim; çünkü ben samimi tövbeleri daima kabul ederim” buyrulmakta, devamındaki 161. ve 162. âyetlerde yanlış tutumlarında ısrar edenlerin kâfir oldukları, bu şekilde can verdikleri için de lanetlenip cehennemlik oldukları açıklanmıştır.

“Bu âyetlerde recm cezasını gizledikleri için lanetlenenler anlatıldıktan sonra Ehl-i Tevrat’ın mü’minleri istisna edilmiştir. Bunlar tevbe ettikleri, Hz. Muhammed’le ilgili âyetleri açıkladıkları için Allah Teâlâ ‘onları affettim’ buyurmuş ve küfür üzere ölen Yahudilerin de bütün varlıklar tarafından lanetlendiklerini anlatılmıştır.”⁴⁶ Burada övülenler Hz. Muhammed ve dini hakkındaki gerçekleri gizleyenlerden istisna edilenler Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarıdır.⁴⁷ Yahudi âlimlerden recm, Hz. Peygamber’in durumu ve diğer hukuki konularda bildiklerini gizleyenler lanetlenmişlerdir. Bu konuları gizlemekten vazgeçenler ve Hz. Peygamberle ilgili konuları açıklayanlara Allah Teâlâ rahmetiyle muamele edecektir.⁴⁸

Yukardaki izahlara göre hakikati gizlemekten vazgeçen Yahudi âlimleri övgüyü ve Allah’ın afv ve rahmetini hak etmiş olmaktadırlar. Âyetin Abdullah b. Selâm ve arkadaşları olarak izahı pek tutarlı değildir. Zira onların bu konulardaki gerçekleri önce gizleyip, İslâm’a muhalefet edip sonra iman ettiklerine dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu ve diğer âyetlerdeki bazı yorumların âyetlerin lafızlarıyla uyuşmasa da devamlı Ab-

⁴⁴ Bakara, 2/130.

⁴⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/79; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1/114; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/408.

⁴⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/89, 90.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/61.

⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 4/179-182; Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd v.dğr. 3 Cilt. (Beyrut: Dâru’l-Kütüb’l-İlmiyye, 1415/1994), 1/244; Kurtûbî, *el-Câmiu li ahkâmî’l-Kur’ân*, 2/479-485.

dullah b. Selâm ve arkadaşlarından bahsedilmesi, başka şahıslardan bahsedilmemesi aslında nüzûl vasatında Ehl-i kitapla ilişkilerin ayrıntılarına dair elimizdeki bilgilerin eksik olduğunu göstermektedir. Burada anlatılanlar Râzî'nin de beyan ettiği üzere yanlıklarından vaz geçip hakikatleri açıklayan Yahudi âlimler olmalıdır.

el-Bakara sûresi 208. âyette iman edenlerin İslâm'a toptan, tam girmeleri emredilmektedir. Söz konusu âyet rivayetlere göre Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının Hz. Peygamber'den namazda kıraat olarak Tevrat'ı okumak istemeleri, sebt günüyle ilgili yasaklara uyma ve Tevrat'ın bazı emirlerini uygulama izni talepleri üzerine nazil olmuştur. Âyetle bunlara İslâm'ın kendisinden önceki şeriatları nesh ettiği açıklanarak İslâm şeriatına, Hz. Muhammed'in sünnetine tam uymaları emredilmiştir.⁴⁹ Bu bilgiler İbn Selâm ve benzerlerinin İslâm'ı tam olarak yaşamada, eski din ve kültürlerini bırakmada zorlandıklarını, Yahudilerin toplumsal baskısından etkilendiklerini göstermektedir.

Mukâtil'e göre Abdullah b. Selâm ile Yahudiler Hz. Peygamber'in risaleti konusunda tartışmaya girdiklerinde el-Bakara 213. âyetle inkârcı Yahudiler eleştirilmiştir.⁵⁰ Mukâtil'in tefsiri dışındaki kaynaklarda bu bilgi nakledilmemektedir. Bu rivayet Abdullah b. Selâm'ın tebliğ faaliyetini, Yahudilerin inâdi inkârlarını anlatmaktadır.

Yahudilerin de bulunduğu bir ortamda Necranlı Hıristiyanlarla Hz. Peygamber'in tartışmalarının anlatıldığı Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde "ilimde derinleşenlerden" bahsedilmektedir. Bunların kim oldukları konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Mukâtil'e göre ilgili tabirle Yahudilerden iman eden Abdullah b. Selâm ve arkadaşları;⁵¹ Taberî'ye göre ilmi hakkıyla öğrenip, şüphe ve zihin karışıklığından uzak olanlar anlatılmaktadır. Bunların müminler, Abdullah b. Selâm ve "muhkemiyle müteşabihiyle bütün âyetlerin Rabbimizden geldiğine iman ettik" diyenler oldukları nakledilmiştir.⁵²

Vâhidî'ye (ö. 468/1076) göre Ehl-i Kitap'tan iman edenler müteşabihlere olduğu gibi iman edip te'villeriyle uğraşmamışlardır.⁵³ İbnü'l-Cevzî de (ö. 597/1201) cumhurun bu görüşte olduğunu kaydetmektedir.⁵⁴ Bazı müfes-

⁴⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/109; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 2/490-492; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzil*. 4 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 1/280.

⁵⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/111.

⁵¹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/158.

⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/187-191.

⁵³ Vâhidî, *el-Vasît*, 1/414-415.

⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/260.

sirlere göre ise burada anlatılanlar Allah'ın velileri sınıfından olanlar⁵⁵ ve iman edenlerdir.⁵⁶ Ayrıca Abdullah b. Selam ve ashabı, Necranlı kırk kişi, Habeşli otuz iki, Hıristiyan Rumlardan sekiz kişi ve Necaşi olduğu da söylendiği gibi bunların Hz. Peygamber'le ilgili bilgileri gizlemeyenler oldukları da ifade edilmiştir.⁵⁷

Müfessirlerin ihtilaflarından “ilimde derinleşenlerin” kim olduklarını belirlemenin zor olduğu görünmektedir. Bunların öncelikle sahabiler olduğu düşünülebilir. Çünkü onlar muhkem ve müteşabihi tartışma konusu yapmamışlardır. Ancak tartışmanın asıl muhatapları Necranlı Hıristiyanlar ve asıl problem de Hz. İsa'nın dini kimliği idi. Bu konu sahabiler için değil Hıristiyanlar için problematiktir. Üstelik Hıristiyanlar da Hz. İsa konusunda tek anlayışta aynı fikirde değillerdi.

Âyette kimlerin kast edildiğiyle ilgili farklı görüşleri değerlendirdiğimizde bu ifadenin genel bir ifade olduğu, söz konusu konuyu tartışmayan, âyetlere olduğu gibi inanan herkesin bu tanımlamanın içine girdiği söylenebilir. Ancak Ehl-i kitabın Hz. Peygamber ve İslâm'a karşı tutumlarının tek tip olmadığını, âyette kalbinde eğrilik bulunanlar, fitne peşinde koşutanlarla Ehl-i Kitabın inkârcuları anlatıldıktan sonra “ilimde derinleşenler” tanımlamasıyla da onlar arasında gerçekten hakikati arayanların anlatılmış olduğu, bunlara olumlu bir şekilde hitap edilmiş olduğu da söylenilebilir. Dolayısıyla tefsirlerde Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının örnek babından zikredildikleri, muhatapların onlarla sınırlandırılmaması gerektiği anlaşılmaktadır.

Âl-i İmrân sûresi 18. âyette: “Allah mutlak hak ve hakikatin ifadesi olarak kendisinden başka gerçek ilah olmadığını açıkça bildirdi. Melekler bu tevhid gerçeğini ikrar etti. Hak ve hakikatin bilgisine sahip olanlar da buna yürekle inanıp iman etti...” buyrulmaktadır. Bu âyetteki hakikati bilenler tefsirlerde “Ehl-i Tevrat'ın mü'minleri olan inkârcı Yahudilerle İslâm hakkında tartışan Abdullah b. Selâm ve arkadaşları;⁵⁸ adaletle hükmeden ilim sahipleri,⁵⁹ Ensar ve Muhacirler, Ehl-i Kitab'ın mü'minleri ve müminlerin bütün âlimleri⁶⁰ şeklinde açıklanmıştır.

Bu âyetteki övülenlerin Abdullah b. Selâm ve arkadaşları olduğu söylen-

⁵⁵ Kuşeyri, *Letâif*, 1/191.

⁵⁶ Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, thk. Mahmûd Mutrihi, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431-1432/2010), 1/301-302.

⁵⁷ İsmail Hakki Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 10 Cilt. (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.), 2/155-156.

⁵⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/161.

⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/210-211; Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/220.

⁶⁰ Vâhidî, *el-Vasît*, 1/421.

mekle birlikte kaynaklarda Necranlılar ve Yahudilerle yapılan tartışmalarda bunların isimlerinin hiç zikredilmemesi, muhatapların başkaları olduğunu düşündürmektedir. Asıl muhatapların Yahudilerden tevhide bağlı kalanlar ve Hz. İsa'yı ilahlaştırmayan Hıristiyanlar olması daha doğru gözükmektedir.

Aynı sûrenin 75. ve 76. âyetlerinde: “*Ehl-i Kitap arasında öyleleri var ki kendisine bir hazine emanet etsen onu sana eksiksiz iade eder. Ama onlar arasında öyleleri de var ki kendisine bir tek dinar emanet etsen, gidip gelip sıkıştırmadıkça onu sana geri vermez...*” buyrulmaktadır.

Bu âyet Yahudilerden emanet ehli olanların ve emanete ihanet eden, yeminini tutmayan, bunları helal sayanların olduğunu haber vermektedir. Emanete ihanet edenler: “Araplar hak din üzere olmadıklarından onların mallarıyla ilgili tasarruflarımızda herhangi bir günah yoktur.” dedikleri için böyle davranırlar. Bunların başında dikilmedikçe sana olan emanetini geri vermezler.⁶¹

Rivayetlere göre bir adam Abdullah b. Selâm'a bin iki yüz ukiyye altın emanet ettiğinde o bunları tam olarak sahibine teslim etmiş, başka biri de Finhas b. Azûrâ'ya bir dinar emanet etmiş o da o emanete ihanet etmişti. Bu âyetle Abdullah övülmüş, Finhas ve Ka'b b. Eşref eleştirilmiştir. Böylece Müslümanlara Ehl-i Kitap'a karşı uyanık olmaları, ilişkilerini dikkatli düzenlemeleri gerektiği açıklanmış oldu.⁶² Kuşeyri'ye göre ise bu ayette Yahudilerden iyi ahlaklı olanlar anlatılmaktadır. Bunların ahirette azabı hafif olacaktır.⁶³

Bu âyetin tefsirinde de Abdullah b. Selâm öne çıkarılmaktadır. Ancak o iman ettiği için o ve arkadaşlarının Ehl-i Kitap olarak nitelendirilmesi doğru olmasa gerekir. Bundan dolayı âyetin daha genel bir durumu açıkladığı, tüm Yahudilerin, Ehl-i Kitap'ın eşit olmadığı açıklanarak Medine'de yaşanan olumsuzluklara rağmen Ehl-i kitaba toptan düşmanlık ve dostluk mantığının yanlış olduğu ilişkilerin daha gerçekçi bir şekilde düzenlenmesi istenmiş olmaktadır.

Âl-i İmrân 110. âyette Müslümanlar övüldükten sonra: “...Şâyet o Yahudiler de iman edip böyle güzel işler yapsaydı elbet haklarında hayırlı olurdu. Gerçi içlerinde iman sahibi olanlar da var; ama onların çoğu fâsık/kâfir

⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/315-318; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azim*, 3/91; İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-tenvîr*, 2/288, 289.

⁶² Vâhidî, *el-Vasît*, 1/451.Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/249; Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 2/55; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/377.

⁶³ Kuşeyri, *Letâif*, 1/154.

kimselerdir.” buyrulmaktadır. Ayetteki iman edenler Abdullah b. Selâm ve arkadaşları, kâfir olanlarsa iman etmeyenlerdir.⁶⁴ Bunların Abdullah b. Selâm ve ashabı, Necâşî ve Hıristiyanlardan bir grup olduğu da söylenmiştir. Ayette Yahudilerden az bir kısmının Allah’a ve tüm ilahi kitaplara inandığı çoğunluğunun ise küfür, fık ve isyan içinde olduğu açıklanmaktadır.⁶⁵ İbn Âşûr’a göre bu âyette kast edilenler Abdullah b. Selâm, Necâşî gibiler olmakla birlikte Habeşistan’daki İslâm’a girmeyen, bu konuda tereddütte kalan ancak Müslümanlara baskı uygulamayan, kendi dinlerine hakîki olarak bağlı kalanlar da olabilir. Ayette Necranlı Hıristiyanlar ve Muhayrik’in İslâm’a girmeden önceki halinin de kast edilmiş olması mümkündür. Bu şahısların imanlarından kasıt Allah’a ve kendi dinlerine sadakatleridir. Bunların fâsiklarından kastedilenler ise dinlerini tahrif eden, kendilerine hakîki açıklayanları öldürenlerdir.⁶⁶ Ayetle ilgili açıklamalardan İbn Âşûr’un “Bunların Habeşistan’daki İslâm’a girmeyen, bu konuda tereddütte kalan ancak Müslümanlara baskı uygulamayan, kendi dinlerine ciddi, hakîki olarak bağlı kalan Necranlı Hıristiyanlar” olduğu yönündeki açıklamaları daha isabetli görünmektedir. Burada eksik olan Müslümanlara muhalefet etmeyen Medinenli Yahudilerin anlatılmış olabileceğinin belirtilmemiş olmasıdır.

Âl-i İmrân. 112. âyete Allah’a ve Müslümanlara verdikleri sözlere bağlı kalmayan Yahudilerin zillete mahkûm edildikleri açıklandıktan sonra 113-115. âyetlerde: “Ancak şu da bir gerçek ki Yahudilerin hepsi bir değildir. Onlar arasında özü sözüne uyan kimseler de var. Onlar gecenin derinliklerinde Allah’ın âyetlerini okuyarak secdeye kapanırlar. Yine onlar Allah’a ve ahirete yürekte inanırlar, iyiliği teşvik edip kötülüğe engel olmaya çalışırlar ve hep hayırlı işlere koşarlar. İşte bunlar gerçekten fazilet sahibi kimselerdir. Bu kimselerin hayır yolunda yaptıkları işler karşılıksız bırakılmayacaktır. Allah hayırlı işler hususunda duyarlı olanları çok iyi bilir.” buyrulmuştur.

Ehl-i Kitab’ın iman ehli ile küfür ehli, bunların özellikleri ve akıbetleri bir değildir. Yahudiler İslâm’a giren dindaşları için: “Bizim en şerlilerimiz iman ettiler. Eğer onlar bizim hayırlılarımız, iyilerimiz olsalardı atalarının dinlerini terk edip başka dine girmezlerdi.” dediler. Bu iyilerin münkerden nehyetmeleri insanları Allah’ı inkârdan, Hz. Muhammed’i ve

⁶⁴ ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/429; İbnu’l-Cevzi, *Zâdu’l-mesir*, 1/315.

⁶⁵ Râzi, *Mefâtihu’l-gayb*, 8/198; Bursevî, *Ruhu’l-beyân*, 2/79. İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-azim*, 3/159; Muhammed Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinu’t-Tevîl*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâki., 17 Cilt. (B.y: Dâru İhyâi Kütübî’l-Arabiyye, 1376/1957), 1/937.

⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 4/53-54.

getirdiklerini yalanlamaktan uzak tutmaları; marufu emretmeleri ise Hz. Muhammed ve getirdiklerini tasdik etmeye teşvik etmeleridir.⁶⁷ Bunlar diğerleri gibi Allah'ın emirlerini terk etmeyip onlara bağlı kalanlar, gece ibadetlerini yapan, Allah'ın âyetlerini okuyanlar, İbn Abbas'a göre tevhide, Zeccac'a (ö. 311/923) göre ise Hz. Peygamber'e itaati emreden ve ahiret için çalışanlardır.⁶⁸

İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) göre bu âyetler iman eden Abdullah b. Selâm, Esed b. Ubeyd, Sa'lebe b. Sa'ye, Useyd b. Sa'ye ve diğerleri hakkında nazil olmuştur. Bunlardan dolayı Ehl-i Kitap'ın hepsini bir olmadığı, onların içinde müminin de mürcimin de bulunduğu söylenebilir. Nitekim sûrenin sonunda da bunlar anlatılmaktadır. Bunlar yaptıklarının karşılığını ahirette fazlasıyla alacaklardır.⁶⁹ Diğer müfessirlerin âyetlerle ilgili görüşlerini de aktaran Elmalılı önceki âyetlerde Ehl-i Kitap eleştirildikten sonra hepsinin böyle olmayıp içlerinde sıfat-ı hamide ve hısal-ı madiyye ile muttasıf bulunanların da beyanı için bu âyet nazil olduğunu nakletmektedir.⁷⁰ Derveze'ye göre ise: "Bu âyetler Yahudilerin niteliklerini anlatan bir dizi âyet içinde yer almaktadır. Bunun içindir ki umumi hükümden ayrı tutulanların onlardan bir grup olduğunu düşünüyoruz. Âyetler onların Hz. Muhammed'in elçiliğine inandıklarına ışık tutmaktadır. Müfessirlerin ve ravilerin görüşleri de bunu desteklemektedir. Âyetlerin değindiği güçlü övgü ve onları güzel sıfatlarla anan tasvirlerle bakarak; onların Allah'a karşı samimiyetlerinde O'na gönül huzuru ile kulluk etmelerinde, iyilik ve doğru yolda yürümelerinde ileri bir dereceye kavuştuklarını söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak, kendi uluslarının takındığı inkârcı ve rahatsız edici tutumlara katılmamış, hatta onlara karşı koymuş, var güçleriyle iyiliği yaymaya, kötülüğü ortadan kaldırmaya, iyilikle düzeltmeye çalışmışlardır."⁷¹

Ele aldığımız konuyla ilgili diğer bir âyet ise Âl-i İmrân Sûresi 199. âyettir. Bu âyette: "Ehl-i kitabın içinde, büyük bir saygı ile Allah'a, size ve kendilerine indirilen kitaplara inananlar vardır. Onlar Allah'ın ayetlerini basit dünya menfaatleriyle değıştirmezler. Onların Rabpleri katında da mükâfatları vardır..." buyrulmaktadır.

Burada anlatılan tevhide iman edenler Abdullah b. Selâm ve ashabıdır.

⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/397-402; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/417; Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 2/81.

⁶⁸ Vâhidî, *el-Vasît*, 1/680-681.

⁶⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/162, 163.

⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/396.

⁷¹ Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 3/195. Benzer açıklamalar için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/57-59.

Bunlar diğer Yahudilerin yaptıkları gibi Kur'an'ın âyetlerini dünyalık menfaatlerle değiştirmedikleri için cennete gireceklerdir.⁷² Âyette övülenlerin Abdullah b. Selam ve Ehl-i kitaptan diğer iman edenler, Necranlı kırk, Habeşli otuz iki, Hıristiyan Rumlardan sekiz kişi ve Necâşi olduğu da söylenmiştir. Bunlar Hz. Peygamberle ve diğer konularla ilgili âyetleri tahrif etmiyorlardı.⁷³ Konuyu biraz daha farklı açıklayan İbn Âşûr'a göre ise muhatapların Abdullah b. Selam ve diğer açıktan iman edenler olduğu söylene dahi âyette kendilerinden Ehl-i kitap diye bahsedildiği için bunların açıktan iman etmiş kişiler olması mümkün değildir. Burada anlatılanlar kendi toplumlarından korktukları için imanını gizleyen Necaşi ve benzerleri gibi Ehl-i kitaptan kişilerdir.⁷⁴

Elmalılı'ya göre bu kâfirler arasında hüsn-ü hatimeye nail olup iman edecek olanların varlığı unutulmamalıdır. Bu âyette gösteriyor ki bunlar cidden Müslüman olacaklar. Nitekim bu ana kadar ola gelmişler ve yine olacaktır.⁷⁵

Yukarıda ele aldığımız Âl-i İmrân 115. âyet ile burada ele aldığımız 199. ayetin içeriği birbirine benzediği için müfessirlerin ayetlerin muhataplarıyla ilgili söylediği bilgiler de benzeşmektedir. Ancak İbn Âşûr'un da dediği gibi âyette açıkça Ehl-i kitaptan bahsedildiği için bunların açıktan iman, Müslümanlığını ilan edenler olması mümkün değildir. Muhatapların Medine'de kendi toplumlarından çekindikleri için imanlarını açıklayamayanlar olması mümkün olduğu gibi İslâm'a düşmanlık yapan Yahudilere destek olmayan, hakikâti kalben tasdik edip kendi dinlerini de tahrif etmeden yaşayan kişiler olmaları da mümkün gözükmektedir.

Müfessirlerin Ehl-i kitaptan iyileri öven ayetleri Abdullah b. Selâm ve arkadaşları olarak açıklamasını Mustafa Öztürk şu şekilde değerlendirmektedir: “Kur'an Ehl-i kitabın hepsinin aynı olmadığını, çoğu fasık olsalar bile bir kısmının övgüye layık davranışlar sergilediğini beyan etmesine rağmen bazı müfessirler, bu tür ayetlerdeki “min” edatıyla ayrıştırılan “bir kısmı”nı Hz. Peygamber'in hicreti esnasında iman eden Abdullah b. Selâm ve genellikle isimleri zikredilmeyen birkaç arkadaşıyla sınırlandırma yoluna gitmişler ve bu tür insanların her zaman için var olabileceklerine ilişkin en ufak bir atıfta dahi bulunmamışlardır.”⁷⁶ Bu durumda hem vahiy sürecinde hem de sonrasında Ehl-i kitap konusu eksik anlaşılmış olmaktadır.

⁷² Mukâtil, *Tefsir*, 1/211.

⁷³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/559-561, ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/487-488; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/159-160; Kurtûbî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'an*, 5/484-485.

⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/207.

⁷⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/479.

⁷⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 153-154.

en-Nisâ 46. Ayette Yahudilerden Rifâa b. Zeyd⁷⁷, Mâlik b. Dayf ve Ka'b b. Useyd'in kelimelerin telaffuzuyla oynayarak Tevrat'ı tahrifleri anlatıldıktan sonra "فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا" buyrulmaktadır. Bu cümle Taberî'ye göre "Yahudiler senin getirdiklerine az inanıyorlar veya onların az bir kısmı iman ediyor." anlamındadır.⁷⁸ قَلِيلًا kelimesi toplumun sıfatı kabul edilirse "onlardan az bir kısmı iman eder" anlamına gelir. Bunlar ya Abdullah b. Selâm ve arkadaşları veya ileride iman edecek olanlardır. İmanın sıfatı kabul edilirse "Yahudiler diğer peygamberlere ve kitaplara inanmadıkları için bunların imanları az" anlamındadır.⁷⁹ Aynı ifade Yahudilerin yanlışlarından dolayı lanetlendiklerinin anlatıldığı en-Nisâ 155. ayetin sonunda da zikredilmektedir. Ayetteki "az inanırlar" ibaresi "Bu olumsuz sıfatlara sahip Yahudiler senin getirdiklerine az inanıyorlar" anlamındadır.⁸⁰ İbnu'l-Cevzî'nin nakline göre ise söz konusu ifade İbn Abbas'a göre "Abdullah b. Selâm ve arkadaşları gibi az bir kısmı inanır"; Mücâhid'e (ö. 103/722) göre ise "onların imanları azdır" anlamındadır.⁸¹ Râzî'ye göre ise bu ifade "Bunlar sadece Hz. Musa ve Tevrat'a inanıyorlar." anlamına gelmektedir.⁸²

en-Nisâ 136. ayette "Ey iman edenler! Allah'a, peygamberine, ona indirdiği kitaba ve bundan önce indirdiği kitaplara inanın..." buyrulmaktadır. Rivayetlere göre ayet Ehl-i kitaptan iman edenlerle inkârcıları tartışıp, iman edenler "Biz Muhammed'e indirilenin dışındakileri inkâr ederiz" dediklerinde nazil olmuştur.⁸³ Diğer rivayetlere göre ise Abdullah b. Selâm ve arkadaşları Hz. Peygamber'e gelerek "Biz sana, Kur'an'a, Tevrat'a ve Üzeyir'e iman ediyoruz, bunların dışındakilere inanmıyoruz" dediklerinde Hz. Peygamber "Bütün kitaplara ve peygamberlere iman edin" buyurmuştu. Onlar yine kabul etmeyince uyarı olarak bu âyet nâzil oldu.⁸⁴ Âyetteki iman edenler hitabının Müslümanlara, Yahudi ve Hıristiyanlara ve münafıklara yönelik olduğu iddia edilmiştir.⁸⁵ Rivayetlerden anlaşıldığı üzere ayet inkârcı Yahudilerle tartışan ve onların inatlarına tepkisel karşılık veren Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarına uyarı ve tashih amaçlı olarak nazil olmuştur.

en-Nisâ 160-161. âyetlerde Yahudilerin yanlışlarından, faiz almalarının

⁷⁷ Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 4/465.

⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/124.

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/123; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/416.

⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/349.

⁸¹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/494.

⁸² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/100.

⁸³ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/263. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/485. Taberî'ye göre bu âyet Yahudi ve Hıristiyanları Hz. Muhammed'e iman etmeye çağırılmaktadır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/324-325.

⁸⁴ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/485; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 5/76; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/76-78.

⁸⁵ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/485.

dan dolayı bazı yiyeceklerin haram kılındığı anlatıldıktan sonra 162-163. âyetlerde ilimde derinleşenlerin eleştirilenler gibi olmadıkları, onların namazlarını kılıp zekâtlarını verdikleri anlatılmaktadır. Mukatîl'e göre bunlar Abdullah b. Selam ve arkadaşlarıdır.⁸⁶ Taberî'ye göre bu ayette Peygamberlerin tebliğ ettiği hakikatleri bilen ve Hakka boyun eğenler anlatılmış, övülmüş ve diğerlerinden ayrı tutulmuşlardır. Âyette hem ilimde derinleşenlerden hem de mü'minlerden bahsediliyor ki bunlar ilimde rusuh sahibi olanlardır. Onlar diğerleri gibi nebilerin anlattığı hakikatleri reddetmezler, terk etmezler, Hz. Muhammed'e inanırlar ve inkârcılar gibi olmayacak mucizeler istemezler.⁸⁷ İlimde rusuh sahibi olanların Ehl-i kitapta iman edenler; Abdullah b. Selâm ve arkadaşları ve Ca'fer b. Ebî Talib'le Habeşistan'dan gelen Hıristiyanlardan iman edenler olduğu söylenmiştir. Âyetteki mü'minler ise Rasullullah'ın ashabıdır. Bu rusuh sahipleri ve namazlarını kılanlar Kur'an'a iman ediyorlar.⁸⁸ Katâde'ye göre bunlar Yahudilerden Tevrat'a ve Kur'an'a inanıp, onun Rablerinden inzal edildiğini tasdik edenlerdir. İbn Abbas'a göre Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarıdır.⁸⁹ "Rusuh sahipleri" Yahudilerden hakikat üzere sabit kalıp, basiret sahibi olan Abdullah b. Selâm ve benzerleridir. "Mü'minler" ise Yahudilerden birilerini anlattığı gibi sahabeleri de anlatıyor olabilir. Zahir olan her kim iman edip imanından faydalaniyorsa bunun kapsamına girer ve onlar ahirette mükâfatlandırılacaklardır.⁹⁰ Abdullah b. Selâm ve Muhayrik gibileri Kur'an'a inanıyorlar. Âyetteki "mü'minler"den kast edilenler ilimde rusuh sahibi olmayan, Hz. Peygamber'e hizmet edip de İslâm'a giren Yahudi şahıs gibileridir.⁹¹

Mevdüdü'ye göre burada, ilâhi kitapların niteliklerini çok iyi bilen, adil, doğru ve her tür önyargı, isyan ve zulümden uzak olan Yahudi âlimleri kastediliyor. Onlar körü körüne babalarının dinine tabi olmamış ve vahyolunan kitaptan öğrendikleri Hakka hemen tâbi olmuşlardır. Bu nedenle onlar Kur'an'ın öğretilerinin kendi peygamberlerinin öğretileriyle aynı olduğunu kolayca anlamışlar ve samimiyetle her ikisine de inanmışlardır.⁹² Ayet hakkında farklı yorumlar olmakla birlikte ayetlerde önce Yahudilerden yanlışa

⁸⁶ Mukatîl, *Tefsîr*, 1/270-271.

⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/363.

⁸⁸ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/497-498.

⁸⁹ Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 5/127; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/138.

⁹⁰ Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, 1/623. Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsi, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd v. dğr. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 3/411-413; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/107.

⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/28-29.

⁹² Mevdüdü, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 1/433.

saplananlar eleştirildikten sonra onlardan iyiler istisna edilmiştir. Bundan dolayı en isabetli yorum Katâde ve Mevdûdî'nin açıkladığı üzere Yahudilerden Tevrat'a ve Kur'an'a inanıp, onun Rablerinden inzal edildiğini tasdik eden şahıslardır. Ayetlerin açıktan iman eden Abdullah b. Selâm ve arkadaşları ile irtibatlandırılması isabetli görünmemektedir.

el-Mâide sûresi 13. Ayette İsrailoğulları'nın az bir kısmı hariç misaklarını bozdukları için lanetlenip kalplerinin katılaştırıldığı anlatılmaktadır. İbnu'l-Cevzi'ye göre lanetlenenler tahrif ehlidir. İstisna edilen iyiler Abdullah b. Selam ve ashabıdır. Bir görüşe göre de bunlar İslâm'a girmeyenlerden iyi olanlardır.⁹³ Râzî'ye göre bunlar Abdullah b. Selam ve ashabıdır. Bunların küfür üzere kaldıkları halde anlaşmalarını bozmayan, ihanet etmeyenler oldukları da söylenmiştir.⁹⁴

Ayetlerde misaklarını bozanlar eleştirilmekle birlikte içlerindeki iyiler, anlaşmalarına bağlı kalana vefalılar yok sayılmamıştır. İslâm'a girmemiş bir Yahudi'nin övülmesi düşünülmediğinden âyetteki iyiler Abdullah b. selam ve arkadaşları olarak açıklanmıştır. Bu açıklamalar yorumun nassı gölgelemesi olarak da değerlendirilebilir.

el-Mâide sûresi 55. ve 56. ayetlerde iman edenlerin velisinin Allah, O'nun elçisi ve mü'minler olduğu ve Allah'ın taraftarlarının galip geleceği anlatılmaktadır. Rivayetlerin genelinde bu âyetlerin rükûdayken bir fakire yüzüğünü tasadduk eden Hz. Ali hakkında indiği nakledilmektedir. Bazı rivayetlere göre ise Abdullah b. Selam ve arkadaşları Hz. Peygamber'e gelerek "Biz Yahudilerin içinde yaşamamıza rağmen Müslüman olduğumuz için onlar bize düşmanlık ediyor, bizimle konuşmuyor, birlikte oturup yemek yemiyorlar herhangi bir konuda bizimle beraber hareket etmiyorlar" dediklerinde Hz. Peygamber bu âyeti okumuştur. Bunun üzerine onlar "Biz Allah'ın, Rasulünün ve mü'minlerin velimiz olmasından razı olduk" dediler. Allah'ın taraftarları Hz. Ali, Abdullah b. Selâm ve benzerleri Yahudilere galip gelecektir.⁹⁵ Yahudilerden Nadîrliler sürgün edildi, Kureyzahılar da en ağır şekilde cezalandırıldılar. Allah'ı, Rasulünü ve mü'minleri veli edinen Abdullah b. Selâm ve arkadaşları galip gelerek Medine'de yaşamaya devam ettiler.⁹⁶

el-Mâide sûresindeki söz konusu âyetler Hz. Ali üzerinden anlaşılma

⁹³ İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, 1/528.

⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/192. Ayrıca bk. Vâhidi, *el-Vasît*, 2/168. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/145.

⁹⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/307; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 5/361; Vâhidi, *el-Vasît*, 2/201; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/27; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/240.

⁹⁶ Vâhidi, *el-Vasît*, 2/202.

birlikte Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarıyla ilgili rivayetler bağlama daha uygun görünmektedir. Bu ayette de Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının inkârcı Yahudilerle ilişkileri ve mücadeleleri anlatılmaktadır.

Sonuç olarak, incelediğimiz âyetler bağlamında birçok âyetin Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarıyla ilişkilendirildiği görülmektedir. Ancak ilginç bir şekilde hiçbir âyetin esbâb-ı nüzûlünde onun İslâm'a girişi konu edilmemektedir. Bu durum Şa'bî'nin (ö. 104/722) "Kur'an'da Abdullah ile ilgili hiçbir âyet nazil olmamıştır."⁹⁷ görüşünün doğruluğunu ispatlamaktadır. Herhangi bir ayet onun iman etmesiyle doğrudan ilişkilendirilememekle birlikte sonrasında yaşadıkları pek çok rivayette aktarılmaktadır.

SONUÇ

Kur'an'ın anlaşılmasında Kur'an kronolojisi, Kur'an-sîret ilişkisi, Ehl-i kitapla ilişkilerin gelişimi, Yahudi ve Hıristiyanların siyasi ve dini konulardaki farklı anlayışlara sahip olduklarını bilmek önem taşımaktadır. Aynı şekilde nüzûl sürecinde ayetlerde Ehl-i kitaba yönelik üslubun, tavırların değişkenlik gösterdiğinin de dikkatlerden kaçırılmaması gerekmektedir.

Abdullah b. Selâm ile ilişkilendirilen âyetlere ve ilgili rivayetlere baktığımızda bu âyetleri anlama ve yorumlamanın çok kolay olmadığı ve Medinelî Yahudilerden iman edenlerin çok sınırlı sayıda oldukları anlaşılmaktadır. Rivayetlerdeki ihtilaflardan Ehl-i kitabın övülenlerinin kimliklerini belirlemenin zor olduğu anlaşıldığı gibi kaynaklardaki bilgilerin yeterli olmadığı da anlaşılmaktadır.

Söz konusu âyetlerde İslâm'a düşmanlık yapanlar, hakikatleri gizleyenler, dünyalık menfaatler karşılığında doğrulardan vaz geçenler, kitaplarını bir şekilde tahrif edenler eleştirilmektedir. Aynı zamanda İslâm'a girdikleri belirtilmeden onlardan hakikatleri açıklayan, ibadetlerini yerine getiren, ilimde derinleşen, emanetleri koruyan ve ahitlerine sadık kalanlar övülmektedir. Övülenlerin Ehli- kitab'ın iyileri olduğu göz ardı edildiğinde âyetler Abdullah b. Selâm ve arkadaşları, gelecekte iman edecekler veya İslâm'a olan imanlarını gizleyenler şeklinde açıklanmaktadır. Bu görüşler tarihi bir bilgi veya rivayetle de desteklenmemektedir. Ancak bu yorumların yapılması da sonuçta da Yahudiler arasında Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarından başka veya bunlar gibi imanlarını açıklayamayan iyilerin varlığının da bir şekilde kabul edildiğini göstermektedir. Müfessirlerin yorumlarından bazı Yahudi-

⁹⁷ Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 8/482-485.

lerin övülmesinin pek de kabul edilmek istenmediği, ancak âyetlerin bağlam ve lafızlarının onları bu durumu kabullenmeye veya yaklaşık yorumlar yapmaya zorladığı anlaşılmaktadır.

İlgili âyetlerin hicretin ilk yılında iman eden Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarını anlattığını kabul ettiğimizde imanlarını açıklayan bu Müslümanların niçin hâlâ Yahudilerden birileri olarak zikredildiği ve bu üslubun Kur'an'ın insanları tanımlamadaki metoduna uygun olup olmadığının da cevaplandırılması gerekmektedir.

Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının hicri 8. yılda iman ettiği kabul edildiğinde yıllar sonra iman edecek kişilerin Kur'an'da niçin bu kadar övüldükleri, bu durumun nüzul sürecindeki muhataplarca nasıl anlaşıldığı ve bunun Kur'an'ın üslubuna uyup uymadığı sorularının da cevaplandırılması gerekmektedir. Bu soruları müdellel ve tutarlı olarak cevaplamak zor görünmektedir.

Yukarıdaki bilgiler inkârcı Yahudilerin içlerinden iman edenlere karşı ne kadar sert ve dışlamacı olduklarını; Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının zorlandıklarını, bazen tepkisel cevaplar verdiklerini, toplumsal baskının etkisiyle bazı konularda eski dinleriyle bağlarını devam ettirmek istediklerini de göstermektedir.

Aktardığımız bilgilerden Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının isminin hem Ehl-i kitaptan bazılarının nasıl övülebildiği konusunda zihinlerde oluşan soruları bir şekilde cevaplama hem de tarihi bilgi eksikliğini doldurmak için ictihadî, takdir edilen nüzûl sebebi olarak zikredildikleri anlaşılmaktadır. Bu durum bilinmeden yorumlar hakikat gibi kabul edildiğinde âyetlerin gerçek anlam ve mesajı gölgelenmiş olmaktadır.

Kaynaklardan elde edilen bu bilgiler rivayetlerin vâkıa ile mutabakatlarının, gerçek esbâb-ı nüzûl olup olmadıklarının daha dikkatli bir şekilde araştırılması gerektiğini, mütekaddimûn ve müteahhirûn âlimleri arasındaki ıstılah farklılığını bilmenin esbab-ı nüzûlün doğru anlaşılmasında ne kadar önemli olduğunu da göstermektedir. Ayrıca özeldEhl-i kitapla, genelde tüm gayrimüslimlerle ilişkilerin tek düzeyde yaşanmadığını, âyetlerin farklı şahıs ve durumlara özel bilgiler içerdiğini dolayısıyla günümüzde de hiçbir din ve grubun genellemeci bir şekilde değerlendirilmemesini, mümkün olduğunca farklılıkların fark edilerek özel çözümler, tavırlar, dil ve üslup geliştirilmesi gerektiğini de göstermektedir.

Söz konusu âyetlerin yukarıda anlattığımız şekilde tahlil edilmesi Ehl-i

kitapla ilgili bazı kabullerimizin tekrar ele alınması gerektiğine de işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

- Algül, Hüseyin. “İslâm Tarihi Araştırmalarında ve İslâm Tarihi Dokümanlarının Değerlendirilmesinde Dikkate Değer Hususlar”. *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, (Samsun, 27-30 Haziran 1989). 81-89. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî târihi'l-'arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdad: y.y. 1413/1993.
- Belâzurî, Ahmet b. Yahya. *Ensâbu'l-eşraf*. Thk. Muhammed Hamidullah. 13 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1417/1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih*. 2. Baskı. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kurân*. 1. Baskı. 3 Cilt. Beyrut: Merkezu Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008.
- Cilacı, Osman. Ahbâr” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. Trc. Mehmet Yolcu. 3 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Dihlevî, Şah Veliiyullah. *el-Fevzu'l-kebir fî usûli't-tefsir*. Dimâşk: Dâru'l-Ğavsânîlîd-Dirâsati'l-Kur'âniyye, 2008.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd v. dğr. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebü'l-Leys, Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî. *Tefsiru's-Semerkindî*. Thk. Mahmûd Mutrihî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431-1432/2010.
- Fayda, Mustafa. “Abdullah b. Selâm ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/134-135. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Gül, Ali Rıza. “Kur'an Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzül Sebeplerinin Rolü”. *Dini Araştırmalar* 7/19 (Haziran 2004): 191-220.
- Gündüz, Ahmet. “Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Müsbet Ve Menfi Etkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Bahar 2016), 93-113.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991.
- Harman, Ömer Faruk. “Tefsir Geleneğinde Yahudilere Bakış”, *Müslümanlar ve Di-*

- ğer Din Mensupları: Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar*. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004.
- Horovitz, Josef. "Abdullah b. Selâm". *İslâm Ansiklopedisi*. 1/41-43. 5. Baskı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1978.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1984.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mecdî, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1431/2010.
- İbn Hacer el Askalânî. *Sahâbe-i Kirâm Ansiklopedisi* (el-İsâbe fi temyîzi's-sahabe). Trc. Naim Erdoğan, 2. Baskı, 5 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekâ v. dğr. 2 Cilt. Şam: Mektebetü İbni Hacer, 1426/2005.
- İbn İshak, Muhammed b. Yesâr. *Sîretu İbn İshak*. Thk. Muhammed Hamidullah, b.y. Ma'hedu'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs li't-Ta'rib, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-âzîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid v.dğr. 15 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421/2000.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî. *et-Tabakâtu'l-kübra*. Thk. Ali Muhammed Amr. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1401/2001.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin. *Mukaddîme fî usûli't-tefsîr*. Thk. Adnân Zerzûr. 2. Baskı. b.y: 1972.
- Kapar, M. Ali. "Asr-ı Saadette Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- Karataş, Ali. *Tefsîr Geleneğinde Rivayet*. Diyarbakır: A Grafik, 2015.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddîn. *Mehâsinu't-Te'vîl*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. 17 Cilt. B.y: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957.
- Koçyiğit, Talât. "Abdullah b. Übey b. Selûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/139-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kurtubî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türki. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1427/2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-işârât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Maturidî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. Thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- el-Mâverdi, Ebü'l-HasenAli b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*,

- nşr. es-Seyyid b. Abdulmansûr b. Abdurrahim, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. Trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. 2. Baskı. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Râzî, Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Öz, Şaban. "Hz. Peygamber'in Siretiyle İlgili Mevzu Haberlerin Tarihi Değeri". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2007), 59-70.
- Özkuyumcu, Nadir. "Nadir (Benî Nadir)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2006
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Poyraz, Mevlüt. *Abdullah bin Selâm ve İslâm Tarihindeki Yeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Safa, Mustafa. "Hicret Öncesi Medine'de (Yesrib'de) Sosyal Ve Dini Hayat". *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/12, (Temmuz - Aralık 2012), 197-215.
- Serinsu, A. Nedim. *Kur'an ve Bağlam*, İstanbul: Şûle Yayınları, 2008.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkan fi 'ulumi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 1427/2006.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 cilt. Kahire: Merkezu Hicr, 2003.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an te'viliâyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4. Baskı. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Türcan, Selim, "Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbab-ı Nüzul Yaklaşımının Değerlendirilmesi". *İslâmi İlimler Dergisi*, 2/1, (Bahar 2007), 119-138.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd v.dğr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulumi'l-Kur'an*. Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.

FÎRÛZÂBÂDÎ (Ö. 817/1415) VE BESÂİR'İNDE KUR'AN VE SÛRELER KONUSUNA BAKIŞI


FÎRÛZÂBÂDÎ (D. 817/1415) AND HIS VIEW ON QUR'AN AND SÛRAHS IN HIS BASÂİR

MERVE SAÇLI

DR. ÖĞR. ÜYESİ, ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ TEFSİR ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF ŞIRNAK, FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF
TAFSİR

mervebekci@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-4138-3290>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.19>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

19 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted

12 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Saçlı, Merve, "Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) ve Besâir'inde Kur'an Ve Sûreler Konusuna Bakışı [Fîrûzâbâdî (d. 817/1415) and His View on Qur'an and Sûrahs in His Basâir]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 517-544.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



FİRÛZÂBÂDÎ (Ö. 817/1415) VE BESÂİRİNDE KUR'AN VE SÛRELER KONUSUNA BAKIŞI*

Öz

Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî 729/1329 yılında İran'ın Şiraz şehrinde dünyaya gelmiş, hıfzını ve ilk tahsilini burada tamamlayarak genç yaşta dil bilimindeki maharetiyle öne çıkmış, dönemin birçok ilim merkezini dolaşarak önemli isimlerle etkileşim hâlinde bulunmuş çok yönlü bir âlimdir. Oldukça kuvvetli bir hafızaya sahip olan Firûzâbâdî, gittiği şehirlerdeki birçok âlimin rahle-i tedrisinden geçmiş, yine kendisi de pek çok talebeye ders vermiştir. En son Yemen Resuliye devleti hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'in daveti üzerine Zebid'e gelerek burada hem Yemen Kâdî'l-kudatlığı vazifesini üstlenmiş hem de ilim dünyasına pek kıymetli hizmetlerde bulunmuştur. Her ne kadar esas şöhretini, dilbilim sahasında telif ettiği el-Kâmûsu'l-muhît adlı sözlük çalışmasına borçlu olsa da müellifin Kur'an ve tefsir sahasında kaleme almış olduğu Besâiru zevi't-temyiz adlı eseri ve dolayısıyla tefsirciliğinin dilbilimdeki bu yetkinliğinin gölgesinde kaldığı düşünülmektedir. Çalışmamızın ana gâyesi müellifin Kur'an ve tefsir ilmi sahasındaki varlığını Besâir ekseninde ortaya koymaya çalışmaktır. Bu konu müellifin Besâir'de Kur'an ve sûreler hakkındaki ilimlere bakışı özelinde incelenecektir.

Özet

729/1329 senesinde İran topraklarında Şiraz'a bağlı Kazerun beldesinde dünyaya gelen Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî (ö. 817/1415), küçük yaşta hafıza kapasitesi ve dilbilime olan yoğun ilgisiyle temâyüz etmiş ve dikkatleri çekmiş bir âlimdir. Kur'an hıfzını ve ilk tahsilini bulunduğu belde tamamladıktan sonra Vâsit, Bağdat, Şam, Ba'lebek, Hama, Halep, Kudüs, Gazze, Remle ve Kahire gibi dönemin önemli pek çok ilim merkezini dolaşarak buralarda hem birçok kıymetli âlimin rahle-i tedrisinden geçme imkânı bularak çeşitli icâzetler almış hem bizzat kendisi de talebe yetiştirmiştir. Bilhassa dilbilim sahasında daha mâhir olmasına rağmen hadis ilminde de hatırı sayılır bir birikim elde etmiş, ne var ki eserlerinde hadis hususunda beklenen titizliğe riâyet etmediği görülmüştür. Firûzâbâdî'ye esas şöhretini kazandıran, dilbilim sahasında kaleme aldığı el-Kâmûsul-muhît adlı lügat çalışması olup, bu eser her çağda dilbilim araştırmacılarının yegâne başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Firûzâbâdî dilbilimin yanı sıra tefsir ilminde de faaliyet göstermiş bir âlimdir. Ancak bugüne değin tefsirciliğinin hep dılıciliğinin gölgesinde kaldığı düşünülmektedir. Tefsir sahasında da eserler vermiş olup bu alanda yazmış olduğu en önemli eseri ise hiç şüphesiz bizim de araştırma konumuzu teşkil eden Besâiru zevi't-temyiz fi letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz adlı çalışmasıdır. Firûzâbâdî bu çalışmasında Kur'an-ı Kerim'i daha evvel örneğine pek rastlanmamış, kendine has bir metotla ele almaktadır. Hacim itibarıyla altı ciltten müteşekkil olan bu eserin ilk cildinde müellif Kur'an-ı Kerim'in tefsirine dair bilinmesi gereken bilgiler ve Kur'an ilimlerine dair bazı bahislerle esere giriş yapmaktadır. Devamındaysa Kur'an-ı Kerim'i sûre sûre tefsir etmekte, her sûreyi "basıra" dediği başlıklar altında ele almaktadır. Ancak âyetlerin tamamını tefsir etmeyip sadece belli başlı konular üzerinde durduğu görülmektedir. Her surenin başında o sûre hakkında Mekki-Medenî, sûrelerin âyet, kelime ve harf sayıları, âyet fâsılları gibi şekilsel bahislerle sûrelerin isimleri ve içerdiği konular hakkında bilgi vermekte, sonrasında ise nâsîh-mensûh ve müteşâbihât kategorisine giren âyetleri incelemekte ve son olarak da sûrenin fazileti hakkında rivâyet edilen hadisleri zikretmektedir. Ancak söz

* Bu makâle, 2017 yılında tamamladığımız "Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî ve 'Besâiru Zevi't-Temyiz' İsimli Tefsirindeki Metodu" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu konu hakkında çalışmam hususundaki teşviklerinden ötürü Prof. Dr. Ömer Çelik hocama müteşekkirim.

konusu hadislerin sıhhati noktasında kendisinden beklenen tedkiki göstermediği görülmektedir. Fîrûzâbâdî sonraki dört ciltte ise bir nevi bir Kur'an sözlüğü çalışmasına girişmekte ve Kur'an-ı Kerim'de geçen kavramları filolojik olarak izah etmektedir. Son ciltte ise Kur'an-ı Kerim'de zikri geçen peygamberler, geçmiş kavimler ve zulüm figürlerine yer vermektedir. Aslında müellifin bu çalışması Yemen Resulî devleti hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'in (ö. 803/1400) tasarladığı kapsamlı bir ilimler ansiklopedisinin tefsir ve Kur'an ilimleri hakkındaki kısmıdır. Ancak o vefat edince söz konusu proje yarım kalmış ve sadece Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415)'nin yazmış olduğu kısım kadarı vücut bulabilmiştir. Bu çalışmasıyla müellif tek bir kaynak bünyesinde hem Kur'an ilimlerine dair bazı mühim bilgileri hem Kur'an-ı Kerim tefsir faaliyetini hem de bizzat Kur'an-ı Kerim'in kelimelerine dair bir lügat çalışmasını cem etmiştir. Eser bu açıdan istifadeye matuf olup tür olarak literatürde benzer bir örneğinin söz konusu olmaması açısından da özgün bir niteliğe sahiptir. Bununla birlikte, müellifin eserde kullanmış olduğu kaynaklarda gereken ilmi titizliğe riâyet etmemiş olması, hadis ilmindeki hatırı sayılır birikimine rağmen hadisleri rivâyet ederken çoğu yerde beklenen hassasiyeti gösterememiş olması gibi gerekçeler de eserle ilgili bilinip kabul edilmesi gereken bazı gerçekliklerdir. Eserin, sarf, nahiv, belâğat vb. dil ilimleri noktasında müellifin tabir-i câize tüm mahâret ve birikimini gözler önüne serdiği bir zemin teşkil ettiğini söylemek müellifin hakkını teslim etme noktasında gereklidir. Fîrûzâbâdî'nin Besâiru zevî't-temyîz isimli bu çalışmasının bugüne dek gölgede kalmış, ancak şimdiden sonra araştırmacıların ilgi ve istifadesi umulan, konuları ele alışında yöntemi bakımından benzerlerinden ayrılan, ansiklopedik bir tefsir çalışması olduğunu söylemek mümkündür. Kendisinden hem tefsir hem de sözlük anlamında istifade edilebilmesi noktasında çok yönlü bir niteliğe sahiptir. Bu doğrultuda Fîrûzâbâdî'nin de tefsir ilmi sahasında müfessirlerden bir müfessir olduğunu söylemekte hiçbir beis yoktur. Bizim de bu çalışmamızda ana gâyemiz Fîrûzâbâdî'nin tefsirci kimliğini Besâir'den Kur'an ve sûreler konusu örneğinde ortaya koymaya çalışmaktır. Konunun çerçevesini bu şekilde belirlememizin nedeni ise Fîrûzâbâdî'nin hem dil hem tefsir yönünü bir arada ele almaya daha müsait bir zemin teşkil etmesi hasebiyledir. Çalışmamızda ilk adım olarak pek çok farklı tabakât ve biyografi türü eserlerden istifadeyle Besâir sâhibi Fîrûzâbâdî'nin hayatı hakkında bilgi verilip müellifin hem biyografik hem de şahsına yönelik genel bir portresi çizilecektir. Zira eserindeki meselelere yaklaşımını daha sağlıklı anlama ve ortaya koyma adına arka plandaki ilmi ve fikrî formasyonu önem arz etmektedir. Sonrasında Besâiru zevî't-temyîz adlı eserinin genel hatlarıyla tanıtımı yapılacaktır. Bundan sonra ise Fîrûzâbâdî'nin eserinde konuları nasıl ele aldığına ışık tutması bakımından Kur'an ve sûreler hakkındaki bahislere nasıl yer verdiği incelenecektir. Bu çerçevede müellifin Besâir'de sırasıyla Kur'an ve sûre kavramları hakkındaki dîlbilimsel analizleri, Kur'an'daki sûrelerin hangilerinin Mekki hangilerinin Medeni olduğu ve bunların nüzul sırasına göre tertibi, sûrelere verilen farklı isimler ve bu isimlerin mantığı, Kur'an-ı Kerim için kullanılan isimler ve neden bu kadar çok ismi olduğu, Kur'an'ın faziletleri ve bununla ilgili Kur'anî deliller, sûrelerin faziletleri ve bu hususta örnek olarak zikrettiği rivâyetleri nasıl ele aldığı işlenecektir. Bu vesileyle müellifin Besâir'de mezkûr konular özelinde Kur'an ve sûrelere bakışı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fîrûzâbâdî, Besâir, Kur'an, Sûre.

FİRŪZÂBÂDÎ (D. 817/1415) AND HIS VIEW ON QUR'AN AND SŪRAHS IN HIS BASÂİR

Abstract

Majd al-din Muḥammad b. Ya'kub al-Fîrûzâbâdî was a versatile scholar born in 729/1329 in Shiraz, Iran, where he memorized Qur'an and completed his first edu-

cation. He excelled at Linguistics at an early age, and consequently travelled to many cities, and contacted many prominent scholars of his time. Firūzābādī, who had a strong memory, studied under various scholars in the cities he visited, and also had many students studying under his supervision. In the end, he settled in Zabid with the invitation of al-Malik al-Ashraf, and took the position of kādī-al-kudāt of Yemen while also making invaluable contributions to the world of science. Firūzābādī is well known for his work named al-Qāmūs al-Muhīt, and as such, his work on Qur'an and tafsir fields, Basāir and so his formation of Qur'anic interpretation are overshadowed by his competence at Linguistics. In this study, the goal is to shed light onto the interpretative side of Firūzābādī through Basāir. This issue will be examined in light of the author's view on the sciences about the Qur'an and sūrahs in Basāir.

Summary

Majd al-dīn Muḥammad b. Ya'kūb al-Firūzābādī (d. 817/1415), who was born in 729/1329 in the town of Qazerun of Shiraz in Iran, was a scholar who attracted attention with his strong memory, and intense interest in linguistics at a young age. After completing the memorization of the Qur'an, and the first education in the town he lived in, he travelled to many important centers of his time, such as Wasit, Baghdad, Damascus, Balabah, Hama, Aleppo, Jerusalem, Gaza, Ramlah and Cairo, and he found the opportunity to pass through the training of a good number of eminent scholars. He received various authorizations, and trained students personally. Although he was more proficient in the field of linguistics, he also acquired a considerable accumulation of knowledge in the hadith science. However, it was observed that he didn't obey the expected meticulousness in his works. The work which gives Firūzābādī his real fame is his lexical work named al-Qāmūs al-muhīt which he wrote in the field of linguistics. This work is one of the unique references of linguistics researchers throughout all ages. In addition to linguistics, Firūzābādī is a scholar who has been active in the science of tafsir. However, it is thought that his commentator identity was always overshadowed by linguistics. He also produced works in tafsir, and the most important work he wrote in this field is undoubtedly his work, Basāiru zavi't-tamyiz fi lataifi'l-Kitābi'l-'Aziz. In this study, Firūzābādī approaches the Qur'an with a unique method, which no one has ever seen before his time. In the first volume of his work, which consists of six volumes, the author gives some information about the Qur'anic exegesis and explains some subjects about the Qur'anic sciences at the beginning of the book. In the following, he makes interpretation of the Qur'an sūrah by sūrah, and analyzes each sūrah under the headings called "basīrah". However, it is seen that he does not interpret all of the verses, but focuses only on certain issues. At the beginning of each sūrah, he gives information about the formal subjects of each sūrah, such as the questions of Makkī and Madanī, the number of verses, words and letters, end rhymes, the names of sūrahs and the subjects they contain. Then examines the verses that fall into the category of nāsikh-mansūkh and mutashābihāt, and finally cites the hadiths about the virtue of the sūrah. However, it is seen that he does not show the meticulousness expected from him in terms of the authenticity of these hadiths. In the next four volumes, Firūzābādī embarks on preparing a kind of a dictionary of the Qur'an, and explains the concepts of the Qur'an in a philological way. In the last volume, he mentions prophets, past peoples, and past figures of oppression mentioned in the Holy Qur'an. In fact, this work of the author is part of a comprehensive encyclopedia of sciences designed by al-Malik al-Ashraf (d. 803/1400), the ruler of Yemen Rasuli State, on Tafsir and Qur'an sciences. However, when he passed away, this project was left unfinished, and only the part written by Firūzābādī could come into existence. In this work, the author brought together some important information about the

Qur'anic sciences, the Qur'an commentary activity, and a vocabulary study on the words of the Qur'an itself. In this respect, the work is useful and unique in that there isn't any similar sample in the literature. However, reasons such as the fact that the author did not comply with the necessary scientific meticulousness in the sources used in the work, despite his considerable accumulation in the Science of Hadith, could not show the expected sensitivity in most places while he was narrating the hadiths are of the some truths that should be known and accepted. It is necessary to say that the work constitutes a ground on which the author shows all his talents and accumulation in terms of linguistic sciences like Grammar, Grammatical Syntax, Rhetoric, and so on. It is possible to say that this work of Firüzâbâdî, Basâiru zavî'tamyîz, has been overshadowed to this day, but is an encyclopedic exegesis of the Qur'an which is expected to be of interest and benefit to the researchers, and should be differentiated from the similar ones in respect to the way he handled the subjects. It has a multi-faceted quality in terms of both commentary and dictionary. In this respect, there isn't any harm in saying that Firüzâbâdî is also an interpreter in the field of exegesis. In our study, our main goal is to try to reveal the exegetic identity of Firüzâbâdî in the example of the Qur'an and sûrahs from Basâir. The reason why we have determined the framework of the subject in this way is that it provides a more suitable ground for addressing the skill of Firüzâbâdî both in linguistics and in tafsîr. As the first step in our study, we will give information about the life of Firüzâbâdî, the owner of Basâir, with the help of many different tabaqât and biographical books. In this way, a general portrait of the author, both biographical and personal, will be drawn. Because his scientific and intellectual formation is important in order to understand, and to put forward his approach to the issues in his work. Afterwards, general presentation of Basâir will be conducted. After that, in order to shed light on how Firüzâbâdî treats the subjects in his work, it will be examined how he included the subjects about the Qur'an and sûrahs. In this framework, the subjects such as the linguistic analysis of the author about the concepts of Qur'an and sûrah in Basair, which sûrahs in the Qur'an are Makkî or Madanî, and how their order is according to nuzûl, and how different the names given to sûrahs, and the reason of giving these names, and the nouns used for Qur'an, and why the Qur'an has so many names, and the virtues of the Qur'an and the relevant Qur'anic evidence of these, the virtues of sûrahs and how he handles the narrations mentioned on this matter as an example will be studied. Herewith, the author's perspective on the Qur'an and the sûrahs will be unearthed.

Keywords: Tafsîr, Firüzâbâdî, Basâir, Qur'an, Sûrah.

GİRİŞ

Tefsir mirasımıza bakıldığında başlangıçtan bugüne kesintisiz bir biçimde süregelen bir hareketlilik görülmektedir. Bu hareketliliğin yoğunluk bakımından yer yer azalıp arttığı vâki olsa da netice itibarıyla herhangi bir inkıta bulması söz konusu olmamıştır. Zira Kur'anın bizatihi kendisi çağları aşan dinamik bir kitap olduğundan ona dair yazılacak olanlar da hiç şüphesiz bitip tükenecek değildir. İşte bu halkaya dâhil olmuş âlimlerden bir tanesi de Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdîdir (ö.817/1415).

Fîrûzâbâdî ilim dünyasında bilhassa dilbilim sahasındaki mahâretiyle anılagelmiş ve bu alanda kaleme almış olduğu eseri *el-Kâmûsu'l-muhît*, çağları aşan bir üne kavuşmanın yanı sıra ilim tâlipleri tarafından her dönemde oldukça rağbet görmüştür. Ancak müellifin istifâdeden müstağni kalınmaması gereken bir başka eseri daha vardır ki söz konusu eserinde dilbilimdeki yetkinliğinin yanında Kur'an ve tefsir ilminde de söz sahibi olduğunun izlerini görmek mümkündür.

Besâir esâsen birden fazla yönü bulunan bir çalışma olup hem dilbilim hem de Kur'an ve tefsir ilmi ekseninde değerlendirilebilecek bir eser hüviyetindedir. İlim dünyasında önemli bir yere sahip olduğunu düşündüğümüz Fîrûzâbâdî ve onun *Besâiru zevi't-temyiz* isimli eserinin tefsir yönü hakkında literatürde yeterince kapsamlı bir çalışmanın mevcut olmayışı, ilgili araştırmaların ise cüz'î ve sınırlı kalışı, eserin bu sebeple tefsir ilmi camiasında hak ettiği ilgi ve rağbeti bulamamış olması söz konusu ihtiyacın karşılanması adına, bizi bu çalışmayı yapmaya sevk eden bir sâik olmuştur.

Çalışmamızda bunu ortaya koymak adına öncelikle müellifin hayatı ve genel olarak *Besâir* hakkında kısaca bilgi verilecek, sonrasında ise Kur'an ve sûrelere dâir bahisleri *Besâir*'de nasıl ele aldığı incelenecektir.

1. FÎRÛZÂBÂDÎ

Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) künyesine bazı kaynaklarda daha kısa yer verilmeyle birlikte¹, esasen tam künyesi Ebû Tâhir Mecduddîn Muham-

¹ Celâleddin Abdurrahmân Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyin ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1979), 1/273; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Miknâsî İbnu'l-Kâdî, *Dürretü'l-hicâl fi esmâ'î-ricâl: Zeylu Vefeyâti'l-ayân*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr (Kâhire: Dâru't-Turâs, 1970), 2/317; Muhammed Bakır b. Zeynelâbidin b. Cafer Musevî Hansârî, *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyyan (Tahran: Mektebetu İsmailiyyan, 1392), 8/101; Ebû'l-Felah Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, t.s.), 7/126; Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa,

med b. Ya'kub b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer b. Ebî Bekr Ahmed b. Mahmûd b. İdrîs b. Fazlillâh² b. eş-Şeyh Ebî İshâk İbrâhîm b. Ali³ b. Yûsuf⁴ b. Abdillâh el-Fîrûzâbâdî⁵ olup nisbesi “eş-Şîrâzî”⁶dir. Babasının kasabası Fîrûzâbâd'a nisbetle Fîrûzâbâdî olarak anılmaktadır.⁷ Şâfiî mezhebine mensuptur.⁸ Silsile-i nesebinin Hz. Ebû Bekr (r.a.)'e dayandığını bizzat kendisi nakletmektedir.⁹ Hatta bazı yazılarında “Muhammed es-Sıddîki” imzasını da kullanmıştır. Ancak söz konusu kadılık vazifesini üstlenmesiyle derecesinin artmasından mütevellit böyle söylediğini iddia edenler de olmuştur.¹⁰

Fîrûzâbâdî hicrî 729 senesinin Rebülâhir yahut Cemâziyelâhir ayında¹¹ İran'ın Şiraz'a bağlı Kâzerûn kasabasında doğmuştur.¹² Bazı kaynaklarda ise doğduğu yer “Kârzîn” olarak geçmektedir.¹³

İlk tahsilini Kâzerûn'da babasının yanında yapan Fîrûzâbâdî, yedi yaşında iken hem Kur'an'ı ezberlemiş¹⁴ hem de erken denecek bir yaşta, baba-

Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannefin (Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye ve'l-Ca'feri Tebrîzî, 1947), 2/180; Yusuf b. İlyan b. Musa ed-Dimaşkı Serkis, *Mu'cemu matbûâtü'l-'Arabiyye ve'l-mu'arrabe* (Mısır: Matbaatu Serkis, 1928), 2/1469; Muhammed Abdulhayy b. Abdilkebir b. Muhammed Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemu'l-me'âcim ve'l-meşihât, ve'l-müselâlat* (Beirut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1982), 2/907; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-müfessirin* (İstanbul: Bilmen Yayinevi, 1974), 2/579; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kâmusu terâcîmi li eşher, r-ricâl ve'n-nisâ* (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1992), 7/146; Hulusi Kılıç, “Fîrûzâbâdî”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/142.

² Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin: Terâcîmu musannifi'l-kütübü'l-'Arabiyye* (Beirut: Mektebetü'l-müsennâ, 1957), 11/118.

³ Takiyuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*, thk. Fuad Seyyid (Kahire: Matbaatü's-sünneti'l-Muhammediyye, 1962), 2/392.

⁴ , Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muahmed b. Muhammed ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Mısır: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1306), 1/13.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Havlânî Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'* (Kahire: Matbaatü's-sa'âde, 1348), 2/280.

⁶ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/273; Bilmen, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/579; Zirikli, *el-A'lâm*, 7/146; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 11/118; Kılıç, “Fîrûzâbâdî”, *DİA*, 13/142.

⁷ H. Fleisch, “al-Fîrûzâbâdî”, *El²* (Leiden, 1965), 2/653.

⁸ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 2/280; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 11/118.

⁹ Kılıç, “Fîrûzâbâdî”, *DİA*, 13/143; Bilmen, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/579.

¹⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-gumr bi ebnâi'l-umr*, thk. Hasan Habeşi (Kahire, 1972), 3/47; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/273; ; Hansârî, *Ravzatü'l-cennât*, 8/101.

¹¹ Carl Brockelmann, “Fîrûzâbâdî”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), 4/653.

¹² Şemsuddîn Muhammed b. Abdîrrahmân Şehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karnî't-tâsi'* (Beirut, t.s.), 10/79; İbnu'l-Kâdî, *Dürretü'l-hicâl*, 2/317; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 7/127; Hansârî, *Ravzatü'l-cennât*, 8/101; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 2/280; Bilmen, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/579; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 11/118; Kılıç, “Fîrûzâbâdî”, *DİA*, 13/142.

¹³ İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/63; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/273; Zirikli (ö. 1396/1976) de *el-A'lâm* adlı eserinde bu kasabadan, ra harfinin kesriyle “Kârzîn” olarak söz etmiştir. (*el-A'lâm*, 8/146). *Mu'cemu'l-buldân*'da hem Kazerun hem de ra'nın fethasıyla Karezin olarak iki ayrı madde bulunmakta, müellifi Ya'kut el-Hamevî (ö. 626/1229) her ikisinin de İranda birer yer adı olduğunu söylemekte, ancak Kazerun'u mesafe olarak Şiraz'a yakınlığıyla tanımlamaktadır (Ebû Abdillâh Şehâbeddîn Ya'kut b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beirut: Dâru sâdir, t.s.), 4/428-429). Kanaatimizce Fîrûzâbâdî'nin doğduğu yerin adının Kazerun olması kuvvetle muhtemeldir.

¹⁴ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 2/280; Kılıç, “Fîrûzâbâdî”, *DİA*, 13/142.

sının tevcihiyle, lügat ilmine meylederek¹⁵ bu alanda kitap ezberi yapmış¹⁶ sekiz yaşında ise Şiraz'a giderek burada babasından, Kıvâmüddin Abdullah b. Mahmûd bin Necm'den ve Şirazlı başka âlimlerden dil ve edebiyat dersleri almıştır.¹⁷ Buna nahiv, sarf ve belagat ilimleri de dahildir.¹⁸ Genç olduğu halde dilde mahir olmuş, hadis öğrenmeyi talep etmiş ve birçok âlimden hadis dinlemiş;¹⁹ Şiraz kadısı Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf el-Ensârî ez-Zerendî (ö. 747/1346)'den Sahîh-i Buhârî²⁰ ve Sünen-i Tirmizî'yi okumuştur.²¹ Onun, dönem ve çevresinin iki mühim ismi olan Sa'duddîn Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö. 816/1413) hilâfına, mantık ve kelâm gibi ma'kul ilimler yerine menkul ilimlere yönelmiş olduğu görülmektedir.²²

745'te (1344-45) Vâsıt'a giderek Şehâbeddin Ahmed b. Ali ed-Dîvânî'den²³ kıraat-i aşereyi öğrenen Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), aynı sene Bağdat'a geleerek Tâcuddîn b. Sebbâk, Sirâcuddîn Ömer b. Ali el-Kazvînî (ö. 750/1349-1350) vs. âlimlerden ilim tahsil etmiştir.²⁴ Kazvînî (ö. 750/1349-1350)'den Radyyyüddin es-Sâgânî'nin *Meşâriku'l-envâr*'ı²⁵ ve tekrar *Sahîh-i Buhârî*'yi okumuş,²⁶ Bağdat Nizâmiye Medresesi müderrisi ve Bağdat Kadısı olan Abdullah b. Bektâş'ın yanında da tahsil görmüş²⁷ ve uzun müddet yardımcı olarak çalışmıştır.²⁸

755 (1354) senesinde Şam'a geçen Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), orada da başta Şam Kadısı Şafii müctehid Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) olmak üzere 100 civarında hocadan ders almış²⁹ ve *Sahîh-i Buhârî*'yi bir kez daha okumuştur.³⁰ Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) daha sonra Ba'lebek, Hama, Halep ve Kudüs'e gitmiş,³¹ Kudüs'te on sene kadar kalmış,³² burada hem Salâhüddin

¹⁵ Mecduddin Muhammed b. Ya'kub Fîrûzâbâdî, "Nâşirin mukaddimesi" *Besâiru zevi't-temyiz fi letâifil-kitâbi'l-aziz*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.s.), 1/2.

¹⁶ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/280.

¹⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/127; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 1/13; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/280; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 11/118; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/142.

¹⁸ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/280.

¹⁹ İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/63.

²⁰ Fâsi, *el-İkdu's-semîn*, 2/392; ; Hansârî, *Ravzatü'l-cennât*, 8/101.

²¹ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/280; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

²² Fîrûzâbâdî, "Nâşirin mukaddimesi", *Besâir*, 1/2.

²³ Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

²⁴ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/280.

²⁵ Meşâriku'l-envârî'n-nebeviyye min (alâ) sıhâhi'l-ahbârî'l-Mustafaviyye.

²⁶ Fîrûzâbâdî, "Nâşirin mukaddimesi", *Besâir*, 1/3; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

²⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/127; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 1/13.

²⁸ Fîrûzâbâdî, "Nâşirin mukaddimesi", *Besâir*, 1/3; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

²⁹ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/280; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

³⁰ Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

³¹ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/280; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

³² Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/280.

el-Alâî (ö. 761/1359) gibi âlimlerin derslerine devam etmiş³³ hem de bir taraftan çeşitli medreselerde ders vermiştir. Bu süreçte ara sıra Gazze, Remle ve Kahire'ye de gidip gelmiş,³⁴ Kahire'de Bahâeddin İbn Akîl (ö. 769/1367), Cemâleddin el-İsnevî (ö. 772/1370) ve İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) gibi âlimlerle tanışmış,³⁵ İzzeddin İbn Cemâa (ö. 767/1366) ve İbn Nübâte el-Mısrî (ö. 768/1366)'den islâmî ilimler ve edebiyat dersleri almıştır.³⁶

Fîrûzâbâdî 770'te (1368) Mekke'ye gitmiş,³⁷ hac vazifesini yerine getirmiş³⁸ ve orada 14 sene kadar kalmıştır.³⁹ Burada da Yâfî (ö. 768/1367)⁴⁰ ve Mâlikî fakihî Ziyâeddin el-Cündî (ö. 776/1374) gibi âlimlerden istifade etmiştir.⁴¹ Fîrûzâbâdî tüm bu âlimlerden dil ve edebiyatın haricinde Kütüb-i Sitte, Beyhakî (ö. 458/1066)'nin *es-Sünen*'i, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in *el-Müsned*'i, İbn Hibbân (ö. 354/965)'in *Sahih*'i, Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe (ö. 297/910)'nin *el-Musannefi* ve Sâgânî (ö. 650/1252)'nin *Meşâriku'l-envâr*'ı gibi mühim hadis kitaplarını okuyarak⁴² rivâyet etme icazeti almıştır.⁴³

Fîrûzâbâdî 784 yılı Ramazan'ında Delhi'de de bulunup ders vermiştir.⁴⁴ Bağdat hükümdârı İbn Üveys'in daveti ile 794 (1392) senesinde tekrar Bağdat'a gitmiştir. Buradan da İran ve Hindistan'a geçmiş, Hürmüz'den deniz yoluyla Mekke'ye giderken⁴⁵ Yemen'in Aden ve Taiz şehirlerinde kalmıştır. Yemen hükümdârı el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî İsmâil b. Abbas (ö. 803/1400), buralardaki âmillerine Fîrûzâbâdî'ye gerekli ilgi ve saygının gösterilmesi için emir vermiş ve sonra onu başşehir Zebîde'de davet etmiştir. Fîrûzâbâdî de bu daveti kabul ederek Zebîde'de gelmiş ve burada çokça izzet ü ikramla karşılanmıştır.⁴⁶ O da ilmin çoğalışı yayılması ve bu belde faydalı olma bakımından onun yanında mukim olmaya devam etmiştir.⁴⁷ Fîrûzâbâdî burada onun himayesinde ilim neşrine devam etmiş ve kendisinden çokça istifade edilmiştir.⁴⁸

³³ İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/63.

³⁴ Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

³⁵ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/280; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

³⁶ Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

³⁷ Fleisch, "al-Fîrûzâbâdî", *EL*, 2/653; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

³⁸ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/280.

³⁹ Brockelmann, *İslâm Ansiklopedisi*, 4/653.

⁴⁰ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/280; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁴¹ Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁴² İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 7/127.

⁴³ Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁴⁴ Bağdâdî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri*, 49.

⁴⁵ Fleisch, "al-Fîrûzâbâdî", *EL*, 2/653; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁴⁶ Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁴⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 7/127; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/281.

⁴⁸ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 11/118.

Fîrûzâbâdî pek çok ülke ve şehir dolaşmış⁴⁹ ve seyahatleri sırasında hem birçok ilim adamıyla fikir alışverişinde bulunma imkânına sahip olmuş hem de hükümdarlar nezdinde çokça kabul ve itibar görmüştür.⁵⁰ Ayrıca Anadolu'ya da gelmiş, Bursa'da Osmanlı Sultanı I. Bayezid (ö. 805/1403) tarafından büyük ilgiyle karşılanmıştır.⁵¹ Kendisine tüm bu hükümdarlardan çokça hediyeler ulaşmış, o da bu vesileyle birçok kıymetli kitap edinmiştir.⁵²

Fîrûzâbâdî, pek çok ilme katkısı olan bir dilcidir. Kudüs'te kaldığı süreç içerisinde ilim öğrenerek üstünlüğüyle öne çıkmış,⁵³ sonrasında ise pek çok kişi kendisinden ilim tahsil etmiştir,⁵⁴ içerisinde Sâlih es-Safedî (ö.764/1363) gibi âlimlerin de bulunduğu bir grup onun öğrencisi olmuştur.⁵⁵ Yine İbn Akîl (ö. 769/1367), Cemâleddîn el-İsnevî (ö. 772/1370), İbn Hişam (ö. 761/1360) gibi kimseler de kendisinden ders alanlar arasındadır.⁵⁶

Fîrûzâbâdî Yemen kadılığı vazifesi müddetince de bir taraftan ders vermeye devam etmiş, başta hükümdar el-Melikü'l-Eşref (ö. 803/1400) olmak üzere pek çok öğrenci onun ilim halkasına dâhil olmuştur.⁵⁷ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) de onlardan bir tanesidir.⁵⁸

Fîrûzâbâdî Yemen'de Meliku'l-Eşref İsmâil'in (ö. 803/1400) fevkalâde muhabbet ve hürmetine mazhar olmuş,⁵⁹ kendisine önce Zebid kadılığı, daha sonra da 797 (1395) senesinde Yemen Kadı'l-Kudâtlığı verilmiş, o da hem Melikü'l-Eşref hem de o vefat edince yerine geçen oğlu Nâsır Ahmed (ö. 830/1427) zamanında ömrünün sonuna dek bu görevini kesintisiz sürdürmüştür.⁶⁰ Bunun yanı sıra şeyhülihlâmlık mansıbına tevcih edilmiştir.⁶¹ Fîrûzâbâdî o bölgeyi bir ilim ve irfan merkezine çevirmiş,⁶² dilde, hadiste ve tefsirde döneminin otoritesi hâline gelmiştir.⁶³

Fîrûzâbâdî 20 Şevval 817 (2 Ocak 1415) tarihinde Zebid'de vefat etmiş

⁴⁹ Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/273; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/281.

⁵⁰ Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁵¹ Hansârî, *Ravzatü'l-cennât*, 8/101; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁵² Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/281; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 11/118.

⁵³ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 11/118.

⁵⁴ Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/273; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 11/118.

⁵⁵ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/280.

⁵⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/127; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 11/118.

⁵⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/127; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/280; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁵⁸ M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/514.

⁵⁹ Bilmen, *Tabakât*, 2/580.

⁶⁰ Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁶¹ Bilmen, *Tabakât*, 2/580.

⁶² Bilmen, *Tabakât*, 2/580.

⁶³ Zirikli, *el-A'lâm*, 7/146.

ve Cebertiyye tarikatının kurucusu Şeyh İsmâil b. İbrâhim el-Cebertî (ö. 806/1403)'nin türbesine defnedilmiştir.⁶⁴ Sekizinci asrın başında akranlarına üstün geldiği ilim ile onların her birinden ayrılan öncülerden en son vefat eden kişidir.⁶⁵

Fîrûzâbâdî oldukça hızlı ve kuvvetli bir hafızaya ve çok geniş bir kültüre sahipti.⁶⁶ Kaynakların bildirdiğine göre kitaplara düşkün olup⁶⁷ çok sayıda kitaba sahipti. Birçok kitabı yanında bulunmadıkça seyahat etmediği,⁶⁸ yolculukları esnasında konakladığı çoğu menzilde onları açıp mütalaada bulunduğu söylenmektedir.⁶⁹ Ancak paraya ihtiyaç duyduğu zamanlarda kitaplarını sattığı da vâkîdir.⁷⁰ Eli bollaştığında ise yine başka kitaplar satın almıştır.⁷¹ Takiyyüddîn el-Kirmânî onun, kendi zamanında Farsça ve Arapça nazımda ve nesirde bir eşi daha olmadığını söylemiştir.⁷²

Fîrûzâbâdî, tefsir ilmine büyük hizmetlerde bulunmuş ve bu sahada kıymetli eserler vermiştir. Çalışmamıza konu olan tefsirinde hemen hemen her sûreden, daha ziyade dikkati celb eden ve üzerinde düşünülmesi gereken âyetleri alarak bunları lûgat, belâgat, fıkıh ve tasavvuf bakımından îzâh etmiş ve Kur'ân'ın anlam ve inceliklerini tahlil etmeye çalışmıştır.⁷³

Çalışmamızda Fîrûzâbâdî'yi daha ziyade müfessir kimliğiyle inceleyecek olsak da şunu ifade etmek gerekir ki onun esas otorite kabul edildiği saha dil olmuştur. Bilhassa bu alanında yed-i tûlâ sahibi bir müfessir olup en güzel eserlerini de bu zeminde telif etmiştir.⁷⁴ Kendisine esas şöhret kazandıran eseri ise *el-Kâmûsu'l-Muhît* adlı lûgat çalışması olmuştur.

Tefsir ve sözlük çalışmalarının haricinde hadis, fıkıh ve tarih ilimleriyle de meşgul olmuş, bu konularda da birçok eser kaleme almışsa da⁷⁵ hadis

⁶⁴ İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/65; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁶⁵ Söz konusu öncü âlimler: Şâfiî mezhebi üzerine fıkıhta Şeyh Sirâcüddîn el-Bulkînî, Hadis'te Şeyh Zeynüddîn el-İrâkî, fıkıh ve hadis ilimlerindeki çalışmaların çoğunda Şeyh Sirâcüddîn ibn Mulâkin, Arapçada Şeyh Şemsüddîn el-Kumârî, Mâlikî fikhında ve Mağrib'deki sâir ilimlerde Şeyh Ebû Abdillâh b. Arefe, dilde de Şeyh Mecdüddîn eş-Şirâzî'dir. (Bkz. İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/65)

⁶⁶ İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/65; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 1/13; Zirikî, *el- Alâm*, 7/146; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁶⁷ Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁶⁸ İbnu'l-Kâdî, *Dürretü'l-hicâl*, 2/318; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 7/127.

⁶⁹ İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/63; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/273-274; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 7/127; Hansârî, *Ravzatü'l-cennât*, 8/101; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/281.

⁷⁰ Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/274; İbnu'l-Kâdî, *Dürretü'l-hicâl*, 2/318; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 7/127; Hansârî, *Ravzatü'l-cennât*, 8/101; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/281; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁷¹ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 7/127.

⁷² Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/283.

⁷³ Bilmen, *Tabakat*, 2/580.

⁷⁴ Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, 2/394.

⁷⁵ Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

hususunda yeterince titiz davranmayıp, kezâ fıkıh konusunda da durumun farklı olmadığı ifade edilmektedir.⁷⁶

Oldukça velûd bir müellif olan Fîrûzâbâdî'nin kaynaklarda yetmiş aşkın eserinden söz edilmektedir.⁷⁷ Ancak bunlardan yarıya yakınının günümüze ulaşmadığı tahmin edilmektedir.⁷⁸

2. BESÂİR

Fîrûzâbâdî, tam adı *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz* olan bu eserine, ele aldığı her sûreyi yahut Kur'ânî kavramı "Basîra" başlığı altında incelediği için bu ismi vermiştir.⁷⁹

İncelememize konu olan eserimiz *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, aslında Yemen'de 1229-1454 yılları arasında hüküm sürmüş olan, muhtemelen Türkmen asıllı bir hânedan olan Rasûlîlerin⁸⁰ hükümdârı el-Melikü'l-Eşref İsmâil b. Abbas er-Resûlî⁸¹ (ö. 803/1400) tarafından geniş kapsamlı ansiklopedik bir kitap olarak hazırlanması düşünülen çalışmanın tefsir ve Kur'an ilimleri ile ilgili⁸² bölümüdür.⁸³ Muhakkikin kitabın ön sözünde belirttiğine göre söz konusu eser, Kur'ânî ilimlerden fizikteki yakıcı aynalara kadar her biri bir ilme ait "maksad" adı altında altmış bölüm ihtiva edecekti.⁸⁴ Böylelikle çeşit çeşit ilimlere ilgi duyan ve onlardan faydalanmak isteyen ilim taliplilerinin yüklerce kitapla uğraşmasına gerek kalmadan tüm hepsini tek bir kitaptan temin edebilmeleri amaçlanmaktaydı.⁸⁵

Ortak bir çalışma ile telifi tasarlandığı anlaşılan, ancak yalnızca Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) tarafından Kur'an ilimleriyle alâkalı olan ilk maksadı yazılan eserin diğer bölümleri el-Melikü'l-Eşref'in vefatı nedeniyle

⁷⁶ Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, 2/394.

⁷⁷ Fîrûzâbâdî, "Nâşirin mukaddimesi", *el-Bulğa fî terâcimi eimmeti'n-nahv ve'l-luğa*, nşr. Muhammed el-Misrî (Kuveyt, 1407/1987), 24-29.

⁷⁸ Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁷⁹ Fîrûzâbâdî, "Nâşirin mukaddimesi", *Besâiru zevi't-temyîz*, 1/27-28.

⁸⁰ Cengiz Tomar, "Resûlîler", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 37/1.

⁸¹ el-Melikü'l-Eşref'in kendisi bizzat Nahiv, Fıkıh, Edebiyat, Tarih, Neseb, Aritmetik ve buna benzer çeşitli pek çok ilimle meşgul olmuş ve tahsil görmüş bir zattı. Yüzünü ilme ve âlimlere dönmüş olup kitap toplama da çokça severdi. Öyle ki yukarıda da geçtiği üzere; birtakım ilmi plan ve projeler hazırlar ve bunların, kendisinin ortaya koyduğu metoda uygun olarak âlimlerce tamamlanmasını emrederdi. Beğendiğini bırakır, maksadına mutabık olmayana ise kabul etmez, eksik bulduğunu da kendisi tamamlardı. Bkz. Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'* (Beirut: Dâru'l-cil, t.s.), 2/299; Fîrûzâbâdî, "Nâşirin mukaddimesi", *Besâiru zevi't-temyîz*, 1/26.

⁸² Celalettin Divleki, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fîrûzâbâdî'nin Besâir'i* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2000), 29.

⁸³ Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁸⁴ Fîrûzâbâdî, "Nâşirin mukaddimesi", *Besâiru zevi't-temyîz*, 1/25-27; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/143.

⁸⁵ Fîrûzâbâdî, "Nâşirin mukaddimesi", *Besâiru zevi't-temyîz*, 1/26.

le yazılamamıştır.⁸⁶ Ancak buna rağmen bu büyük ve kapsamlı projeden Fîrûzâbâdî sayesinde elimizde üzerinde düşünülüp incelenmeyi hak eden, Kur'an ilimleri, müşkilleri, müteşâbihâtı vb. gibi birçok konuda pratik bilgi temini sağlayan bir kitap günümüze ulaşmıştır.⁸⁷

Besâiru zevi't-temyîz'de, Kur'an hakkında genel bilgilerden sonra her sûre "basîret" başlığı altında ele alınarak sûrenin nazil olduğu yer, harf ve kelime sayısı, kurrânın ihtilâfları, fâsılları, sûrenin ismi, maksat ve muhtevası, nâsîh, mensuh ve müteşâbihi ile sûrenin faziletine dair hadislerle ilgili açıklamalar yapıldıktan sonra Kur'an-ı Kerim'de geçen kelimeler alfabetik sıra ile izah edilmektedir. Sonunda da Kur'an'da adı geçen peygamberlerle bunlara karşı gelenler hakkında bilgi verilmektedir.⁸⁸

Müellif sûreleri tefsir ederken eserin başında, hakkında bilgi vermiş bulunduğu Kur'an ilimlerine odaklanmak sûretiyle ilgili âyetleri ele almakta, hatta âyetlere dair seçimini de bir nevi bu başlıklar doğrultusunda yapmaktadır. Esasen Kur'an kavramlarına yönelik olarak ortaya koymuş olduğu sistematik bakışını önce Kur'an ilimleri bilgilerini verdiği kısımda daha sonra da onları kullandığı sûre tefsirleri kısmında ortaya koymaktadır. Bu da büyük ölçüde dilciliğinin getirmiş olduğu yönetsel bir özelliktir. Bu anlamda eser klasik tefsirlerden farklı bir yöntemle âyetleri ele almaktadır.

3. FİRUZABADİ'NİN BESÂİR'DE KUR'AN VE SÛRELER KONUSUNA BAKIŞI

Fîrûzâbâdî Kur'an kavramlarını incelediği *Besâir* adlı bu çalışmasında eserin niteliği icabı Garîbu'l-Kur'an ve Vücûh ve Nezâir gibi Kur'an ilimlerine ağırlık vermesinin yanı sıra okuyucuya Kur'an tarihi kapsamında değerlendirilen ilimlere dair de bir bilgi yelpazesi sunmaktadır. Bu doğrultuda *Besâir*'de yer alan Kur'an tarihi mevzularından sırasıyla Mekki-Medenî ve Sûrelerin Tertibi, Sûrelerin İsimleri, Kur'an'ın İsimleri, Kur'an'ın Faziletleri, Sûrelerin Faziletleri konuları üzerinde durulacaktır.

3.1. Besâir'de Kur'an ve Sûre Kavramları

Fîrûzâbâdî'nin Kur'an ve sûrelerle ilgili ilimler hakkında zikrettikleri-

⁸⁶ Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/144.

⁸⁷ Abdülfettah Muhammed Hulv, "Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi Kitabi'l-azîz", *el-Kitâbu'l-Arabî*, 20 (1966), 17.

⁸⁸ Fîrûzâbâdî, "Nâşirin mukaddimesi", *Besâiru zevi't-temyîz*, 1/28-29; Kılıç, "Fîrûzâbâdî", *DİA*, 13/144.

ne başlamadan önce onun bizatihi “Kur’an” ve “sûre” kavramları hakkında yapmış olduğu analizlere yer vermenin de faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Fîrûzâbâdî’ye göre Kur’ân; okunan şeye verilen isimdir. Vezni, “kendisiyle Allah’a yaklaşılacak şey” demek olan “kurbân” kelimesi gibidir. قرأ fiilinin masdarı olduğu da söylenmiştir. Şer’î manada ise Fatihâ’yla başlayıp Nâs ile biten Kitab’ın ismidir. Köküne dair iki ihtimal vardır. Biri hemzeli, diğeri ise hemzesizdir. Hemzeli olan القرء olup “hayız ve temizlik” anlamına gelmektedir. Kanın toplanmasına isim olarak verilmiştir. Bu doğrultuda Kur’ân da harflerin, kelimelerin ve hatta hükümlerin, hakikatlerin, mânâların ve hikmetlerin kendisinde toplanması sebebiyle bu şekilde isimlendirilmiştir. Diğer hemzesiz iştikâkı ise القرى şeklinde olup “ziyafet” anlamı taşımaktadır. Bu bağlamda Kur’ân Allah’ın mü’minlere sunduğu bir şölendir. Kur’ân kelimesinin hemzesiz olarak “karîn”, yani “yakın” anlamında “kırn” kökünden türediği de söylenmiştir. Çünkü o eşsiz anlama yakın fasih bir lafızdır. Yine onun irticâlen vaz edilmiş ve herhangi bir kökten türememiş olduğu da söylenmiştir. Bu anlamda Kur’ân, şanı yüce olan Kitap için özel bir isimdir.⁸⁹

Sûre ise; hemzeli olarak “sûre” ve hemzesiz olarak “sevre” şeklindedir. Sevre, aslanın atılması ya da içkinin alkol derecesi için söylenmektedir. Kuvvet anlamı ifade etmektedir. Bu anlamda sûrenin kuvveti âyetten daha fazladır. Yâhut da topluluk manasındaki “sûre”den gelmektedir. Örneğin; “falanın bir deve sürüsü var” derken, burada topluluk anlamı için kullanılan kelime “sûra”dır. Nitekim Kur’ân sûreleri de âyet topluluklarını ihtiva etmektedir. Yine, yüksek yapılarla kuşatan “sur”dan da gelmesi söz konusudur. Çünkü sûre de âyet, kelime ve harfleri kuşatmaktadır.⁹⁰

Görüldüğü gibi hem Kur’an hem de sûre kelimesinin zikredilen iştikâklarıyla ilgili Fîrûzâbâdî’nin zikretmiş olduğu söz konusu bağlantılar onun dil zevkine dair önemli ipuçları teşkil etmektedir.

3.2. Besâir’de Mekkî-Medenî ve Sûrelerin Tertibi

Fîrûzâbâdî Kur’an âyetlerinin nüzulünü, sebeplerini, Mekkî ve Medenî sûrelerin tertibini bilmenin en şerefli ilimlerden olduğunu ifade etmektedir.⁹¹

Müellif eserinde tek tek sûrelerin tefsirini yaptığı kısımda konuya genellikle ilk olarak ele aldığı sûrenin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğunu

⁸⁹ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/84.

⁹⁰ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/84.

⁹¹ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/100.

söyleyerek giriş yapar ve bu esnada “icmâ ile”⁹², “ittifak ile”⁹³, “bütün müfessirlerin ittifakıyla”⁹⁴, “kurrânın icmasıyla”⁹⁵ gibi lafızlar kullanır. Bazen de sadece Mekkî ya da Medenî olduğunu söyler.⁹⁶ Bazense Mekkî ve Medenî olup olmadığını daha sonra zikreder.⁹⁷ Sûrenin kendisinin Mekkî ya da Medenî olması, ancak sûre içindeki bazı âyetlerin bu hususta sûreden farklılık göstermesi durumunda da bu âyetlerin hangileri olduğu bilgisine muhakkak yer verir.⁹⁸ Bu esnada sûrelerin Mekkî ya da Medenî oluşları hakkında ölçü olarak neyi aldığını söylemez. Ancak Hudeybiyede ya da Taif'te inenler şeklindeki ayrımı ile Mekke'de indiği halde Medenî, Medine'de indiği halde Mekkî hükmünde olan sûreler şeklindeki değerlendirmeleri dikkate alındığı vakit, müellifin hem sûrelerdeki hitap şekillerini hem de indiği yerleri ölçü olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür.⁹⁹

Fîrûzâbâdî, Kur'an-ı Kerim'deki sûrelerin sayısı konusunda ise âlimler arasında ihtilaf olduğunu, ancak bununla birlikte âlimlerin sûre sayısının 114 olduğunda icma ettiklerini ifade etmektedir. Yine Hz. Osman (r.a.)'ın toplayıp, yazdırıp pek çok İslam diyarına yolladığı mushaflardaki sûre sayısının da 114 olduğunu buna delilen zikreder.¹⁰⁰

Bundan başka Übeyy b. Ka'b'dan (ö.30/650) nakledilen sûre sayısının 116 olduğunu söyleyen rivâyetle; Enfal ve Berâe sûrelerini, Fil ve Kureyş sûrelerini, Felak ve Nas sûrelerini (Muavvizeteyn) bir kabul ederek sûre sayısının 113 olduğunu iddia eden görüşlere hiçbir şekilde iltifat edilmemesi gerektiğini, zira bunların tamamının şâzz görüşler olduğunu bildirmektedir.¹⁰¹

Şia'nın İnşirah Sûresi'yle Duha Sûresi'ni tek bir sûre kabul etmesini ise “iddia” olarak nitelendirmektedir.¹⁰²

Müellif sûrelerin nüzul tertibi ile ilgili olarak Maverdî (ö.450/1058) ve Ebû'l-Kasım en-Nisabûrî (ö.406/1015)'nin tefsirlerinde naklettiklerini esas aldığını ifade etmektedir.¹⁰³

⁹² Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/222, 246, 268, 386, 390.

⁹³ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/238, 288, 323, 334, 353.

⁹⁴ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/158.

⁹⁵ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/169.

⁹⁶ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/133, 262, 403.

⁹⁷ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/158.

⁹⁸ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/186, 403.

⁹⁹ Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fîrûzâbâdî'nin Besâir'i*, 165.

¹⁰⁰ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/97.

¹⁰¹ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/97.

¹⁰² Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/97; Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fîrûzâbâdî'nin Besâir'i*, 162.

¹⁰³ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/97.

Fîrûzâbâdî'nin nüzul tertibini esas alarak zikretmiş olduğu Mekki ve Medenî sûrelerin listesi şu şekildedir:¹⁰⁴

Mekki Sûreler:

1 Alak Sûresi	30 Kiyâme Sûresi	59 Ğâfir Sûresi
2 Nun Sûresi	31 Hümeze Sûresi	60 Fussilet Sûresi
3 Müzzemmil Sûresi	32 Mürselât Sûresi	61 Şûrâ Sûresi
4 Müddessir Sûresi	33 Kaf Sûresi	62 Zuhruf Sûresi
5 Tebbet Sûresi	34 Beled Sûresi	63 Duhan Sûresi
6 Tekvir Sûresi	35 Târık Sûresi	64 Câsiye Sûresi
7 A'lâ Sûresi	36 Kamer Sûresi	65 Ahkâf Sûresi
8 Leyl Sûresi	37 Sâd Sûresi	66 Zâriyât Sûresi
9 Fecr Sûresi	38 A'râf Sûresi	67 Ğâşiye Sûresi
10 Duha Sûresi	39 Cin Sûresi	68 Kehf Sûresi
11 İnşirah Sûresi	40 Yâsin Sûresi	69 Nahl Sûresi
12 Asr Sûresi	41 Furkan Sûresi	70 Nuh Sûresi
13 Âdiyât Sûresi	42 Fâtır Sûresi	71 İbrahim Sûresi
14 Kevser Sûresi	43 Meryem Sûresi	72 Enbiya Sûresi
15 Tekâsür Sûresi	44 Tâhâ Sûresi	73 Mü'minûn Sûresi
16 Mâûn Sûresi	45 Vâkıa Sûresi	74 Secde Sûresi
17 Kâfirûn Sûresi	46 Şu'arâ Sûresi	75 Tur Sûresi
18 Fil Sûresi	47 Neml Sûresi	76 Mülk Sûresi
19 Felak Sûresi	48 Kasas Sûresi	77 Hakka Sûresi
20 Nas Sûresi	49 İsrâ Sûresi	78 Meâric Sûresi
21 İhlâs Sûresi	50 Yunus Sûresi	79 Nebe' Sûresi
22 Necm Sûresi	51 Hûd Sûresi	80 Nâziât Sûresi
23 Abese Sûresi	52 Yûsuf Sûresi	81 İnfitar Sûresi
24 Kadr Sûresi	53 Hicr Sûresi	82 İnşikâk Sûresi
25 Şems Sûresi	54 En'am Sûresi	83 Rum Sûresi
26 Buruc Sûresi	55 Saffât Sûresi	84 Ankebût Sûresi
27 Tin Sûresi	56 Lokman Sûresi	85 Mutaffifûn Sûresi
28 Kureyş Sûresi	57 Sebe' Sûresi	
29 Kâri'a Sûresi	58 Sebe' Sûresi	

¹⁰⁴ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/98-99.

Medenî Sûreler:

1 Bakara Sûresi	11 Rahman Sûresi	21 Hucurât Sûresi
2 Enfal Sûresi	12 İnsan Sûresi	22 Tahrim Sûresi
3 Âli İmran Sûresi	13 Talak Sûresi	23 Saff Sûresi
4 Ahzab Sûresi	14 Beyyine Sûresi	24 Cuma Sûresi
5 Mümtahine Sûresi	15 Haşr Sûresi	25 Teğâbün Sûresi
6 Nisa Sûresi	16 Nasr Sûresi	26 Feth Sûresi
7 Zilzâl Sûresi	17 Nur Sûresi	27 Tevbe Sûresi
8 Hadid Sûresi	18 Hacc Sûresi	28 Mâide Sûresi
9 Muhammed Sûresi	19 Münâfikûn Sûresi	
10 Ra'd Sûresi	20 Mücadele Sûresi	

Fîrûzâbâdî'nin vermiş olduğu nüzul sırası, Hz. Osman (ö. 35/656), İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve Cafer es-Sâdık (ö.148/765)'in mushafı ile karşılaştırıldığı vakit Cafer es-Sâdık'ın mushafındaki nüzul tertibi ile paralellik arz ettiği görülmektedir.¹⁰⁵ Bu noktada şu konuya değinmekte fayda vardır. Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415)'nin vermiş olduğu listede Zilzal, İnsan, Hac, Rahman, Rad, Teğâbün, Saf ve Beyyine sûreleri sıralı listede Medenî sûreler arasında zikredilirken¹⁰⁶, sûrelerin müstakillen tefsirinin yapıldığı kısımlarda ise ilgili başlık altında¹⁰⁷ Mekkî sûreler arasında zikredilmektedir. Yine benzer biçimde Felâk ve Kaf sûreleri de listede Mekkî sûreler arasında gösterilirken¹⁰⁸ müstakil incelendikleri kısımlarda¹⁰⁹ Medenî sûreler olarak zikredilmişlerdir.¹¹⁰

Müellifin konuyla ilgili kaynaklarından birisi olan *Tefsîru'l-Maverdî*'ye bakıldığında, Maverdî (ö. 450/1058)'nin sûrelerin Mekkî ya da Medenî oluşlarına dair bir tercihte bulunmadığı görülmektedir. Bu açıdan müellifin bir tercihte bulunduğu kabul edilse bile yapmış olduğu bu tercihte tutarlı bir tavır sergilemediği görülmektedir.¹¹¹

Bundan başka Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), Mekke'de nazil olduğu halde Medenî olan, Medine'de nazil olduğu halde Mekkî olan, Medine'de nâzil olup

¹⁰⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 86-87; Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fîrûzâbâdî'nin Besâir'i*, 166.

¹⁰⁶ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/99.

¹⁰⁷ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/535, 493, 329, 447, 262, 467, 462, 533.

¹⁰⁸ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/98.

¹⁰⁹ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/437, 550.

¹¹⁰ Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fîrûzâbâdî'nin Besâir'i*, 166.

¹¹¹ Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fîrûzâbâdî'nin Besâir'i*, 166; Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, tlk. Abdulmaksûd b. Abdurrahim (Beyrut, t.s.), 3/91; 4/5; 5/422, 527.

Mekke ehli ya da Mekke'de nâzil olup Medine ehli hakkında olan, Cuhfe'de nazil olan, Beyt-i Makdis'te nazil olan, Taif'te nazil olan, Hudeybiye'de nazil olan, gece nazil olan, gündüz nazil olan, Medenî sûredeki Mekki âyetler, Mekki sûredeki Medenî âyetler, Mekke'den Medine'ye hamledilenler, Medine'den Mekke'ye yahut Medine'den Habeşistan'a hamledilenler, hakkında bazılarının Mekki bazılarının Medenî olduğuna dair ihtilafa düşülenler gibi nüzul çeşitlerine de yer vermekte ve herbirini örneklerle açıklamaktadır.¹¹² Söz gelimi Mekke'de inip hükmü Medenî olana örnek olarak Hucurat sûresindeki *يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ* "Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık" (el-Hucurât 49/13) âyetini örnek vererek bu âyetin Mekke'nin fethi günü nazil olduğunu ancak Medenî bir sûrede yer aldığını ve hükmünün Medenî olduğu bilgisini vermektedir.¹¹³ Yine, Zuhruf sûresindeki *وَسَلِّ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا* "Senden önce gönderdiğimiz elçilerimize sor" (ez- Zuhruf 43/45) âyetinin Miraç gecesi Mescid-i Aksa'da Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in tüm peygamberlere namaz kıldırmasının akabinde Beyt-i Makdis'te nazil olduğunu nakleder.¹¹⁴

3.3. Besâir'de Sûrelerin İsimleri

Fîrûzâbâdî sûrelerin isimleri ile ilgili olarak bu meselenin teorik boyutuna müstakillen değinmemekte, ancak tefsirinde işlediği sûreye ait birden fazla isim mevzu bahis ise bunlara yer vermekte ve çoğunlukla neden bu isimleri aldıklarına dair de değerlendirmelerde bulunmaktadır.¹¹⁵ Örneğin Fatiha sûresinin tefsirinin girişinde bu sûrenin bir adının *es-Seb'u'l-mesâni*, yani "Tekrarlanan yedi" olduğunu, bunun Mekke'de ve Medine'de nüzulünün tekrarlandığından mütevellit böyle olduğu bilgisini bizlere vermektedir.¹¹⁶ Bundan başka, Fatiha Sûresi için otuza yakın isim olduğunu zikrederek şu isimleri sıralar: Fatiha, Fatihatü'l-Kitab, Hamd, Hamd Sûresi, Şâfiye, Şifa, Şifa Sûresi, Esas, Kur'an'ın Esası, Ümmü'l-Kur'an, Ümmü'l-Kitab, Vâfiye, Kâfiye, Salât, Salât Sûresi (Burada "Namazı Kendimle kulum arasında ikiye taksim ettim..¹¹⁷" hadis-i kutsîsine atıfta bulunur ve burada salattan kastın Fâtihatü'l-Kitab olduğunu söyler), es-Seb'u'l-mesâni (Her namazda tekrar edildiği ya da Allah Teâlâ'ya senâ/övgü içerdği yahut da

¹¹² Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/100.

¹¹³ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/100-101.

¹¹⁴ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/100.

¹¹⁵ Divlekcî, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fîrûzâbâdî'nin Besâir'i*, 168.

¹¹⁶ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/128.

¹¹⁷ Müslim, "Salât", 38.

mükerreren nazil olduğu için, der), Fatiha Sûresi, Senâ Sûresi, Ümmü'l-Kur'ân Sûresi, Ümmü'l-Kitab Sûresi, Esas Sûresi, Rukye (Hz. Peygamber (s.a.v.) Fatiha sûresini okuyarak bir kabile reisine rukye yapan kimseye: 'Bunun rukye olduğunu nereden bildin?' diye sorduğu hadise¹¹⁸ telmihte bulunur.¹¹⁹

Yine, Bakara sûresinin dört ismi bulunduğunu bildiren müellif bunları şu şekilde sıralamaktadır: Bakara (Bakara kıssasını içerdiğinden dolayı. Bazı rivâyetlere göre Nebi (s.a.v.) içerisinde bakaranın (ineğin) zikredildiği sûre diye buyurmaktadır. -Ancak bu rivâyetlere yer vermemektedir.-), Kürsî Sûresi (Kur'ân âyetlerinin en büyüğü olan Âyete'l-Kürsî'yi içermesinden dolayı), Senâmu'l-Kur'ân (Kur'ân'ın zirvesi) (Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "Herşeyin bir hörgücü (zirvesi) vardır, Kur'ân'ın hörgücü (zirvesi) de Bakara sûresidir." buyurmasından dolayı), Zehra (Yine Nebi sav'in -Bakara ve Âli İmran sûrelerini kastederek- Zehrâveyn'i okuyun" buyurması nedeniyle).¹²⁰

Müellif Tevbe Sûresi haricinde hemen hemen hiçbir sûrenin tefsiri esnasında sûrelerin bu isimlerini rivâyet eden ravilere yer vermemekte,¹²¹ sadece rivâyetlere kısaca işaret etmekle yetinmektedir. Ancak sekiz ismi olduğunu söylediği Tevbe sûresinde ise bu isimleri sıralarken şunları söylemektedir: Berâe (Berâe ile başladığı için), Tevbe (tevbenin çokça zikredilmesinden dolayı), Fâdiha (nüzülü sırasında münafıkların kusurları ortaya çıktığı için), Müba'sira (münafıkların gizlediklerini ortaya koymasından ötürü. Bu iki isim İbn Abbas (ö.68/687) (r.a.)'tan rivâyet edilmiştir), Mukaşkışe (Müminleri nifaktan temizlediği için. Bu isim de İbn Ömer (ö.73/692) (r.a.)'tan rivâyet edilmiştir), Buhûs (Münafıkların nifakını araştırdığından dolayı. Bu isim ise Ebû Eyyüb el-Ensârî (ö.50/670) (r.a.)'tan nakledilmiştir), Azab (Kâfirlerin üst üste defalarca azaba düşür edileceklerini anlattığı için) ve Hâfira (Nifak ehlinin kalplerini bir nevi kazdığı için).¹²²

Örneklerde de görüldüğü gibi müellif bu isimlerin nedenlerine çoğunlukla temas etmekte ancak bu ve benzeri veriler Firuzabadî'nin sûre isimlerinin tevkîfi olup olmadığına dair görüşlerini tespit etmeye yeterli gelmemektedir. Sûre isimlerini verirken bunlarla alakalı haber yahut da raviler

¹¹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1933), 1/113.

¹¹⁹ Firûzâbâdî, *Besâir*, 1/128-129.

¹²⁰ Firûzâbâdî, *Besâir*, 1/134.

¹²¹ Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Firûzâbâdî'nin Besâir'i*, 168.

¹²² Firûzâbâdî, *Besâir*, 1/227-228.

hakkında pek bilgi vermemesini ise eserin pratik değerini artırma faydasına yönelik bir gaye olarak düşünmek mümkündür.¹²³

3.4. Besâir’de Kur’ân’ın İsimleri

Fîrûzâbâdî Kur’an’ın isimleri hakkında bilgi vermeden önce bir şeyin pekçok ismi olmasının, müsemmanın şerefine yahut herhangi bir konudaki kemaline delâlet ettiği bilgisiyle konuya başlar. Söz gelimi aslanın birçok isminin olmasının onun kuvvetinin kemaline, kıyametin birçok isminin olmasının ise şiddetinin ve çetinliğinin kemaline, aynı şekilde Allah Teâlâ’nın isimlerinin çok olmasının da O’nun Celâl-i azametinin kemaline, Nebi (s.a.v.)’in isimlerinin çok olmasının onun rütbe ve derecesinin yüksekliğine, aynı şekilde Kur’ân-ı Kerîm’in birçok isminin olmasının da onun şeref ve faziletine delalet ettiğini söyler.¹²⁴

Müellif, Allah Teâlâ’nın Kur’an’ın isimlerinden yüz kadarını Kur’an’da zikrettiğini söyleyerek kendisi 90’ın üzerinde isim sayar.¹²⁵ Ancak *Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’an* sahibi Dr. Subhi es-Sâlih (ö. 1407/1986), Kur’ân’ın en meşhur isimlerinin “Furkan” (el-Furkân 25/1), “Zıkr” (el-Enbiyâ 21/50) ve “Tenzil” (eş-Şuarâ 26/192) olduğunu söyleyerek, bazı âlimlerin bu sayıda abartıya kaçtıklarını ve bunu yapanların Kur’ân’ın isimleriyle sıfatlarını birbirine karıştırdığını söylemektedir.¹²⁶ Müfessirimizin de zikrettiklerinin bir kısmı aslında sıfattır, belli bir kısmı da âyetlere getirmiş olduğu yorumlara dair isimlendirmeler olarak görünmektedir. Bu da çok büyük bir ihtimale onun yukarıda da zikrettiğimiz “bir şeyin isminin çokluğu müsemmanın şeref ve kemalini gösterir” düşüncesinden kaynaklanıyor olsa gerektir.¹²⁷

Örnek vermek gerekirse;

وَأَنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ

“Ö, katımızda bulunan Ana Kitap>ta (levh-i mahfuzda) mevcut, yüce ve hikmetle dolu bir kitaptır.” (ez-Zuhuruf 43/4).

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ

“Hakikatte o şerefli Kur>an>dır.” (el-Burûc 85/21).

وَأَنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ

“Halbuki o, eşsiz bir kitaptır.” (Fussilet 41/41).

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

¹²³ Divleki, *Dilbilim ve Kur’an İlimleri Açısından el-Fîrûzâbâdî’nin Besâir’i*, 169.

¹²⁴ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/88.

¹²⁵ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/88-95.

¹²⁶ Subhi es-Salih, *Mebâhis fi ulumi’l-Kur’an* (Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 2007), 20-21.

¹²⁷ Divleki, *Dilbilim ve Kur’an İlimleri Açısından el-Fîrûzâbâdî’nin Besâir’i*, 175.

“Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik.” (Yûsuf 12/2).

أَنَا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا

“Gerçekten biz, hârikulâde güzel bir Kur'an dinledik.” (el-Cin 72/1).

Müellifin saydığı bu âyetlerde Kur'an'ı niteleyen عَزِيزٌ، مَجِيدٌ، عَلِيٌّ gibi kelimelere de Kur'ân-ı Kerîm'in isimleri arasında yer verdiği görülmektedir.¹²⁸

Bundan başka Kur'ân'ın حبل الله المتين¹³⁰، المعدل¹²⁹، المعتصم الهادي، العصمة، النجاة gibi bazı isimlerini de hadislerden çıkarmaktadır.¹³¹

Dikkati çeken bir husus, müfessirin Kur'an'ın ismi olarak verdiği isimlerden bazılarının tamamen kendi yorumlarına dayanmasıdır. Söz gelimi müfessir (وَآنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً) “Gökten yağmur indirdik” (el-Mü'minûn 23/18; el-Furkân 25/48; Lokman 31/10) âyetinden hareketle Kur'ân-ı Kerîm'in bir isminin de الماء olduğunu zikretmekte ve buna gerekçe olarak da suyun yeryüzü ve canlıların hayat kaynağı olması gibi Kur'ân'ın da ruhların hayat kaynağı olduğunu söyleyerek¹³² söz konusu adlandırmayı bu tür bir işarî yoruma dayandırmıştır.¹³³

Müellif yine;

اَيُّونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ آثَارَهُ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Eğer doğru söyleyenlerden iseniz, bundan evvel (size indirilmiş) bir kitap yahut bir bilgi kalıntısı varsa onu bana getirin.” (el-Ahkâf 46/4) âyetine istinaden Kur'ân-ı Kerîm'in isimlerinden birinin de الأثارة olduğunu söylemiş ve bu kelimeyi “evvelki insanlardan rivâyet edilmiş bilgi” olarak tefsir etmiştir. Ancak o takdirde bunun Kur'ân'a isim olması mümkün değildir.¹³⁴

İlginç sayılabilecek bir başka örnek ise; müellifin Kur'ân-ı Kerîm'i (فَلَا) “Hayır! Yıldızların yerlerine yemin ederim ki” (el-Vâkıa 56/75) âyetine dayanarak النجوم (yıldızlar) şeklinde isimlendirmesidir. Burada da yıldızları Kur'ân'ın tencîmi, yani tek bir seferde değil de peyderpey indirilmesi olarak tefsir etmektedir.¹³⁵

3.5. Besâir'de Kur'ân'ın Faziletleri

Fîrûzâbâdî de eserinde Fezâilü'l-Kur'an konusunu müstakil bir başlık

¹²⁸ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1: 88, 92,94; Subhi es-Salih, *Mebâhîs*, 21; Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fîrûzâbâdî'nin Besâir'i*, 175-176.

¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/91; Dârimî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 1; Tirmizî, “Sevâbü'l-Kur'an”, 14.

¹³⁰ Tirmizî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 14; Darimî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 1.

¹³¹ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/95.

¹³² Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/94.

¹³³ Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fîrûzâbâdî'nin Besâir'i*, 176.

¹³⁴ Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fîrûzâbâdî'nin Besâir'i*, 176.

¹³⁵ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/94.

altında ele almakta,¹³⁶ evvela ilgili bulunduğu bazı âyetleri nakletmek sûretiyle konuya giriş yaptıktan sonra peşinden yirmi beş civarında rivâyet zikretmektedir. Ne var ki bunların ne senetlerini vermekte ne de bu rivâyetlere dair yapılmış herhangi bir değerlendirmeye yer vermektedir.¹³⁷ Eseri tahkik eden Ali en-Neccar'ın tespitine göre, bunların kâhir ekseriyeti "hasengarib" türünde rivâyetler olup bir kısmına da zayıf veya mevzu demek mümkündür.¹³⁸

Müellif Kur'ân'ın faziletlerine dair öncelikle şu âyetleri zikrederek delil getirmektedir:

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ

"Andolsun, biz sana tekrarlanan yedi âyeti ve **büyük Kur'an**'ı verdik." (el-Hicr 15/87).

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ

"Hayır o (yalanlamakta oldukları kitap) **şanı yüce bir Kur'an**'dır." (el-Burûc 85/21).

وَأَنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ

"Şüphesiz o **çok değerli ve sağlam bir kitaptır**." (Fussilet 41/41).

Daha sonra zikrettiği rivâyetler ise şu şekildedir:

1. Bir hadis-i kutsîde buyrulmuştur ki: "Benim kitabımı okumasının Ben'den bir şey istemekten alkoyduğu kimseye, Ben'den isteyenlere verdiklerimin en üstününü veririm."¹³⁹

2. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivâyette: "Kime Kur'an verilir de başkasına kendisine verileden daha üstününün verildiğini zannederse, Allah'ın küçük gördüğünü yüceltmış, yücelttiğini de küçük görmüş olur."¹⁴⁰

3. Ebû Ümâme'den rivâyet edildiğine göre Nebi (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "Kim Kur'an'ın üçte birini okursa ona nübüvetin üçte biri verilir. Kim yarısını okursa ona nübüvetin yarısı verilir. Kim üçte ikisini okursa ona nübüvetin üçte ikisi verilir. Kim de Kur'an'ın tamamını okursa ona nübüvetin tamamı verilir."¹⁴¹

¹³⁶ Firûzâbâdî, *Besâir*, 1/57-64.

¹³⁷ Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Firûzâbâdî'nin Besâir'i*, 177.

¹³⁸ Firûzâbâdî, "Nâşirin mukaddimesi", *Besâir*, 1: 57-64; Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Firûzâbâdî'nin Besâir'i*, 177.

¹³⁹ Firûzâbâdî, *Besâir*, 1/57-58. (Tirmizî, "Fezâilu'l-Kur'an", 25. Tirmizî bu hadisin hasen garib olduğunu haber vermektedir.)

¹⁴⁰ Firûzâbâdî, *Besâir*, 1/58. (İsnadı zayıf bir rivâyet olduğu belirtilmektedir. Bkz. Zeynüddin Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, *Fezû'l-kadir şerhu'l-Cami'îs-sağir*, (Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübâ, 1356), 6/75.)

¹⁴¹ Firûzâbâdî, *Besâir*, 1: 59-60. Mevzudur, İbnu'l-Cevzî *Mevzûât*'ında zikretmektedir. Bkz. Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (B.y.: Dâru'l fikr, 1983), 1/252-253.

3.6. Besâir'de Sûrelerin Faziletleri

Fîrûzâbâdî'nin eserinde sûrelerin faziletlerine dair açıklama yaparken zayıf ya da uydurma rivâyetlere yer verdiğini görmekteyiz. Ancak bu rivâyetleri çoğunlukla değerlendirmeye tabi tutarak vermektedir. Değerlendirme yapmadan rivâyetleri direkt olarak aktardığı da vâkîdir.¹⁴² Genele bakıldığında rivâyetlerin büyük çoğunluğunun zayıf olduğu göze çarpmaktadır.¹⁴³

Bazı rivâyetlerin mevzû kabul edilmesine rağmen bunlar hakkında “zayıf bir senetle rivâyet ediliyor”¹⁴⁴ ibaresini kullanması, onun hadis konusunda mütesâhil bir tavır içinde olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bazen de mevzu olduğunu belirttiği halde bu rivâyetlere okuyucuyu tenbih maksatlı yer verdiğini¹⁴⁵ haber vermektedir. Ne var ki bu tutumu, mevzu olduğu halde bazı rivâyetlerde hiçbir değerlendirme yapmaksızın geçmesi¹⁴⁶ ile çelişki arz etmektedir.¹⁴⁷

Sûrelerin faziletleri hakkında müellifin örnek verdiği rivâyetlerden bazıları şu şekildedir:

1. “Ya Ali, her kim Nisa sûresini okursa ona arşın taşıyıcılarının sevapları mislince sevap yazılır. Okuduğu herbir âyetince o kişi cihat yolunda vefat etmişçesine sevap kazanır.” Zayıf olduğunu ve hatta uydurmaya benzediğini söylemektedir.¹⁴⁸

2. Câfer-i Sadık (r.a.)’tan rivâyet edilmiştir ki: “Her kim her ay Araf sûresini okursa kıyamet günü emniyet içinde olanlardan olur. Her kim de her Cuma günü okursa kıyamet günü beraberinde olanla hesaba çekilmez. Zira o, her okuyana şahitlik eder.” Bu konuda bu zayıf haberlerden başkasının rivâyet edilmediğini söylemektedir.¹⁴⁹

3. “Her kim Ahzab sûresini okur, onu ailesine ve de kölelerine öğretirse ona kabir azabından eman verilir.” Bu sûrenin fazileti hakkında, kendisine dair uyarıda bulunmak üzere zikredeceğimiz mevzû rivâyetler vardır, diyerek zikreder.¹⁵⁰

4. “Kim Câsiye sûresini okursa her harfi için o kimseye on sevap yazılır,

¹⁴² Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/156-157.

¹⁴³ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/168, 177, 245, 254, 260, 267, 287, 333, 343, 347, 352, 358, 369, 372, 375.

¹⁴⁴ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/168, 185, 221, 308, 322, 333, 339, 343, 364.

¹⁴⁵ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/358, 381.

¹⁴⁶ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/131, 201, 237, 316, 392.

¹⁴⁷ Dîvlekci, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fîrûzâbâdî'nin Besâir'i*, 178.

¹⁴⁸ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/177.

¹⁴⁹ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/221.

¹⁵⁰ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/381.

on günahı silinir, on derece de yükseltilir.” Yine bu hadise de zayıf olduğunu belirterek yer verir.¹⁵¹

SONUÇ

İran topraklarında 729/1329’da dünyaya gelen Fîrûzâbâdî, küçük yaşta hafıza gücü ve dilbilime olan merakıyla dikkati çekmiş bir âlimdir. Döneminin ilim merkezlerini dolaşarak buralarda kıymetli âlimlerden çeşitli icazetler almış, aynı zamanda talebe de yetiştirmiştir.

Fîrûzâbâdî’ye esas şöhretini dilbilim sahasında kaleme almış olduğu *el-Kâmûsu’l-muhît* adlı lügat çalışması kazandırmış olup, bu eser her çağda dilbilim araştırmacılarının kendisinden müstağni kalamadığı bir konuma yükselmiştir. Müellif dilbilimin yanı sıra Tefsir ilminde de faaliyet göstermiş ve *Besâiru zevi’t-temyîz* adlı eserini bu alanda kaleme almıştır.

Müellif bu çalışmasında Kur’ân-ı Kerim’i daha evvel örneğine rastlanmamış kendine has bir metodla tefsir etmektedir. Altı ciltten oluşan eserinin ilk cildinde Kur’ân tefsirine dair bilinmesi gereken bilgilerle Kur’ân tarihi ve Kur’ân ilimlerine dair bazı bahislere yer verdikten sonra sûrelerin tefsirine geçmektedir. Sonraki dört cilt ise bir Kur’ân sözlüğü mâhiyetindedir. Son ciltte ise Kur’ân-ı Kerim’de zikri geçen peygamberler, geçmiş kavimler ve zulüm figürlerine yer vermektedir.

Bu çalışmada ilk olarak Fîrûzâbâdî’nin *Besâir*’de Kur’ân ve sûre kavramlarına dair yapmış olduğu izahlara yer verilmiş, sonrasında Mekkî-Medenî, sûrelerin tertibi, sûrelerin isimleri, Kur’ân’ın isimleri, Kur’ân’ın ve sûrelerin faziletleri gibi Kur’ân ve sûreler özelinde bazı konuları nasıl ele aldığı incelenmiştir. Müellifin söz konusu ilimlere atfettiği önem münasebetiyle mezkûr konular çerçevesinde onun Kur’ân’a ve sûrelere bakışının ortaya konması hedeflenmiştir.

Fîrûzâbâdî’nin hem Kur’ân hem de sûre kelimesinin iştikâklarıyla ilgili yapmış olduğu açıklamalar ve kurmuş olduğu bağlantılar bağlantılar onun dil dehasına dair önemli örneklik teşkil etmektedir. Mekkî ve Medenî sûrelere gelince, onlar hakkında okuyucusuna detaylı bilgi sunmakla beraber bu hususta çoğunlukla sûrelerdeki hitap şekilleri ve âyetlerin indiği yerleri esas almaktadır. Sûrelerin sayısı hakkındaki ihtilafı görüşlerin şâzz olduğunu belirterek itibar edilmemesi gerektiğini söylemektedir. Sûrelerin isimlerini ele aldığı ilgili sûrenin tefsirinde zikretmekle beraber bu isimleri

¹⁵¹ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 1/427.

alma sebeplerine dair değerlendirmeler de yapmaktadır. Müellif, Kur'an'a dair birçok isim saymakta, her ne kadar bu konuda abartıya kaçmış olduğunu düşünenler olsa da o, bir şeyin pek çok isminin olmasının müsemmanın şerefine delâlet ettiğini düşünmektedir. Kur'an'ın faziletlerine dair müstakil bir başlık açmakla beraber burada zikrettiği rivayetleri değerlendirmeye tabi tutmaması ise eleştiri konusudur. Aynı şey sûreleri tefsiri esnasında yer verdiği fazilet hadislerini zikrederken de görülmektedir. Bu noktada mütesâhil olarak addedilmesi söz konusudur.

Netice itibariyle Fırûzâbâdî *Besâir*'inde birçok bilgi ve değerlendirmenin yanı sıra Kur'an ve sûreler özelinde de oldukça istifâdeli bilgiler sunmaktadır. Ancak pek çok alanda son derece yetkin bir âlim olmasına rağmen hadislerle ilgili söz konusu tutumunun, şaşırtıcı olmakla beraber üzerinde temkinle durulması gereken bir husus olduğunu söylemek mümkündür. Bunun dışında, dilbilimdeki yetkinliği ve dil zevki tefsirine ve kavram açıklamalarına yansımış ve eserine bu anlamda istifadeli bir boyut kazandırmıştır.

KAYNAKÇA

- Askalânî, İbn Hacer. *İnbâu'l-gumr bi ebnâi'l-umr*. Thk. Hasan Habeşi. Kahire, 1972.
- Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannefin*. Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye ve'l-Ca'ferî Tebrîzî, 1947.
- Bağdâdî, Ebû'l-Hasen Ali b. İbrâhim b. Abdullâh b. İbrahim b. Yûsuf el-Kâri. *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri (Dürri's-semîn fi menâkibi's-Şeyh Muhyiddîn)*. Trc. Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-müfessirîn*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Brockelmann, Carl. "Fırûzâbâdî". *İslam Ansiklopedisi: İslam Âlemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Biyografya Lügati*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Divleki, Celalettin. *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Fırûzâbâdî'nin Besâir'i*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2000.
- Fâsî, Takiyyuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hasenî. *el-İkdu's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*. Thk. Fuad Seyyid. Kahire: Matbaatü's-sünneti'l-Muhammediyye, 1962.
- Fırûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub. *Besâiru zevi't-temyiz fi letâifi'l-*

- Kitâbi'l-azîz*. Nşr. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.s.
- Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub. *el-Bulğa fi terâcimi eimmeti'n-nahv ve'l-luğa*. Nşr. Muhammed el-Mısri. Kuveyt, 1407/1987.
- Fleisch, H. "al-Firûzâbâdî". *Encyclopaedia of İslâm: New Edition: Prepared by a Number of Leading Orientalists*. Ed. B. Lewis, Ch. Pellat, J.Schacht. Leiden: E.J. Brill, London: Luzac, 1965.
- el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şehâbeddin Yakut b. Abdillâh Ya'kut. *Mu'cemu'l-buldan*. Beyrut: Dâru sâdir, t.s.
- Hansârî, Muhammed Bakır b. Zeynelâbidîn b. Cafer Musevî. *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdat*. Thk. Esedullah İsmailiyyan. Tahran: Mektebetu İsmailiyyan, 1392.
- Hulv, Abdülfetâh Muhammed. "Besâiru zevi't-temyîz fi letaifi Kitabi'l-azîz". *el-Kitâbu'l-Arabî*. 20 (1966), 16-20.
- İbn Kadî Şuhbe, Ebû's-Sıdk Takiyyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. Tsh. Hafız Abdülhalim Han. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987.
- İbnu'l-İmâd, Ebû'l-Felah Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, t.s.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Kitâbu'l-Mevzuât*, Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. B.y.: Dâru'l-fikr, 1983.
- İbnu'l-Kâdî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Miknâsî. *Dürretü'l-hicâl fi esmâi' ricâl: Zeylu Vefeyâti'l-a'yân* Thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nür. Kâhire: Dâru't-Turâs, 1970.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-kütubi'l-Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, 1957.
- Kettânî, Muhammed Abdulhayy b. Abdilkebir b. Muhammed. *Fihrisu'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemu'l-me'âcim ve'l-meşihât ve'l-müselâlat*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1982.
- Kılıç, Hulusi. "Firûzâbâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/142-145. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1933.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Tlk. Abdulmaksûd b. Abdurrahim. Beyrut, t.s.

- el-Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Cami'is-sağîr*. 6/75. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyettü'l-kübrâ, 1356.
- Sâlih, Subhi. *Mebahis fî ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2007.
- Şehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdîrrahmân. *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-cil, t.s.
- Serkis, Yusuf b. İlyan b. Musa ed-Dımaşkî. *Mu'cemu matbûâti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arrabe*. Mısır: Matbaatu Serkis, 1928.
- Suyûti, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1979.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Havlânî. *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. Kahire: Matbaatü's-sa'âde, 1348.
- Tomar, Cengiz. "Resûliler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/1-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muahmmed b. Muhammed. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Mısır: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1306.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1992.

KUR'AN'DA İSLAM ÜMMETİ


ISLAMIC UMMAH IN THE QUR'AN

AHMET ÖZ

DOC. DR. KAHRAMANMARAŞ SÜTCÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEFSİR ANABİLİM DALI

ASSOCIATE PROFESSOR UNIVERSITY OF SUTCU IMAM FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES OF TAFSİR

ahmetoz3@yahoo.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6924-5856>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.20>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

30 Ekim / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted

21 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Öz, Ahmet, "Kur'an'da İslam Ümmeti [Islamic Ummah in the Qur'an]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 545-564.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



KUR'AN'DA İSLAM ÜMMETİ

Öz

Hız. Âdem'den itibaren, son peygamber Hız. Muhammed'e kadar geçen tarihi süreçte, Yüce Allah, insanlara doğru yolu göstermesi için peygamberler ve kitaplar göndermiştir. Kendi kavmi içerisinden Allah tarafından seçilen peygamberlere, toplumun bir kısmı inanmış ve ona destek olmuşken, bir kısmı da inanmayarak onun karşısında yer almıştır. Ümmet kelimesi, Kur'an'da farklı anlamlar ifade etse de en çok peygamberlere inanan insanlar için kullanılmaktadır. Kur'an'da inanan insanların kardeş olduğu vurgulanmakta, bu kardeşliği korumak için birbirleriyle çekişmek yerine ortak noktalarda birleşmeleri emredilmektedir. Ancak tarihten günümüze kadar bazı Müslümanlar, ulusalcı / ırkçı bir bakış açısıyla ümmetin parçalanmasına zemin hazırlarken, bazıları da mezhebi taassupla hareket ederek kendi mezhebini en doğru görüp diğerlerini ötekileştirmek suretiyle ayırıştırmaktadırlar. Bu ve benzeri ayırıştırmacı unsurlar, İslam ümmetini, emperyalist güçler karşısında zayıflatmakta, olması gereken ümmet birliğini ortadan kaldırmaktadır. Bu sıkıntılardan kurtulmanın yolu, Müslümanların birbirlerine karşı sevgiyle, hoşgörü ile yaklaşmaları ve kardeş oldukları bilinciyle hareket etmeleridir. Ayırıştırmacı bir dil yerine, birleştirici bir üslupla hareket etmeleri gerekmektedir.

Özet

İnsanoğlu Hız. Âdem ve Havva'nın çocukları olarak, günümüze kadar insanlık neslini devam ettirmiştir. Arapça "ümm" yani anne kelimesinden türeyen "ümmet", aynı anneden doğan çocukları, dolayısıyla kardeşliği ifade etmesi yönüyle dikkat çekicidir. İslam literatüründe ümmet, aynı dine inanan, aynı değerleri paylaşan insanların oluşturduğu toplumdur. Her Müslüman İslam ümmetinin bir üyesidir. Ümmeti bir arada tutan din, Müslümanların kardeşlik duygusuyla birbirine sahip çıkmalarını emreder. Her bir Müslüman, farklı ırka sahip olsa da farklı coğrafyalarda yaşasa da ortak değer olan din, onları kardeş kılmaktadır. Din kardeşliği kan bağına bağlı olan kardeşlikten daha sağlam ve daha bağlayıcıdır. Nitekim iman etmedikleri için dışlanarak Mekke'den Medine'ye hicret eden Müslümanlardan bazıları, annesini, babasını, kardeşlerini ve birçok yakın akrabasını, Mekke'de bırakarak hicret etmek zorunda kalmışlardır. Hatta Bedir savaşında, bir kısım sahabiler, iman etmeyen akrabalarıyla savaşmak zorunda kalmışlardır. Bütün bunlar, iman kardeşliğinin her tür akrabalık bağından daha güçlü ve önemli olduğunun birer göstergesidir.

İslam kardeşliği ümmet olmayı gerekli kılmaktadır. Ümmet bilinci ile hareket eden insanların oluşturduğu İslam toplumu, hem yaşadığı ortamda huzur ve güven içerisinde hayatını mutlu bir şekilde devam ettirir, hem de İslam'ı ortadan kaldırmak, Müslümanları ekonomik ve siyasi açıdan zayıflatmak, hatta yok etmek için çaba sarf eden emperyalist güçlere karşı dimdik ayakta kalabilir. Bu yüzden Müslümanlar, ümmet olabilmek için, aralarındaki tartışmalı konuları gündeme getirmek suretiyle tartışıp çekişmek yerine, ortak değerlerde birleşip, birbirlerine karşı hoşgörü ile yaklaşmalıdırlar.

Dünya Müslümanlarını ümmet bilincinden uzaklaştıran pek çok etken vardır. Bunların en önemlilerinden birisi, kendi ırkının diğer ırklardan daha üstün olduğu iddiasıyla ortaya çıkan ulusçuluk anlayışıdır. Yüce Allah, insanları yaratırken, onlara hangi ırktan olmak istediklerini sormamıştır. İnsanlar, Allah'ın uygun gördüğü ve takdir ettiği şekilde bir anne ve babadan dünyaya gelmişlerdir. Dolayısıyla, insanların kendi tercihleriyle seçmedikleri ırklarından dolayı övünmeleri ne kadar mantık dışı bir durum ise, başka bir ırka mensup bir kişiyi de ırkından dolayı küçümsemek o kadar anlamsızdır. Bu hastalıktan kurtulmanın yolu, tüm insanların Hız. Âdem'in soyundan geldiğini bilerek, aynı dine inanan bir annenin evlatları olduğumuzu hatırlarda tutmaktır. İnsanın mensup olduğu ırkı ve milleti sevmesi doğal bir durumdur.

Ancak ırkçılık ya da ulusçuluk yapmak, ümmet olmanın önünde bulunan en büyük engellerden birisidir.

Ümmet olmanın önündeki engellerden birisi de mezhepçiliktir. Bir insanın bir mezhebe bağlı olması ve mezhebini sevmesi doğal bir durumdur. Ancak kendi mezhebinin en doğru yol olduğunu iddia edip, diğer mezhepleri ve mensuplarını küçümsemesi, ümmet olmayı engellemektedir. Nitekim geçmişte mezhep taassubuna bağlı olarak pek çok savaş yapılmış, bu savaşlarda birçok masum insanın kanı dökülmüştür. Ne acıdır ki yaşadığımız çağda da aynı türden savaşlar devam etmektedir. Örneğin, günümüzde Yemen, Irak ve Suriye gibi İslam ülkelerinde devam eden Şii-Sünni çatışması, ümmet bilincinden yoksun olmanın birer göstergesidir. Bu tür çatışmalar, emperyalist ülkelerin, Müslümanları ekonomik olarak sömürmesine ve siyasi olarak zayıflatmalarına sebep olmaktadır.

Diğer yandan İslam toplumunda, çeşitli tarikat ve cemaatlerin varlığı, kültürel bir zenginlik olarak kabul edilmesi gerekirken, bunların bölünme ve ayrışma aracı olarak kullanılması acı bir durumdur. Oysa bir insanın herhangi bir cemaate ya da tarikata kendisini yakın hissetmesi ve o yapının içinde yer alması doğal bir durumdur. Ancak kendi cemaat veya tarikatının, herkes tarafından benimsemesi gereken en doğru yol olarak kabul edip, orada olmayan Müslümanların küçük görülerek dışlanması, hatta kendi cemaat veya tarikatına mensup olanların cennete, cemaatinin dışında kalan diğer Müslümanların cehenneme gideceğinin söylenmesi ya da ima edilmesi, ümmet bilincinden yoksun, ayrıştırıcı ve ötekileştirici bir durumdur.

Müslüman toplumun ümmet bilinci kazanması için, öncelikle Hz. Muhammed'in tüm insanlığa rahmet için gönderilmiş olduğu gerçeğinden hareketle, onu örnek alan, onun gibi, insanlara sevgi ve merhametle yaklaşan insanlar olmak gerekmektedir. Zira Yüce Allah, onu, bize her yönüyle güzel bir örnek olarak seçmiştir. "İman etmeden cennete giremezsiniz ve birbirimizi sevmedikçe iman etmiş olmazsınız"¹ buyuran Hz. Muhammed'in, bu güzel düsturunu ilke edinmeden, ümmet olmak mümkün değildir. Müslümanları zayıf duruma düşürüp, İslam'ı ortadan kaldırmaya çalışan emperyalist güçlere karşı tek vücut olup, ortak doğrular etrafında birleşmedikçe, ümmet bilincine ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Yüce Allah Müslümanların ortak değeri olan Kur'an etrafında bütünleşmeleri gerektiğini şöyle ifade etmektedir: "Hepiniz Allah'ın ipine sınımsız sarılın, dağılıp ayrılmayın ve Allah'ın sizin üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de O, kalplerinizin arasını uzlaştırıp ısındırdı ve siz O'nun nimetiyle kardeşler oldunuz. Yine siz, tam ateş çukurunun kıyısındaiken, oradan sizi kurtardı..." (Âl-i İmrân 3/103) Müslümanlar, sürekli ihtilafli konuları tartışarak enerjilerini boş yere harcamak suretiyle, İslam düşmanları karşısında zayıf düşmek yerine, birlik beraberlik içinde, güçlerini birleştirerek, tek vücut olmaları gerekmektedir. Nitekim Yüce Allah, Müslümanların birbirleriyle gereksiz yere çekişmelerinin, onları zayıflatıp zor duruma düşüreceğini şöyle dile getirmektedir: "Allah'a ve Rasûlü'ne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; sonra korkuya kapılırsınız da gücünüzü kaybedersiniz. Sabredin, çünkü Allah sabredenlerle beraberdir." (Enfal 8/46)

Sonuç itibarıyla, Bu makalede vurgulamak istediğimiz husus, Müslümanların, aslında din kardeşi olduklarını ve kardeşliğin gereği olarak birlikte hareket ettikleri zaman, ümmet olacaklarını ortaya koymaktır. Eğer Müslümanlar ümmet olmayı başararlarsa, pek çok sorun kendiliğinden çözülecek ve Müslüman toplum, dünyanın en güçlü ümmetini oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ümmet, Kardeşlik, Mezhepçilik, Ulusçuluk.

¹ Buhari, *Sahih-i Buhari*, Thk. Muhammed Züheyr b. Nasır, (Dâru Tavgu'n-Necât, 2001), İman 13; Müslim, *Sahih-i Müslim*, Thk. Muhammed Fuad Abdu'l'bâki, (Beirut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.), Mûsâkât, 20.

ISLAMIC UMMAH IN THE QUR'AN

Abstract

From the first person, Prophet Adam to the last Prophet Muhammad, in the historical period Allah the Almighty has sent prophets and books to guide people on the right path. Prophets chosen by Allah from among their own peoples, some people believed and supported them, while others did not believe in them. Although the word Ummah has different meanings in the Qur'an, it is mostly used for people who believe in prophets. It is emphasized in the Qur'an that believers are brothers, and they are ordered to unite in common points, instead of competing with each other, in order to preserve this brotherhood. However, while some Muslims have been preparing the ground for the disintegration of the Ummah from a nationalist / racist perspective, some have become sectarianism by moving up the sect with violence and seeing their sect as the most correct and marginalizing others. The separatist elements similar to these weaken the Islamic Ummah in the face of imperialist forces, and eliminate the unity of the Ummah that should be there. The way to get rid of these troubles is that Muslims approach each other with love and tolerance, and act with the awareness that they are brothers and sisters in Islam. Instead of a discriminating language, they should use a unifying and an embracing style.

Summary

As the children of the Prophet Adam and Eve, humankind has kept the generations of humanity to the present day. "Ummah", which derives from the Arabic word "Umm", meaning mother, refers to children born of the same mother, therefore it is remarkable that it expresses brotherhood. In Islamic literature, ummah is a society formed by people who believe in the same religion, and share the same values. Every Muslim is a member of the Islamic Ummah. The religion that holds the Ummah together commands Muslims to take care of each other with a sense of brotherhood. Even though each Muslim has different a race and lives in a different geography, religion, which is a common value, makes them brothers. The Brotherhood of religion is stronger and more binding than the brotherhood of blood. Indeed, some of the Muslims who migrated from Mecca to Medina left their mother, father, siblings and many close relatives in Mecca because they did not believe and they had to emigrate. Even in the Battle of Badr, some of the Prophet's friends had to fight their relatives who did not believe. All these are signs that the Brotherhood of faith is stronger and more important than any kind of kinship.

The Islamic brotherhood makes it necessary to be an Ummah. The Islamic Society, formed by people who act with the consciousness of the Ummah, continues its good in peace and security in the environment in which it lives, at the same time, it can stand up to the imperialist forces that are trying to eliminate Islam, weaken and even destroy Muslims economically and politically. Therefore, in order to become an Ummah, Muslims should unite in common values and approach each other with tolerance instead of discussing by bringing up the controversial issues between them.

There are many factors that suspend the Muslims of the world from being conscious of the Ummah. One of the most important of these is the conception of nationalism, which comes with the claim that its own race is superior to other races. When creating humans, Allah the Almighty did not ask them what race they wanted to be. Humans were born from a mother and a father in a way God deemed fit, and wrote in their destiny. Therefore, it is unreasonable for people to brag about their race, which they did not choose with their own preferences. It is also meaningless to underestimate a person of another race because of his race. The way out of this disease is to remember that we are sons of a mother who believes in the same religion,

knowing that all people are descended from the Prophet Adam. It is natural for man to love his race and nation. However, racism or nationalism is one of the biggest obstacles to become an Ummah.

One of the obstacles to become an Ummah is sectarianism. It is natural for a person to be connected to a sect, and to love his sect. However, his disdain for other sects and their members, claiming that his own sect is the right way, prevents him from becoming a member of Ummah. As a matter of fact, many wars have been fought in the past as a result of sectarian fanaticism, and the blood of many innocent people has been shed in these wars. It is a pity that the same kind of wars continue in our age. For example, the ongoing Shiite-Sunni conflict in Islamic countries such as Yemen, Iraq and Syria today is a sign of a lack of Ummah consciousness. Such conflicts cause imperialist countries to exploit Muslims economically, and weaken them politically. On the other hand, while the existence of various religious orders and congregations should be regarded as a cultural wealth in Islamic society, it is painful to use them as a means of division and separation. However, it is natural for a person to feel close to any community or cult, and to take part in that structure. However, some denigrate and exclude Muslims who are not there, claiming that their community or sect is the right way for everyone to adopt. Even telling or implying that those who belong to their community or cult will go to heaven and that other Muslims who are outside of their community will go to hell is a state that lacks the consciousness of the Ummah, and is discriminating and otherizing.

In order for the Muslim community to gain awareness of the Ummah, first of all, it is necessary to become humans who follow the Prophet Muhammad's example and approach people with love and compassion, based on the fact that the Prophet Muhammad was sent as of mercy to all mankind. Allah the Almighty has chosen him as a good example in every way. "You cannot enter heaven without faith, and you will not have faith unless you love each other," said the Prophet Muhammad, "It is impossible to be an Ummah without adopting this beautiful motto of Muhammad as a principle. Unless it is the only body against the imperialist forces trying to weaken Muslims and eliminate Islam, it does not seem possible to reach the Ummah consciousness unless they unite around common truths. Almighty Allah states that Muslims must unite around the Qur'an, which has a common value: "Hold fast, all together, by the rope which Allah stretches out for you, and be not divided among yourselves; and remember with gratitude Allah's favour on you; for ye were enemies and he joined your hearts in love, so that by his Grace, ye became brethren; and ye were on the brink of the pit of fire, and he saved you from it..." (Āl-i Īmrān 3/103)² Muslims are becoming weak against the enemies of Islam by wasting their energy constantly discussing contentious issues. Whereas in unity, they must come together and join forces. As a matter of fact, Allah the Almighty states that the needless contention of Muslims with one another will weaken them and put them in a difficult position: "And obey Allah and His Messenger; and fall into no disputes, lest ye lose heart and your power depart; and be patient and persevering; for Allah is with those who patiently persevere." (Enfal 8/46).³

As a result, what we want to emphasize in this article is to show that Muslims are actually brothers and sisters in religion, and when they act together as a requirement of brotherhood, they will become Ummah. If Muslims succeed in becoming an Ummah, many problems will be solved by themselves, and the Muslim community will become the most powerful Ummah in the world.

Keywords: Tafsir, Ummah, Brotherhood, Sectarianism, Nationalism.

² Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*, (Usa Wash: Amama Corp., 1983),149.

³ Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*, 427.

GİRİŞ

1. ÜMMET KELİMESİ

Ümmet, Arapça bir kelime olup “ e-me-me ” kökünden türemiştir.⁴ Diğer bir ifadeyle kelimenin aslı, “ümm”, “ümmi” ve “imam” kelimelerine dayanmaktadır.⁵ “Ümmet” in kelime anlamı: niyet etmek, bir şeyi hedeflemek, toplumun önünde olmak, bir şeyi sevk ve idare etmek ve anne olmaktır.⁶ Ayrıca bu kelimeye, asıl, kaynak, cemaat, din, boy, zaman ve yönelmek gibi anlamlar da verilmiştir.⁷

“Ümmet” kelimesiyle aynı kökten türeyen “ümm” kelimesi; asıl, kök, kaynak, anne, anlamlarına gelmektedir.⁸ Bir şeyin var olmasına, düzenlenip tertip edilmesine, terbiye edilmesine, kısacası herhangi bir nesnenin aslını oluşturan her şeye “ümm” denilmiştir. Nitekim atamız Hz. Âdem’in eşi Havva annemize, insanlığın ilk yaratılışına ve çoğalmasına sebep olduğu için, insanlığın annesi denmesi de bundandır.⁹

Özet olarak ifade edilecek olursa, ümmet kelimesi; topluluk, millet, halk, cemaat, kendilerine peygamber gönderilen toplumlar, bir peygambere inanıp onun etrafında toplanan insanlar, kendisinde iyi insan, önder olarak kabul edilip kendisine uyulan rehber, âlim, din, geniş yol, tüm canlı türler ve cinsleri,¹⁰ gibi anlamlara gelmektedir.

1.1. Kur’an’da Ümmet Kelimesi

“Ümmet” kelimesi, Kur’an’da yirmi beş surede, 64 defa geçmektedir. Bunlardan 51’i tekil, 13’ü çoğul kipindedir. Bunlardan tekil olanların 49 tanesi “ümmet” şeklinde geçerken, iki tanesi “ümmeteküm” şeklinde geçmektedir. Çoğul kipinde geçenlerden 11 tanesi “ümemün” şeklinde, iki tanesi ise “ümemen”¹¹ şeklindedir.

Kur’an’da “ümmet” kelimesi genel olarak topluluk anlamına gelmekle

⁴ el-Cevherî, İsmail Hammad, *Sihâh*, Thk. Abdulğafûr Atar, (Kahire: Dâru’l-İlmi Melâyin, 1956), 5/1863; İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, (Kahire: Dâru’l-Maarif, ts.) 2/135.

⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, Thk. Abdulhamit Henrâvi, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 1/90; Hasan Keskin, *Kur’an’da Ümmet Kavramı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 15.

⁶ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 2/135.

⁷ İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisü’l-luğa* Thk. Abdusselâm Muhammed Harun, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1972), 1/21.

⁸ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 2/136.

⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibu’l-Kur’an*, Thk. Muhammed Seyyid Keylâni. (Beyrut: Dâru’l-Marife, ts.), 22.

¹⁰ Halil bin Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, 1/91.

¹¹ M. Fuad Abdalbâki, *el-Mu’cemu’l-müfrehres li elfâzi’l-Kur’an’il-Kerim*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 80–81.

birlikte, Allah'a inanan insan topluluğu,¹² inanmayan insan topluluğu,¹³ hayvanlar âlemi,¹⁴ gibi toplumları da ifade etmektedir. Ayrıca millet,¹⁵ kabile,¹⁶ önder,¹⁷ zaman,¹⁸ din ve hayat tarzı¹⁹ anlamlarında da kullanılmıştır.²⁰

Kur'an'da "ümme" kelimesi, terim olarak, bir peygambere iman edip onun tebliğ ettiği dine inanarak onu yaşayan ve peygamberinin yolundan giden, ona destek olan insanlar anlamında kullanılmaktadır. Nitekim her peygamberin bir ümmeti olmuştur. Müslümanlar ise tüm peygamberlere iman ettikleri için onlara iman edenlerle birlikte düşünüldüğünde büyük bir ümmet olmaktadır. Bizim bu çalışmada kullandığımız ümmet, terim anlamıyla, İslam dinine inanan insanları ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle aynı ilaha, aynı peygambere ve aynı kitaba inanıp, dinin gereklerini yerine getirmeye gayret eden insanları kapsamaktadır.

1.2. İnanç Birliği ve Ümmet Bilinci

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kur'an'da "ümme" kelimesi, genellikle aynı dine inanan insanların oluşturduğu topluluğu ifade için, yani inanç birliği anlamında kullanılmaktadır. İşte burada amacımız, ümmet bilincinin nasıl sağlanabileceğini ortaya koymaktır. Kur'an-ı Kerim'de insanların önceden tek bir ümmet olduğu ve daha sonra aralarındaki kıskançlık ve çekememezlik yüzünden din konusunda ayrılığa düştükleri, bu yüzden ümmetin dağıldığını şöyle ifade edilmektedir:

"İnsanlar daha önce bir tek ümmetti. Sonra Allah onları hem müjdeleyip hem de uyarmaları için peygamberler gönderdi. İnsanların aralarında çıkan anlaşmazlıklarda hüküm vermeleri için, peygamberlerle beraber hak olan kitabı da gönderdi. Fakat kendilerine kitap verilenler, apaçık deliller geldikten sonra, aralarındaki kıskançlıktan dolayı dinde ayrılığa düştüler..." (el-Bakara 2/ 213)

Ayette, başlangıçta tek ümmet olan insanların, Yüce Allah'ın kendilerini uarması için peygamberler ve onlarla birlikte kitaplar göndermesine rağmen, sırf aralarındaki kıskançlıklar dolayısıyla birbirleriyle ayrıştıkları belirtilmektedir. Çekememezlik ve kıskançlık duygusu, toplumları bir-

¹² Âl-i İmran 3/104.

¹³ en-Neml 27/83.

¹⁴ el-En'am 6/38.

¹⁵ Fâtır 35/24.

¹⁶ el- Araf 7/160.

¹⁷ en- Nahl, 16/120.

¹⁸ Yusuf 12/45.

¹⁹ ez-Zuhruf 43/22-23.

²⁰ Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998),169.

birine düşman eden bir hastalıktır. Nitekim İslam ümmeti, tarih boyunca şeytanın vesveseleri sonucu, kendi aralarındaki basit sebepler yüzünden ayrıışmışlardır.²¹

“Sizin ümmetiniz bir tek ümmettir ve Rabbiniz de benim; öyleyse bana karşı gelmekten sakının. Fakat insanlar dinlerini parça parça ettiler/çeşitli gruplara ayrıldılar. Her grup, kendinde bulunanla sevinmektedir.”(el-Mü’minûn 23/52-53)

Ayette Yüce Allah, insanların ilk başta tek bir dinlerinin olduğunu, zaman içerisinde bu dinlerini çeşitli parçalara bölmek suretiyle, Yahudilik, Hristiyanlık, sabiilik ve mecusilik gibi çeşitli dinler ihdas ettiklerini ve her bir grubun kendisinin doğru yol üzere olduğunu düşünerek bununla mutlu olduğunu ifade etmektedir.²² Günümüzde ise ayette anlatılan duruma benzer bir şekilde, insanların içinde bulunmuş oldukları topluluk, cemaat, tarikat ve benzeri grupların, diğerlerinden daha üstün ve daha doğru yolda olduğunu inancıyla, kendi dışındakileri ötekileştirdiklerini görmekteyiz. Oysa bir insanın yukarıda saydığımız ya da onların dışında kalan gruplardan herhangi birine gönül bağı ile bağlanması doğal bir durumdur. Ancak kendi içinde bulunmuş olduğu grubu ya da cemaati öne çıkarıp diğerlerini aşağılayıp grupçuluk yahut cemaatçilik yapması, doğru değildir. Günümüzde de maalesef bu tür bir taassuba sahip olan insanlarla karşılaşmaktayız. Oysa Müslümandan beklenen tavır, kendi dışındaki tüm Müslümanları kardeş olarak sevmesi ve onlarla ortak değerlerde birleşerek ümmet bilinci içerisinde hareket etmesidir.

Kur’an-ı Kerim incelendiği zaman, insanların aynı anne ve babadan meydana geldiklerinin vurgulandığı görülür.²³ Dolayısıyla özü ve soyu itibariyle tüm insanlar Hz. Âdem’in soyundan gelmekte ve onun neslini sürdürmektedir. Ancak insanların nüfusunun artması sonucu, zorunlu olarak farklı coğrafyalara dağılınca, zamanla yeni ırklar ve kabileler ortaya çıkmıştır. Bu husus Kur’an’da şöyle açıklanmaktadır:

“Ey insanlar, biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık. Daha sonra sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Şunu unutmayın ki Allah katında en üstün olanınız, takvâ yönünden en iyi olanınızdır. Muhakkak ki Allah her şeyi en iyi bilen, her şeyden hakkıyla haberdar olandır.”(el-Hucurât 49/13)

²¹ Bu konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Halil Aldemir, *Kur’an-ı Kerim’e Göre İhtilaf*, (İstanbul: Kitabı Yayınları, 2010), 77-80.

²² Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil*, thk. Abdullah Mahmut Şehata, (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabi, 1423h.), 3/159.

²³ en-Nisa 4/1; ez-Zümer 39/6; el-Hac 22/5.

Bu ayette, insanlığın önemli problemlerinden ırk, renk, dil ve kabile ayrımcılığının getirdiği taassuba dikkat çekilmektedir. Çünkü dünyanın birçok yerinde bu tür konularda insanların birbiriyle ayrışıp birbirlerine karşı düşmanca tavırlar içerisine girdikleri görülmektedir. Oysa hiçbir insan kendi isteğiyle ırkını, rengini, kabilesini ve anadilini seçemez. Bunlar Yüce Allah'ın belirlediği, yaratılış gereği zorunlu bir durumdur. Dolayısıyla bu konularda hiç kimse bir diğerini ırkı, rengi veya dili nedeniyle hor göremez ya da üstünlük vesilesi sayamaz.

İnsanların kavimlere ve kabilelere ayrılmaları da Yüce Allah'ın takdiriyle olmuştur. Zira yeryüzünde yaşayan tüm insanların bir tek aile olamayacağı aşikârdır. İnsan nüfusunun artmasıyla birlikte, kabilelerin ve soyların genişleyerek artması da doğal bir durumdur. Buna bağlı olarak, farklı coğrafi bölgelerde ve farklı iklimlerde yaşayan insanların renkleri, özellikleri, dilleri ve hayat tarzları farklılık arz etmektedir.²⁴ Bütün bunlar doğal bir sonuç olduğundan, insanlar için üstünlük vesilesi sayılamayacağı gibi aşağılama ölçütü de olamaz.

Eğer insanlar arasında üstünlük ölçütü aranıyorsa, şüphesiz bu, öncelikle ahlak ve fazilet yönünden üstünlük olmalıdır. Daha sonra Yüce Allah'a yapılan ibadette samimiyet, dikkate alınmalıdır. Nitekim yukarıdaki ayette de bu husus açıkça vurgulanmaktadır.

Kur'an'ın ifadesiyle, İyiliği emreden, kötülükleri engellemeye çalışan İslâm ümmeti, insanlar için ortaya çıkarılan en iyi ümmettir.²⁵ İnsanların iyiliği için çalışan Müslümanlar, diğer ümmetlerle karşılaştırıldığında her zaman üstün bir konumdadır. Üstünlüğü; soy-sop, kabile, ırk, sosyal statü ve zenginlik gibi şeylerde görmeyen İslâm, takvâyı/Allah'a karşı sorumluluk binciyle hareket etmeyi üstünlük ölçütü saymıştır. İnsanlardan takvâ sahibi olanlar ve takvânın gereği olarak güzel ahlâk sahibi olurlarsa, işte asıl üstünlük budur.

Ebu Hüreyre'nin rivayet ettiğine göre Peygamberimiz (sav) şöyle buyurmuştur: "Müslüman Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez, onu yalnız bırakmaz, ona hakaret etmez. Üç defa 'Takva şuradadır' buyurarak göğsünü işaret etmiştir. Bir kişinin bir Müslüman kardeşini hakir görmesi kadar büyük bir kötülük yoktur."²⁶

²⁴ Afzalur Rahman, *Siret Ansiklopedisi*, Trc. Celaleddin Şencan, (İstanbul: İnkılab Yayınları,1992) 3/153.

²⁵ Âl-i İmran 3/110.

²⁶ Ahmet b. Hanbel, *Müsned-i İmam Ahmet b. Hanbel*, Thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), H. No:7727, 13/159.

Numan b. Bişr de Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Bütün mü'minleri birbirlerine merhamette, muhabbetle, lütufta sanki bir vücut gibi görürsün. O vücudun bir uzvu hastalanınca, vücudun öbür azaları birbirlerine hasta azanın elemine paylaşılmaya çağırırlar.”²⁷

Kendilerine gönderilen Peygamberlere itaat eden her topluluk, o peygamberin ümmeti sayılmaktadır. Dolayısıyla İslam dinine inanan bütün Müslümanlar, Hz. Muhammed'in ümmetidir. Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav), kendi döneminde yaşayan ve kendisinden sonra kıyamete kadar yaşayacak olan tüm insanlığa peygamber olarak gönderildiği için, ona inanan tüm insanlar, onun ümmetidir.²⁸ Nitekim Yüce Allah, Müslümanların tek bir ümmet olduğunu / olması gerektiğini, şöyle ifade etmektedir:

“Gerçek şu ki, sizin ümmetiniz tek bir ümmettir. Ben de sizin rabbini-zim, öyleyse bana ibadet ediniz.” (el-Enbiya 21/92)

Müslümanlar; farklı etnik kökenleri olsa da farklı dilleri konuşsalar da gelenek ve görenekleri birbirinden farklı olsa da sonuçta bir ümmettir. Tarih boyunca Müslümanların kurdukları medeniyetler, birçok etnik unsuru bünyesinde sorunsuz olarak barındırmıştır. Özellikle farklı din ve inançlara sahip olan yabancı unsurların bireysel özgürlüklerine saygılı olmuşlar, toplumsal olarak özgürce dinlerinin gereğini sorunsuz bir şekilde yaşamışlarına fırsat tanımışlardır.

İslâm, insanlığın ortak değerlerini, ortak menfaatlerini korur ve gözetir. İslâmî bir toplumda imtiyazlı kişi, imtiyazlı aile, imtiyazlı sınıf yoktur. İslâm, herhangi bir özel topluluğun kurtuluşunu değil; bütün bir insanlığın kurtuluşunu sağlamak ister.²⁹

Herhangi bir ulusun, zümrenin veya bölgenin çıkarına dayalı olan sistemler, ya da dinler, tüm insanlara hitap edemezler. İçinde yaşadığımız çağda yaşanan büyük sıkıntılar, tüm beşerî ideolojilerin ve düzenlerin ahlâkî başarısızlıklar içerisinde bulunduğunu göstermiştir. Günümüzde artık Batı kültür ve uygarlığına ait bütün kavram ve kuramlar, vazgeçilmez olmaktan çıkmaktadır. Çünkü Batı kültür ve uygarlığına özgü maddî değerler, insanı yaratılış gayesinden uzaklaştırmıştır.³⁰

Yüce Allah, Âl-i İmran suresinin 110. ayetinde Müslümanları, bütün bir insanlık için ortaya çıkarılmış, iyilikleri emreden, kötülüklerden alıkoyan, iman eden, namaz kılan, zekât veren, Allah'a ve Resulüne itaat eden en ha-

²⁷ Buhari, Edep, *Sahih-i Buhari*, 8/10 (6011).

²⁸ Ahmet Öz, *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2018), 252.

²⁹ Atasoy Müftüoğlu, *Ümmet Bilinci*, (İstanbul: Denge Yayınları, 1998), 22.

³⁰ Müftüoğlu, *Ümmet Bilinci*, 24.

yrırlı ümmet olarak tarif etmektedir. Bu ayete göre, gerçek anlamda Müslüman olmak demek, tüm insanlığın sorunlarını teşhis edip, onlara çözüm üretmek için çaba sarf etmek demektir.

Müslümanlar, tüm insanların iyi olmaları için çalışırlar. Bütün insanların kötülükten kurtulmalarını isterler. Müslümanların en büyük eylemi, insanları sürekli olarak Allah'ın dinine davet etmektir. Nitekim Allah'ı tanımak demek, Allah'ın bütün iradesine teslim olmak demektir. Diğer bir ifadeyle Müslümanlar, ortak ilkeler etrafında, ortak amaçları gerçekleştirmek üzere toplanan bir ümmettir.

İslam ümmeti evrensel bir ailenin adıdır ve her birey, birbirine karşı sorumludur. Hz. Peygamber'in de ifade ettiği gibi, dünyanın bir ucundaki Müslümanın başına bir sıkıntı gelse dünyanın öbür ucundaki Müslüman bundan muzdarip olmalıdır.³¹ Merhamet, dayanışma ve sorumluluk hissi, mü'min olmanın gereklerindedir. Toplumsal yaşamın huzur ve güven içerisinde olması, Müslüman bireylerin üzerlerine düşen sorumluluklarını üstlenmelerine bağlıdır.

“Siz insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz; iyi olanı egemen kılar, münker olanı bertaraf eder ve Allah'a iman edersiniz.” (Âl-i İmrân 3/110) Ayette de görüldüğü gibi bizim sorumluluğumuz, sadece ümmet bireylerine yönelik değil, bütün dünya insanlığındadır. Bu ümmet uluslararası platformda dini, inancı ve etnik kökeni ne olursa olsun ezilen ve zulme uğrayan dünya halklarının hamisi olmak durumundadır. Bu ümmet dünya barışının teminatı olmak zorundadır.

“Hepiniz Allah'ın ipine sımsıkı sarılın, dağılıp ayrılmayın ve Allah'ın sizin üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de O, kalplerinizin arasını uzlaştırıp ısındırdı ve siz O'nun nimetiyle kardeşler oldunuz. Yine siz, tam ateş çukurunun kıyısındaiken, oradan sizi kurtardı...” (Âl-i İmrân 3/103)

Müfessirlere göre “Allah'ın ipi” inden maksat, Kur'an ve İslam'dır. “Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışmak”, hep birlikte İslam dinine inanmayı, onu kabul etmeyi ve gereklerini yerine getirmeyi ifade eder. Hz. Peygamber Kur'an'ı, “Allah'ın gökyüzünden yeryüzüne sarkıtılmış ipidir”³² diye tarif etmiştir.³³

Diğer bir yoruma göre “Allah'ın ipi” ifadesinden maksat, Müslüman

³¹ Buhari, Edep, 8/10 (6011).

³² Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 17/211 (Hadis No: 11131).

³³ Hayrettin Karaman v. dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/643.

toplumdur. Bu ayette Yüce Allah, mü'minlere birlik olmalarını ve ayrılığa düşmemelerini emretmektedir. Ayette geçen "Allah'ın nimeti" ifadesinden maksat, İslam dininin, mü'minleri kaynaştırması ve bir araya getirmesidir. Zira Müslüman olmadan önce, 120 yıl birbirlerini yok edercesine savaşan Evs ve Hazreç kabileleri, İslam'ın tebliğ edilmesiyle birlikte Müslüman olmuşlar, dolayısıyla Allah'ın bahsettiği İslam nimetiyle kardeş olmuşlar ve öteden beri süregelen savaşa son vermişlerdir.³⁴

Ayrıca bu ayette Yüce Allah, kâfirliği bir cehennem çukuruna, kâfirleri de o çukurun kenarında bulunup oraya düşmeye mahkûm olanlara, benzetmiştir. İslam'ı ise o çukura düşmeye engel olan sebep, olarak vasıflandırmıştır. Allah, iman edenleri kurtaracak, kâfirler ise layık oldukları cezaya çarpılacaklardır.

Allah'a karşı gereği gibi saygılı olmak ve Müslüman olarak ölebilmek için Allah'ın ipine toptan yapışarak tevhid inancında birleşmek, ayrılıktan uzak durmak gerekmektedir. İslam dini, inançta ve amelde birliğe büyük önem verir. Bunun içindir ki inanç alanında Allah'ın birliği ilkesini getirdiği gibi, ibadet alanında da hac ve namaz gibi insanları bir araya toplayarak Müslümanların birliğini sağlayacak prensipler koymuş, amelî tedbirler almıştır. Fert olarak veya bölünmüş gruplar halinde yaşayanların dinlerini ve milliyetlerini korumaları kolay değildir.³⁵

İnsanlar arasında düşünce ayrılıklarının bulunması, insanın yaratılış hikmetinin bir gereğidir. Çünkü Yüce Allah her bir insanı farklı bir mizaç ve karakterde yaratmıştır. Herkesin kendine has bazı özellikleri vardır. Bu yüzden herhangi bir konuda tüm insanların aynı şekilde düşünmesi mümkün değildir. Dolayısıyla insanlar arasında düşünce ayrılıklarının olması, doğal bir durumdur. Bu ayrılıkların makul çizgide kalması halinde, insanlar arasında rekabete, bunun sonucu olarak da toplumların ilerlemesine ve kalkınmasına katkı sağlayacaktır.

Kur'an, farklı düşüncelere sahip olmanın, insanların birbirlerinden ayrışmasına ve birbirlerine düşmanca tavır almalarına vesile kılınmasına izin vermemektedir. Nitekim bu ayet-i kerimede Müslümanların birliği, Allah'ın bir nimeti olarak değerlendirilirken, toplumsal barışı tehdit eden ve İslâm'dan önce örnekleri çokça görülen çekişme hallerini her an içerisine düşüp yanabilecekleri ateşten bir çukurun kenarında bulunmaya ben-

³⁴ Taberi, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, Thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türki, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 5/650-652.

³⁵ Karaman v. dğr. 1/643.

zetilmiştir. Bu sebeple Allah, insanların böyle bir tehlike ile karşı karşıya kalmamaları için hep beraber Kur'an'a sarılmalarını, onun temel prensiplerinin dışına çıkmamalarını istemektedir. "O'nun / Allah'ın nimeti sayesinde kardeş oldunuz" ifadesi, İslâm'ın insanlar arasında birlik ve beraberliği sağlama konusunda ne derece kaynaştırıcı önemli bir unsur olduğunu, hatta din kardeşliğinin, dolayısıyla inanç ve dava birliğinin soy kardeşliğinden daha kuvvetli olduğunu gösterir. Zira soy, dil ve vatan birliğinin, aynı ırktan olan Araplar arasında meydana getiremediği barış, kardeşlik ve dayanışmayı İslâm, bu millet arasında başardığı gibi, farklı ırklar ve soylar arasında da başarmıştır. İslâm tarihi incelendiğinde, bunun pek çok örneği görülür.³⁶

2. ÜMMET BİLİNCİNİN OLUŞMASINA ENGEL OLAN FAKTÖRLER

2.1. Siyasi İhtilaflar ve Mezhep Taassubu

Hz. Peygamber'in vefatının ardından kimin halife olması gerektiği konusunda, Müslümanlar hemen iki ayrı siyasi gruba bölündüler. Bu bölünme, zaman içerisinde farklı gruplar şeklinde devam etti. Nitekim tarihi süreçte siyasi anlayışlar, dini hükümlerin yorumlarına yansiyarak bugünkü mezheplerin temellerini oluşturdu. Mezhepler doğal mecraları içerisinde gelişip çoğaldı. Zamanla bu mezhepler halkın ve siyasi otoritelerin de desteğiyle güç kazandı. Tarihi süreçte bir kısım mezhepler hak mezhep kategorisinde değerlendirilirken, bir kısmı destek bulamadığı için unutulmuş, bir kısmı da batıl ve bid'atçı mezhepler kategorisinde değerlendirildiği için dışlanmıştır.

Hak mezhep kategorisinde öne çıkan mezheplerin bazı müntesipleri de zaman içerisinde, takım tutma mantığına bürünerek, kendi mezheplerinin en doğru mezhep olduğu iddiasıyla diğer mezhepleri küçük görme ve itibarsızlaştırma yolunda çaba sarf etmeye başlamışlardır. Hatta bazı siyasi otoriteler, kendi mezheplerini, devletin resmi mezhebi olarak kabul etmiş, kanunları ona göre düzenlemişlerdir. Bunun sonucu olarak, siyasi iktidara uzak kalan mezhepler, kendilerini dışlanmış olarak gördükleri için, içinde bulunmuş oldukları ezilmişlik psikolojisi nedeniyle, grup taassubu giderek artmıştır. Daha sonra siyasi iktidar mücadelesine yönelen bazı mezhepler, gruplaşmaların ve kamplaşmanın giderek artmasına sebep olmuşlardır. Neticede, ümmetin birliğini sağlaması gereken Müslümanlar, kendi içlerinde siyasi kamplara bölünmüş, birbirleriyle mücadele etmeye

³⁶ Karaman v. dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1/644.

başlamışlardır. Müslüman toplum içerisindeki bu mezhep çatışması, İslam dinine karşı mücadele eden gruplara cesaret vermiş ve Müslümanların siyasi olarak zayıflığından istifade ederek, onlara saldırmaya başlamışlardır. Hedefleri, dünyada İslam'ın hâkim olmasını engellemek olan bu tür şer odakları, Müslümanlar arasındaki mutaassıp grupların kendi aralarındaki anlayış farklılıklarını, sürekli gündemde tutmak suretiyle, birbirlerine karşı kıskırtmış, bundan maddi ve manevi nemalanma yoluna gitmişlerdir. Bu konuda uyanık olması gereken Müslümanlar, birbirleriyle sürekli çekişmek suretiyle, aralarındaki gerginliği artırmış ve zaman zaman da birbirlerini öldürmüşlerdir. Nitekim bugün İslam dünyasına baktığınız zaman, çoğunlukla Müslümanların birbiriyle savaştığını görürsünüz. Ortadoğu ülkelerindeki savaşlar, çoğunlukla Müslümanların kendi aralarındaki mezhep savaşlarıdır.³⁷ Yemen, Irak ve Suriye'de süren Şii-Sünni savaşı, bölgede Müslüman halk üzerine otorite kurmaya çalışan emperyalist güçlerin hoşuna gitmekte, onlara siyasi üstünlük sağlamaktadır. Burada Müslüman halk, mezhep taassubunu bir kenara bırakarak, emperyalist güçlere karşı, ümmet bilinciyle hareket edip tek vücut olmadıkça, bölgede zulüm devam edecek, Müslümanlar siyasi ve ekonomik olarak ezilmeye mahkûm olacaklardır. Bu yüzden Müslümanlar, yaşanan olaylara taassupla değil, daha geniş bir bakış açısıyla bakmalı, kendi aralarındaki mezhebi anlayış farklarına hoşgörülle yaklaşmalıdırlar. Bir mezhebe bağlı olmak doğal bir durum iken, mezhepçiliğin yanlış olduğunu bilmek gerekmektedir.

2.2. Ulusçuluk Akımları

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de, tüm insanların Hz. Âdem ve Havva'nın soyundan geldiklerini vurgulamak suretiyle, aslında herkesin atasının bir olduğunu,³⁸ bu yüzden hiçbir ırkın diğerinden üstün ya da aşağı olamayacağını açıkça dile getirmektedir. Ancak bazı insanlar, kendilerinin üstün ırk olduklarını iddia etmekte, kendileri dışında kalan diğer ırkları bir şekilde küçümsemek suretiyle, ulusçu bir anlayışla, Müslümanların arasına nifak sokmakta ve ayrıştırmaktadırlar. Oysa hiçbir insan, ırkını kendi iradesiyle seçmemekte, Allah'ın dilemesi sonucu yaratıldığı ırkını kabul etmektedir.

İnsanlar arasındaki ırk, milliyet, aşiret vb. farklılıkları ön plana çıkararak ve bunları bir üstünlük vesilesi sayarak, ümmetin birliğini tehdit eden yak-

³⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Öz, "Ortadoğu'da Şii-Sünni Savaşının Kur'ani Dayanakları", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 / 7 (Aralık 2017), 69-90.

³⁸ en-Nisa 4/1; ez-Zümer 39/6.

laşım, İslam dininde yasaklanmıştır. Birçok müfessire göre ilk örneğine şeytanın secde emrine karşı gösterdiği kibirli tavırda rastladığımız bu anlayış, günümüze kadar devam edegelmiştir.³⁹

1789'da meydana gelen Fransız İhtilalinin ardından, dünya çapında yaygınlaşan ulus devlet anlayışı, emperyalist güçlerin kışkırtması sonucu, Müslümanlar arsında da yayılmış, Osmanlı medeniyetinin yıkılmasını hızlandıran en büyük sebeplerinden birisi olmuştur. Günümüzde de güzel vatanımız Türkiye'yi, dünya emperyalist güçlerinin desteğiyle ortaya çıkan terör örgütleri, yine Ulus devlet kurma bahanesiyle bölmeye çalışmaktadırlar. Emperyalizme ve onların kurduğu paravan örgütlere karşı güçlü bir devlet olmak için, ulusçu akımlardan uzak durmak, ümmet bilinciyle hareket ederek Müslümanların kardeş olduğunu unutmamak gerekmektedir.

Günümüzde insanlar arasındaki ümmet bilinci, ulusçuluk ve farklı ülkelere sahip olmak gibi nedenlerle bozulduğu için, Müslümanlar arası birlik ve dayanışma tam olarak sağlanamamaktadır. Oysa Rabbimiz bir, kitabımız bir, Peygamberimiz birdir. Rabbimiz, soyumuza, solumuza, ırk ve rengimize, yaşadığımız ülkeye göre değil; kendisine yönelik ibadetlerimize göre nimetler, bağışlar verecektir. Birliğin ve bütünlüğün temeli, İlahî vahye dayanmalıdır. İlahî vahiy, insanlığın bütün bir hayatını kuşatan mutlak gerçekliktir. Hangi kabileden, ulustan gelmiş olursak olalım, İslâm ailesi içerisinde hepimiz temel kardeşlik bağlarıyla birbirimize bağlanmalıyız. Kavim merkezli bir İslâm anlayışı, İslâm'ın evrensel anlam ve amaçlarıyla bağdaşmaz. Tarih boyunca İslâm, pek çok renkleri, ırkları bünyesinde kardeş kılmıştır. İslâmî bir birlik anlayışıyla, bütün renkler ve ırklar evrensel insanlık anlayışının temsilcileri olarak barış içinde yaşamışlardır. Hangi renge, hangi ırka, hangi ulusa ait olursa olsun, her Müslüman, evrensel İslâm ümmetinin şerefli bir üyesidir.⁴⁰

Burada bir hususu da açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Zira bazı insanlar Hz. Muhammed'in Arap ırkına mensup olmasından dolayı, Arap ırkının üstünlüğünü, hatta Arapça'nın kutsal dil olduğunu iddia etmektedirler. Hz. Peygamber'in Araplar içinden seçilmesi ve onlardan biri olması, Araplara, ümmet içinde bir ayrıcalık sağlamaz. Nitekim Hz. Peygamber, Vedâ Hutbesinde: "Ey insanlar! Biliniz ki rabbiniz birdir, atanız da birdir. Bütün insanlar Âdem'den gelmiş, Âdem de topraktan yaratılmıştır. Arab'ın

³⁹ Necmettin Çalışkan, "Kur'an'da İrkçılığa Sebep Olan Unsurlar ve Bazı Çözüm Önerileri" *Route Educational and Social Science Journal*, 5/6, (April 2018), 120.

⁴⁰ Öz, *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet*, 257; Müftüoğlu, *Ümmet Bilinci*, 23.

Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a, beyazın siyaha, siyahın da beyaza hiçbir üstünlüğü yoktur. Allah katında üstünlük ancak takvâ iledir"⁴¹ buyurmuş, özellikle Arapları da açıkça zikrederek, ırkların üstünlük aracı sayılamayacağını ifade etmiştir. Ayrıca Arapça, Kur'an'ın dili olduğu için kutsal sayılamaz. Çünkü Yüce Allah, gönderdiği kitapları, muhataplarının konuştuğu ve rahatça anlayacağı dil ile göndermiştir.⁴² Kur'an'ın da ilk muhatapları Arap ırkına mensup olduğundan, onların gönderilen mesajı kolayca anlamaları için Arapça gönderilmiştir. Eğer Arapça kutsal bir dil olsaydı, Tevrat ve İncil'in de Arapça gönderilmesi gerekirdi.

2.3. Farklı Yorumlara Karşı Tahammülsüzlük

Yaratılış gereği insanlar bazı konularda birbirlerinden farklı düşünüp olaylara farklı pencerelerden bakabilirler. Bu hususta insanlar birbirlerine karşı hoş görülmesi olmalıdır. Ancak maalesef bazı insanlar, kendi anlayış ve yorumlarının yegâne doğru olduğunu, kendisi gibi düşünmeyen insanların yanlış yolda olduklarını iddia ederek onları kâfir olarak görmektedir. Geçmişte hariciler, günümüzde ise bazı selefi gruplar, kendileri gibi düşünmeyen insanları, bazı ayetleri buldukları bağlamından kopararak kullanmak suretiyle tekfir etmektedirler. Tekfir edilen Müslümanlar, mürted ilan edilmekte ve öldürülmeleri gerektiğine hükmedilmektedir. Oysa İslam âlimleri, "ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceğini" ifade etmiş ve ümmetin bu konuda dikkatli olması gerektiğini vurgulamışlardır.

Ortadoğu'da yaşanan iç çatışmalarda, Müslümanlar birbirlerini tekfir etmek suretiyle öldürmektedirler. Kendisi gibi düşünmeyen veya olaylara farklı bir siyasi pencereden bakan Müslümanları "mürted" (dinden dönen kişi) ilan etmek suretiyle, onlarla savaşmayı meşru görmektedirler. Bu konuda bazı İslam hukuku kaynaklarında geçen, "mürted" in öldürülmesi gerektiği ile ilgili hükümleri kendilerine delil olarak kullanmaktadırlar. Oysa Kur'an'da konu ile ilgili geçen ayetlere bakıldığında, mürtedin öldürülebileceğine dair bir hükmün hatta en küçük bir işaretin olmadığı görülür.

"..Sizden kim, dininden döner ve kâfir olarak ölürse, onların yaptıkları işler dünyada da ahirette de boşa gider. Onlar cehennemliktirler ve orada devamlı kalırlar." (el-Bakara, 2/217)

"İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkâr

⁴¹ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/474, (Hadis No: 23489).

⁴² İbrahim 14/4.

edenleri, sonra da inkârlarını arttıranları Allah ne bağışlayacak, ne de onları doğru yola iletecektir.” (en-Nisa 4/137)

“Kalbi imanla mutmain iken, dini inkâr etmeye mecbur bırakılıp da yalnız dilleriyle inkâr sözünü söyleyenler hariç, kim imanından sonra Allah>ı inkâr ederek gönlünü inkâra açar, göğsüne küfrü yerleştirirse, onlara Allah'ın gazabı ve şiddetli azabı vardır.” (en-Nahl 16/106)

Yukarıdaki ayetlerin hepsinde, açık bir şekilde, dinden dönen kişinin ahiretteki cezası belirtilmekte, dünyada ne tür bir ceza verilmesi gerektiği noktasında, herhangi bir açıklama yer almamaktadır. Diğer yandan Kur>an “insanlara inanıp inanmama”⁴³ konusunda özgürlük tanırken, “dinden dönen kimsenin öldürüleceği” hükmü nereden çıkmıştır? Mezhep imamları bu konuda Peygamberimiz (sav)’e isnad edilen bazı hadisleri ve Hz. Ebu Bekir’in kendi halifeliği döneminde ortaya çıkan ridde olaylarına karşı savaştığını delil olarak almaktadırlar.⁴⁴

“Hz. Ebu Bekir halifeliği döneminde, dinden dönüp kâfir olanları öldürünce, Hz. Ömer ona, “bu insanları nasıl öldürürsün?” diye sordu. Hz. Ebu Bekir ise ona cevap olarak, Peygamberimiz’in şöyle buyurduğunu söyledi: “*Ben insanlarla la ilahe illallah diyene kadar savaşmakla emr olundum. Kim la ilahe illallah derse, benden malını ve canını korur, ancak hakkı olan ve Allah'a vereceği hesabı hariç.*”⁴⁵

Gerek Peygamberimiz döneminde, gerekse dört halife döneminde dinden dönen insanlar sırf dinden döndükleri için öldürülmemiş veya onlarla savaşılmamıştır. Yapılan ridde savaşları ve Müslümanları dinden döndürmek için mücadele eden bazı müşrik ve ehl-i kitabın öldürülmesi yönünde verilen fetvalar, Müslüman toplumun bir iç kargaşa yaşamaması için verilen siyasi fetvalardır. Hanefi mezhebine göre yaşlı erkek ve tüm kadınlar dinden dönseler de öldürülmezler. Çünkü potansiyel olarak savaşmaya güçleri yoktur. Kısacası mesele, bir kişinin dinden dönmesi değil, toplumda huzursuzluk çıkarması ve devlete başkaldırmasıdır. İşte böyle düşünen bazı muasır âlimler, Müslümanlara savaş açmayan kâfirlerin öldürülmemesi⁴⁶ gerektiği söylemişlerdir.⁴⁷

Dinden dönen kişinin eğer tövbe ederse affedileceği, dolayısıyla öldü-

⁴³ el-Bakara 2/256.

⁴⁴ Öz, “Ortadoğuda Şii-Sünni Savaşının Kur’ani Dayanakları”, 84.

⁴⁵ Buhari, İstıtabe, 9/15(6924).

⁴⁶ en-Nisa 4/90.

⁴⁷ Öz, “Ortadoğuda Şii-Sünni Savaşının Kur’ani Dayanakları”, 85; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 1/206.

rülmeyeceği, İmam Ebu Hanife⁴⁸ ve İmam Şafii⁴⁹ gibi ilk dönem âlimleri tarafından dile getirilmiştir. Ancak daha sonraki dönemlerde, örneğin İmam Şafii'den üç asır sonra gelen Şafi 'i fakih Maverdi (ö.450-1058), çağdaşı Ebu Ya'la b. Ferra (ö.458-1066) ve Gazâli (ö.505/1111), gibi âlimler tarafından "Kur'an mahluk mudur?" sorusuna olumlu cevap veren herkes kâfir ve mürted ilan edilmiş, onların tövbeye bile davet edilmeden öldürülmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁵⁰ Bu anlayışın sonucu olarak günümüzde bazı selefi gruplar, İslam adına cinayetler işlemektedirler. Bu tür grupları ortaya çıkaran, onları destekleyip güçlendirenler ise hep İslam düşmanlarıdır.

SONUÇ

Aynı Allah'a aynı kitaba ve aynı peygambere inanan Müslüman ümmetin, birlik ve beraberlik içinde olması beklenmektedir. Ancak ne yazık ki Müslümanlar, birlik olmak yerine, sürekli parçalanmakta, bunun sonucu olarak da emperyalist güçler tarafından sömürülmektedirler. Gerek mezhepçilik, gerek ulusalcılık, gerekse tarikat ve cemaatçilik sonucu parçalanmış ümmetin, birlik olması için, taassuptan uzak olması gerekmektedir. Müslümanın, din kardeşine karşı sevgi ve hoşgörü göstermesi gerekirken, sürekli ayrıştırıcı unsurların gündeme gelmesi, ümmet bilincinin olmamasından kaynaklanmaktadır. Müslümanların büyük haritaya bakması, siyasi olayları dışardan bir gözlemlerle tahlil etmesi, gerçeği görmesi açısından önemlidir. Çünkü çoğunlukla siyasi olaylara dar bir bakış açısıyla bakıldığı için, İslam düşmanlarının kurduğu tuzaklar görülememektedir. Müslümanlar küçük işlerle meşgul olurken, emperyalist güçler onları zayıflatmak, siyasi ve ekonomik açıdan sömürebilmek için, uzun vadeli planlar yapmakta ve bu planları uygulamaktadırlar. İslam dünyasının bugün içinde bulunduğu durum, bunun en açık göstergesidir.

Ülkemiz açısından bakıldığında, geçmişte yaşanan alevi-sünni çatışması her an ısıtılıp önümüze konulacak bir yemek gibi bekletilmekte, zaman zaman da bu konu, ülke bütünlüğünü bozmak için gündeme getirilmektedir. Aynı şekilde, yüzyıllardır birlikte yaşadığımız Kürt vatandaşlarımız, ulusal örgütler aracılığıyla kışkırtılmakta, uluslararası örgütler tarafından desteklenmektedir. Bütün bunlar, güzel ülkemizde huzur ve mutluluk içe-

⁴⁸ es-Serahsi, *el-Mebsut*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 10/111.

⁴⁹ İmam Şafii, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), 6/171.

⁵⁰ Öz, "Ortadoğuda Şii-Sünni Savaşının Kur'ani Dayanakları", 86; Ayrıca daha ayrıntılı bilgi için Bkz., Frank Griffel, "Şafii ve Gazali'nin Mürted Konusundaki Görüşleri", Trc. Şükrü Selim Has, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Nisan, 2006), 277-296.

risinde yaşamamızı istemeyen, ülkemizi bölüp zayıflatmak isteyen güçler tarafından organize edilmekte ve desteklenmektedir.

Müslümanların azınlık olarak buldukları devletlerde, birlik beraberlik içinde bulunmaları ve siyasi olarak güçlenmeleri istenmemektedir. Nitekim emperyalist güçler, Müslümanları ya terörist ilan etmekte ya da teröre destek vermekle suçlamaktadırlar. Oysa İslam ile terör bir arada düşünülemez. Zira İslam, kelime olarak barış ve esenliği ifade eder. Diğer yandan Müslüman ülkeler ise sürekli iç kargaşalar ve terör eylemleriyle uğraşmak zorunda bırakılmaktadır. Bunun sebeplerinden en önemlisi, Müslüman halkın siyasi bilinçten yoksun bir vaziyette olması ve olaylara dar bir perspektiften bakmasıdır. Dünya Müslümanlarının emperyalist güçlere karşı direnip ümmet birliğini sağlaması için, birbirleriyle ayrışacakları hususları gündeme getirmek yerine, birlikte hareket edebilecekleri bir anlayışa yönelmeleri gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülbâki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'an'il-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Afzalur Rahman. *Sîret Ansiklopedisi*. Trc. Celaleddin Şencan. 6 Cilt. İstanbul: İnkılab Yayınları, 1992.
- Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Aldemir, Halil. *Kur'an-ı Kerim'e Göre İhtilaf*. İstanbul: Kitabı Yayınları, 2010.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur'an*. Usa Wash: Amama Corp., 1983.
- Buhari, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah. *Sahih-i Buhari*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nasır. 9 Cilt. B.y.: Dâru Tavgu'n-Necât, 2001.
- Çalışkan, Necmettin. "Kur'an'da Irkçılığa Sebep Olan Unsurlar ve Bazı Çözüm Önerileri" *Route Educational and Social Science Journal*, 5/6, (April 2018), 120-133.
- el-Cevherî, İsmail Hammad. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve shâhu'l-Arabi*. Thk. Abdülğafûr Atar. 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-İlmi Melâyin, 1956.
- Griffel, Frank. "Şafii ve Gazali'nin Mürted Konusundaki Görüşleri", Trc. Şükrü Selim Has, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Nisan 2006), 277-296.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Abdulhamit Henrâvi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Hanbel, Ebû Abdullah Ahmet b. Muhammed. *Müsned-i İmam Ahmet b. Hanbel*. Thk. Şuayb Arnavut vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

- el- İsfahâni, Ragıp. *el-Müfredât fi Garibu'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Seyyid Keylâni. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İbn Fâris, b. Zekeriyya. *Mu'cemu Mekâyisu'l-luğa*. Thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1972.
- İbn Manzûr. *Lisanü'l-'Arab*. 55 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.
- Karaman, Hayrettin- Çağırıcı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kâfi-Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Keskin, Hasan. *Kur'an'da Ümmet Kavramı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Mukatil b. Süleyman. Ebu'l-Hasan. *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmut Şehata. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabi, 1423 h.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Ümmet Bilinci*. İstanbul: Denge Yayınları, 1998.
- Müslim, Haccac Ebu'l- Hüseyin el Kuşeyri. *Sahih-i Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, ts.
- Öz, Ahmet. "Ortadoğu'da Şii-Sünni Savaşının Kur'âni Dayanakları". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 / 7 (Aralık 2017), 69-90.
- Öz, Ahmet. *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2018.
- es-Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ebu Sehl. *el-Mebsut*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- İmam Şafii, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.
- et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türki. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

İBÂZÎ TEFSİRLERDE HÂRICÎ İZLER (HİMYÂNU'Z-ZÂD ÖRNEĞİ)


KHÂRIDJITE TRACES IN THE IBÂDITE'S EXEGESES (THE EXAMPLE OF
HİMYÂN-AL-ZÂD)

GÜVEN AĞIRKAYA

ARS. GÖR. DR., ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ TEFSİR ANABİLİM DALI
RESEARCH ASİSTANT, UNIVERSITY OF ADIYAMAN FACULTY OF BASIC İSLAMIC SCIENCES
DEPARTMENT OF TAFSİR SCIENCE

guvenagir kaya@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0688-7306>.

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.21>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
19 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted
19 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Ağırkaya, Güven, "İbâzî Tefsirlerde Hâricî İzler (Himyânu'z-Zâd Örneği) [Khâridjite Traces in The İbâdite's Exegeses (The Example of Himyân-al-Zâd)]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/ December 2019): 565-610.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



İBÂZÎ TEFSİRLERDE HÂRİCİ İZLER (*Himyânu'z-Zâd* Örneği)¹

Öz

İslâm düşünce tarihinde ilk ortaya çıkan mezhep Hâriciliktir. Hâriciler zamanla farklı gruplara ayrılmış ve içlerinden sadece İbâzîler varlıklarını günümüze kadar sürdürmüşlerdir. Günümüzde İbâzî müellifler ısrarla Hâricî olmadıklarını iddia etmektedirler. Eттаfeyyiş, Cezayir bölgesinde yakın dönemde İbâzî mezhebini adeta yeniden canlandıran bir karaktere sahiptir. İbâzî mezhebi hakkında mütalaa ve değerlendirme yapacak araştırmacıların Eттаfeyyiş'in eserlerinden müstağni kalması mümkün değildir. Bu sebeple İbâzîlerin Hâriciliği mevzu bu araştırmada İbâzî mezhebinde bir başvuru kaynağı sayılan Eттаfeyyiş üzerinde yapılan bir okumayla ele alınacaktır. Eттаfeyyiş'in sadece tefsir alanında üç eseri bulunmaktadır. Bu tefsirlerin ilki *Himyânu'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd* adlı eseridir. *Himyânu'z-zâd* tefsiri son derece geniş kapsamlı, rivayet ve nakledilen bilgiler konusunda müellifin çok da seçici davranmadığı, israiliyatın yoğun bir şekilde kullanıldığı, okuyucuyu usandıracak kadar filolojik tahlillerin olduğu İbâzî mezhebi eksenli bir tefsirdir. İbâzîlerin mutedil bir fırka oldukları iddiası aslında diğer Hâricî gruplara nispetledir. Onları sert, katı, tahammülsüz yapıları ve dini metinlere yaptıkları zahiri okumalarla temayüz etmiş Ezârika gibi Hâricî gruplarla bir tutmak elbette yanlıştır. Ancak bununla birlikte onların Hâricîlerden tamamen beri olduklarını iddia etmek de son derece zordur. Yapılan okumalarda özellikle iman-amel, büyük günah, tekfir ve sahâbeye yaklaşım konularında onların Hâricî zihniyetten kurtulamadıkları müşahede edilmiştir.

Özet

İslâm düşünce tarihinde ilk ortaya çıkan mezhep Hâriciliktir. Hâriciler ilk çıkış zamanında hem dikkatleri hem de tepkileri üzerlerine çekmiş ve bazı yaklaşımları sebebiyle dışlanmalarına maruz kalmış bir gruptur. Hâricilerin tavırlarına bakıldığında toplumun onları dışlamasından çok onların kendi kendilerini toplumdan soyutladıklarını söylemek de mümkündür. Toplum içerisinde zaman zaman ortaya çıkan marjinal görüşlerin varlıklarını uzun süre devam ettiremedikleri sosyolojik bir vaka'dır. Nitekim Hâricilik de içerden ve dışardan çeşitli etkenlerle kendi içinde gruplara ayrılmış ve daha sonra ise İbâzîler dışında varlığını devam ettiren herhangi bir grubu kalmamıştır. İbâzîlerin varlığını devam ettirmesi ise genellikle itidal yönlerine vurgu yapılarak açıklanmıştır. Hâricilerin bu grubu günümüzde de çeşitli bölgelerde varlığını sürdürmektedir. Günümüzde varlıklarını devam ettirdikleri yerlerden biri de Cezayir bölgesidir. Bu bölgede 20. yüzyılda yetişen önemli İbâzî âlimlerden biri Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyiş'tir (v. 1332/1914). İbâzîleri son yüzyılda bir mezhep olarak tekrar canlandıran kişinin Eттаfeyyiş olduğu ifade edilmektedir. Eттаfeyyiş gerek ilmi kişiliğiyle gerekse 94 yıl gibi bir asra yakın ömrünü bu alana ve mezhebine hizmete adanmış olmasıyla önemli bir şahsiyettir. İslâmî ilimler konusunda çok yönlü bir âlim olan Eттаfeyyiş, İbâzî mezhebine hayatını adeta vakfederek ilmi ve sosyal faaliyetler yürütmüştür. Eттаfeyyiş, İbâzî mezhebi müntesipleri arasında bir başvuru mercii anlamında kutbü'l-eimme olarak tanıtılmakta ve çokça referans gösterilmektedir. Müellif, hayatının farklı dönemlerinde üç tefsir yazmış olup kaynaklarda üç yüz kadar eserinin olduğu zikredilmektedir. Geçmişteki bazı uygulamalarından dolayı Hâricilik ismi tarih boyunca birey ve toplum nezdinde kabul görmemiş olup günümüzde de bu soğukluğunu korumaktadır.

¹ Bu çalışma 26.06.2019 tarihinde sunduğumuz "*Eттаfeyyiş'in Himyânu'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd Adlı Tefsiri ve Hâricî Yorumları*" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "*Eттаfeyyiş's Ezgeşis Called Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Maad and his Kharijites Interpretations*", (PhD Dissertation, Erciyes University, Kayseri/Turkey, 2019).

Bu ismin etkisiyle olsa gerek ki selefleri Hâricî olan İbâzî mezhebinin mensupları, günümüzde kendilerinin Hâricî olarak isimlendirilmesinden son derece rahatsızlık duymaktadırlar. Elbette İbâzîlerin Hâricî olup olmadıkları entelektüel müktesebatları üzerinden okunacak bir meseledir. Bu araştırmada İbâzî mezhebinde son derece etkin bir konumda olan Eттаfeyyîş'in üç tefsir çalışmasından ilki olan *Himyânu'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd* adlı eseri üzerinde bir okuma yapılarak İbâzî tefsirlerde Hâricî tevillerin izi sürülmüştür. Eттаfeyyîş'in ilk tefsiri olan *Himyânu'z-zâd*, muhtevasında geniş kapsamlı gramer tahlillerinin bulunduğu, kimi zaman değerlendirme yapılmaksızın İsrâîli nakillere yer verilen; sûre ve âyetlerin faziletleri, birtakım rukye tarifleri, kıssalar gibi mevzuları da içeren; rivayet ve dirayet yönleri olan; İbâzî akidesini esas alan geniş kapsamlı mezhebî bir tefsirdir. Zaten müfessirin tefsiri yazarken hedeflediği gayelerden biri de İbâzîlik akidesini akli ve nakli açıdan izah etmektir. Hâricî teviller konusunda İbâzî mezhebî ümmet içerisinde Ehl-i sünnete en yakın Hâricî grup olarak tanıtılmıştır. Bu araştırma süresince Eттаfeyyîş'in *Himyân* tefsirinde Kur'ân âyetlerine getirdiği teviller göz önünde bulundurularak bu görüşün izleri sürülmüş ve gerek İbâzî mezhebî gerekse Eттаfeyyîş'in görüşleri değerlendirilirken onların itidal yönlerine "diğer Hâricî gruplara nisbetle" şerhinin konularak, haklarında bir tanımlama yapmanın daha doğru olacağı sonucuna varılmıştır. Bununla beraber müellifin özellikle Ezârîka gibi katı Hâricî gruplarla bir tutulmayacağını, onlara nisbetle mutedil bir çizgide olduğunu ancak bulunduğu çizginin onu Hâricî olmaktan çıkarmadığını söylemek mümkündür. Çünkü müellif bizzat kendisi eserinde Hâricîlerle bağını koparmamakta tam aksine temel görüşleri konusunda onlarla aynı düşünceye sahip olduğunu eserine yansıtılmaktadır. Örneğin Hz. Osman'ı şehit eden âsileri haklı görmekte; Havâricî'yi "Hz. Ali'nin dalaletine karşı çıkanlar" olarak tanımlamakta; Hz. Ali'ye âsi olup ordusundan ayrılanları haklı görmekle yetinmemekte Âl-i İmrân 3/106-107 âyetini de referans göstererek âyette "yüzleri ağaracak" diye tavsif edilenlerin onlar olduğunu; Hz. Ali'nin ordusundan ayrılanlara muhalefet edenlerin ise âyette bahsedilen "yüzü karacak" olanlar kısmına dâhil olduğunu iddia etmektedir.

Müellifin Hâricî tevilleri sadece ilk Hâricîler hakkındaki yaklaşımlarıyla sınırlı değildir. Bunların en bariz olanları iman-amel ilişkisi; mürtekb-i kebire ve sahâbeye yaklaşım konusunda kendisini göstermektedir. Ameli imandan bir cüz sayıp saymama konusunda Hâricîlerin yaklaşımını benimsemektedir. Mürtekb-i kebire konusunda bu kişiyi dünyada kâfir değil nimet küfrü içinde olan bir muvahhid olarak görmekle nisbeten Hâricîlerin bu konudaki yaklaşımlarına göre daha yumuşak bir tavır ortaya koymuş olsa da kebire sahibinin tövbe etmeden ölmesi durumunda karşılaşılabilecek sonuç bakımından Hâricîlerle aynı yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira hem Hâricîlerde hem de Eттаfeyyîş'de mürtekb-i kebire tövbe etmeden öldüğünde ebedi azabı hak etmiş olmaktadır.

Bunların yanında müfessirin sahâbeye yaklaşımı itidal noktasından çok uzak bir çizgidedir. Bu meyanda fitne olaylarına bulaşmış olup tövbe etmeyenlerden teberri etmekte ve onlar hakkında bir Müslümana yakışmayacak, Kur'ân ve sünnetle bağdaştırılmayacak ifadeler kullanmaktadır. Özellikle Hz. Osman hakkında onun "bu ümmetin firavunu" olduğu, Rasûlullah'ın onu işaretlen "deccâlden daha tehlikeli" diye tavsif ettiği, kendisine "ey ateş çukurunun oğlu" denildiği; Hz. Aişe'nin ona "Fıravun, sırtlan, ahmak, fâcir, hain" dediği, "Hz. Peygamber'in ona lanet ettiği" türünden çok sayıda mesnedsiz nakilde bulunmaktadır. Ayrıca Eттаfeyyîş, Kur'ân'ın çoğaltılması, kiraatin tek harfe indirilmesi gibi Hz. Osman'ın yaptığı ne kadar tasarruf varsa hepsini onun aleyhine değerlendirmektedir.

İslam düşünce tarihinde önemli bir yer tutan mezhepler -olumlu veya olumsuz- bütün yönleriyle bir bütündür. Dolayısıyla bu ekollerin başka kişi veya gruplar nezdinde makbul veya merdud addedilen görüşlerinin olması mümkündür. Binaenaleyh bir ekolün merdud sayılan görüşlerinin bütüne teşmil edilerek ele alınması sağlıklı

sonuçlar doğurmayacaktır. Bu sebeple kişi veya gruplar hakkında yargıda bulunurken merdud sayılan görüşlerin tenkid edilmesi makbul sayılabilecek görüşlerinden faydalanmaya mani olmamalıdır. Bu araştırmada İbâzî bir müellif olan Eттаfeyyîş'in *Himyânu'z-zâd* adlı tefsirinden hareketle elde edilen veriler müfessirin tefsirinde Hâricî tevillerin bulunduğunu göstermektedir. Bu netice ile bir mezhebin dışlanması değil bir vakianın tespiti hedeflenmiştir. Dolayısıyla bu tespit, Müslüman toplumun bir parçası sayılan İbâzîlerin ötekileştirilmesine gerekçe olamayacağı gibi onların eserlerinden faydalanmaya da mani değildir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hâricilik, İbâzîlik, Eттаfeyyîş, Himyânu'z-zâd.

KHÂRIDJITE TRACES IN THE IBÂDITE'S EXEGESES (The Example of *Himyân-al-Zâd*)

Abstract

The first sect that emerged in the history of Islamic thought is the Khâridjite. The Khâridjites were divided into different subgroups by the time, and only the Ibâdite sect of them has continued to exist to the present day. Nowadays, the Ibâdite scholars claim that they are not a subgroup of the Khâridjites. Attafayyish is a character, in the region of Algeria, who revitalised the Ibâdites again. It is crucial for the scholars who assess and evaluate the related religious sect to examine the works of Attafayyish. For this reason, a valid evaluation of the Ibâdites as a subgroup of the Khâridjites is based on a reading of Attafayyish who is a reference for the subject matter. Attafayyish has three works in the field of exegesis. The first exegesis is called *Himyân-al-zâd ilâ dâr-al-ma'âd*. This work, as an Ibâdite exegesis, is an exhaustive study which includes traditions, authentic or not, Isra'iliyyat in abundance and long, wearisome philological analyses. The claim which introduces the Ibâdites as a moderate sect is based on a comparison of the other Khâridjite subgroups. Of course it would not be just to claim that the Ibâdites are as firm, violent and restless as the other Khâridjite subgroups such as Azâriqa. But on the other hand, it is difficult to claim that they have not any relationship with the Khâridjites. In our study we have observed that the Ibâdites' interpretation of some topics such as faith-act, grave sins, denouncing someone as infidel and views about companions is parallel to the Khâridjites' comments.

Summary

The first sect that emerged in the history of Islamic thought is the Khâridjite. Khâridjite were attracted and noticed by other Islamic groups because of their reactions at the time of their first appearance, and were excluded because of some of their approaches. When we look at the attitudes of the Khâridjites, it is possible to say that they have isolated themselves from the society rather than being excluded by the society itself. It is a sociological phenomenon that marginal views that appear from time to time in society cannot survive for a long time. As a matter of fact, Khâridjites were first divided into groups within themselves, but later on there weren't any other groups that continued to exist except for Ibâdites. The continuation of the existence of the Ibâdites was generally explained with emphasis on sobriety. This group of Khâridjites still exists in various regions. The person who revived this group as a denomination in the last century was Muhammad b. Youssef Attafayyish (d. 1332 HC /1914 CE). Attafayyish is an important figure who has devoted both his scientific personality and his life, almost 94 years, to serve this field and sect.

Due to some practices in the past, the name Khâridjite has not been accepted by the individual and the society throughout the history, and still maintains its cold-

ness. Under the influence of this name, the members of the Ibādite sect, whose predecessors were Khāridjites, feel very uncomfortable today because of being called Khāridjite. Of course, whether the Ibādites are Khāridjites or not is a matter to be examined through their intellectual literature. In this study, a reading on *Himyān-al-zād ilā dār-al-ma'ād*, which is the first of the three exegeses of Attafayyish, who is very active in Ibādite sect, was conducted in order to trace the Khāridjite interpretations in Ibādites' exegeses. *Himyān-al-zād*, the first exegesis of Attafayyish is an exegesis which includes extensive grammatical analyses, information from foreign sources and religions, sometimes evaluated and sometimes not, the virtues of Sūrahs and verses, a number of ruqya recipes and stories. It has both riwaya and diraya aspects. It is a comprehensive sectional commentary based on Ibādite creed. One of the ready aims of the exegete in writing this exegesis is to explain the creed of Ibādism in terms of logic and narration.

The Ibādite sect was introduced as the closest Khāridjite group to the Ahl al-Sunnah in the Islamic community. During the research, Attafayyish's commentary on *Himyān* was taken as the main source, and the traces of Ibādite views were taken into consideration by taking into account the comments that he made over the verses of the Qur'an. It is possible to say that the author is not going to be associated with strict Khāridjite groups such as Azāriqa, on the other hand he is on a moderate line with them, but that does not exclude him from Khāridjites. Because the author himself does not break his ties with the Khāridjite in his work, on the contrary, he points out in his work that he accepts their basic views. For example, he justifies the soldiers who killed Uthman; and defines the Khāridjites as "those who rebel against Ali's heresy".

The author's Khāridjite interpretations are not limited to his approach to the first Khāridjite. The most obvious ones of his ideas are the relationship between faith and deeds; about the ones who commit the mortal sin and his approach to the companions. He adopts the Khāridjite approach in accepting the act whether to be a part of faith or not. He seems to be moderate in his views about the ones who commit the mortal sin when compared to the Khāridjite's views, because he does not call those people as infidels in this world but he sees them as those who are ungrateful monoteist while on the other hand he shares the same thought with Khāridjite about the ones who commit the mortal sin and die before repenting. Because both the Khāridjite and Attafayyish claim that when the ones who commit the mortal sin and die before repenting they deserve lasting punishment.

In addition, the exegete's approach to the companions is far from the point of sobriety. In this regard, he sees himself afar from the companions who have not repented of the acts of sedition and he uses expressions about them that are not suitable for a Muslim and cannot be reconciled with the Qur'an and Sunnah. He quotes many unauthentic traditions especially about Uthman which say that "he was the Pharaoh of this nation", and that the Prophet (pbuh) called him "more dangerous than Dajjal" and he was called as "the son of the fire pit"; and Aisha called him as "Pharaoh, hyena, fool, wrongdoer, traitor", "The Prophet (pbuh) has cursed him". In addition, Attafayyish sees many things against Uthman such as restricting the Qur'an into a single letter (harf/type). The data obtained by this study shows that there are Khāridjite comments in the commentary of Attafayyish, who is an Ibādite exegete.

Keywords: Tafsir, Khāridjism, Ibādism, Attafayyish, Himyān-al-zād.

GİRİŞ

İslâm düşünce tarihinde ilk ortaya çıkan mezhep Hâricîliktir. Hâricîler ilk çıkış zamanında hem dikkatleri hem de tepkileri üzerlerine çekmiş ve bazı yaklaşımları sebebiyle de dışlanmış bir gruptur. Hâricîlerin tavırlarına bakıldığında toplumun onları dışlamasından çok onların kendi kendilerini toplumdan soyutladıklarını söylemek mümkündür. Toplum içerisinde zaman zaman ortaya çıkan marjinal görüşlerin varlıklarını uzun süre devam ettiremedikleri sosyolojik bir vakıadır. Nitekim Hâricîlik de ilk başta kendi içinde gruplara ayrılmış daha sonra ise İbâzîler dışında varlığını devam ettiren herhangi bir grubu kalmamıştır. İbâzîlerin varlığını devam ettirmesi ise genellikle itidal yönlerine vurgu yapılarak açıklanmıştır. Hâricîlerin bu grubu günümüzde de çeşitli bölgelerde varlığını sürdürmektedir. Bu grubu son yüzyılda bir mezhep olarak tekrar canlandıran kişinin Cezayir bölgesinden Muhammed b. Yusuf Ettafeyyiş (v. 1332/1914) olduğu ifade edilmektedir. Ettafeyyiş gerek ilmî kişiliğiyle gerekse 94 yıl gibi bir asra yakın ömrünü bu alana ve mezhebine hizmete adanmış olması yönüyle önemli bir şahsiyettir.

Geçmişteki bazı uygulamalarından dolayı Hâricîlik ismi tarih boyunca birey ve toplum nezdinde kabul görmemiş olup günümüzde de bu soğukluğunu korumaktadır. Bu ismin etkisiyle olsa gerek ki selefleri Hâricî olan İbâzî mezhebinin mensupları, günümüzde kendilerinin Hâricî olarak isimlendirilmesinden son derece rahatsızlık duymaktadırlar. Elbette İbâzîlerin Hâricî olup olmadıkları entelektüel müktesebatları üzerinden okunacak bir meseledir. Bu araştırmada İbâzî mezhebinde son derece etkin bir konumda olan Ettafeyyiş'in üç tefsir çalışmasından ilki olan *Himyânu'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd* adlı eseri üzerinde bir okuma yapılarak İbâzî tefsirlerde Hâricî tevillerin izi sürülmüştür.

1. HÂRICÎLİK VE İBÂZÎLİK

Hâricî, “girmenin zıttı, çıkmak”² anlamına gelen hurûc kökünden türemiş olup, “itaatten ayrılan, isyan eden”³ manasında ism-i fail olan hâric kelimesine nisbet ekinin ilave edilmesi ile meydana gelmiş bir ıstılah olup; fırka ismi için Hâriciyye ve Havâric ifadeleri kullanılmaktadır.⁴ Fırkanın

² Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* ([b.y.]: Dâru'l-Hidaye, [ts.]), 5/508.

³ Battal b. Ahmed b. Süleyman b. Battal er-Rakbî, *en-Nazmu'l-musta'zeb fi tefsiri garibi elfâzi'l-mühezzeb*, thk. Mustafa Abdülhâfiz Sâlim (Mekke: el-Mektebetu't-Ticariyye, 1991), 2/256.

⁴ Ethem Ruhi Fırlalı, “Hâricîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,

ismi konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Çünkü çoğunlukla bir fırkanın müntesiplerinin kendilerini isimlendirmesi ile muhalif olanların isimlendirmesi birbirinden farklı olmuş ve muhaliflerin kullandığı isimler yergi anlamlı olmuştur. Bu durumda muhatap kitle/fırka ya farklı isim kullanma yoluna gitmiş ya da kullanılan ismi tevil yoluyla anlamlandırmayı tercih etmiştir. Nitekim kendileriyle ilgili en çok kullanılan Hâricî isimlendirmesini tevil yoluyla “*kâfirlerin arasından çıkararak Allaha ve peygamberine hicret edenler*” (en-Nisa 4/100) anlamında kullanmışlardır.⁵

Hemen hemen tarihçilerin tamamı Hâricîlerin doğuşunu Sıffin Savaşındaki tahkîm⁶ hâdisesine bağlamışlardır. Aynı zihniyete sahip insanların bir araya gelip oluşturdukları grup anlamında bir fırka olarak teşekkülü bu zamanda olsa da sosyolojik bir vakıa olarak bu zihniyetin çok daha önceden var olduğunu kabul etmek daha isabetlidir. Zira tahkîmden çok daha önce Hz. Osman'ın hilafetinin son yıllarında vuku bulan sosyal karışıklıklar sebebiyle Müslümanların zihinlerini meşgul eden birtakım fikir ve davranışlara bakıldığı zaman, bu fırkanın tahkîm olayı ile birdenbire ortaya çıkmış bir vakıa olmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim “Osman'ı hepimiz öldürdük”⁷ şeklindeki sözleriyle daha o dönemden ihtilalci unsurların devamı olduklarını iddia etmeleri göz önünde bulundurulduğunda bu fırkanın sosyolojik alt yapısının çok daha öncelere dayandığı görülmektedir.⁸

Hz. Ali ve Muaviye b. Ebî Süfyân arasında cereyan eden Sıffin Harbi neticesinde ortaya çıkan tahkîm olayı İslâm Tarihi açısından önemli bir dönemeçtir. Zira İslâm toplumu içinde, kökleri daha önceye dayanmakla beraber, ilk zümreleşmeler bu olaydan sonra teşekkül etmiş, ilim dünyasını meşgul eden birtakım kavramlar zümre bazında tartışılmaya başlanmış; imamet, tekfir, mürtekib-i kebîre, iman gibi konular üzerinden farklı yorumlara gidilmiş ve doğal olarak bu durum Kur'ân âyetlerine getirilen tevellere de yansımıştır. Binaenaleyh İslâm toplumunda fırkalaşma hareketlerinde zaman itibarıyla ilk ortaya çıkan ve kendilerine has birtakım siyasî-itikadî düşünceler ortaya koyan grup Hâricîlerdir.⁹

1997), 16/169.

⁵ Gâlib b. Ali Avâcî, *Fırak muâsıra tentesib ile'l-İslâm ve beyânu mevkîfî'l-İslâm Minha* (Cidde: el-Mektebetü'l-Asriyyeti'z-Zehbiyye, 2001), 1/229.

⁶ Tahkîm: Sıffin Savaşında (37/657) hilafet meselesinin Kur'an'a göre çözülmek üzere hakemlere havale edilmesi işi.

⁷ Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-tıvâl*, thk. Abdülmün'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1960), 163; Ebü'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî ([b.y.]: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1988), 8/288.

⁸ Fiğlalı, “Hâricîler”, 16/169.

⁹ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 83.

Tahkîm olayıyla Hz. Ali saflarındaki bütünlük kaybedilmiş, farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İlk başta samimi duygularla kabul edilen hakem olayı Hz. Ali tarafında olan Müslümanların aleyhine dönünce, daha önce tahkîme zorlayanlar, kendi aralarında ihtilafa düşüp bu sefer itiraz etmeye başlamış ve tahkîmin reddedilmesini istemişlerdir.¹⁰ Neticede iki hakem (Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Amr b. As) bir araya gelmiş hem Hz. Ali'yi hem de Muaviye'yi görevden alma kararı vermişler¹¹ ve kararlarını bir vesikaya kaydederek mühürlemişlerdir.¹² Çeşitli fetihlere katılmış ve valilik de yapmış olan Eş'as b. Kays (v. 40/661) tahkîme gitme konusunda ilk başta Hz. Ali'yi tehdit edercesine fazlaca zorladığı halde, işin kendi aleyhlerine döndüğünü fark edince bu sefer Hz. Ali'yi tahkîm olayını reddetmesi için zorlamış ancak Hz. Ali verilmiş bir ahdi bozmamak adına bunu kabul etmemiştir. Hakemler karara varıp bunu bir vesikaya yazınca Eş'as kimseye danışmadan bunu askerler arasında okumaya başlamıştır.¹³ Çoğunluğu Temîm kabilesinden olan askerler "İla hükme illa lillah/hüküm (iktidar) ancak Allah'ındır" diyerek tahkîme karşı çıkmışlardır. Hz. Ali'yi de tahkîmi reddetme konusunda ikna edemeyince onun ordusundan ayrılıp Kûfe yakınlarındaki Harûrâ'ya çekilmiş ve böylece bu ayrılanlar ilk Hâricî zümreyi oluşturmuşlardır.¹⁴

Hâricîler kendi aralarında daha sonra çeşitli gruplara ayrılmışlardır. Bu ayrılığın temelinde kendi anlayışları etrafında dönemin iktidarına karşı hurûc etme konusunda düştükleri anlaşmazlıkların olduğunu söylemek mümkündür.¹⁵ Çünkü hurûc/isyan fikrine taraf olanlar Nâfi' ibnu'l-Ezrak'ın (v. 65/685) etrafında toplanmışken, hurûc fikrine karşı çıkan Abdullah b. es-Saffar (h. 1. yy), Abdullah b. İbâz (h. 1. yy) ve bunlarla aynı görüşte olanlar Nâfi' ibnu'l-Ezrak ile beraber hareket etmeyi kabul etmemişlerdir.¹⁶ Nâfi' ibnu'l-Ezrak'ın görüşleri önce kendi taraftarları arasında ihtilafa yol açacaktır. Nitekim onun yanında yer alan Necde b. Âmir el-Hanefî (v. 72/691[?]) takiyyenin caiz olabileceği ve hurûc konusunda kendilerine katılmayanların kendilerinden olup olmadığı hususunda İbnü'l-Ezrak'ın gö-

¹⁰ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-musallîn* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 1/23.

¹¹ Dineverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 201; Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zehab ve meâdinu'l-cevher* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 309.

¹² Dineverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 194.

¹³ Dineverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 196.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sâdır, 1968), 3/32-33; Dineverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 196-198; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 243.

¹⁵ Ethem Ruhi Fiğlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1983), 74-81.

¹⁶ Fiğlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 74.

rüşlerine katılmayarak kendi fikrinde olanlarla beraber ondan ayrılacaktır. Böylece Hâricîler Ezârika ve Necdiyye diye iki fırkaya ayrılmış¹⁷ daha sonra hurûc fikrine katılmayan Abdullah es-Saffâr ile Abdullah b. İbâz ayrılacak ve onlardan da iki fırka teşekkül edecektir.¹⁸

Kılıç ve savaş taraftarı olan aşırı Hâricîler Basra'da Emevilere karşı birtakım isyan ve ayaklanma hareketlerine devam etmekle beraber bu dönemde kılıç ve savaşın çözüm olmadığını savunan, bu konuda aşırı Hâricî gruplardan ayrılan mutedil bir kitle de vardır ki bunların liderliğini Ebû Bilal Mirdas b. Udeyye (v. 61/681) yapmaktadır.¹⁹ Bunlar fikirlerini ve inandıkları davalarını kılıç ve savaş yolu ile değil, münazara ve ikna yoluyla anlatmayı tercih ediyor, muhalifleri olan Müslümanları kâfir saymıyor, onların mallarını ve kanlarını helal görmüyor ve insanlara karşı isti'razı²⁰ reddiyorlardı.²¹ Diğer taraftan Nâfi' ibnu'l-Ezrak gibi katı Hâricîler bu itidal taraftarı kitleye karşı tekfir mekanizmasını işletip onları kâfir sayıyor, onların kanlarını ve mallarını helal görüyor,²² yurtlarını şirk yurdu, oradan hicret etmeyi ve muhaliflere karşı hurûc etmeyi zaruri bir vazife addediyorlardı.²³ İşte o dönemde Ebû Mirdas liderliğindeki mutedil Hâricîler, Nâfi' ibnu'l-Ezrak'a katılmayacak, günümüze kadar varlığını devam ettirecek olan ve İbâzîler olarak bilinecek mezhebin ilk tohumlarını atacaklardır.

İbâzîler dışındaki gruplar hem kendi içlerinde hem de diğer mezheplere karşı kapalı ve katı kalmış, mezhep taassubu ve tarafgirlik asabiyetinden kurtulamamış, aşırı sertlik ve asilik yönlerini devamlı diri tutmaya çalışmış; böylece kendi dar düşünce kalıplarından ve oluşturdukları "doğrularından" kurtulamadıkları için tarihten silinip gitmişlerdir. İbâzîler ise diğer İslâm mezheplerinden yararlanmış ve varlıklarını devam ettirecek bir usûl takip ederek günümüze kadar gelmişlerdir.²⁴ Bazı kaynaklarda Sufriyye'nin Ku-

¹⁷ Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 76-77.

¹⁸ Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 80.

¹⁹ İvaz Halifât, *Neşetü'l-hareketi'l-İbâziyye* (Uman: et-Metâbiu'z-Zehabiyye, 2002), 65.

²⁰ İsti'raz (الإستعراض), Sert ve katı olan Hâricîlerin, özellikle Nâfi' ibnu'l-Ezrak ve taraftarlarının, kendilerinden olmayan Müslümanların din anlayışlarını ve inançlarını sorgulamayı ifade eden bir kavramdır. Daha doğrusu kendilerinden olmayanları öldürme zihniyeti ve faaliyetidir [Fiğlalı, "Hâricîler", 16/173]. Rivayetlere göre Ezârika mensupları, karagâhlarına gelip kendilerinden olduğunu iddia edenleri bir imtihana tabi tutar, bunun için de yanlarında bulunan esirlerden birini öldürmelerini teklif ederlerdi. Şayet imtihan edilen esiri öldürürse samimiyetini ispat etmiş olurdu; öldürmezse münafık ve müşrik sayılarak kendisi öldürülürdü. [Mustafa Öz, "İsti'raz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/374].

²¹ Halifât, *Neşetü'l-hareketi'l-İbâziyye*, 66; İlyas Üzüm, "Mirdas b. Udeyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/149.

²² Halifât, *Neşetü'l-hareketi'l-İbâziyye*, 71.

²³ Ferhat b. Ali el-Ca'biri, *el-Bu'du'l-hadâri li'l-akideti'l-İbâziyye* (Cezayir: Cem'iyyetu't-Turâs, 1991), 53.

²⁴ Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 142.

zey Afrika'nın bazı kırsal kesimlerinde -sayıca az olsa da- varlığını sürdürdüğü iddia edilmektedir.²⁵ İbâzîler günümüzde başta Uman olmak üzere Horasan, Hadramut, Zengibar, Libya, Tunus, Cezayir, Senegal, Mali, Nijer, Gana ve Batı Sahra'nın çeşitli yerlerinde bulunmaktadır.²⁶

İbâzîler, her ne kadar Hâricilerle beraber ele alınıp itidal yanlısı bir grup olarak değerlendirilse de son dönem İbâzî kaynaklar genellikle kendilerinin Hârici olarak değerlendirilmesine karşı çıkmaktadırlar.²⁷ Özellikle makâlât türü eserlerde İbâzîlerin itikadları hakkında verilen bilgilerin doğru olmadığını ifade etmekte ve bu konuda zulme uğradıklarını belirtmektedirler.²⁸ Mutedil yanları da göz önünde bulundurularak İbâzîler, Ehl-i Sünnet'e en yakın Hâricî grup kabul edilmişlerdir. Ancak yapılan incelemeler İbâzîler'in bu yakınlıklarının "diğer Hâricî gruplara nisbetle" şerhine muhtaç olduğunu göstermektedir. Bu araştırmada ele alınacak veriler de bunu desteklemektedir.

2. ETTAFEYİŞ VE HİMYÂNU'Z-ZÂD TEFSİRİ

2.1. Muhammed b. Yusuf Ettafeyiş

XX. yüzyılda, İbâziyye mezhebinin Cezayir'de canlanmasını sağlayan İbâzî din âlimi²⁹ Ettafeyiş'in tam adı Muhammed b. Yusuf b. İsa b. Salih b. Abdurrahman b. İsa b. İsmail b. Muhammed b. Abdulaziz b. Bekr el-Hafsi el-Adevî el-Vehbî el-Cezâirî Ettafeyiş'dir.³⁰ Mağrib bölgesinin son asırdaki en meşhur âlimidir.³¹ Geçmişten beri, ilim ile iştiğal edip bununla meşhur olmuş Ettafeyiş ailesine mensub olduğu için bu lakapla anılır olmuştur.³² Bu lafzın kaynaklarda Atfiş, Atfiyeş, Itfeyiş, Itfiyyeş ve Ettafeyiş şeklinde farklı telaffuzları bulunmaktadır. Bu araştırmada *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nin kullanımı tercih edilmiştir.

Ettafeyiş, İbâzîler arasında adeta bir müracaat mercii olduğu için daha

²⁵ Mehmet Dalkılıç, "Sufriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/472.

²⁶ Bukeyr b. Said A'veşt, *Dirâsât İslamiyye fi'l-usûli'l-İbâziyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 136; İbrâhim b. Bukeyr Behhâz vd., *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-İbâziyye: Akide-Fıkıh-Hadârâ* (Uman: Vizâratu'l-Evkâf veş-Şuûni'd-Diniyye, 2001), 1/4.

²⁷ Ali Yahya Muammer, *el-İbâziyye: Mezheb islami mu'tedil*, (Uman: Mektebetü'l-İfta, [ts.]), 19; İbrâhim Muhammed Talay, *el-İbâziyye leysü mine'l-Havâric*, (Gerdaye: [y. y.]:1996), 12.

²⁸ Muammer, *el-İbâziyye: Mezheb islami mu'tedil*, 19.

²⁹ Sabri Hizmetli, "Ettafeyiş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 21/500.

³⁰ Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî vd., *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye mine'l-karni'l-evvel el-hicri ila'l-asri'l-hâdir/Kısmu'l-garbi'l-islâmî* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 2/399; Bukeyr b. Said A'veşt, *Kutbu'l-eimme el-ellâme Muhammed b. Yusuf Ettafeyiş: hayatuh, âsâruhu'l-fikriyye ve cihaduh* (Uman: Mektebetü'd-Dâmîrî li'n-Neşr ve't-Tevzî,1989, 62.

³¹ Bâbâammî vd., *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye*, 2/399.

³² Hizmetli, "Ettafeyiş", 21/500.

çok “kutbu'l-eimme” lakabıyla meşhur olmuştur.³³ İbâzîler, eserlerinde Eттаfeyyîş nisbesinden çok “el-kutb” lakabını kullanmayı tercih etmektedirler. Binaenaleyh İbâzîler hem günlük hayatta hem de kaynaklarında “el-kutb” lakabını kullandıklarında kastettikleri Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyîş'tir.

Eттаfeyyîş, hicrî 1236/1820 yılında Cezayir'in güneyinde bulunan Mizâb vadisindeki Gerdâye merkezine bağlı Yescen/Yeskan kasabasında doğmuştur.³⁴ Doğumundan sonra ailesinin Gerdaye'ye taşınması sebebiyle çocukluğunu orada geçirmiştir.³⁵ Daha dört yaşında iken bölgenin seçkin âlimlerinden olan babasını kaybetmiştir. Babasını kaybetmesinden sonra eğitimi ile annesi ilgilenmiştir. Eğitimi konusunda ayrıca ağabeyinden de ders almıştır. Böylece hem evde eğitim almış hem de kendi bölgedeki başka âlimlerin ders halkalarına katılmıştır. Dokuz yaşından önce bu eğitim imkânları ile hıfzını tamamlamış ve aynı zamanda hem dil hem de dinî ilimler konusunda temel bilgilere sahip olmuştur.³⁶ İkamet ettiği yerin, merkezî bir şehirde bulunması tedrisat konusunda oranın seçkin âlimlerinden ders almasını mümkün kılmıştır. Cezayirli seçkin âlimlerin okuduğu bir müessese olan Ma'hadü'l-hayat'tan da mezun olmuştur.³⁷ On altı yaşına geldiğinde tedris, telif ve irşad faaliyetlerine başlamış, daha otuz yaşına gelmeden Mizâb Vadisi'nin en meşhur âlimlerinden biri olmuştur.³⁸ Eттаfeyyîş yaklaşık bir asır sürdürdüğü ilim ve irşad mücadelesinden sonra hastalanmış ve haftalarca süren bu rahatsızlık neticesinde arkasında devasa bir külliyyat bırakarak 1332/1914 yılında Yescen'de vefat etmiştir.³⁹

Kaynaklar, Eттаfeyyîş'in çok sayıda telif eserinin olduğunu zikretmektedir. Kimi kaynakta yüzden, kimi kaynakta ise üç yüzden fazla eserinin olduğu belirtilmektedir.⁴⁰ Örneğin Hayreddin Zirikli (v. 1976) üç yüzden fazla eserinin olduğunu nakletmektedir.⁴¹ Bunların bir kısmı kitaplardan bir kısmı da risalelerden oluşmaktadır. Bu konuda Allah Teâlâ ona böyle bir miras için 94 yıl gibi uzun bir ömür nasip etmiştir. Ancak onun hakkında

³³ Bâbâammî vd., *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye*, 2/406; Behhâz vd., *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 2/863; A'vest, *Kutbu'l-eimme*, 62.

³⁴ Bâbâammî vd., *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye*, 2/399; A'vest, *Kutbu'l-eimme*, 63; Hizmetli, “Eттаfeyyîş”, 21/500.

³⁵ A'vest, *Kutbu'l-eimme*, 63.

³⁶ Bâbâammî vd., *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye*, 2/399.

³⁷ Hizmetli, “Eттаfeyyîş”, 21/500.

³⁸ Bâbâammî vd., *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye*, 2/400; A'vest, *Kutbu'l-eimme*, 67.

³⁹ Zeki M. Mücâhid, *el-Âlamu'ş-şarkiyye fi'l-mietî'r-râbiate aşerate'l-hicriyye* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/362.

⁴⁰ A'vest, *Kutbu'l-eimme*, 117-118.

⁴¹ Hayreddin Zirikli, *Alam: Kâmûsu terâcîm li eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ ve'l-müstârebîn ve'l-müsteşrikîn*, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 7/157; Bâbâammî vd., *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye*, 2/401-404.

kaynakların zikrettiği husus, yazmaya da çok düşkün olduğudur. Talebeleri onun telif ve tedris dışında bir halinin olmadığını ifade etmektedirler.⁴² Telif ve tedris için seferde dahi boş durmamıştır. Bu da geride çok sayıda eseri miras bırakmasının yolunu açmıştır.⁴³

Ettafeyyiş'in yaşadığı dönem buhranların, işgallerin, sömürgeciliğin yaşandığı; halkın ekonomik refahını kaybettiği, düşmanların işgal ve sömür için tüm güçlerini seferber ettiği bir zaman dilimidir. O, bir yandan eğitim ve irşad faaliyetlerini hem talebe yetiştirerek hem de kitap yazarak devam ettiren; diğer taraftan da ülkesinin Fransız işgaline karşı yaptığı bağımsızlık mücadelesi için Milli Mukavemet Hareketi, Yeni Islahat Hareketi ve Azzâbe⁴⁴ gibi kuruluşlarda öncü görevler üstlenerek Cezayir halkına fikrî, siyasi ve kültürel yönlerden hizmet etmiştir.⁴⁵

2.2. Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd Tefsiri

Ettafeyyiş, hayatına üç büyük tefsir yazmayı sığdırmış bir şahsiyettir. Bu tefsirlerin ilki *Himyânu'z-zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*; ikincisi *Dâ'i'l-Amel li-Yevmi'l-Emel* ve sonuncusu ise *Teysîru't-tefsir*'dir. Bu tefsirlerden ikincisi eksik olarak mevcut olsa da diğer iki çalışma son derece geniş hacimli ve İbâzî mezhebi müntesiplerinin sürekli referans gösterdiği kapsamlı çalışmalardır.

*Himyânu'z-zâd*⁴⁶ müellifin yazdığı ilk ve en kapsamlı tefsirdir.⁴⁷ *Himyân*'da birçok konu okuyucuyu sıkacak derecede çok geniş bir şekilde ele alınmıştır. Öyle ki tefsiri okurken bahsedilen mevzu çok uzayınca okuyucu âyetten ve tefsirinden kopabilmektedir. Aynı şekilde müellifin geniş kapsamlı bu eserinde zayıf ve uydurma birçok rivayet mevcuttur. Müellifin ömrünün son demlerinde yeni bir tefsir yazma ihtiyacı duymasının muhtemel sebeplerinden biri de önceki tefsirinin bu özelliğidir. Nitekim

⁴² Bâbâammî vd., *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye*, 2/401.

⁴³ Bâbâammî vd., *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye*, 2/400-401.

⁴⁴ Azzâbe, İbâzilikte dinlerinin yok edilme veya yasaklanma tehlikesi ile karşı karşıya olduğu dönemlerde, dinlerini muhafaza etmek ve varlığını devam ettirmek için kurulmuş, kendilerine has dinî ve ictimai birtakım vasıfları ve vazifeleri olan, belli sayıdaki insanlardan meydana gelen, hem dinî hem de ictimai işleri idare etmede hüküm sahibi olan bir kuruluştur. [Azzâbe nizamı ile ilgili ayrıntılı bilgi için: Sabri Hizmetli, "İbâzilikte Azzâbe", *AÜİF Dergisi* 29, (1987): 235-301; Orhan Ateş, "el-Azzâbe", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2017), 1-17].

⁴⁵ Hizmetli, "Ettafeyyiş", 21/500; Bâbâammî vd., *Mu'cemu a'lâmi'l-İbâziyye*, 2/400; A'veşt, *Kutbu'l-eimme*, 91.

⁴⁶ *Himyân* ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için: Güven Ağırkaya, *Ettafeyyiş'in Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd Adlı Tefsiri ve Hâricî Yorumları* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2019).

⁴⁷ Ahmed Hamad Halîlî, *Cevâhiru't-tefsir: Envâr min beyâni't-tenzil* (Üman: Mektebetü'l-İstikame, 1984), 1/29; Muhammed Mustafa el-Hâce Dervîş, *Menhecûş-Şeyh Muhammed b. Yusuf Ettafeyyiş fi tefsirihi "Teysîru't-tefsir"* (Amman: el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 68, 72.

haleflerinden Ahmed Halîlî, Eттаfeyyîş'in *Himyân*'daki İsrâilî rivayetlerden rahatsız olduğunu ve imkân bulsa *Himyân*'ın nüshalarını yırtmak istediğini bizzat kendisinden duyduğunu kaydetmektedir.⁴⁸

Himyân'ın cilt sayısı hakkında farklı bilgiler bulunmaktadır. Örneğin Zehebî, eserin 13; Ziriklî 14 cilt olduğunu belirtmektedir.⁴⁹ Bununla birlikte cilt sayısının 6 olduğunu söyleyenler olduğu gibi,⁵⁰ 16 olduğunu söyleyenler de vardır.⁵¹ Cilt sayısı ile ilgili farklılık eserin baskısı ile ilgili bir durumdur. Zira ulaştığımız nüshada kimi ciltler 2 bölüm olarak kimileri de tek cilt olarak basılmıştır. Yani eserin 6, 7, 8, 9, 10 ve 12'nci ciltleri iki kısım halinde basılmıştır. Dolayısıyla 15 ciltlik eser çift ciltlerle beraber sayıldığında 21 adet yapmaktadır.

Eser her sûreye ait bir mukaddime ile başlamaktadır. Bu mukaddimelerde sûrelerin isimleri, âyet, kelime ve harf sayıları, Mekki-Medenî oluşları gibi teknik bilgilerin yanında sûrelerin ve âyetlerin faziletleriyle ilgili rivayetler ve birtakım faydalar zikredilmektedir. Ancak bu rivayetleri verirken bunların ciddi bir sıhhat tahlilinden geçirildiğini ve sahih olanların tercih edildiğini söylemek mümkün değildir. Faziletler konusunda âyetleri tefsir ettikten sonra kimi âyetlerle ilgili kaynağı tespit edilemeyen birtakım rukye ve şifa tarifleri yapılmaktadır.⁵² Eserde göze çarpan bir başka özellik de rivayet ve dirayet yönteminin beraber kullanılmasıdır. Müellif rivayetleri bolca kullandığı gibi dirayet yönünü ortaya koyup tercihlerine de yer vermektedir.⁵³

Hem İbâzî mezhebinin hem de Eттаfeyyîş'in görüşlerini tespit etme konusunda *Himyân* tefsiri göz ardı edilmeyecek bir ayrıcalığa sahiptir. Nitekim müellif de *Himyân*'ın mukaddimesinde bu tefsirinin, muhaliflerin saptıkları konularda onlara cevap vermeye, İbâzî mezhebini ve itikadını izah etmeye kâfi geleceğini iddia etmektedir.⁵⁴ Müellifin bu açıklaması dahi hem müfessirin hem de İbâzî mezhebinin itikadını değerlendirme konusunda *Himyân* tefsirinin önemini izaha kâfi görünmektedir.

⁴⁸ Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr*, 1/29.

⁴⁹ Muhammed Seyyid Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, [ts.]), 2/233; Ziriklî, *A'lam*, 7/157.

⁵⁰ Âdil Nüveyhid, *Mu'cemu a'lâmi'l-Cezâir*, (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 1980), 20.

⁵¹ Âdil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâdir* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 1988), 2/658.

⁵² Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Musa'bi Eттаfeyyîş, *Himyânu'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd* (Maskat: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980), 8-1/9; 1/443-444.

⁵³ Eттаfeyyîş, *Himyân*, 1/17; 10-2/116; 14/357; 9-2/72-73.

⁵⁴ Eттаfeyyîş, *Himyân*, 1/5.

3. HİMYÂNU'Z-ZÂD'DA HÂRİCÎ İZLER

3.1. Eттаfeyyiş'in Hâricîlere Yaklaşımı

3.1.1. Havâric Tanımlaması

Her alanda olmasa bile özellikle sosyal bilimlerde yapılan tanımlamalar aynı zamanda tanımlama sahibinin bakış açısını da ortaya koyar nitelikte olmaktadır. Örneğin Şii gruplardan “Şîa” diye bahseden bir kimseyle onları “ehl-i beyt” diye vafeden; Mutezile için “Mutezile” ismini kullanan ile “ehl-i adl ve't-tevhid” ismini kullanan; Ehl-i sünnet hakkında “Mücbire” diyen ile “Eh-i sünnet” ismini kullanan kimseler bu isimlendirmeler ve tanımlamalarla aynı zamanda mezkûr gruplar hakkında farklı yaklaşımlara sahip olduklarını da belirtmiş olurlar. Bu durum Hâricîler ve diğer mezhepler için de geçerlidir. Hâricîler hakkında onlardan Muhakkime, Vehbiyye, İbâziyye diye bahseden bir kimseyle, Havâric/Hâricîler diye bahseden aynı zamanda onlar hakkındaki bakış açısını, onlara olan yaklaşımını da ortaya koymuş olmaktadır. Bu sebeple müelliflerin, eserlerinde farklı kişi veya gruplarla ilgili tercih ettikleri isimler sıradan bir tercih değil aynı zamanda o kişi veya gruba olan yaklaşımlarının bir tezahürüdür.

Eттаfeyyiş'in *Himyanû'z-Zâd* tefsirinde Hâricîler hakkında yaptığı bir tanımlama onun mezkûr grup hakkındaki yaklaşımını da ortaya koymaktadır. Müellif, el-Bakara suresinin “*Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.*” (el-Bakara 2/3) âyetini tefsir ederken iman konusunu ele almakta ve bir ihtilafı dile getirirken Havâric hakkında şu tanımlamayı yapmaktadır: “Onlar (Havâric), Ali'nin dalaletine (!) karşı çıkmış kimselerdir.”⁵⁵ Bu tanımlama büyük bir tefsir içerisinde sadece bir cümleden ibaret olsa dahi müellifin yaklaşımını çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira bu tanıma göre dönemin seçilmiş halifesi, Hz. Peygamber'in (s) seçkin sahabisi Hz. Ali dalalet; ona karşı gelen ve merkezi otoriteye itaat etmeyenler hidayet üzeredir. *Himyan*'daki bu yaklaşım İbâzî tefsirlerde Hâricî izlerin olduğunu göstermektedir.

3.1.2. Hâricîlerle İlgili Rivayetler

Hâricîler hakkında başta hadis ve mezhepler tarihi kaynakları olmak üzere birçok eserde farklı rivayetler nakledilmektedir. Bu rivayetlerde kimi zaman muayyen kişi veya gruplar belirtilmese de genellikle farklı grupların

⁵⁵ Eттаfeyyiş, *Himyan*, 1/195.

bu rivayetleri muhalif oldukları kişi veya mezhepler hakkında kullandıkları bilinmektedir. Her grup, mezhep veya akımın kendi meşruiyetini sağlamak ve varlığını sürdürmek için bu tür yollara başvurduğu müsellemdir.

Kaynaklarda Hâricîler hakkında zikredilen bazı rivayetleri Eттаfeyyiş de eserinde zikredip değerlendirmektedir. Hâricîlerle ilgili rivayetlerden biri Zülhuveysıra adıyla bilinen ve bir ganimet taksiminde Rasûlullah'a (s) "âdil ol" diyecek kadar haddi aşan bir şahsın durumunu haber vermektedir. Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen rivayet şu şekildedir:

"Bir defasında Rasûlullah'ın (s) yanında bulunuyorduk. Kendisi bir mal taksimi yapıyordu. Yanına Temîm oğullarından Zülhuveysıra isimli bir adam geldi ve dedi ki: Ey Allah'ın Rasûlü adaletli ol! Rasûlullah ona 'Yazıklar olsun sana, ben adaletli olmazsam kim adaletli olur? Eğer ben âdil olmasaydım sen kaybetmiş ve hüsrana uğramış olurdu' dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer: Ya Rasûlallah bana izin ver bu adamın kellesini alayım, dedi. Rasûlullah bunun üzerine şöyle buyurdu: Bırak onu! Onun öyle adamları vardır ki siz kendi namazlarınızı onların namazı yanında, kendi orucunuzu onların orucu yanında çok basit ve küçük görürsünüz. Onlar Kur'an okurlar fakat okudukları köprücük kemiğinden aşağı geçmez. Onlar okun avdan çıktığı gibi İslâm'dan çıkarlar."⁵⁶

Eттаfeyyiş, *Himyân*'da bu rivayeti nakledip değerlendirmektedir.⁵⁷ Mezkûr rivayetteki Zülhuveysıra'nın Hurkûs b. Züheyr olduğu iddiasına karşı bunun bir galat ve çirkinlik olduğunu veya ehl-i hak olan İbâzîleri zemetmek için uydurulup kullanılan fahiş bir iş olduğunu ifade etmektedir. Hatta ona göre bu konuda yalanlar uydurulmakta, Hurkûs ve ashâbı hakkında âyet ve hadisler tahrir edilmektedir. Hâlbuki Hurkûs, kendisinden razı olunan ve Rasûlullah'ın (s) cennete gireceği konusunda şahitlik ettiği (cennetle müjdelenen) bir sahabidir.⁵⁸ Ayrıca kimi rivayetlerde muayyen bir şahsın isminin geçmediğini, kimilerinde ise "bir adam" şeklinde mübhem ifadeler yer aldığını belirtmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla bu rivayeti müellif kabul etse de rivayetteki kişinin Hurkûs b. Züheyr olduğu iddiasını

⁵⁶ Muhammed b. İsmail el- Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir ([b.y.]: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Kitâbü İstîtâbeti'l-Mürteddîn ve'l-Mu'ânidîn ve Kitâlihîm", 7; Müslîm b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turasi'l-Arabî, [ts.]), "Zekât", 47.

⁵⁷ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 7-2/165-166.

⁵⁸ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 7-2/166.

⁵⁹ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 7-2/167.

reddetmektedir. Ona göre bu teviller İbâzileri zemmetmek için uydurulmuş yalanlardır.

Müellifin eserinde verdiği bir başka rivayet de Ebû Ümâme tarikiyle gelmektedir. Bu rivayeti eserinde şu ifadelerle nakledilmektedir:⁶⁰

“Ebû Ümâme’den nakledildi ki: Âl-i İmrân suresinin “O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara, “İmanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın” denilir. Yüzleri ağaranlar ise Allah’ın rahmeti içindedirler. Onlar orada ebedî kalacaklardır.”⁶¹ âyetinde ‘yüzleri kapkara olacak’ diye bahsedilenler Hâricilerdir. Şam’da bir isyan’dan sonra Ebû Ümâme onların halini görünce ağlamış, onlar hakkında şöyle demiştir: ‘Cehennem köpekleri ve göğün altında öldürülenlerin en kötülere bunlardır. Göğün altında öldürülenlerin en hayırlıları ise bunların öldürdükleridir.’ Ebû Galip, Ebû Ümâme’ye ‘bunu kendi görüşünle mi söylüyorsun yoksa Rasûlullah’dan (s) bir şey mi işittin’ diye sorunca, Ebû Ümâme ‘bunu defalarca Rasûlullah’tan işittim’ demiştir. Ebû Gâlip ‘seni ağlatan nedir’ diye sorduğunda Ebû Ümâme ‘onlara acıdığımın, çünkü Müslüman idiler sonra küfre girdiler’ cevabını vermiştir. Daha sonra Ebû Ümâme ‘bazı yüzlerin kapkara olacağından bahseden âyeti okumuş ve ‘bunlardan senin topraklarında çokça vardır, Allah seni onlardan korusun’ demiştir.”⁶²

Ettafeyyişe göre bu rivayet ya uydurulmuştur, ya da sahihtir ancak tahkime karşı çıkıp Hz. Ali’den ayrılanlarla (Havâric) ilgili değildir.⁶³ Zira ona göre bu konuda Müslümanlar manadan uzak teviller yapmakta bazen de tevil edilmesi gerekeni tevil etmeyip zahire yapışmaktadırlar. Bu meyanda Müslümanların kitaplarında kendileriyle (Havâric) ilgili olmadığı halde kendileri hakkında uydurulmuş çokça yalan haberler ve teviller bulduklarını iddia etmektedir.⁶⁴ Müellife göre Ebû Ümâme’den rivayet edilen de bunlardan biridir. Ebû Ümâme bu konudaki hadisi tefsir ve tevil etmekte hata etmiştir. Mezkûr rivayet (şayet sahihse) ibadet konusunda aşırılık gösteren Sufriye hakkındadır.⁶⁵

⁶⁰ Ettafeyyiş, *Himyân*, 4/208.

⁶¹ Al-i İmrân 3/106-107’

⁶² Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. A. Muhammed Şakir-M. Fuad Abdülbâki-İbrâhim Utve İvaz vd. (Mısır: Şirketu Mektebe ve'l-Matbaa Mustafa el-Bâbi el-Halebi, 1975), “Tefsîru'l-Kur’ân”, 4.

⁶³ Ettafeyyiş, *Himyân*, 4/208.

⁶⁴ Ettafeyyiş, *Himyân*, 4/207.

⁶⁵ Ettafeyyiş, *Himyân*, 4/209.

Hâricîlerle ilgili gelen rivayetlerden bir kısmı da Hz. Ali kanalıyla gelmektedir. Bu rivayetlerden biri de şudur:⁶⁶

“Hz. Ali tahkîmi kabul ettiği için ondan ayrılanların yanına gidip şöyle dedi: Ey insanlar! Ben Rasûlullah'ı (s) şöyle buyururken işittim: Ümmetimden öyle bir kavim çıkacak ki Kur'ân okuyacaklar ama sizin okuyuşunuz onların okuyuşu yanında hiçbir şey değildir. Namazınız onların namazları yanında; orucunuz onların oruçları yanında hiçbir şey değildir. Kur'ân okuyacaklar, okudukları Kur'ân kendi aleyhlerine olduğu halde onu kendi lehlerine zannedecekler. Namazları (veya kıraatları) köprücük kemiklerinden öteye geçmeyecek, okun avdan çıktığı gibi İslâm'dan çıkacaklar.”⁶⁷

Müfessir, bu rivayeti farklı lafızlarla gelen muhtelif tarikleriyle beraber eserinde zikredip değerlendirmektedir. Ona göre Hz. Ali kendilerine düşman olduğu için bu tür rivayetleri tahkîm hâdisesi sebebiyle kendisinden ayrılanlar (Havâric) aleyhine tevil edip kullanmıştır. Müellif, rivayetlerde mevzu edilen ibadet ve kıraatin çokluğunu ise kendileri hakkında bir medih olarak görmektedir. Bu rivayetleri Hâricîler aleyhinde kullananlara şu soruyu sormaktadır: Şayet bu rivayetler sahih ise Hz. Ali'den ayrılanların içinde sahabiler de olduğu halde neden sahâbenin dışındakilere hasredilmektedir?⁶⁸

Ettafeyyiş burada zikredilen rivayetlerin dışında *Himyânu'z-zâd* tefsirinde başka rivayetlere de yer vermektedir. Muhteva olarak yukarıda verilen örneklerle örtüşükleri için burada hepsi zikredilmemiştir. Ancak müellif bu rivayetlerin kendileri hakkında olmadığını iddia etmektedir. Ona göre bu rivayetleri Hz. Ali'den ayrılanlara (Havâric) yoranlar veya onların aleyhine tevil edenler bu konuda hata etmişlerdir. Bilakis müfessir bu rivayetlerin tahkîme rıza gösterenlerle Sufriye ve Sufriye'ye benzeyenler veya Hz. Osman dönemindeki fitne hakkında olduğunu düşünmektedir.⁶⁹

Havâric hakkındaki hadisleri değerlendirme konusunda müellifin tahkîm vakiasını bahane ederek Hz. Ali'nin ordugâhından ayrılanları özellikle temize çıkarma gayreti dikkat çekmektedir. Onların aleyhine olan delilleri ya uydurulmuş (mevzu) kabul etmekte ya da sahih iseler kendileri hakkında değil kendilerine muhalif olanlar hakkında tevil edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu anlamda müellif ilk selefleri olan Hâricîlere sahip

⁶⁶ Ettafeyyiş, *Himyân*, 4/209.

⁶⁷ Müslim, Zekât 48.

⁶⁸ Ettafeyyiş, *Himyân*, 4/209.

⁶⁹ Ettafeyyiş, *Himyân*, 4/209, 210, 213.

çıkarmakta ve onları haklı görmektedir. *Himyân*'daki bu durum İbâzî tefsirlerde Hâricî izlerin olduğunu göstermektedir.

3.1.3. Tahkîm Olayı

Sıffin Savaşı'nda (37/657) karşı karşıya gelen Müslüman grupların imamet meselesinin Kur'ân'a göre çözülmesi için hakemlere havale edilmesi kaynaklarda "tahkîm vakası" ismiyle meşhur olmuştur. Bu hadiseyle beraber iman-küfür sınırı, kader ve irade hürriyeti gibi bazı meseleler Müslümanlar arasında tartışılmış ve bu yönüyle tahkîm vakası ilk dönemlerden itibaren kaynaklardaki yerini almıştır.⁷⁰

Tahkîm hâdisesi Havâric olarak zikredilecek grubun ortaya çıkışını tetikleyen bir hüviyete sahiptir. Bu grubun Hz. Ali'nin ordugâhından ayrılıp Harûrâ'ya yerleşmelerinin onlara göre temel gerekçesi Allah'ın hüküm koyduğu konuda tahkîme gidilmesidir. Binaenaleyh Hâricîlerin hem tahkîm hâdisesine hem de ona rıza gösterenlere karşı sert ve katı bir tutumları olmuştur. Zamanla Havâric farklı fikriyata sahip birçok gruba ayrılrsa da bu grupların tahkîm olayına ve ona rıza gösterenlere karşı tavırları değişmemiştir. Mamafih onlardan bir grup olan İbâzîler de bu tavrı sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla tahkîm meselesinin reddedilmesi Hâricîlerle İbâzîlerin üzerinde ittifak ettikleri bir mevzudur.⁷¹

İbâzî kaynaklara göre Allah'ın emirlerine dönmeyen âsilerle (buğât) savaşı terk edip onlarla barışmaya rıza göstermek tahkîm olayına cevaz vermektir. Bu cevaz ise Allah'ın buyruklarını küçük görerek, rahat etme arzusuyla dünyayı tercih edip Allah'ın kitabını ve peygamberin sünnetini reddetmektir.⁷² Hâlbuki Allah'ın bağiler hakkındaki hükmü bellidir. Bundan dolayı Hz. Ali'nin tahkîme gitmesine karşı çıkan Nehrevan ehli (Havâric) haklı,⁷³ Hz. Ali ise hatalıdır.⁷⁴ Hz. Ali'nin Muaviye ile savaşması şer-i şerife uygundur ancak Ali b. Ebî Tâlib'in tahkîmi kabul etmesi kendisi-

⁷⁰ İlyas Üzümlü, "Sıffin Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/108-109.

⁷¹ A'vest, *Dirâsât*, 15.

⁷² Tebgürin Davut b. İsa el-Melşûti, *Usûlü'd-din ev el-usûlü'l-aşere inde'l-İbâziyye* (Maskat: Mektebetü'l-Cilî'l-Vâid, [ts.]), 145.

⁷³ Ebû Âmir b. Ali eş-Şemmâhi, *Usûlü'd-diyânât* (Tebgürin'nin *Usûlü'd-Din* adlı eseriyle beraber basılmış), (Maskat: Mektebetü'l-Ceyli'l-Vâid, [ts.]), 221; Ca'birî, *el-Bu'du'l-hadâri*, 1/102; Addûn b. Nâsir Cehlan, *el-Fikru's-siyasiyyu inde'l-İbâziyye min hileli ârâiş-Şeyh Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş* (Gerdaye: Cemiyetu't-Turâs, 1990), 47.

⁷⁴ Ebû Yakub Yusuf İbrâhim Vercelâni, *ed-Delîl ve'l-burhân*, thk. Salim b. Hamed el-Hârisî (Uman: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1997), 1/27.

ne yapılan biatı (imamet) geçersiz kılmıştır.⁷⁵ Onlara göre Hz. Ali Nehrevan ehliyle dinî değil siyasi gayelerle savaşmıştır.⁷⁶

Ettafeyyiş, Âl-i İmrân Sûresindeki “*Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte onlar için ağır bir azap vardır. O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara, ‘İmanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın’* denilir. Yüzleri ağaranlar ise Allah’ın rahmeti içindedirler. Onlar orada ebedî kalacaklardır.” (Âl-i İmrân 3/105-107) âyetlerini tefsir ederken tahkîm meselesini ayrıntılı olarak ele almakta ve özetle şu tevellere yer vermektedir:

“(Muhâlif) bazı kitaplarda parçalanıp ayrılığa düşenlerin tahkîmi kabul eden (Hz.) Ali’ye karşı gelip ondan ayrılanlar (Havâric) olduğu zikredilmektedir. Bu onların uydurduğu bir yalandır. İki hakem tayin edilmesi meselesi tahkîm olayından öncedir. Âyetin istikbale ve bir gruba (Havâric) hamledilmesine hiçbir delil yoktur. Bilakis onlar (Havâric) (Âl-i İmrân 3/106-107’de zikredilen) yüzlerinin ağarıp parıldamasını hak eden kimselerdir. Onlara muhalefet edenler ise ‘yüzleri kararanlara *‘İmanınızdan sonra inkâr ettiniz öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın’* denilir’ (Âl-i İmrân 3/106) âyetinin hükmüne dâhil olurlar.⁷⁷ Tahkîmi kabul etmesi sebebiyle Ali b. Ebi Talib’den ayrılanların içinde birçok sahâbi ve sahâbilere tabi olanlar da vardı. Muhâlifler Hz. Ali’den ayrılanlardan sahâbiler dışındakileri zemmedip lanetlemektedirler. Hâlbuki hurûc/ayrılış birdir, bu hurûc ya hepsinin hakkında haktır ya da hepsinin hakkında batıldır. Şayet hepsi hakkında hak ise sadece sahâbe dışındakilerin zemmedilmesi nasıl mümkün olabilir? Şayet hepsi hakkında batıl ise o zaman (tahkîme karşı çıkıp ayrılan) sahâbe de zemmi hak etmiş olur. Muhâlifler bu konuda sahîh olmayan hadisler rivayet etmektedirler. Şayet hadisler sahîh olursa manada ziyadeye başvurup bunların bizim (Havâric) hakkımızda olduğu tevelline gitmektedirler...⁷⁸

Müellifin yaklaşımına bakıldığında tahkîm hâdisesinde hem mensup olduğu İbâzî mezhebiyle hem de selefleri olan Hâricîlerle aynı çizgide yer aldığını söylemek mümkündür. Ettafeyyiş de ilk çıkışlarında Hz. Ali’ye

⁷⁵ Ca’birî, *el-Bu’du’l-hadâri*, 1/102; Cehlan, *el-Fikru’s-siyasiyyu inde’l-İbâziyye*, 47.

⁷⁶ Ca’birî, *el-Bu’du’l-hadâri*, 1/102; Cehlan, *el-Fikru’s-siyasiyyu inde’l-İbâziyye*, 47.

⁷⁷ Ettafeyyiş, *Himyân*, 4/207-208.

⁷⁸ Ettafeyyiş, *Himyân*, 4/208-212.

itiraz edip ayrılanları (Havâric) haklı görmekte,⁷⁹ tahkime rıza gösterenleri batıl peşinde koşan batılılar olarak (mubtilûn) vasfetmekte,⁸⁰ âyette bahsedilen “*yüzleri ağarıp apak olacak olanların*” (Âl-i İmrân 3/106-107) bu ayrılanlar (Havâric) olduğunu,⁸¹ bunlara muhalefet edenlerin, “*yüzleri kapkara olacak*” (Âl-i İmrân 3/106) diye tavsif edilenlerin hükmüne dâhil olacaklarını⁸² bizzat kendisi ifade etmektedir. Eттаfeyyiş’in bu yaklaşımları İbâzî tefsirlerde Hâricî izlerin olduğunu göstermektedir.

3.2. Eттаfeyyiş’in Bazı Akîde Konularına Yaklaşımı

3.2.1. İman

İlk dönemlerden itibaren en çok tartışılıp hakkında fikir yürütülen konuların başında iman kavramı ve bu kavrama taalluk eden konular gelmektedir. İman, korkunun zıttı olarak emniyet ve güven içinde olma, nefsin mutmain olup güven duyması anlamını ifade eden “e-m-n” kökünden türetilmiş bir kavramdır.⁸³ İmanın tarifi konusundaki farklı yorumlar imanın ıstilahî yönüyle ilgilidir. Yoksa imanın lügavî manasının tasdik anlamına geldiği konusunda âlimler arasında bir ihtilaf yoktur.⁸⁴

Mâtürîdiler ve Eş’ariler iman kavramını, Allah Teâlâ’yı, onun peygamberlerini ve o peygamberlerin Allah’tan kesin olarak getirdiği hükümleri kalben tasdik etmek anlamında tanımlamışlardır.⁸⁵ Havâric, Mutezile ve Zeydiyye imanın tanımına tasdik ve ikrar şartının yanına amel şartını da koyarak imanı “kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve uzuvlar ile amel etmek” şeklinde tanımlamışlardır. Ayrıca İmam Mâlik (v. 179/795), İmam Şâfiî (v. 204/820), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) gibi selef âlimleri ile İbn Teymiyye (v. 728/1328) de bu görüşte olmuştur.⁸⁶

⁷⁹ Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus’âbî Eттаfeyyiş, *Şerhu akideti’t-tevhîd*, thk. Mustafa b. Nâsır Vinten (Gerdaye: Neşûr Cem’iyyeti’t-Turâs, 2001), 584.

⁸⁰ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 4/210.

⁸¹ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 4/207.

⁸² Eттаfeyyiş, *Himyân*, 4/207-208.

⁸³ Ebû Abdullâh Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkadir er-Râzi, *Muhtârû’s-sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1999), 22; Ebü’t-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firüzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhîd* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 1176; Ebü’l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyât: Mu’cem fi’l-mustalahât ve’l-furâki’l-luğaviyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, [ts.]), 212.

⁸⁴ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 2001), 15/368.

⁸⁵ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dâru’l-Câmiati’l-Mısriyye, [ts.]), 380-381; Ebü’l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş’arî, *Kitâbü’l-lüma’ fi reddi ala ehli’z-zeyği ve’l-bida’*, thk. Abdülaziz İzzeddin Seyrevan (Lübnan: Dâru Lübnan 1987), 154.

⁸⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsî ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ahvâi ve’n-nihal* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), 2/209; Ebû Muin Meymun b. Muhammed Neseî, *Tabsiratu’l-edille fi usûli’d-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003),

İbâzî mezhebine göre Allah'ın emrettiği söz ve fiillerin tamamı imandandır.⁸⁷ Gerçek mümin kelimeyi şehadeti ikrar eden, Allah katında kendisi için bir karşılık/mükâfat olan, İslâm'ın erkânıyla amel eden ve masiyetlerden kaçındır.⁸⁸ İbâziyye'nin cumhuru imanın şu üç unsuru içermesi gerektiği konusunda müttefiktir: Bunlar kalbin itikadı (tasdik), dilin ikrarı ve uzuvların amelidir.⁸⁹

İman konusunda en belirleyici noktalardan biri imanın amelle olan ilişkisidir. Eттаfeyyiş'in aşağıdaki ifadeleri onun imanla ilgili yaklaşımını ortaya koymaktadır:

“İman bazen de (şer-i şerifte) itikad ve ikrarın mecmuu veya bunun gereğince amel etmek anlamında kullanılır. Kim sadece itikad etmeyi (tasdiki) veya tasdik ile beraber amel etmeyi ihlal ederse o kimse inkâr yönünden müşrik olur, kalbinde olmayanı izhar etmesi yönüyle münafık olur; kim (tasdik olmaksızın) sadece ikrarı yaparsa veya ikrarla beraber ameli yaparsa mezhebimizin ve ümmetin cumhur ulemasına göre o kimse de müşriktir. Az sayıdaki kimseler sadece ikrarı ihlal edenin Müslüman ve cennet ehlinden olduğunu, şayet ikrarı ve ameli ihlal ederse bu kimsenin fâsık ve küfrân-ı nimet içinde olduğunu ifade etmişlerdir. Biz bu kimse için başka bir isim de kullanmak istiyoruz ki o da münafık ismidir. Sadece ameli ihlal eden kimse bize göre münafıktır, fâsıktır, dalalettedir ve müşrik sayılmayan bir küfür içindedir, tam iman etmiş değildir.”⁹⁰

Müellifin yukarıda verilen ibarelerine bakıldığında, onun bu mevzuu kendi mezhebinin etkisinde kalarak tevil ettiği görülmektedir. Eттаfeyyiş, iman konusunda ikrar, tasdik ve ameli beraber değerlendirerek bir tanımlama yapmaktadır. Başka bir ifadeyle tasdik ve ikrar nasıl ki iman etmiş olmak için olmazsa olmaz esaslardan ise imanın bir gereği olarak uygun ameller işlemek de iman etmiş olmanın temel esaslarındandır.

Müfessir, “İman edip salih ameller işleyenlere, kendileri için, içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele...” (el-Bakara 2/25) âyetini tefsir ederken iman ile salih amelin birbirine atfedilmesi hususunda şunları ifade etmektedir:

2/404.

⁸⁷ Vercelâni, *ed-Delil ve'l-burhân*, 3/318.

⁸⁸ Vercelâni, *ed-Delil ve'l-burhân*, 3/319.

⁸⁹ Ebû Muhammed Nureddin Abdullah b. Hamid es-Sâlimî, *Behcetü'l-envâr*, thk. Ali b. Said b. Mes'ûd el-Gâfirî, ([by]: yy., ts.), 193; Sabir Ta'ime, *İbâziyye "akîdeten ve mezheben"* (Beyrut: Dâru'l-Cil, Beyrut 1986), 111.

⁹⁰ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 1/194-195.

“Salih amel (tek başına) zikredildiğinde o ancak imanın bir parçası olarak zikredilmiştir. Zira varlığını ikrar/kabul etmediğine amel etmezsin. Salih amellerin iman üzerine atfedilmesi onların her birinin diğerinden farklı olduğuna delildir. Çünkü atıfta atfedilenlerin birbirinden farklı olması (muğayeret) asıldır.”⁹¹ “Salih amellerin iman üzerine atfedilmesinde cennetlerle müjdelenmeyi hak eden kimselerin iman ile salih amelleri cem edenler olduğuna dair bir ilan vardır, ancak salih ameller hem farzlara hem de nafilere şamildir.”⁹²

Netice itibarıyla müfessirin, iman konusundaki yaklaşımı kendi mezhebine muvafık bir düşüncede olduğunu göstermektedir. Müellifin akâidle ilgili bir esere yaptığı şerhte iman konusunda yaptığı şu açıklamalar da onun bu konudaki yaklaşımını daha net bir şekilde ortaya koymaktadır:

“İman lügatta “tasdik etmek” manasındadır. Bize göre şer-i şerifte iman, peygamberin getirdiklerini kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve uzuvlarla amel etmektir. Biz (İbâziler), Hâriciler, Ebü'l-Huzeyl el-Allâf ve Kâdî Abdülcebâr'a göre nafile veya farz olsun her taat imandır.”⁹³

3.2.2. Mürtekîb-i Kebîre

Kebîre Arapçada “büyük” manasına gelen “kebir” kelimesinin müennes formudur. Kur'an-ı Kerim'de günahlar hakkında büyük-küçük ayrımı yapılmakta ancak hangi günahların büyük hangilerinin küçük olduğu hakkında bilgi verilmemektedir (en-Nisâ 4/31; eş-Şûrâ 42/37; en-Necm 53/32.) Durum böyle olunca kebir olarak ifade edilen büyük günahın tanımı hakkında da farklı tanımlar yapılmıştır. Bu tanımların ortak noktası dikkate alındığında “dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında uhrevî veya dünyevî ceza öngörülen davranışları” büyük günah (kebir) olarak tanımlamak mümkündür.⁹⁴

İslâm toplumunda mezhepler büyük günah konusunu tartışmış, bu tartışmanın merkezini hangi günahların büyük hangilerinin küçük olduğu değil; bu günahları irtikab eden müminin dünya ve âhiretteki durumunun ne olacağı oluşturmuştur. Bu sebeple mürtekib-i kebir (büyük günah işleyen kimse) hakkında ekoller arasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. İlk çıkan gruplardan biri Hâricilerdir. Onlar büyük günah konusunda son

⁹¹ Ettafeyyîş, *Himyân*, 1/362.

⁹² Ettafeyyîş, *Himyân*, 1/362.

⁹³ Ettafeyyîş, *Şerhu akîdeti't-tevhîd*, 588.

⁹⁴ Adil Bebek, “Kebîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/163.

derece sert ve katıdırlar. Hatta günah konusunda büyük-küçük ayrımını dahi kabul etmemişlerdir. Zira onlara göre bir çeşit günah vardır ve o da büyük günahdır. Çünkü her günah Allah Teâlâ'ya karşı bir itaatsizliktir ve itaatsizlik Allah'a karşı yapılınca onun büyüğü-küçüğü olmaz.⁹⁵ Dolayısıyla Hâricîlere göre büyük günah işleyen tövbe etmediği sürece kâfir olarak muamele görür. Bu halde ölen ebedi azabı hak etmiş olur.⁹⁶ Ancak tekfir konusunda Hâricîlerin tüm kollarının aynı görüşte olmadığı ifade edilmektedir.⁹⁷

3.2.2.1. Kebîre Sahibinin Küfürle İtham Edilmesi

Ettafeyyîş'in *Himyânu'z-zâd* tefsirindeki mürtekeb-i kebîre mevzusuyla ilgili ifadeleri onun mezhebiyle aynı kanaatte olduğunu göstermektedir. Bu sebeple İbâzî mezhebinin mürtekeb-i kebîre yaklaşımı aslında bize Ettafeyyîş'in yaklaşımını da vereceği için öncelikle İbâzîlerin bu konudaki yaklaşımlarını hatırla(t)mak konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

İbâzîler kebîre konusunda tamamen Hâricîler gibi olmasa da onlara yakın bir yerde durmaktadırlar. Onlara göre kâfir ve mümin olarak iki grup vardır. Bu iki sınıf bilindikten sonra kişinin münafık, âsi, fâsık, zâlim olması fark etmez; bu vasıflarla ölen herkes kâfirdir.⁹⁸ Ancak küfür, küfr-i nimet ve küfr-i şirk olarak iki kısma ayrılır. Bu sebeple bir Müslüman büyük günah işlerse artık mümin değil fakat muvahhidir ve bu kimse küfr-i şirk değil küfr-i nimet içindedir.⁹⁹ Dolayısıyla küfr-i nimet içinde bulunan kimse Allah'ın vahdaniyeti, âyetleri ve Peygamber'in (s) risaleti gibi itikad konularını ikrar eden ancak amel konusunu zayi/ihmal eden bir muvahhidir. Fakat küfr-i şirk veya küfr-i cuhûd içinde diye niteledikleri kimse ise Allah'ın vahdaniyetini, âyetlerini, peygamberin risaletini ikrar etmeyen kimsedir.¹⁰⁰ Küfr-i nimet içinde olan şayet tövbe etmeden ölürse ebedi olarak cehennemde kalacaktır. Ayrıca bir kimse büyük günahları inkâr eder yahut herhangi bir günahı işlemekte ısrar ederse o zaman müşrik olur ve ebedi olarak cehennemde kalır.¹⁰¹ İbâzîler muvahhid kullanımını özellik-

⁹⁵ Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, thk. M. Mustafa Hilmi ve Ebü'l-Vefâ el-Ğanîmi (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1965), 622; Sadruddin Muhammed b. Alauddin İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-akidetü't-tahâviyye*, thk. Şuayb Arnavut-Abdullah b. Muhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/434.

⁹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 1/109.

⁹⁷ Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Haz. İbrâhim Ramazan (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 79; Eş'arî, *Makâlât*, 1/87.

⁹⁸ Fiğlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 136-137.

⁹⁹ A'veşt, *Dirâsât*, 94.

¹⁰⁰ A'veşt, *Dirâsât*, 93-94.

¹⁰¹ Fiğlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 137-138.

le dünyevî ahkâm yönüyle ele almaktadırlar. Muvahhid kimse kebîre işlemiş olsa bile kendisine (Müslüman ismi verilmez ancak) Müslüman muamelesi yapılır. Örneğin kanı ve malı haramdır, zarar verilemez; kadınları nikâhlanır, kestikleri yenir ve cenaze namazları kılınır.¹⁰²

Ettafeyyiş, kebîre konusundaki görüşlerini ve kendisine muhalif olan görüşleri şu şekilde ifade etmektedir:

“Şu sözlerimizde hak bizimle beraberdir: Mürtekib-i kebîre küfr-i nifak yani küfr-i nimet içindedir, muvahhidir ve imanı noksandır. Bu kimse Mürcie'nin iddia ettiği 'kâmil bir iman sahibi' olmadığı gibi; Mutezile'nin 'ne mümindir ne de kâfirdir' iddiasındaki durumda da değildir... Yine mürtekib-i kebîrenin durumu Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Hanefîlerin 'bu kimse kâfir olarak isimlendirilmez' iddialarındaki hükme de dâhil değildir... Ayrıca kebîre sahibi Sufriyye'nin iddia ettiği gibi müşrik de değildir.”¹⁰³

Bu açıklamalarda müellif, kebîre sahibini küfr-i nifak içerisinde gördüğünü açıkça dile getirmektedir. Ettafeyyiş, *Himyânu'z-zâd* tefsirinin muhtelif birçok yerinde kebîre konusuna değinmektedir. Konuyu incelerken kimi zaman geniş izahlar yapmakta kimi zaman da sadece meseleyle ilgili hükümü zikretmekle iktifa etmektedir. Ayrıca zaman zaman kendilerine muhalif görüşleri de vererek tenkit etmektedir. Özellikle Ehl-i sünnet'in görüşlerini kimi zaman ilmî adap ve usûle yakışmayacak teşbihlerle vermektedir. Örneğin Ehl-i sünnet'in mürtekib-i kebîre konusundaki görüşleri sebebiyle onları “Bize, ateş sadece sayılı günlerde dokunacak” (Âl-i İmrân 3/24) diyen Yahudilere benzetmektedir.¹⁰⁴ Ne yazık ki aynı teşbihi *Keşşâf* sahibi de yapmaktadır.¹⁰⁵ Ettafeyyiş'in bu ifadeleri Zemahşeri'den (v. 538/1144) esinlenerek söylemiş olması da muhtemeldir.

Yukarıdaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere müellif, kebîre irtikab edeni müşrik olarak kabul etmese de küfr-i nifak/küfr-i nimet içerisinde görmektedir. Bu kimse kebîre işlemek suretiyle imanına zeval getirmiş olmakta ancak Allah'ı birlediği için mümin değil ancak muvahhid sayılmaktadır.

3.2.2.2. Kebîre Sahibinin Azapta Ebedi Kalması

Ettafeyyiş, mürtekib-i kebîrenin âhiretteki durumu konusunda mez-

¹⁰² A'vest, *Dirâsât*, 94.

¹⁰³ Ettafeyyiş, *Himyân*, 1/204.

¹⁰⁴ Ettafeyyiş, *Himyân*, 1/224; 4/51.

¹⁰⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/349; 2/174.

hebiyle aynı görüşlere sahip olup bu yaklaşım Hâricîlerin bu konuda verdikleri hükümle aynıdır. İbâzîlere göre kebîre sahibi şayet tövbe etmeden ölürse ebedi olarak cehennemde kalacaktır. Ayrıca bir kimse büyük günahları inkâr eder yahut herhangi bir günahı işlemekte ısrar ederse o zaman müşrik olur ve ebedi olarak cehennemde kalır.¹⁰⁶ Eттаfeyyiş, bu kimsenin âhiretteki konumuyla ilgili olarak ise şunları ifade etmektedir:

“Bizim incelemelerimize göre el-Bakara Sûresindeki ‘*ulâike humu’l-muflihûn/kurtuluşa erenler işte onlardır*’ (el-Bakara 2/5) ifadesi hasr ve tekid ifade etmektedir... Sen bu durumu anladıktan sonra senin için açıkça ortaya çıkar ki kebâir işleyenler (âhirette) azapta ebedi kalacaklardır. Çünkü âyetin (hasr olarak) manası şudur: Sadece bu vasıflara¹⁰⁷ sahip olanlar kurtulacaktır (müflih). Bu vasıflara sahip olmayanlar kurtuluşa ermeyenlerdir (gayr-ı müflih). Dolayısıyla azaba girenler kurtuluşa ermeyenlerdir. Şayet bu kimselerin azaptan çıkacaklarını farzetsek, o zaman (aynı grup) hem kurtulmuş/müflih hem de kurtulmamış/gayr-ı müflih olarak iki sınıf ortaya çıkar, hâlbuki bu durum sahih değildir (Bir kimse ya müflihtir ya da gayr-ı müflihtir; hem müflih hem de gayr-ı müflih olamaz).”¹⁰⁸

Himyânu’z-zâd’ın birçok yerinde “kebâir ashâbı azapta ebedi kalacaktır”¹⁰⁹, “bu âyette tövbe etmeden ölmüş kebîre sahibinin mağfiret edilmesinin caiz/mümkün olduğuna delil yoktur”¹¹⁰, “bu âyette kebîre sahibinin azapta ebedi kalmayacağına delil yoktur”¹¹¹ türünden ifadelere sık sık rastlamak mümkündür.

Eттаfeyyiş’in görüşlerine bakıldığında müellif dünya ahkâmı hususunda küfür kavramını iki kısma ayırarak meseleyi biraz yumuşatmıştır. Ancak kebîre sahibinin âhiretteki sonucu bakımından mesele incelendiğinde müellifin yaklaşımıyla Hâricîlerin yaklaşımı aynı kapıya çıkmaktadır. Yani her halükarda (mürtekb-i kebîre) ebedi azaba girmektedir. Durum böyle olunca bu konuda her ne kadar fazlaca teviller yapılsa ve İbâzîlerin Hâricîlerden farklı düşündükleri lanse edilse de işin neticesinde hem İbâzîler hem de Hâricîler aynı noktada buluşmaktadır. Binaenaleyh Eттаfeyyiş’in kebîre sahibinin durumu hakkındaki yaklaşımı Hâricî bir tevildir ve bu tevil gerek

¹⁰⁶ Fiğlalı, *İbâdiye’nin Doğuşu*, 137-138.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/1-5 arası âyetlerde anlatılan vasıflar.

¹⁰⁸ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 1/228.

¹⁰⁹ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 7-2/41; 10-1/317; 15/459.

¹¹⁰ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 3/462; 8-2/298.

¹¹¹ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 4/53.

İbâzilerin gerekse Eттаfeyyiş'in Hâricilerden tamamen beri olmadığını göstermektedir.

3.2.3. İmamet

İslâm tarihindeki ilk ve en önemli ihtilaflardan biri imamet/hilafet meselesidir.¹¹² Hz. Peygamber'den (s) sonra kimin İslâm toplumunu idare edeceğinin tespiti en büyük ihtilaflardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in (s) dâru'l-bekaya irthalinden sonra çok kısa süreli bir boşluk oluşsa da bu durum çok süratli bir şekilde sahâbe tarafından Hz. Ebû Bekir'e biat edilerek çözüme kavuşturulmuş ve böylece olası bir tefrikanın önü alınmıştır. Ancak bu çözüm, ileride bunun tekrar bir probleme dönüşmesine mani ol(a)mamıştır. Öyle ki bu mesele Müslümanlar arasında asırlarca canlılığını koruyan¹¹³ en uzun süreli anlaşmazlık olarak devam edegelmiştir. Zaten ilk fırka olan Hâricilerin ayrılıklarının temelinde de yine tahkîm olayı ve onunla ilgili olan imamet meselesi vardır.

İmam, kendisine uyulan kimse demektir.¹¹⁴ Günümüzde bu kullanım daha çok "namaz kıldıran" için kullanılmaktadır. Ancak burada kastedilen ümmetin sevk ve idaresini üstlenme, din ve dünya işlerindeki önderliktir.¹¹⁵ İdare işi de namazda imama tabi olma işine teşbih edilerek "imamet" kavramı kullanılmıştır.¹¹⁶ Kaynaklarımızda bu ayrımı yapmak için imamet-i kübra/uzma ve imamet-i suğra gibi kullanımlara gidilmiştir.¹¹⁷ Dolayısıyla imamet veya hilafet ile kastedilen Hz. Peygamber'den sonra dini koruma ve dünya işlerini yürütme konusunda peygambere halef olacak devlet başkanı kastedilmektedir.¹¹⁸ Bu konuda her ne kadar farklı görüşler serdedilse de bu teorik tartışmanın dışında herkesin kabul ettiği gerçek, Müslüman toplum için sahâbenin icmâsı ile imamet gerekliliği yani vücubiyetidir.¹¹⁹ Bunun gerekliliğini İslâm tarihi boyunca birçok uzman dile getirmiş ve eserlerinde işlemiştir.¹²⁰

¹¹² Eş'arî, *Makâlât*, 1/21; Bağdâdî, *el-Fark*, 20-21.

¹¹³ Bağdâdî, *el-Fark*, 21.

¹¹⁴ Râzî, *Muhtârûs-sihâh*, 22.

¹¹⁵ Ali b. Muhammed eş-Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 8.

¹¹⁶ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî b. Haldun, *Divânü'l-mübtete ve'l-haber fi tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsârahum min zevîş-şe'ni'l-ekber*, thk. Halîl Şehade (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/239.

¹¹⁷ İbn Haldun, *Divânü'l-mübtete*, 1/239, 273.

¹¹⁸ Mustafa Öz - Avni İlhan, "İmamet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000)22/201.

¹¹⁹ Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2013), 101; Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, 2/431.

¹²⁰ İbn Haldun, *Divânü'l-mübtete*, 1/239.

Hâricîler ilk dönemden sonra farklı birçok fırkaya ayrılmış ve gerek siyasi gerekse itikadi görüşleri bu fırkalara göre değişiklik arz etmiştir. Bu bakımdan Hâricîlerin görüşlerinden bahsederken genel olarak Hâricîlerin değil, bu zümreyi teşkil eden tâli grupların görüşlerine de zaman zaman temas etmek zaruri olmaktadır.¹²¹ Kimi kaynaklarda ilk dönem Hâricîlerine göre halifenin seçimi caiz;¹²² kimilerinde ise caiz görenlerin sadece Acârîde olduğu ifade edilmektedir.¹²³ Bazı kaynaklarda cevaz görüşünde olanlara Ezârika ve Sufriyye de eklenir.¹²⁴ Diğer taraftan Havâricin kollarından Necedât'ın imam tayin etmenin gerekli olmadığı görüşünü benimsediği zikredilir.¹²⁵ Hamziyye'ye göre ise bir noktada ittifak edilmediği takdirde ve bölünmeleri engellenemediği sürece aynı zamanda iki imamın bulunması caizdir.¹²⁶ Görüldüğü üzere Hâricî fırkalar ilk çıkışlarını tetikleyen meselelerde bile farklı temayüller gösterebilmektedir. Ancak hepsinin ortak olduğu noktalar da vardır. Onlara göre halife seçimle iş başına gelir, halifelik bir ırk veya kabileye has değildir, bu konuda bütün Müslümanlar eşittir. Seçilen imam dini ayakta tuttuğu sürece kendisine itaat edilir, doğru yoldan ayrılınca da azledilir ve gerekirse öldürülür.¹²⁷

İbâzîler de din ve dünya işlerinin idamesi, dinin muhafazası için imametın gerekli olduğuna ve ümmetin üzerine farz bir vecibe olduğuna inanırlar.¹²⁸ Bu farziyet kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir.¹²⁹ Onlara göre İmametın farz olmadığını iddia etmek, Allah'ın emrini küçük görerek, rahat etme arzusuyla dünyayı tercih edip Allah'ın kitabını ve peygamberin sünnetini reddetmektir.¹³⁰ Müslümanlar birini imam seçer de o kimse vazifelerini ifa etmekten kaçınırsa o öldürülür ve yerine başkası seçilir.¹³¹

3.2.3.1. İmametın Gerekliliği

Ettafeyyiş, *Himyânu'z-zâd* tefsirinde imametle ilgili görüşlerine de yer vermektedir. Ancak tefsirinde birçok konuyu çok geniş bir şekilde ele alan müfessir bu konuya diğer konulara nazaran daha az yer ayırmıştır.

¹²¹ Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 92.

¹²² İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 91.

¹²³ Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 242.

¹²⁴ Ettafeyyiş, *Şerhu akideti't-tevhîd*, 588.

¹²⁵ Cehlan, *el-Fikru's-siyasiyyu inde'l-İbâziyye*, 134.

¹²⁶ Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*, 91.

¹²⁷ Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler* (Isparta: Tuğra Matbaası, 2001), 102; Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 92-93.

¹²⁸ Tebğürin, *Usûlü'd-dîn*, 145; A'veşt, *Dirâsât*, 117; Ta'ime, *İbâziyye "akideten ve mezheben"*, 136.

¹²⁹ Ta'ime, *İbâziyye "akideten ve mezheben"*, 136.

¹³⁰ Tebğürin, *Usûlü'd-dîn*, 145.

¹³¹ Tebğürin, *Usûlü'd-dîn*, 146.

Himyân'da verdiği bilgilerle *Teysîru't-tefsir*'de verdikleri beraber değerlendirildiğinde müellifin yaklaşımı daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Müfessir, *Teysîru't-tefsir*'de Fetih Sûresinin “*Sana biat edenler ancak Allahâ biat etmiştir...*” (el-Fetih 48/10) âyetinin tefsirinde imamet gerekliliği konusunda şunları dile getirmektedir:

“Bu âyet, imamet-i kübranın ve insanlara nasihat etmenin vacip olduğuna delalet etmektedir. (Kur’ân’daki) her âyet adaleti veya dini ikame etmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu da ancak imamet bir gereğidir ki zaten Kur’ân ve sünnetten istinbat edilmiştir. İmkân bulunduğu imam nasbetmek vaciptir. Çünkü biz dini ikame etmekle emrolunduk. Dini ikame etmek insanların canları, aileleri, malları konusunda bir emniyet temini sağlamak ve birbirlerine saldırmalarını engellemekle mümkün olur. Bu da ancak otoritesinden korkulan, merhameti umulan, kendisine müracaat edilen ve üzerinde ittifak (biat) edilen bir imamla gerçekleşir.”¹³²

Ettafeyyîş, imamet konusuna *Himyânu’z-zâd* tefsirinde Hz. İbrâhim’in insanlara imam/önder yapılacağından bahseden “*Bir zaman Rabbi İbrahim’i birtakım emirlerle sınamış, İbrahim onların hepsini yerine getirmiş de Rabbi şöyle buyurmuştu: ‘Ben seni insanlara önder yapacağım.’ İbrahim de, ‘Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbi!)’ demişti. Bunun üzerine Rabbi, ‘Benim ahdim (verdiğim söz) zalimleri kapsamaz’ demişti.*” (el-Bakara 2/124) âyetinin tefsirinde yer vermektedir. Müfessir, imamet bağlamında adalet-zulüm ilişkisini merkeze alarak, mezkûr âyetin “Benim ahdim zâlimleri kapsamaz” kısmını şu ifadelerle tefsir etmektedir:

“Evet, senin zürriyetinden imamlar/önderler çıkaracağım ancak onlardan zâlim olanlar imamete nail olamazlar. Çünkü zâlim kimse imamete layık değildir. Zira imamet insanlar arasında adaleti ikame etmeyi gerektirir. Hâlbuki kendisi âdil olmayan zâlim, bir başka zulmü nasıl engelleyebilir? Bir beldeye bir zâlim imam, kadı veya vali nasp etmek; insanların ölümlerini yıkamak ve çocuklarını okutmak için bile olsa zâlim bir insan atamak âyetin hükmüne muhaliftir. Çünkü şer’î işlerin veya hukukun ikamesi için zâlim kişiler seçmek/atamak caiz değildir. Şehadeti makbul olmayan ve namaz için öne geçmesi caiz olmayan nasıl imam olabilir ki? Böyle âdil olmayan kimseleri kim nasbederse, bu

¹³² Muhammed b. Yusuf el-Vehbi el-İbâzî el-Musâbi Ettafeyyîş, *Teysîru't-tefsir*, thk. İbrâhim b. Muhammed Talay (Maskat: Vizâratu't-Turâs ve's-Sekâfe, 2004), 13/346-347.

zâlim kimsenin yaptığı zulmün vebalinden onu nasbedene de bir pay vardır. Zira sürüye kurdu çoban yapmak da zulümdür.”¹³³

Müfessir aynı âyeti *Teysîru't-tefsir*'de ele alırken âyetteki zulüm kavramını şu ifadelerle açıklamaktadır:

“Allah (cc) Hz. İbrâhim'in zürriyetinden imamlar çıkaracaktır ancak fîsk veya şîrk ile zulme bulaşanlar bundan istisna edilmiştir. Kimden ki fîsk veya şîrk sudur ederse o kimse imam, halife veya kadı/hâkim değil bilakis gasbedicidir. Zira Allah'ın emaneti olan imamet, ona ihanet edene layık değildir. Fâsık kimsenin vereceği hüküm de geçerli olmaz. Ayrıca fâsık kimseyi imam naspeden de zulmetmiştir. Adalet imametinin hem ibtidasında (şarttır) hem de bekası/devamı için lazımdır.”¹³⁴

3.2.3.2. İmamın Kureyşiliği

İbâzî kaynaklar imam olacak kimsenin Kureyşe mensubiyetinin zorunlu olmadığı görüşünü naklederler. Mezhep içerisinde genellikle imamların Kureyş'ten olduğu hadisleri kabul edilmekte ancak bunların inşâî değil vakıayı haber verme anlamında ihbârî oldukları ve rivayetlerin hilafeti Kureyşe tahsis etmediği tevili yapılmaktadır.¹³⁵ İbâzî müelliflerin bu konuda ileri sürdükleri başka bir gerekçe de Rasûlullah'ın (s) dâru'l-bekâya irtihalinden sonra ensar ve muhacirin Rasûlullah'a halef olacak imam konusundaki tartışmalarıdır. Onlara göre şayet imamet Kureyşe hasredilmiş olsaydı ensar ve muhacirler konuyu müzakere ederken “bir imam sizden olsun bir imam bizden olsun” şeklinde bir tartışmaya girmezlerdi. Dolayısıyla imamet Kureyşe tahsis edilmiş değildir. Günümüzdeki muasır İbâzîler ise şûra ve demokrasiyi de ayrı bir gerekçe olarak sunmaktadırlar. Onlara göre imamet şayet bir aileye veya gruba hasredilirse o zaman İslâm hilafeti demokratik olmayacaktır.¹³⁶ Ancak hilafet-demokrasi ilişkisi tartışmaya açık olup çok da itibar edilebilir bir delil izlenimi vermemektedir.

Ettafeyyişe göre imamın ümmetin en faziletlisi olmasına gerek yoktur. Şayet Kureyş'ten imamete uygun selahiyetli biri bulunursa imam o kimse olur; Kureyş'ten bu vasıflarda biri bulunmazsa o zaman başkası imam

¹³³ Ettafeyyiş, *Himyân*, 2/308.

¹³⁴ Ettafeyyiş, *Teysîr*, 1/248-249.

¹³⁵ Ta'îme, *İbâziyye "akîdeten ve mezheben"*, 136-138.

¹³⁶ Abdülhamid Derviş, *el-İmame ve't-takiyye inde müfekkiri'l-İbâziyye* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2007), 52.

olur. İmam'ın Ben-î Hâşim'den olması vacip değildir.¹³⁷ Müellif “İmamlar Kureyşten'dir” hadisini şöyle değerlendirip tevil etmektedir:

“İmamlar Kureyşten'dir ancak Kureyş'ten (ehil) bir imam bulunmadığına Kureyş dışından da imam naspedilir. Biz bu hadisi “Kureyşten imamete ehil kimseler olması” durumuna hamlederiz. Eğer ehil kimse varsa imam odur ancak ehil kimse yoksa imam başkasından olur.”¹³⁸

İmamet konusunda Hâricî gruplar arasında farklı temayüller mevcut olsa da imamın kureyşiliği konusunda ittifak halinde oldukları söylenebilir. Dolayısıyla bütün Hâricî grupların ittifak ettiği görüşe göre Müslüman olması koşuluyla herkes imam olabilir.¹³⁹ Bu görüşlere bakıldığı zaman Eттаfeyyiş imamın Kureyşiliği konusunda selefleri olan Havâricle aynı düşünce ve yaklaşımlara sahiptir. Nitekim imamın bütün Müslümanlar tarafından seçilmesi ve herhangi bir kabile veya aileye tahsis edilmemesi konusunda İbâzîlerle Hâricîlerin müttefik olduğu İbâzî kaynaklarda da zikredilmektedir.¹⁴⁰

3.2.3.3. Zâlim Yöneticiye Karşı Hurûc

Kaynaklarda bu mesele “âdil olmayan hükümdara karşı isyan edip ayaklanmak” anlamında “hurûc ala'l-imami'l-câir” şeklinde ifade edilmiştir.¹⁴¹ İbâzîlere göre seçilmiş imam diğer Müslümanlar gibi bir şahsiyettir ancak üzerindeki vazifenin gereği bazı sorumlulukları vardır. Şayet bu sorumluluklardan sapar, ahkâm-ı şer'iyeyi tatbik etmez, Allah'ın mülkünü zenginler arasında dolaşan bir güç haline getirir, günahsızların günahına girer, doğru yolda olan imamların yolundan ayrılır, Rabbinin emrinden çıkarsa ona itaat etmek Allah'a isyan etmek anlamına gelir. Verdiği sözü bozmak suretiyle Allah'ın emrini zayi eden Allah'ın lanetini hak eder, laneti hak eden de imamete layık olmaz ve o kimse azledilir.¹⁴² İmam şayet İslâm erkânından birini inkâr ederse veya namazı terk etmek, şarap içmek veya zina etmek gibi had gerektiren bir günah irtikab ederse önce uyarılıp nasihat edilir; tövbe edip istikametini düzeltirse imamete devam eder; ama

¹³⁷ Eттаfeyyiş, *Teysîr*, 13/347.

¹³⁸ Eттаfeyyiş, *Şerhu akîdeti't-tevhîd*, 592-593.

¹³⁹ Mehmet Kubat, “Hâricîlerin İmamet Görüşleri Bağlamında Yapılan Bazı Çağdaş Yorumların Tutarlılığı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (2013): 325-326

¹⁴⁰ A'veşt, *Dirâsât*, 15

¹⁴¹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 205.

¹⁴² Cehlan, *el-Fikru's-siyasiyyu inde'l-İbâziyye*, 110.

şayet tövbeden kaçınır, cürmünü irtikab etmeyi sürdürürse azledilmesi vacip olur.¹⁴³

İmamın azledilmesi çeşitli şartlara bağlıdır. Şayet imam aklî veya bedeni bir noksanlık sebebiyle vazifesini yapamazsa azledilir. Yine imam kebîre (büyük günah) kabul edilen bir cürüm işler, onda ısrar eder ve tebası da buna şahitlik ederse ondan teberrî etmeden ve ona karşı hurûc başlatmadan önce tövbe teklif etmek vaciptir. Şayet tövbe ederse imamete devam eder. Yaptığından tövbe etmez ve ısrar ederse Müslümanların onu azletmesi gerekir. Şayet tövbeyi kerih görür, azledilmeyi reddeder ve mukavemet gösterip direnirse kanı helaldir ve ona karşı hurûc etmek vaciptir.¹⁴⁴ Burada şunu ifade etmek gerekir ki hurûcun vacip olması İbâzî kaynaklarda sürekli birtakım şartlara bağlanmakta veya hurûcun caiz olması için “zann-ı galiple başarılı olma ihtimalinin yüksek olması” kaydı düşülmektedir. Onlara göre zann-ı galip başarısız olunacağı yönündeyse veya hurûc sebebiyle Müslümanları bir zarara uğratma korkusu varsa hurûc caiz olmaz.¹⁴⁵ Aynı şekilde imamın azli fitneye sebep olacaksa zararı daha az olan tercih edilir.¹⁴⁶ Netice itibarıyla İbâzî kaynakların verdiği bilgilere göre zâlim imama karşı hurûc/isyan caizdir ancak belli şartlara bağlıdır. Bu şartların en önemlisi de istitaat (hurûca güç yetirme) ve tehlikenin olmamasıdır.¹⁴⁷

Ettafeyyîş, *Himyân* tefsirinde imamet konusunu adalet ve zulüm kavramlarını merkeze alarak ele almaktadır. Ayrıca müellifin imama itaat konusunda yaptığı açıklama ve naklettiği rivayetler de hep adalet-zulüm kavramlarını önceleyen, itaati adalet şartına bağlayan rivayetlerdir.¹⁴⁸ Örneğin ulu'l-emre itaati emreden “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülü'l-emre de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resûl'e götürün; bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir.*” (en-Nisâ 4/59) âyetini tefsir ederken imam, emir, kadı, hâkim ve vali gibi gerek Rasûlullah (s) döneminde gerekse ondan sonraki zamanlarda, din ve dünya işleri konusunda Müslümanlar üzerinde şer'an velayet/yönetme yetkisi olan herkese, bir masiyete teşvik etmedikleri sürece itaat edilmesi

¹⁴³ Cehlan, *el-Fikru's-siyasiyyu inde'l-İbâziyye*, 110-111.

¹⁴⁴ Ta'îme, *İbâziyye "akîdeten ve mezheben*, 141.

¹⁴⁵ Hacer Atik-Saide Şaban, *el-Fikru's-siyasî inde'l-İbâziyye* (Buveyra: Câmîatu Buveyra, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 41.

¹⁴⁶ Cehlan, *el-Fikru's-siyasiyyu inde'l-İbâziyye*, 111.

¹⁴⁷ Cehlan, *el-Fikru's-siyasiyyu inde'l-İbâziyye*, 113.

¹⁴⁸ Ettafeyyîş, *Himyân*, 5/17-20.

gerektiğini ifade etmektedir.¹⁴⁹ Denilebilir ki müfessirin *Himyân*'da imamet konusunda ortaya koyduğu yaklaşım “adaletin sağlanması ve zulmün önlenmesi” prensibi üzerine kuruludur. Ayrıca imama itaat da âdil olması ve zulmetmemesine bağlıdır. Bu meyanda *Teysîru't-tefsîr*'deki şu ifadesi de bunları tekid ve tasdik eder mahiyettedir: “Hz. Peygamber (s) imamlar hak üzere devam ettikleri sürece onlara ittiba etmeyi emretmiştir.”¹⁵⁰

Müfessir, *Teysîru't-tefsîr*'de ise hurûc meselesini biraz daha vuzuha kavuşturarak fikhî yönüyle beraber şunları ifade etmektedir:

“İmam (haktan ayrılıp) fıska düşerse ve kendisine tövbe teklif edildikten sonra (tövbe etmeyi kabul etmeyip fıskını sürdürmede) ısrar ederse imametten azledilir. Bunu da kabul etmeyip inatlaşırsa öldürülür.¹⁵¹ Zira imam küfre girerse kendi haline bırakılmaz, öldürülmesi şer'î bir emirdir.”¹⁵²

Müellif, imametle ilgili görüşlerini aynı şekilde Fetih Sûresindeki “*Sana biat edenler ancak Allaha biat etmiştir...*” (el-Fetih 48/10) âyetini tefsir ederken de dile getirmektedir. Burada Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'yi (v. 543/1148) de kendisine referans göstererek fıska düşen imamın imametten azledilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zira fıska düşüp hak yoldan sapmakla Allah'ın indirdiğiyle hükmetmemiş olmaktadır.¹⁵³ Müfessir bu görüşlerini başka eserlerinde de dile getirmektedir. Ona göre Müslümanların ahvaline hâlel getirme durumlarında ümmet imamı azleder ancak imamı azletmek daha büyük bir fitneye sebep olacaksa iki zarardan daha hafif olanı tercih edilir.¹⁵⁴

Ettafeyyîş'in diğer eserlerindeki yaklaşımları beraber değerlendirildiğinde imamet konusunda elbette Ezârika gibi katı bir Hâricîliğe sahip olmasa da selefleriyle ve kendi mezhebiyle aynı çizgiye yakın durduğunu ifade etmek mümkündür.

3.2.4. Sahâbe

3.2.4.1. Sahâbe Telakkisi ve Yaklaşımlar

Sahâbe kelimesi “s-h-b” kökünden türemiş bir mastar olup aynı zamanda “herhangi bir kimseyle ülfet edip arkadaş olmak, birlikte olmak, dost ol-

¹⁴⁹ Ettafeyyîş, *Himyân*, 5/17.

¹⁵⁰ Ettafeyyîş, *Teysîr*, 13/346.

¹⁵¹ Ettafeyyîş, *Teysîr*, 10/139.

¹⁵² Ettafeyyîş, *Şerhu akideti't-tevhîd*, 590-591.

¹⁵³ Ettafeyyîş, *Teysîr*, 13/347.

¹⁵⁴ Ettafeyyîş, *Şerhu akideti't-tevhîd*, 595.

mak, samimi olmak” anlamlarına gelen “sâhib” kelimesinin de çoğuludur.¹⁵⁵ Sahâbe hakkında âlimler arasında farklı tanımlamalar yapılmış olsa da İbn Hacer el-Askalânî'nin (v. 852/1448) “Sahabi, Hz. Peygamber'e (s) Müslüman olarak mülaki olup, bu imanı üzere ölmüş olan kimsedir”¹⁵⁶ şeklindeki tanımını çok kimse tarafından benimsenmiştir.

Sahâbe hakkında kimi zaman mezhepsel veya ideolojik yaklaşımlar sergileyenler olmuşsa da, fitne olaylarına karışmış olsun veya olmasın Ehl-i sünnet âlimleri cumhurun icmâsiyle sahâbenin tamamını âdil/güvenilir kabul etmiş¹⁵⁷, muhaddisler de sahâbeyi cerhe tabi tutmamışlardır.¹⁵⁸ Sahâbe arasında birtakım tartışmaların olduğu ve onların masum da olmadıkları bilindiği halde âdil kabul edilmeleri çeşitli gerekçelerle açıklanmıştır. Sahâbiler Hz. Peygamber'in (s) terbiyesinde yetişmiş, O'na bağlılıklarını ispatlamış ve bu sebeple naslarda övülmüş güzide şahsiyetlerdir. Mamafih masum olmadıkları için kendilerinden zaman zaman birtakım hataların sudur etmiş olması tabii bir durumdur. Ayrıca birtakım hatalar yapmış olmaları küfre girdikleri anlamına gelmediği gibi; yaptıkları hatalı davranışlar içerisinde Hz. Peygamber (s) adına yalan söylemek, hadis uydurmak, Rasûlullah'ın söylemediği bir sözü ona isnat etmek gibi hususlara asla rastlanmamıştır.¹⁵⁹ Sahâbe arasında birtakım hâdiseler cereyan etmiş ve diğer sikaların yanılması gibi bazen onlar da hata etmiş olsa bile bu konunun defteri kapatılıp mesele hükme bağlanmıştır.¹⁶⁰

İbâzîler adalet konusunda sahâbeyi iki kısma ayırmaktadırlar. Kimi İbâzî kaynaklar ashâbı üç gruba ayırarak incelese de sahâbeyi taksiminde fitne olayları yer almaktadır.¹⁶¹ Bir kısmını ta'dil ederken diğer bir kısmını ise araştırma veya incelemeye tabi tutmakta ve ileri sürdükleri şartlara uymuyorlarsa onlardan beri olduklarını (beraet) dile getirmektedirler.¹⁶²

¹⁵⁵ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhim es-Samurâî ([b.y.]: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, [ts.]), 3/124; Muhammed bin Mûkerrem bin Ali Ebû'l-Fadl Cemâleddin el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 1/519-521.

¹⁵⁶ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/8.

¹⁵⁷ Muhammed b. Allame Ali b. Âdem b. Mûsâ el-Esyûbî el-Vellevî, *Şerhu elfiyyeti's-Suyûti fi'l-hadis*, (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1993), 2/184; Ebû Zekerîyye Muhyiddin en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li-marîfeti süneni'l-beşîrîn-nezir fi usûli'l-hadis*, thk. Muhammed Osman el-Huşî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1985), 92.

¹⁵⁸ Burhanuddin Ebû İshak İbrâhim b. Ömer b. İbrâhim b. Halil el-Ca'bîrî, *Rusûmu't-tahdis fi ulûmi'l-Hadis*, thk. İbrâhim b. Şerif el-Meyli (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 100.

¹⁵⁹ Mehmet Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler* (İstanbul İFAV Yayınları, 2014), 35.

¹⁶⁰ Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebi, *er-Ruvâtu's-sikât el-mütekelleme fihim bi-mâ lâ yücibu'r-reddehum*, thk. Muhammed İbrâhim el-Mevsilî (Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslamiyye, 1992), 24.

¹⁶¹ Muammer, *el-İbâziyye: Mezheb islami mu'tedil*, 31.

¹⁶² Süveydân, Ahmed Cihat, *es-Sahâbe beyne'l-İbâziyye ve Ehl-i'sünne* (Medine-i Münevvere: el-Câmiatu'l-İslamiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 15.

İki kısma ayırma konusunda temel kıstaslarını fitne olayları oluşturmaktadır. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve fitne olaylarına karışmayanları mutlak olarak âdil kabul etmekte, fitne olaylarına karışanları ise ta'dil etmemekte ve onlardan teberri¹⁶³ etmektedirler. Hz. Osman, Hz. Ali, Talha, Zübeyr, Amr b. As, Muaviye b. Ebî Süfyân, Ebû Mûsâ el- Eş'arî ve hakem olayında bunlara rıza gösterenler (kendilerinden teberri edilecek) ikinci kısımdandır.¹⁶⁴ İbâzilere göre hüküm verecek seviyede bilgiye ulaşan kimsenin fitne olaylarına dâhil olan kimselerden teberri etmesi vaciptir.¹⁶⁵

3.2.4.2. Eттаfeyyiş'in Sahâbe Yaklaşımı

Eттаfeyyiş, *Himyânu'z-zâd* tefsirinde sahâbe hakkındaki yaklaşımını da ortaya koymaktadır. Müfessire göre sahâbenin tamamı âdildir ancak kendisinden cerhe sebep olan bir fiil veya irtidad zuhur edenler bundan istisna edilmiştir.¹⁶⁶ Bu konudaki yaklaşımını “*Muhammed, Allah'ın Resûlüdür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidirler. Onların, rükû ve secde hâlinde, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk istediklerini görürsün. Onların secde eseri olan alametleri yüzlerindedir. İşte bu, onların Tevrat'ta ve İncil'de anlatılan durumlarıdır: Onlar filizini çıkarmış, onu kuvvetlendirmiş, kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş, ziraatçıların hoşuna giden bir ekin gibidirler. Allah, kendileri sebebiyle inkârcıları öfkelen-dirmek için onları böyle sağlam ve dirençli kılar. Allah, içlerinden iman edip salih amel işleyenlere bir bağışlama ve büyük bir mükâfat vaad etmiştir.*” (Fetih 48/29) âyetini tefsir ederken şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

“Denildi ki, âyetteki mağfiret imanın karşılığı, büyük ecir de salih amelin karşılığıdır. Min harf-i cerri ba'ziyet içindir. Dolayısıyla salih amel işlemeyenler veya işleyip de Hurkûs b. Zühayr'i katletmek gibi, İbn Mes'ûd ve Ebû Zerr'i darbetmek gibi işlerle yaptığı salih amelinin iptal edenler bu âyetin kapsamına dâhil değildir. Zira ahdine vefâli ol-

¹⁶³ Beraet (teberri) ve velayet (tevellî) kavramları ilk fitne olaylarından sonra ortaya çıkan mezheplerin özellikle Şîa ve Hâricîlerin kullandığı iki kavramdır. Teberri daha çok “kendileri gibi düşünmeyenlerden uzaklaşma, onlardan beri olma, onlarla ilişkiyi kesme” anlamında kullanılmakta; bunun aksine “kendilerine yakın olanlara karşı dost olmayı” ifade etmek için de velayet/tevellî kavramı kullanılmaktadır (Bk. Mustafa Öz, “Teberri”, DİA, İstanbul 2011, XL/214-215). İbâziler günümüzde bu kavramı hem siyasi hem de dinî anlamda kullanmaktadırlar. İbâziler beraet kavramını kebirle irtikab edenlere “kalben buğzetmek, onlar için istiğfar etmemek, akibetleri için hayır duada bulunmamak” anlamında; bunu tersi dostluk kurma ve yakın olma durumları için de velayet kavramını kullanmaktadırlar [Bk. Behhâz vd., *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 1/100; 2/1103].

¹⁶⁴ Süveydân, *es-Sahâbe beyne'l-İbâziyye ve Ehli's-sünne*, 16.

¹⁶⁵ Nureddin Abdullah b. Humeyd Sâlimî, *Cevâbâtü'l-İmam es-Sâlimî* (Bidiya: Mektebetü'l-İmam es-Sâlimî, 2010), 1/186.

¹⁶⁶ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 13/506.

mayarak ölmüş olanların, âyetin hükmü dışında tutulması gerekmektedir. Hükmün dışında bırakılanlarla ilgili medih ifade eden rivayetler ise “ahdine vefâli olma” şartına hamledilerek tahsis edilir. Binaenaleyh kendilerinden teberri etmeyi gerektiren bir fiil zuhur edenler dışında sahâbenin tamamı âdildir.¹⁶⁷

Müellif özellikle sahâbeden Hz. Osman, Hz. Ali, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî, Amr b. As gibi fitne olaylarında ismi geçenlere karşı çok katı bir yaklaşım sergilemekte ve onlar hakkında uydurulmuş birtakım iftiralarla onlara ta'n etmektedir. Özellikle Hz. Osman'a karşı bir Müslümanın asla tasvip edemeyeceği itham ve iftiralarda bulunmaktadır. Ettafeyyiş, Kur'ân'ın çoğaltılması, kıraatin tek harfe indirilmesi gibi Hz. Osman'ın yaptığı ne kadar tasarruf varsa hepsini onun aleyhine değerlendirmektedir.¹⁶⁸

Müellife göre ümmeti Muhammed içinde Allah'ın verdiği imamete karşı ilk defa küfrân-ı nimette bulunan (nankör!) Hz. Osman'dır. “Allah, içinizden, iman edip de salih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaadde bulunmuştur. Onlar bana kulluk eder ve bana hiçbir şeyi ortak koşmazlar. Artık bundan sonra kimler inkâr ederse, işte onlar fâsıkların ta kendileridir.” (en-Nûr 24/55) âyetini tefsir ederken Hz. Osmanla ilgili -bir Müslümanın asla tasvip edemeyeceği- şu iftiralarda bulunmaktadır:

“Ben derim ki gaybı en iyi bilen Allah'tır. Âyette bahsedilen, Allah'ın verdiği nimete karşılık ilk küfrân-ı nimette bulunan ve o nimetin hakkını inkâr eden kişi Osman b. Affân'dır. Müslümanlar onu canlarına, mallarına ve dinlerine imam kıldılar ama o bunların hepsine ihanet etti...”¹⁶⁹

Müellifin iddiaları bu cümlelerle sınırlı kalmamaktadır. Yukarıdaki ifadelerin devamında Hz. Osman'ın Rasûlullah'ın mescidine ziyade yapıp genişlettiği ve arsalarını vermek istemeyenlerin mülklerini gasbettiği, bu konuda onunla konuşan Abdullah b. Hâlid'i hapse attığı, bu işte gaspettiği mülkleri topladığı, Hz. Ömer'e iftira ettiği, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı sebepsiz yere Kûfe valiliğinden azlettiği ve yerine anne tarafından kardeşi Velîd b. Ukbeyi atadığı iddialarını dillendirmektedir.

Mezkûr âyetin tefsirini yaptığı yerde ashâb-ı kiramla ilgili nakledilen

¹⁶⁷ Ettafeyyiş, *Himyân*, 13/506.

¹⁶⁸ Ettafeyyiş, *Himyân*, 11/338-348.

¹⁶⁹ Ettafeyyiş, *Himyân*, 11/342.

rivayetleri vermekte ve özellikle Hz. Osman ve Hz. Ali ile ilgili olanları ya tevil etmekte ya da inkâr yoluna gitmektedir. Ona göre ilk iki halifeyle beraber Hz. Osman ve Hz. Ali'nin, Allah tarafından iman edenlere vaad edilen imamete dâhil edilmeleri batıl bir iddiadır. Âyette iman edenlerin ilk dört halife olduğu rivayet edilmekte ancak Hz. Osman ve Hz. Ali'nin bu iman edip de kendilerine imamet nimeti verilenler arasında sayılması batıldır.¹⁷⁰ Aynı şekilde müellife göre cennetle müjdelenenler arasında Hz. Osman ve Hz. Ali'nin sayılması da sahih değildir. Bu türden gelen diğer rivayetler onların cennet ehlinde sayılmasına münafidir.¹⁷¹

Müellifin, Hz. Osman hakkında naklettiği (uydurma) rivayetlerin ise haddi hesabı yoktur. Bu rivayetlerde Hz. Osman hakkında onun “bu ümmetin firavunu”¹⁷² olduğu, Rasûlullah'ın onu işaretten “deccâlden daha tehlikeli”¹⁷³ diye tavsif ettiği, kendisine “ey ateş çukurunun oğlu” denildiği; Hz. Aişe'nin ona “Firavun, sırtlan, ahmak, fâcir, hain” dediği, “Hz. Peygamber'in ona lanet ettiği” nakledilmektedir.¹⁷⁴ Müellif bu rivayetlerin birçoğunu Hz. Aişe'ye isnat ederek vermektedir. Bunlardan birine göre Osman b. Affân hakkında Hz. Aişe şöyle demiştir: “Ey Facir! Ey Hain! Emanete hıyanet ettin, raiyyeni zayi ettin, kanın helaldir. Zâlimler korumasaydı, seni bir koyun gibi boğazlardım.”¹⁷⁵ Burada bir Müslümanın zikretmekten hayâ edeceği bu uydurma rivayetlerle Hz. Osman'a iftira edilmesi kanaatimizce taassup kavramıyla ifade edilemeyecek kadar trajedik bir itikadî faciadır.

Ettafeyyiş, naklettiği uydurma rivayetlerde Hz. Osman'ın birçok sahabiye zulmettiğini, kimilerini sürgün ettiğini, kimilerini kırbaçladığını ve kimilerini de hapsedtiğini iddia etmektedir. Ona göre güya ashâb Hz. Osman'a çok nasihat etmiş; onu tövbe etmek veya imametten çekilmek arasında muhayyer bırakmış buna karşılık o söz vermiş ancak verdiği söze vefâ göstermemiş ve neticede insanlar da toplanıp (haklı olarak) onu katletmişlerdir.¹⁷⁶ Hz. Huzeyfe'ye dayandırdığı bir rivayete göre Hz. Osman kâfir olarak öldürülmüştür.¹⁷⁷ İbn Mes'ûd'a dayandırdığı bir rivayette ise Hz. Osman şehit edildiğinde orda bulunanlardan biri onun için istiğfarda bulunmuş ancak Ammar b. Yasir onun yüzüne toprak saçmıştır.¹⁷⁸ “Uhud

¹⁷⁰ Ettafeyyiş, *Himyân*, 11/338.

¹⁷¹ Ettafeyyiş, *Himyân*, 13/507.

¹⁷² Ettafeyyiş, *Himyân*, 11/345.

¹⁷³ Ettafeyyiş, *Himyân*, 11/345.

¹⁷⁴ Ettafeyyiş, *Himyân*, 11/346.

¹⁷⁵ Ettafeyyiş, *Himyân*, 11/346.

¹⁷⁶ Ettafeyyiş, *Himyân*, 11/346-347.

¹⁷⁷ Ettafeyyiş, *Himyân*, 11/347.

¹⁷⁸ Ettafeyyiş, *Himyân*, 11/347.

titrediğinde Hz. Peygamber'in "Ey Uhud! Sakin ol. Senin üzerinde bir peygamber, bir sıddık ve iki şehit bulunmaktadır" hadisinde Eттаfeyyişe göre "şehit" diye zikredilenden maksat Hz. Osman değil Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'dir. Hz. Osman'ın şehadet konusunda Hz. Ömer'in yanında zikredilmesi doğru değildir.¹⁷⁹ Ona göre Hz. Osman'ı hayâsı sebebiyle medh ü sena eden rivayetlerdeki durum bir meziyet değil, herkeste olabilecek tabii bir durumdur, zira ahdine vefâlı olamayan biri de hayâlı olabilir.¹⁸⁰ Müellifin yaklaşımına göre Hz. Osman ve Hz. Ali ile ilgili medihler şayet sahih ise o zaman Hz. Peygamber bu medihleri onların yaptıklarından haberdar edilmeden önce yapmıştır.¹⁸¹

Eттаfeyyiş ashâb-ı kiramın faziletine dair rivayetleri çoğunlukla mezhebi bir taassupla ya tevil etmekte ya da mevzu olduğunu iddia etmektedir. Ona göre "ashâbıma sövmeyin" türündeki rivayetler zemmedildiklerine dair haklarında haber gelmeyen kimselerle ilgili varid olmuştur.¹⁸² Rıdvan biatında bulunanların cennete girecekleri, ateşe asla girmeyecekleri konusundaki rivayetlere Hz. Osman dâhil değildir. Zira ona göre biat karşılıklı olur, Osman b. Affân ise -Peygamberin emriyle Mekke'ye gitmiş olsa bile rıdvan biatını kaçırmıştır.¹⁸³

Eттаfeyyiş, yukarıdaki tavrını aynı şekilde Hz. Ali, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Muaviye gibi sahabiler hakkında da sürdürmektedir.¹⁸⁴ Ona göre Hz. Ali tahkîmi kabul etmekle dalalete düşmüştür.¹⁸⁵ Hz. Ali'nin Allah'ın kendilerine imamet nimeti verdikleri arasında zikredilmesi batıldır.¹⁸⁶ Ali b. Ebî Tâlib, tahkîm hâdisesinden dolayı ordugâhından ayrılanlara savaş açarak Hurkûs b. Züheyr ve Ammar b. Yasir gibi cennetle müjdelenen birçok güzide ashâbı katlederek kendisini Allah'ın kendilerine mağfiret edeceği ve büyük ecir vereceğini vaat ettiği âyetin kapsamından çıkarmıştır.¹⁸⁷ Zira ashaptan bu zâtları öldüren ateştedir. O bunların hepsinin öldürülmesini emretmiştir.¹⁸⁸ Hz. Ali'nin cennetle müjdelenen sahabiler arasında sayılması da sahih değildir.¹⁸⁹ Bu bilgilerde özellikle Ammar b. Yasir'in şehit edilmesinden Hz. Ali mesul tutulmaktadır. Hâlbuki Ammar, Hz. Osman'ın şe-

¹⁷⁹ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 13/507.

¹⁸⁰ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 13/507.

¹⁸¹ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 12/507.

¹⁸² Eттаfeyyiş, *Himyân*, 13/506.

¹⁸³ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 13/472.

¹⁸⁴ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 11/348

¹⁸⁵ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 1/195.

¹⁸⁶ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 11/338.

¹⁸⁷ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 13/506.

¹⁸⁸ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 11/347; 13/506.

¹⁸⁹ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 13/507.

hit edilmesi üzerine Hz. Ali'ye biat etmiş, Cemel ve Sıffin'de onun saflarında yer almıştır. Sıffin'de doksan üç yaşlarında olmasına rağmen Hz. Ali'nin yaya birliklerinin kumandanı olarak savaşırken şehit edilmiş ve Hz. Ali'nin kıldırıldığı cenaze namazından sonra defnedilmiştir.¹⁹⁰ Böyle bir şahsiyetin şehadetinden Hz. Ali'yi sorumlu tutmaya “ideoloji” dışında bir gerçekçe bulmak zordur.

Görüldüğü üzere müellif kendi mezhebine yakın gördüğü sahabilere karşı son derece hürmetli davranırken özellikle fitne hâdiselerine ismi karışanları ise ta'n etmekte, onları âdil görmemekte, onları çok ağır ifadelerle ve uydurma rivayetlerle tenkit etmekten öte adeta onlara saldırmaktadır. Özellikle Hz. Osman¹⁹¹ ile ilgili naklettiği rivayetler, değerlendirmeye tabi tutmaya dahi uygun görülmecek derecede basit ve bayağı iftirallardır. Bu rivayetlerin din düşmanları tarafından uydurulduğu tartışılmayacak derecede aşikârken müellifin eserinde bu iftirallara yer vermesinin izah edilecek hiçbir tarafı yoktur. Zira mesele bir mezhep taassubunun ve bir sahabiye tenkit etmenin ötesinde bir aşığılama, hakaret etme, ona karşı özel bir kin ve düşmanlık beslemenin izlerini taşımaktadır. Aynı veya benzer rivayetlerin Şia tarafından Hz. Ömer ile ilgili kullanılması¹⁹² da bu mevzudaki iftiraların kasıtlı olarak fitne gayesiyle din düşmanları tarafından uydurulduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Şii literatürde Hz. Ömer ile ilgili yapılan “ümmetin firavunu, iblîs, cahil, Hz. Peygamber'e saygısız, katı kalpli, veled-i zina, münafık, melun”¹⁹³ gibi tavsiflerin bir müminin vicdanındaki kıymet-i harbiyesi neyse İbâzî müfessir Eттаfeyyîş'in Hz. Osman ile ilgili naklettiği benzer tavsiflere muhtevi rivayetlerin kıymeti harbiyesi de ancak o kadardır.

SONUÇ

İslâm düşünce tarihinde ilk ortaya çıkan mezhep Hâricîliktir. Hâricîler ilk çıkış zamanında hem dikkatleri hem de tepkileri üzerlerine çekmiş ve bazı yaklaşımları sebebiyle de dışlanmış bir gruptur. Hâricîlerin tavırlarına bakıldığında toplumun onları dışlamasından çok onların kendi kendilerini

¹⁹⁰ İzzeddin Ebü'l-Hassan Ali b. Ebî'l-Kerem Abdü'l-Vâhid eş-Şeybânî İbnü'l-Esir el-Cezerî, *Usdu'l-gabe fi marifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd ([b.y.]: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/122.

¹⁹¹ Hz. Osman hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/377-379; İbnü'l-Esir, *Usdu'l-gabe fi Marifeti's-sahâbe*, 3/578-587.

¹⁹² İlgili rivayetler ve bu rivayetlerin değerlendirilmesi konusunda bk. Mehmet Nur Akdoğan, “Şii Literatürde Hz. Ömer'in Bazı Hâdiselerdeki Rolü”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12 (Kasım 2014), 86-110.

¹⁹³ Akdoğan, “Şii Literatürde Hz. Ömer'in Bazı Hâdiselerdeki Rolü”, 110.

toplumdan soyutladıklarını söylemek mümkündür. Toplum içerisinde zaman zaman ortaya çıkan marjinal görüşlerin varlıklarını uzun süre devam ettiremedikleri sosyolojik bir vakiadır. Nitekim Hâricilik de ilk başta çeşitli etkenlerle kendi içinde gruplara ayrılmış ve daha sonra ise İbâzîler dışında varlığını devam ettiren herhangi bir grubu kalmamıştır. Hâricîlerin bu grubu günümüzde de çeşitli bölgelerde varlığını sürdürmektedir. Bu grubu son yüzyılda bir mezhep olarak tekrar canlandıran kişinin Cezayir bölgesinden Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyiş (v. 1332/1914) olduğu ifade edilmektedir. Eттаfeyyiş gerek ilmî kişiliği gerekse 94 yıl gibi bir asra yakın ömrünü bu alana ve mezhebine hizmete adanmış önemli bir şahsiyettir.

Geçmişteki bazı uygulamalarından dolayı Hâricîlik ismi tarih boyunca birey ve toplum nezdinde kabul görmemiş olup günümüzde de bu soğukluğunu korumaktadır. Bu ismin etkisiyle olsa gerek ki selefleri Hâricî olan İbâzî mezhebinin mensupları, günümüzde kendilerinin Hâricî olarak isimlendirilmesinden son derece rahatsızlık duymaktadırlar. Elbette İbâzîlerin Hâricî olup olmadıkları entelektüel müktesebatları üzerinden okunacak bir meseledir.

Hâricî teviller konusunda İbâzî mezhebi ümmet içerisinde Ehl-i sünnete en yakın Hâricî grup olarak tanıtılmıştır. Bu araştırma süresince Eттаfeyyiş'in *Himyân* tefsiri ve gerektiğinde diğer eserleri de esas alınarak, Kur'an âyetlerine getirdiği tevillerde Hâricî yorumların izleri sürülmüş ve gerek İbâzî mezhebi gerekse Eттаfeyyiş'in görüşleri değerlendirilirken onların itidal yönlerine "diğer Hâricî gruplara nisbetle" şerhinin konularak, haklarında bir tanımlama yapmanın daha doğru olacağı sonucuna varılmıştır. Bununla beraber müellifin özellikle Ezârîka gibi katı Hâricî gruplarla bir tutulmayacağını onlara nisbetle mutedil bir çizgide olduğunu ancak bulunduğu çizginin onu Hâricî olmaktan çıkarmadığını söylemek mümkündür. Çünkü müellif bizzat kendisi eserinde Hâricîlerle bağını koparmakta tam aksine temel görüşleri konusunda onlarla aynı düşünceye sahip olduğunu eserine yansıtmaktadır. Örneğin Hz. Osman'ı şehit eden âsileri haklı görmekte; Havâricî'yi "Hz. Ali'nin dalaletine karşı çıkanlar" olarak tanımlamakta; Hz. Ali'ye âsi olup ordusundan ayrılanları haklı görmekle yetinmemekte Âl-i İmrân 3/106-107 âyetini de referans göstererek âyette "yüzleri ağaracak" diye tavsif edilenlerin onlar olduğunu; Hz. Ali'nin ordusundan ayrılanlara muhalefet edenlerin ise âyette bahsedilen "yüzü karacak" olanlar kısmına dâhil olduğunu iddia etmektedir.

Müellifin Hâricî tevilleri sadece ilk Hâricîler hakkındaki yaklaşımlarını-

la sınırlı değildir. Bunların en bariz olanları iman-amel ilişkisi; mürtekeb-i kebîre ve sahâbeye yaklaşım konusunda kendisini göstermektedir. Ameli imandan bir cüz sayıp saymama konusunda Hâricîlerin yaklaşımını benimsemektedir. Mürtekeb-i kebîre konusunda bu kişiyi dünyada kâfir değil nimet küfrü içinde olan bir muvahhid olarak görmekle nisbeten Hâricîlerin bu konudaki yaklaşımlarına göre daha yumuşak bir tavır ortaya koymuş olsa da kebîre sahibinin tövbe etmeden ölmesi durumunda karşılaşıacağı sonuç bakımından Hâricîlerle aynı yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira hem Hâricîlerde hem de Eттаfeyyiş’de mürtekeb-i kebîre tövbe etmeden öldüğünde ebedi azabı hak etmiş olmaktadır.

Bunların yanında müfessirin sahâbeye yaklaşımı itidal noktasından çok uzak bir çizgidedir. Bu meyanda fitne olaylarına bulaşmış olup tövbe etmeyenlerden teberrî etmekte ve onlar hakkında bir Müslümana yakışmayacak, Kur’ân ve sünnetle bağdaştırılamayacak ifadeler kullanmaktadır. Özellikle Hz. Osman hakkında onun “bu ümmetin firavunu” olduğu, Rasûlullah’ın onu işaretten “deccâlden daha tehlikeli” diye tavsif ettiği, kendisine “ey ateş çukurunun oğlu” denildiği; Hz. Aişe’nin ona “Firavun, sırtlan, ahmak, fâcir, hain” dediği, “Hz. Peygamber’in ona lanet ettiği” türünden çok sayıda mesnedsiz nakilde bulunmaktadır. Ayrıca Eттаfeyyiş, Kur’ân’ın çoğaltılmasından kıraatin tek harfe indirilmesi gibi Hz. Osman’ın yaptığı ne kadar tasarruf varsa hepsini onun aleyhine değerlendirmektedir.

Bu araştırmada elde edilen veriler, İbâzî bir müfessir olan Eттаfeyyiş’in tefsirinde Hâricî izlerin bulunduğunu göstermektedir. Fakat şu hususu da ifade etmek gerekir ki merdud görüşleri bütüne teşmil ederek hüküm vermek sağlıklı sonuçlar elde edilmesine mani olacaktır. Binaenaleyh her ekolün merdud veya makbul addedilen görüşlerinin olması mümkündür ve mezhep hepsiyle bir bütündür. Bundan mütevellid bu araştırma mezhepçi saiklerle değil vakianın tespiti gayesiyle yapılmıştır. İbâzîlerin ümmet nezdinde kabul görmeyecek görüşlerine katılmak mümkün görünmemektedir. Ancak bu araştırmada elde edilen neticeler İslam toplumunun bir parçası sayılan İbâzîlerin “öteki” kabul edilmesine gerekçe olamayacağı gibi onların eserlerinden faydalanmaya da mani değildir.

KAYNAKÇA

Âveşt, Bukeyr b. Said. *Dirâsât İslamiyye fi’l-usûli’l-İbâziyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.

Âveşt, Bukeyr b. Said. *Kutbu’l-eimme el-allâme Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyiş*:

- Hayatuh, âsâruhu'l-fikriyye ve cihaduh*. Mektebetü'd-Dâmîrî l'n-Neşr ve't-Tevzi'. Uman, 1989.
- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*. thk. M. Mustafa Hilmi - Ebü'l-Vefâ el-Ğanîmî. 16 Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965.
- Abdülhamîd, İrfan. *İslamda İtikadî Mezhepler ve Akâid Esaslar*. trc. M. Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Ağırkaya, Güven. *Ettafeyyiş'in Himyânu'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd Adlı Tefsiri ve Hâricî Yorumları*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2018.
- Akdoğan, Mehmet Nür. "Şii Literatürde Hz. Ömer'in Bazı Hâdiselerdeki Rolü". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12 (Kasım 2014), 86-110.
- Avâcî, Gâlib b. Ali. *Fırak muasıra tentesib ile'l-İslâm ve beyânu mevkifi'l-İslâm min-ha*. 3 Cilt. Cidde: el-Mektebetü'l-Asriyyeti'z-Zehabiyye, 2001.
- Bâbâammî, Muhammed b. Mûsâ vd.. *Mu'cemu a'lâmî'l-İbâziyye mine'l-karni'l-evvel el-hicrî ilâ'l-asri'l-hâdir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. Haz. İbrâhim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 2008.
- Bebek, Adil, "Kebîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/163-164. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Behhâz, İbrâhim b. Bekir vd.. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-İbâziyye*. 2 Cilt. Saltanatu Uman: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cehlân, Addûn b. Nâsır. *el-Fikru's-siyasiyyu inde'l-İbâziyye min hileli ârâi's-Şeyh Muhammed b. Yusuf Ettafeyyiş*. Gerdaye: Cemiyetu't-Turâs, 1990.
- Ca'birî, Burhanuddin Ebü İshak İbrâhim b. Ömer b. İbrâhim b. Halîl. *Rusûmu't-tahdis fi ulûmi'l-hadis*. thk. İbrâhim b. Şerif el-Meyli. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Ca'birî, Ferhat b. Ali. *el-Bu'du'l-hadârî li'l-akâidetü'l-İbâziyye*. Cezayir: Cem'iyetu't-Turâs, 1991.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Dalkılıç, Mehmet. "Sufriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/472-473. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Derviş, Abdulhamid. *el-İmame ve't-takiyye inde müfekkiri'l-İbâziyye*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2007.

Derviş, Muhammed Mustafa el-Hâce. *Menhecüş-Şeyh Muhammed b. Yusuf Ettafeyyiş fi tefsirihî "Teysîru't-tefsîr"*. Amman: el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1994.

Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud. *el-Ahbâru't-tvâl*. thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1960.

Ebû Bekr er-Râzî, Ebû Abdullâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir. *Muhtârû's-sihâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

Efendioğlu, Mehmet. *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *Kitâbü'l-lüma' fi reddi ala ehli'z-zeyğî ve'l-bida'*. thk. Abdülaziz İzzeddin Seyrevan. Lübnan: Dâru Lübnan, 1987.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makalâtu'l-islamiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.

Ettafeyyiş, Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî. *Himyânu'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*. 1-15=21 Cilt. Maskat: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980-1991.

Ettafeyyiş, Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî. *Teysîru't-tefsîr*. thk. İbrâhim b. Muhammed Talay. 17 Cilt. Maskat: Vizâratu't-Turâs ve's-Sekâfe, 2004.

Ettafeyyiş, Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî. *Şerhu akîdeti't-tevhîd*. thk. Mustafa b. Nâsır Vinten. Gerdaye: Neşrü Cem'iyeti't-Turâs, 2001.

Ettafeyyiş, Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî. *Şerhu'n-Nîl ve Şifâi'l-Alîl*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Feth, 1972.

Ezherî, Muhammed b. Muhammed. *Tehzîbu'l-Luğa*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001.

Fıġlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doġuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

Fıġlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciliġin Doġuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975)/219-247.

Fıġlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Halifât, İvaz. *Neşetu'l-hareketi'l-İbâziyye*. Uman: et-Metâbiu'z-Zehabiyye, 2002.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhim es-Samurâî. 8 Cilt. b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Halîlî, Ahmed Hamad. *Cevâhiru't-tefsir: Envâr min beyâni't-tenzîl*. 3 Cilt. Uman: Mektebetü'l-İstikame, 1984.

Hizmetli, Sabri. "Ettafeyyiş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/500-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

İbn Ebü'l-İz, Sadruddin Muhammed b. Alauddin. *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*. thk. Şuayb Arnavut-Abdullah b. Muhsin et-Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-tarih*. thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1997.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî. *Usdu'l-gabe fi ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Cami' li 'ulûmi İmam Ahmed (İlelu'l-Hadis)*. Hazırlayan İbrâhim en-Nehhas. 22 Cilt. Mısır: Dâru'l-Fellâh, 2009.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Divânü'l-mübtede ve'l-haber fi tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsârahum min zevi's-şe'ni'l-ekber*. thk. Halîl Şehade. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsî ez-Zâhirî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-Ahvâi ve'n-nihal*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. b.y.: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1988.

İbn Manzur, Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

Kefevî, Ebü'l-Beka. *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-luğaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, [t.y.].

Kubat, Mehmet, "Hâricilerin İmamet Görüşleri Bağlamında Yapılan Bazı Çağdaş Yorumların Tutarsızlığı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (2013), 316-334.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-Câmiati'l-Mısriyye, ts.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali. *Murûcu'z-zeheb ve meadinu'l-cevher*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Mücâhid, Zeki Muhammed. *el-Âlâmu'ş-şarkıyye fi'l-mieti'r-râbiate aşerate'l-hicriyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Müslim, Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Turasi'l-Arabî, ts..

Nesefî, Ebû Muin Meymun b. Muhammed. *Tabıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003.

Nevevî, Ebû Zekerıyye Muhyiddin. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fi usûli'l-hadîs*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.

Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâdir*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 1988.

Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemu'l-Âlâmi'l-Cezayir*. Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 1980.

Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Öz, Mustafa. "İstî'raz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 374. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Öz, Mustafa - İlhan, Avnî. "İmamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 201-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Rakbî, Battal b. Ahmed b. Süleyman. *en-Nazmu'l-musta'zeb fi tefsiri garibi elfazi'l-mühezzeb*. thk. Mustafa Abdulhâfız Sâlim. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticariyye, 1991.

Sâlimî, Nureddin Abdullah b. Humeyd. *Cevâbâtü'l-İmam es-Sâlimî*. 6 Cilt. Bidiya: Mektebetü'l-İmam es-Sâlimî, 2010.

Sâlimî, Nureddin Abdullah b. Humeyd. *Behcetü'l-envâr*. thk. Ali b. Said b. Mes'ûd el-Gâfirî. [by]: [yayınevi y.], ts..

Sâlimî, Nureddin Abdullah b. Humeyd. *Meşâriku envâri'l-'ukûl*. thk. Ahmed H. el-Halîlî. 2 Cilt. Uman: Dâru'l-Cil, 1989.

Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*. Isparta: Tuğra Matbaası, 2001.

Süveydân, Ahmed Cihat. *es-Sahâbe beyne'l-İbâziyye ve Ehli's-sünne*. Medine-i Münevvere: el-Câmiatu'l-İslamiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Ta'îme, Sabir. *İbâziyye "akîdeten ve mezheben"*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986.

Talay, İbrâhim Muhammed. *el-İbâziyye leysû mine'l-Havâric*. y.y.: Gerdaye, 1996.

Tebğûrîn, Davut b. İsa el-Meşûtî. *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-aşere inde'l-İbâziyye*. Maskat: Mektebetü'l-Cilî'l-Vâid, ts..

Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2013.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *es-Sünen*. thk. A. Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Mektebe ve'l-Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Üzüm, İlyas. "Mirdas b. Üdeyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/148-149. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Üzüm, İlyas "Sıffın Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Vellevî, Muhammed b. Allame b. Âdem b. Mûsâ el-Esyûbî. *Şerhu elfiyyeti's-Suyûtî fi'l-hadîs*. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1993.

Vercelânî, Ebû Yakub Yusuf İbrâhim. *ed-Delîl ve'l-burhân*. thk. Salim b. Hamed el-Hârisî. 3 Cilt. Uman: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1997.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseynî Ebû'l-Feyz Murtaza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidaye, ts..

Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts..

Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman.

er-Ruvâtu's-sikât el-mütekellel fihim bi-mâ lâ yücibu'r-reddehum. thk. Muhammed İbrâhim el-Mevsilî. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1992.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Ziriklî, Hayreddin. *A'lam: Kâmûsu terâcîm li eşheri'r-ricâl ve'n-Nisâ ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.

NİYÂBET RİVÂYETLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME -YAŞAYAN KİŞİNİN YERİNE HAC YAPMA İBADETİ ÖZELİNDE-

A STUDY OF NIYABAT NARRATIVES -SPECIFICALLY FOR HAJJ PRAYER INSTEAD
OF LIVING PERSON-

SİNAN ERDİM

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ, İLAHIYAT FAKÜLTESİ, HADİS ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, KASTAMONU UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF HADİTH
serdim@kastamonu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-2564-5027>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.22>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
28 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted
16 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Erdim, Sinan, "Niyâbet Rivâyetleri Üzerine Bir İnceleme -Yaşayan Kişinin Yerine Hac Yapma İbadeti Özelinde- [A Study of Niyabat Narratives -Specifically for Hajj Prayer Instead of Living Person-]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 611-642.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



NİYÂBET RİVÂYETLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME -YAŞAYAN KİŞİNİN YERİNE HAC YAPMA İBÂDETİ ÖZELİNDE-

Öz

Niyâbet bir terim olarak, hukukî konularda başkası adına tasarrufta bulunma veya başka birinin yerine herhangi bir ibadeti edâ veya kaza etme anlamlarına gelmektedir. Bu bağlamda hadîs kaynaklarında başkası adına tasaddukta bulunma, köle azat etme, hac yapma, vefat etmiş bir kimsenin nezirde bulunup da edâ etmediği namaz, oruç, yürüme, i'tikâf vb. ibadetleri kaza etme ile ilgili rivâyetler nakledilmiştir. Bu konuların bazısında niyâbet ittifakla kabul edilmişken, bazı meselelerde ise muhadislerce sahih kabul edilen hadîslerin varlığına rağmen mezhepler arasında ihtilâf vâki' olmuştur. İhtilaf edilen mevzulardan birisi de başkasının yerine hac yapmadır. Bu konudaki niyâbet rivâyetleri, yaşayan ve vefat eden kişi için hac yapma şeklinde vârid olmuştur. Bu çalışmamızda, bu ihtilâfın hicrî ilk üç asırda rivâyetler üzerinden nasıl başladığı, sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin nasıl bir tutum takındıkları, bu dönemlerde hangi rivâyetlerin aktarıldığı ve özellikle hicrî ikinci asır mezhep imâmlarının bu hadîslere nasıl yaklaştıkları ve ne kadarını bildikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çalışmamızda da görüleceği üzere her hadîs aynı şöhreti yakalayamamış, bütün ilim meclislerinde aynı zaman dilimlerinde bilinmemiş, bazıları ise senedleri sahih de olsa farklı usûlî sâiklerle pek fazla itibar görmemiştir.

Özet

Niyâbet bir terim olarak, hukukî konularda başkası adına tasarrufta bulunma veya başka birinin yerine herhangi bir ibadeti edâ veya kaza etme anlamlarına gelmektedir. Bu bağlamda hadîs kaynaklarında başkası adına tasaddukta bulunma, köle azat etme, hac yapma, vefat etmiş bir kimsenin nezirde bulunup da edâ etmediği namaz, oruç, yürüme, i'tikâf vb. ibadetleri kaza etme ile ilgili rivâyetler nakledilmiştir. Bu konuların bazısında niyâbet ittifakla kabul edilmişken, bazı meselelerde ise muhadislerce sahih kabul edilen hadîslerin varlığına rağmen mezhepler arasında ihtilâf vâki' olmuştur. İhtilaf edilen mevzulardan birisi de başkasının yerine hac yapmadır. Bu konudaki niyâbet rivâyetleri, yaşayan ve vefat eden kişi için hac yapma şeklinde vârid olmuştur. Bu çalışmamızda, bu ihtilâfın hicrî ilk üç asırda rivâyetler üzerinden nasıl başladığı, sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin nasıl bir tutum takındıkları, bu dönemlerde hangi rivâyetlerin aktarıldığı ve özellikle hicrî ikinci asır mezhep imâmlarının bu hadîslere nasıl yaklaştıkları ve ne kadarını bildiklerini ortaya koymayı amaçladık. Konuyla alakalı rivâyetlerin hepsi aynı şöhreti yakalayamamış, bütün ilim meclislerinde aynı zaman dilimlerinde bilinmemiş, bazıları ise senedleri sahih de olsa farklı usûlî sâiklerle pek fazla itibar görmemiştir.

Konuyla alakalı merfû rivâyetlerin tamamı, bedenlen hacca güç yetiremeyen kişi için, hacca cevaz vermekte olup bunlar altı sahâbîden gelmiştir. İbn Abbâs ve Ebû Rezînden gelen rivâyetler sahih, Abdullah b. Zübeyr, Sevde bnt. Zem'a ve Husayn b. Avf rivâyetleri ise zayıftır. Hz. Ali hadisi hasen olarak değerlendirilmişse de bizim kanaatimiz zayıf olduğu yönündedir.

Hicrî üçüncü asır kaynaklarında yer alan bu altı merfû rivâyetten sadece İbn Abbâs ve Hz. Ali hadisi hicrî ikinci asır kitaplarında yer almıştır. Konuyla alakalı en meşhur rivâyet İbn Abbâs'tan nakledilmiş olup İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve Hanefî Mezhebi İmâmları bu hadise eserlerinde yer vermişlerdir. Hadisin râvileri meşhur olsa da üçüncü isme kadar ferd olarak nakledilmiştir. İmâm Mâlik bu rivâyeti tahrîc etmesine rağmen çeşitli gerekçelerle onunla amel etmemiştir.

Hicrî ikinci asır kitaplarda tahrîc edilmeyen Ebû Rezîn ve Abdullah b. Zübeyr hadîslerinin isnadlarında, ikinci asırda yaşayan Vekî ve Süfyan b. Uyeyne gibi büyük hadîs imâmlarının yer alması ve üçüncü asır musanniflerinin direkt bunlardan nakilde bulunması, bu rivâyetlerin hicrî ikinci asırda en azından hadîs çevrelerinde

bilindiklerini göstermektedir. Ancak fakihler, ya bu rivâyetlerin senedlerinin üst kısımlarındaki râvîlerin çok tanınmamaları veya zayıf olmaları sebebiyle bunlara çok fazla itibar etmemişlerdir. Ya da zayıf bir ihtimal de olsa bunlardan haberdar değillerdir.

Sevde bnt. Zem'ânın ve Husayn b. Avf rivâyetleri ise senedlerinde meşhur muhad-disler içermediği gibi bu konudaki en zayıf hadislerdir ve muhtemelen bu sebeple pek ilgi görmemişlerdir.

İbn Abbas'ın dışındaki sahabilerin rivâyetleri uzun süre tek râvî kanalı ile gelmiştir. Bu ferdlik üçüncü râviden başlayıp altıncı raviye kadar çıkmaktadır. Bu da bu rivâyetlerin uzunca bir süre gizli kaldıklarını ve imâmların gayretleri ile gün yüzüne çıkarıldıklarını göstermektedir. İbn Abbâs'ın hadisleri altı tarikten gelmiş olup sadece iki tariki sahihtir. Bu sahih iki tarikten biri sadece üçüncü asra ait bir eserde mevcuttur. Yani aslında onun rivâyetleri de sahih olarak tek tarikten gelmiştir denilebilir.

Mezhep imamları tâbiinin mürsel rivâyetlerini de delil olarak kullanmışlardır. İbn Sirîn'in mürsel hadisine her üç mezhepten de imâmlar eserlerinde yer vermiştir. Ancak bu hadis üçüncü asırda tahrîc edilmemiştir. Atâ b. Ebî Rebâh'ın mürselini hicri ikinci asırda İmâm Şâfiî, üçüncü asırda ise İbn Ebî Şeybe tahrîc etmiştir. Tâvus b. Keysân'ın hadisi ise, sadece üçüncü asra ait bir musannefte tahrîc edilmiştir.

Yine aynı şekilde Hz. Alî ve İbn Abbâs'ın hacca cevaz veren mevkûf rivâyetleri bu imamlar tarafından nakledilmiştir. Bu rivâyetler hicri üçüncü asırdaki bazı eserlerde mevcuttur.

Başkası adına hacca cevaz vermeyen tek sahâbi İbn Ömer olarak aktarılmıştır. İmâm Şâfiî'nin de atıfta bulunduğu bu fetvanın hatalı nakledildiği kanaatindeyiz.

Maktû haberler beş tâbiinden - İbrahim en-Nehâî, Kasım b. Muhammed, Hasen el-Basrî, Said b. el-Müseyyeb ve Mucâhid-nakledilmiş olup üçünün hacca cevaz veren fetvaları sahih bir şekilde İbn Ebî Şeybe tarafından nakledilmiştir. Yalnız bu rivâyetler hicri ikinci asra ait eserlerde bulunmamaktadır. Sadece İmâm Şâfiî, Said b. el-Müseyyeb ve Rebîa gibi bazı tâbiin âlimlerinin başkası için hacca izin verdiğiğine atıfta bulunmuştur.

Tâbiinden iki isim -İbrahim en-Nehâî ve Kasım b. Muhammed- başkasının yerine hacca cevaz vermemişlerdir. Bu rivâyetleri yine sahih bir şekilde İbn Ebî Şeybe nakletmiştir. Bu rivâyetleri hicri ikinci asra ait eserlerde tespit edemedik. Sadece İmâm Şâfiî, bazı tâbiin âlimlerinin başkası için hacca izin vermediğine atıfta bulunmuştur.

Sonuç itibarıyla yaşayan ama güç yetiremeyen bir kişi için hacca cevaz veren rivâyetlerden İbn Abbas'ın hadisi hariç diğerlerinin zayıf olduğunu söyleyebiliriz. İbn Abbas'ın rivâyeti de üçüncü râviye kadar ferd olarak gelmiştir. Mezhep imâmları merfû hadisleri delil olarak kullandıkları gibi mevkûf hadisleri de kullanmışlardır. Ayrıca İmâm Şâfiî'nin bazı tâbiin görüşlerine de atıfta bulunduğu görülmektedir. Dikkat çeken bir diğer husus da bu konuda gerek cevaz veren gerekse vermeyen tâbiin âlimlerinin, hiçbir merfû hadisin isnadında yer almamalarıdır. Üç mürsel rivâyetin râvîlerinin hiçbirinden de konuyla alakalı herhangi bir fetva aktarılmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hac, Haberi Vâhid, İhtilâf, Niyâbet.

A STUDY OF NIYABAT NARRATIVES -SPECIFICALLY FOR HAJJ PRAYER INSTEAD OF LIVING PERSON-

Abstract

As a term, niyâbat means having the power of act on behalf of another person in legal issues, or performing any prayer or qada prayer in the name of another person.

In this context, such narratives as giving alms on behalf of another person, emancipating a slave, performing hajj, performing qada for prayers like ṣalāh, fasting, walking, and itiqāf in the name of a deceased person who made a vow but could not perform, have been narrated in hadith sources. Although in some of these issues, niyābat has unanimously been accepted, in some other occasions it has been disagreed in spite of the existence of hadiths accepted as authentic by muhaddiths. One of the disagreed issues is performing hajj in the name of another person. The niyābat narrations about this issue have been carried as performing hajj for alive and deceased ones. In this study, how this disagreement began over the narrations in first three centuries, the attitude that the scholars of the companions and followers (tābi'ūn) had, which narratives were transferred in these periods, and especially how H. 2. century sect imāms approached to these hadiths and how much they knew about them will be tried to be explained. As it can be seen in the study, not all the hadiths have been able to become famous in same level, they have not existed in all scholar councils in the same period, and some have not been credited in spite of their authentic sanads.

Summary

As a term, niyābat means having the power of act on behalf of another person in legal issues, or performing any prayer or qada prayer in the name of another person. In this context, such narratives as giving alms on behalf of another person, emancipating a slave, performing hajj, performing qada for prayers like ṣalāh, fasting, walking, and itiqāf in the name of a deceased person who made a vow but could not perform, have been narrated in hadith sources. Although in some of these issues, niyābat has unanimously been accepted, in some other occasions it has been disagreed in spite of the existence of hadiths accepted as authentic by muhaddiths. One of the disagreed issues is performing hajj in the name of another person. The niyābat narrations about this issue have been carried as performing hajj for alive and deceased ones. In this study, how this disagreement began over the narrations in first three centuries, the attitude that the scholars of the companions and followers (tābi'ūn) had, which narratives were transferred in these periods, and especially how H. 2. century sect imāms approached to these hadiths and how much they knew about them will be tried to be explained. As it can be seen in the study, not all the hadiths have been able to become famous in same level, they have not existed in all scholar councils in the same period, and some have not been credited in spite of their authentic sanads.

All the marfū' narratives about the issue allow performing hajj in the name of those who are not physically capable for it, and all these narratives come from six companions. The narratives of Ibn 'Abbās and Abū Razīn, are authentic while those of 'Abdallāh b. al-Zubayr, Sawda bint Zam'a and Ḥusayn b. 'Awf are weak. Although 'Alī b. Abī Ṭālib took the hadith as a hasan one, our belief is in the direction of its being weak.

Among the six marfū' narratives having taken place in the H. 3rd century works, only the hadiths of Ibn 'Abbās and 'Alī b. Abī Ṭālib found a place in H. 2nd century books. The most noted narrative about the issue has been reported from Ibn 'Abbās, and al-Imām al-Mālik, al-Imām al-Shāfi'i and Hanafi Sect Imāms mention these hadiths in their works. Although the râvis of the hadith are renowned, it was transferred as fard until the third name. Even though Imām Mālik related this narrative, he did not practice with it for various reasons.

The fact that significant hadith imams such as Wagī' and Sufyān b. 'Uyayna, who lived in the 2nd century, take place in hadith isnāds of Abū Razīn and who are not related in H. 2nd century works and that the 3rd century musannafs directly reported from them show that these narratives were at least known within hadith circles in

H. 2nd century. However, the canonists have not credited them much because of the fact that the râvis at the head of the sanads of these narratives were either not well-known or they were weak. Or, though a low probability, they are not aware of them.

As to the narratives of Sawda bint Zam‘a and Ḥusayn b. ‘Awf, they both do not include noted muhaddiths in their sanads and they are the weakest hadiths on this topic, and they have not attracted attention probably because of these reasons.

The narratives of the companions, except for Ibn ‘Abbās, have come by means of a single râvi for a long time. Having single line begins with the third râvi and continues till the sixth one. This shows that the narratives have remained hidden for a long time and have been revealed with the efforts of the imams. The hadiths of Ibn ‘Abbās have come from six lines, only two of them being authentic. One of the two authentic lines exists only in a work from the 3rd century. So, it can be said that its narrations, too, come from a single line as authentic.

The sect imams have also used the mursal narratives of the followers (tâbi‘ün) as evidence. The imams from three sects have given place to the mursal hadith of Ibn Sirin in their works. However, this hadith was not studied (tahrîc) in the third century. The mursal of ‘Aṭâ’ b. Abî Rabâḥ was studied by al-Imâm al-Shâfi‘î in the 2nd century and by Ibn Abî Shayba in the 3rd century. As to the hadith of Tâwûs b. Kaysân, it was only related in a musannaf belonging to the 3rd century.

In the same way, the mawkûf narratives of ‘Alî b. Abî Ṭâlib and Ibn ‘Abbās allowing for hajj have been reported by these imams. These narratives are available in some of the 3rd century works.

The only companion that does not allow hajj in the name of another person is Ibn Omar. We are in the opinion that this fatwa, also referred by al-Imâm al-Shâfi‘î, has been passed inaccurately.

Maḳṭû‘ reports have been transferred from five followers -Ibrâhîm al-Naḥa‘î, Qâsim b. Muhammad, al-Ḥasan b. al-Başrî, Sa‘îd b. al-Musayyab and Mucâhid -and the fatwas of three of them that allows for hajj were reported authentically by Ibn Abî Shayba. However, these narratives were not available in H. 2nd century works. Only al-Imâm al-Shâfi‘î referred to the fact that some followers (tâbi‘ün) scholars such as Sa‘îd b. al-Musayyab and Rabî‘a allowed for performing hajj for another person.

Two figures from followers (tâbi‘ün) -Ibrâhîm al-Naḥa‘î and Qâsim b. Muhammad- did not allow for performing hajj for another person. Once again, Ibn Abî Shayba reported these narrations authentically. We could not find these narrations in H. 2nd century works. Only al-Imâm al-Shâfi‘î refers to the fact that some follower (tâbi‘ün) scholars did not allow for hajj in the name of another person.

As a result, we can argue that the narratives that allow for performing hajj for a person who is alive but not strong enough are weak ones, except for Ibn ‘Abbās’s hadith. As to Ibn ‘Abbās’s narrative, it comes as single until the third râvi. The sect imams have used not only marfû‘ but also mawkûf hadiths as evidence. Besides, al-Imâm al-Shâfi‘î is also seen to have referred to some views of followers (tâbi‘ün). Another remarkable point is that the follower (tâbi‘ün) scholars, approving of this issue or not, do not appear in the isnâds of marfû‘ hadiths. No fatwa has been reported on the topic from the râvis of all three mursal narrations.

Keywords : Hadith, Hajj, Narration, Disagreement, Niyabat.

GİRİŞ

Niyâbet, lügavî olarak başkasının yerine geçme ve başkası adına hareket etme anlamlarına gelmektedir. Bir terim olarak ise hukukî konularda, başka biri adına tasarrufta bulunma veya başka birinin yerine herhangi bir ibadeti edâ veya kaza etmektir. Bu bağlamdaki niyâbeti, ileri de vereceğimiz Hz. Peygamber ile sahâbe diyaloglarında görmek mümkündür. Zekât meselesinde olduğu gibi niyâbet bazı yerlerde ittifakla kabul edilen bir olgudur. Bazı ibadetlerde niyâbette ise ihtilâf edilmiştir.¹ Konuyla alakalı rivâyetler hadîs kaynaklarında çok geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Vefat etmiş kişi için tasaddukta bulunma, köle azad etme, hac yapma, nezirde bulunup da edâ etmediği oruç, yürüme, i'tikaf vb. ibadetlerin kazası gibi birçok konuya rastlamak mümkündür.

İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) İbn Ömer'den (ö. 73/693) “belâğ” sigasıyla aktardığı “Kimse kimsenin yerine oruç tutamaz veya namaz kılamaz” rivâyeti² ve musannef türü eserlerdeki tâbiînin önde gelen âlimlerinin verdikleri fetvalar³ aslında bu tartışmaların çok erken bir dönemde başladığını göstermektedir. Sahâbe ve tâbiîn âlimleri arasında ortaya çıktığını düşündüğümüz bu farklı yaklaşımların, daha sonra derin görüş ayrılıklarına sebep olduğunu ve Ehl-i rey, Ehl-i hadîs ve Mâlikî mezhebinin temsilciliğini yaptığı Medine ekolü tarafından sistemleştirildiğini söyleyebiliriz. Buhârî'nin (ö. 256/870) “Üzerinde nezr olduğu halde vefat eden kişi” bâbında muallak olarak da olsa şu bilgiyi vermesi bu durumu bariz bir şekilde yansıtmaktadır: “İbn Ömer, annesi Kubâda namaz kılmayı kendine nezr eden ama bunu edâ edemeden vefat etmiş bir kadına “Onun yerine sen kıl.” diye emretti.” İbn Abbâs da (ö. 68/687-88) benzerini söyledi.⁴ Bu farklılıkların oluşmasında hiç şüphesiz bu ekollerin haberi vâhide yaklaşım metotları ve usûlleri en önemli etken olmuştur.

Hac meselesindeki en meşhur niyâbet rivâyet, ileride vereceğimiz yaşayan ama bedenlen güçsüz biri için Hz. Peygamber'in hac iznini verdiği, Süleymân b. Yesâr'ın (ö. 107/725) İbn Abbas'tan naklettiği hadîstir. Bu izin

¹ Bk. Bilal Aybakan, “Niyâbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/161-3.

² Ebû Abdullah Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî nüshası, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1991), 1/303; Bu eserin İmâm Muhammed eş-Şeybânî nüshasının kısaltması için (Ş), Yahyâ el-Leysî nüshası için ise (L) harfi kullanılacaktır.

³ Ebû Bekr Abdurrezâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyeri el-Yemenî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-Azamî (Beirut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1403), 4/237; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Küfî, *el-Kitâbu'l-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1409), 3/133.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Boğa (Beirut: Dâru İbn Kesir, 1987), “Eymân”, 29.

ilki kadar meşhur olmayan bir rivâyette vefat etmiş kişi için de verilmiştir. Burada meşhur ifadesiyle kastettiğimiz hadisçiler ve fıkıhçılar arasında herhangi bir rivâyetin çokça biliniyor olmasıdır.

İmâm Mâlik'in sahih bir senedle aktardığı bir başka meşhur niyâbet rivâyeti ise şöyledir: "İbn Abbâs: "Sa'd b. Ubade Hz. Peygamber'e şöyle bir soru sordu: "Annem yerine getirmedeği bir nezri olduğu halde vefat etti." Hz. Peygamber: "Onun yerine sen gerçekleştirdi." cevabını verdi."⁵ Bu mutlak rivâyetin ölen kişinin eda etmediği hac, oruç, namaz vb. nezr ibadetlerinin yakınları tarafından gerçekleştirilmesinin mümkün olduğu tartışmalarına da kaynak teşkil ettiği kanaatindeyiz.

Çok farklı konularda tartışılan niyâbet meselelerinin tamamını bir makalede ele almak mümkün olmadığından, çalışmamızı bu tartışmaların başlangıç noktalarından birisi olarak gördüğümüz hac konusuna tahsis ettik. Ancak bu mesele bağlamında da makalenin hacminin büyümesi bizi sadece yaşayan kişi için hac yapma rivâyetleriyle sınırlandırmak zorunda bıraktı.

Niyâbet konusu üzerine yapılan çalışmalar daha çok mezheplerin bakışları ve hadislere verilen hükümler üzerinden ele alınmıştır. Biz ise yaşayan kişi için hac konusu özelinde hicrî ilk üç asır boyunca bu meselenin nasıl ortaya çıktığı, geliştiği ve eserlere nasıl yansıdığını tespit edip geniş bir literatür taramasında bulunmayı amaçlamaktayız.⁶

Konuyla alakalı rivâyetler hicrî ikinci ve üçüncü asır eserlerden, ağırlıklı olarak da hadis kaynaklarından araştırılacaktır. Ancak İmâm Mâlik'in *Muvatta'*, İmâm Şâfiî'nin (ö. 204 / 819) kitapları ve hicrî ikinci asır Hanefî imâmlarının eserleri de taranarak bu haberlere ne ölçüde yer verildiği görülmeye çalışılacaktır.

Örneklere de görüleceği üzere hicrî ikinci asırda konuyla alakalı rivâyetler daha çok mürsel, mevkûf ve maktûdur. Üçüncü asırda durum tersinedir. Özellikle de Kütüb-i Sitt'e bakıldığında hadislerin ağırlıklı olarak merfû olduğu mevkûf, maktû ve mürsel rivâyetlere çok az yer verildiği görülmektedir. İmâm Şâfiî'nin, sünneti Hz. Peygamber'in hadisleri ile sı-

⁵ Ebû Abdullah Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, Yahyâ el-Leysî nüshası, (Mısır: Dâru İhyâi't-Turâs, ts), (L), 2/472.

⁶ Bk. Ahmet Az, *Temel İbadetlerde Niyâbet Meselesi*, (Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015); İbrahim Paçacı, "Bedenî-Malî İbadet Ayrımının İbadetlerde Niyâbete Etkisi ve Bedel Hac", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 29 (2017) 369-398; Mustafa Hocaoğlu, "Hacca İstâat, Niyâbet ve Haccetmeyenin Hükümü ile İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar*, 3, (2011) 174-187; Mehmet Erdem, "İbadetlerde Niyâbet Problemi Üzerine Bir İnceleme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/2 (2007), 217-239.

nırlandırması elbette ki bunun en önemli nedenidir. Ayrıca onun mürsel rivâyetleri tartışmalı bir konuma getirmesi de bir diğer önemli nedendir. İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) ve Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826) Musannefleri ise mevkûf, maktû ve mürsel hadîslere de yer vermeleri sebebiyle genel yaklaşımdan farklılık arz etmektedir.

1. BEDENEN GÜÇSÜZ KİŞİNİN YERİNE HAC YAPMA RİVÂYETLERİ

Kaynaklarda konu ile alakalı merfû, mürsel, mevkûf ve maktû rivâyetler mevcuttur.

1.1. Merfû Rivâyetler

Merfû rivâyetler altı sahâbiden nakledilmiştir: İbn Abbâs, Hz. Ali (ö. 40/661), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Ebû Rezîn (ö. ?), Sevde bnt. Zem'â (ö. 23/644) ve Husayn b. Avf (ö. ?). İbn Abbâs dışındaki sahâbilerden gelen rivâyetler, onun ki gibi yaygın tariklere sahip olmadıkları gibi sıhhat açısından da aynı seviyede değildirler. Ebû Rezîn'in rivâyetleri sahih, Hz. Ali'nin hadîsleri ise hasen olarak değerlendirilmiştir. Abdullah b. Zübeyr, Sevde bnt. Zem'â ve Husayn b. Avf'in rivâyetleri metin ve sened açısından bazı sorunlar içermektedir. Bir başka husus ise İbn Abbâs'tan gelen rivâyetin bir kısmı zayıf olsa da birden fazla tarikle gelmesine rağmen diğer sahâbilerin rivâyetinin tek tarikle nakledilmesidir.

Hicrî ikinci asırdaki musannifler -İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve Hanefî İmâmları- kitaplarında İbn Abbâs'ın, Hz. Ali'nin ve bazı tâbiînin rivâyetlerine yer vermişlerdir. Hicrî ikinci asır ekolden ekole bazı farklılıklar içerse de örneklerde de görüleceği üzere merfû, mevkûf ve maktû rivâyetlerin delil olma yönünden neredeyse eş değerde görüldüğü bir dönemdir. Ayrıca çoğu çevrede mürsel rivâyetlere müsned ve muttasıl rivâyetler kadar kıymet atfedilmektedir.

Ebû Rezîn ve Abdullah b. Zübeyr hadîslerinin isnadlarındaki Vekî (ö. 197 / 813) ve Süfyan (ö. 198 / 814) gibi râvilerden, İbn Ebî Şeybe (ö. 235 / 849) gibi muhaddislerin direkt nakilde bulunmaları bu rivâyetlerin hicrî ikinci asırda bilindiğini göstermektedir. Ancak senedin üst kısımlarında bulunan râvilerin ya çok tanınmamaları veya zayıf olmaları sebebiyle fakihlerin bunlara çok fazla itibar etmediğini, bunun yerine ilmi çevrelerde daha çok meşhur olan mürsel ve mevkûf, rivâyetlere yöneldiklerini söyleyebiliriz. Bir başka ihtimal ise bu büyük mezhep imâmlarının bu rivâyetlerden ha-

berdar olmadıklarıdır. Sevde bnt. Zem'ânın ve Husayn b. Avf'ın rivâyetleri en zayıf hadîslerdir. Hicrî ikinci asırda var oldukları ancak isnadlarındaki zayıf râvîler marifeti ile sahih rivâyetlerle karıştırıldığı kanaatindeyiz. Bu durumlar bazı rivâyetlerin hicrî ikinci asırda çok fazla dikkate alınmamışken merfû olmaları, zayıf olmalarına rağmen hicrî üçüncü asır eserlerinde yer almalarına neden olmuştur diyebiliriz. Zayıf rivâyetlerin mütâbaat amaçlı kullanıldığı bilinen bir husustur. Nitekim Tirmizî (ö. 279/892) konuyla alakalı en sahih hadîsin İbn Abbâs'tan geldiğini ve Hz. Ali, Büreyde, Husayn b. Avf, Ebû Rezîn, Sevde bnt. Zem'ânın da rivâyetlerinin mevcut olduğunu söylemiştir. Ancak bu rivâyetlerden Ebû Rezîn hariç diğerlerinin zayıf olduğuna değinmemiştir.⁷ Tirmizî'nin atıfta bulunduğu Büreyde rivâyetini ise kaynaklardan tesbit edemedik.

1.1.1. İbn Abbâs Rivâyetleri

Konu ile alakalı rivâyetler hicrî üçüncü asır hadîs kitaplarında İbn Abbâs'tan İkrime (ö. 105/723), Nafi b. Cübeyr (ö. 99/717), Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Ebû Şâ'sâ (ö. 93/711-12), mübhem bir râvî ve Süleymân b. Yesâr tarikleri ile nakledilmiştir.

İleride görüleceği üzere bunlardan İkrime ve Nafi b. Cübeyr tarikleri zayıftır. Ebû Şâ'sâ'nın hadîsi sadece Nesaî'nin (ö. 303/915) *Sünen*'inde mevcuttur. Said b. Cübeyr'in naklettiği hadîste ise ref' tartışması mevcuttur. Bütün bu etkenler rivâyetin gerek hicrî ikinci, gerekse üçüncü asır kaynaklarda ağırlıklı olarak Süleyman b. Yesâr tarihinin tercihine neden olmuştur. Ebû Şâ'sâ hadîsinin ise sonradan gün yüzüne çıkarıldığı kanaatindeyiz.

1.1.1.1. Süleyman b. Yesâr Rivâyetleri

İbn Şihâb-Süleymân b. Yesâr-İbn Abbâs isnadı ile nakledilen bu hadîs hem hicrî ikinci asır hem de üçüncü asır eserlerin kahir ekserisinde yer almaktadır. İsnadda hem İbn Şihâb (ö. 124/742) hem de Süleyman b. Yesâr gibi âlimlerin olması bu isnadın kıymetini artırmıştır. Süleymân b. Yesâr Medine'nin en önemli âlimlerinden olup fukâha-ı seb'adan sayılmıştır. Öyle ki bazıları onu Said b. el-Müseyyeb'den (ö. 94/713) de üstün görmüştür.⁸

İbn Şihâb'dan da bu rivâyeti Mâlik b. Enes, Evzai (ö. 157/774),⁹ İbn

⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünen*, (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1988), "Hac", 85.

⁸ Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 4/200.

⁹ Ahmed b. Muhammed eş-Şeybâni el-Mervezi İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk, Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 1/329.

Cureyc (ö. 150/767)¹⁰ ve Süfyân¹¹ gibi dönemin en önemli birçok âlimi ve mezhep imâmı almıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Nesâî bu rivâyeti Yahya b. Ebî İshâk (ö. 136/753) -Süleymân b. Yesâr-İbn Abbâs tarihi ile de tahrîc etmiştir.

Hicrî ikinci asırda İmâm Mâlik, İmâm Muhammed (ö. 189/805) ve İmâm Şâfiî de eserlerinde bu rivâyete yer vermişlerdir.

*Muvatta'*ın Leysî Nüshası'nın "Başkasının yerine hac" bâbında sadece bu hadîse yer verilmiştir:

Mâlik b. Enes-İbn Şihâb-Süleyman b. Yesâr-Abdullah b. Abbâs: "Fadl b. Abbâs (ö. 13/634) Hz. Peygamber'in terkisindeydi. Hasem kabilesinden bir kadın geldi ve Resûlullah'a (s.a.s) bir şeyler sordu. Fadl kadına o da Fadl'a bakmaya başladı. Hz. Peygamber Fadl'ın yüzünü başka bir yöne çevirdi. Kadın: "Ya Resûlallah! Allah'ın farzlarından hac babama binek üzerinde duramayacak kadar yaşlı olduğu halde ulaştı. Şayet ben onun yerine hac yapsam olur mu?" diye sordu. Hz. Peygamber: "Evet" dedi. Bu olay veda haccı esnasında yaşandı."¹²

İmâm Muhammed Nüshası'nda ise "Ölmüş kimsenin veya yaşlı kimsenin yerine hac" bâbında yukarıdaki rivâyet aynı sened ve metinle verilmiştir.¹³

İmâm Muhammed burada şu yorumda bulunmuştur: "Biz bununla amel ediyoruz. Ölen bir kişinin veya hac edemeyecek kadar yaşlı kadın ve erkeğin yerine hac yapılmasında bir sakınca görmüyoruz. Bu, Ebû Hanife (ö. 150/767) ve fakihlerimizin hepsinin görüşüdür. Mâlik b. Enes ise "Bir kimsenin başka kimsenin yerine hac yapmasını uygun görmüyorum." dedi."¹⁴ Babdaki rivâyetlerin tümü yaşayan kişi için hacca izin vermektedir.

İmâm Muhammed *el-Hücce* isimli eserinde Medinelilerin başkasının yerine hac yapılamaz savlarına "Bu konuda gelen rivâyetlerin umumu ancak yaşayan kişi için gelmiştir. Fakihiniz Mâlik b. Enes de bunu İbn Şihâb-Süleyman b. Yesâr-İbn Abbâs senedi ile nakletmiştir." der ve rivâyetin metnini verir.¹⁵ Kanaatimizce o umum ifadesiyle sahih merfû hadîsleri kasdetmektedir. Nitekim burada vefat etmiş kişi için de bir mürsel hadîse yer vermiştir.

¹⁰ Ebû Huseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs, ts), "Hac", 71.

¹¹ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünen*, thk. Dr. Abdulğaffâr Süleymân el-Bendâri, (Beyrut: Dâru Kitâbi'l-İlmiyye, 1991), "Menâsik", 9.

¹² *Muvatta'*, (L), 1/359.

¹³ *Muvatta'*, (Ş), 2/353.

¹⁴ *Muvatta'*, (Ş), 2/355.

¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Hücce ala ehli'l-Medine*, (Beyrut: Alemlü'l-Kutub, 1403), 2/225-242.

İmâm Şâfiî de başkasının yerine hac yapılabileceğine delil olarak bu rivâyeti nakletmiştir. Kendisi bu hadîsi İmâm Mâlik'ten ve Süfyan b. Uyeyne'den (ö. 198/814) onlar da Evzaî'den işitmiştir. Bu metinler yukarıda verdiğimiz metinle aynıdır. İmâm Şâfiî, Süfyan'dan şunları da aktarmıştır: “Ben bu hadîsi Evzaî'den böyle ezberledim. Ancak Amr b. Dinar'ın (ö. 126/743) Evzaî'den naklinde şu ziyade vardır: “ Kadının: “Bu (onun yerine hac yapmam) ona fayda verir mi?” sorusuna Hz. Peygamber: “Evet. Şayet bir borcu olsa ödese bir faydası olur muydu?” demiştir.” İmâm Şâfiî'nin verdiği bu bilgi çok fazla nakledilmese de daha o dönemde farklı varyantların varlığını göstermektedir. Bu ifade yani hac ibadetinin bir borç sayılması daha sonra hukukî bir kural haline dönüşerek birçok ibadet için tatbiki çalışılacaktır. Nitekim İmâm Şâfiî de bu ifadeye dikkat çekmiş ve “İster ölü ister canlı olsun borcun edası gerekir.” demiştir.¹⁶

İmâm Muhammed de benzer ifadeleri Ebû Hanîfe'den aktarmıştır. “Bir adam ölmüş babası veya annesi ona vasiyet etmese bile onlar için hac yapsa durumu ne olur? Dedi ki: “Geçerli olur inşallah. Bize Hz. Peygamber'den ulaşmıştır ki bu konuda şöyle demiştir: “ Ne dersin babanın bir borcu olsa ödese kabul edilirdi değil mi? Yüce Allah kabul noktasında daha üstündür.”¹⁷

Hicrî üçüncü asır hadîs kitaplarında özellikle de musannef türü eserlerin kahir ekserisinde Süleyman b. Yesâr rivâyetleri yer almıştır. Bu rivâyetler, bazıları hariç İmâm Mâlik'in verdiği metinle benzer olup önemli bir farklılık içermemektedirler.

Bununla beraber Abdurrezzâk b. Hemmâm ve İbn Ebî Şeybe, Süleyman b. Yesâr rivâyetlerini tahrîc etmemişlerdir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) direkt bu rivâyeti Abdurrezzâk b. Hemmâm'dan işittiğini görmekteyiz.¹⁸

Buhârî beş yerde bu rivâyete yer vermiştir: “Haccın vacip olması ve fazileti”,¹⁹ “Bineğin üzerinde duramayan kişi için hac”,²⁰ “Kadının erkeğin yerine hac etmesi”,²¹ “Veda haccı”,²² ve Kitabu'l-İsti'zân.²³

Nevevî (ö. 676/1277), *Sahihi Müslim*'in “Felçlik, yaşlılık ve benzer bir

¹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Umm*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 2/124.

¹⁷ Şeybânî, *el-Asl*, (Karaçi: İdâretu'l-Kur'an, trs), 2/511.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/324.

¹⁹ Buhârî, “Hac”, 1.

²⁰ Buhârî, “Ebvâbu'l-İhsâr”, 34.

²¹ Buhârî, “Ebvâbu'l-İhsâr”, 35.

²² Buhârî, “Meğâzî”, 73.

²³ Buhârî, “İsti'zân”, 2.

durumdan dolayı aciz kalan kişinin ya da ölüm sebebiyle başkasının yerine hac” bâbında iki ayrı tarikle bu rivâyete yer vermiştir.²⁴

İbn Mâce'nin (ö. 273/887) “Yaşayan ama gücü yetmeyen kişi için hac” bâbında verdiği rivâyette diğer metinlerde bulunmayan bir benzetme ifadesi mevcuttur:

İbn Mâce-Abdurrahman b. İbrahim-Velid b. Müslim-Evzai-Evzâi-Süleyman b. Yesâr : “Abdullah b. Abbâs kardeşi Fadl b. Abbâs'tan nakletti. O kurban sabahı Hz. Peygamber'in terkinde idi. Has'em kabilesinden bir kadın gelip şöyle dedi: “Babamın gücü yok ki bineğe binsin. O çok yaşlı olduğu halde Allah'ın kullarına farz kıldığı hac ona müdrük oldu. Ben yerine hac yapabilir miyim?” Hz. Peygamber dedi ki: “Evet. Muhakkak ki onun bir borcu olsaydı öderdin.” Elbânî (ö. 1420/1999) bu rivâyet için “sahih” demiş ama bu ziyadeye işaret etmemiştir.²⁵

Ebû Dâvûd ö. 275/889) “Bir adamın başkasının yerine hac etmesi” bâbında, bu rivâyeti vermiştir.²⁶

Tirmizî “Yaşlı ve ölmüş kişi için hac” başlığı altında sadece bu hadîse yer vermiş ama başka haberlerin varlığına da şöyle atıfta bulunmuştur: “Konuyla alakalı Hz. Ali, Büreyde, Husayn b. Avf, Ebû Rezin, Sevde bnt. Zem'a ve İbn Abbâs'tan da hadîs nakledilmiştir. Fadl b. Abbâs rivâyeti hasen sahihtir. İbn Abbâs-Husayn b. Avf el-Müzenî-Hz. Peygamber isnadı ile de nakledilmiştir. Aynı şekilde İbn Abbâs-Hz. Peygamber kanalı ile de aktarılmıştır. Bu rivâyetlerin durumlarını Buhârî'ye sordum. Şöyle cevap verdi: “Bu konudaki en sahih rivâyet İbn Abbâs-Fadl-Hz. Peygamber tarikidir. Muhtemeldir ki İbn Abbâs bunu Fadl'dan ve Hz. Peygamber'den işiten başka kişilerden duydu. Fakat irsal ederek kimden işittiğini söylemedi.”

Tirmizî şu yorumlarda da bulunmuştur: “Bu konuda Hz. Peygamber'den başka sahih hadîsler de vardır Hz. Peygamber'in ashabından ilim ehlinin yanında amel bunun üzeredir. Sevrî, İbnu'l-Mübarek, Şâfiî, Ahmed ve İshâk “Ölünün yerine hac yapılır” derler. Mâlik ise “Vasiyet etmişse yapılır” der. Bazı âlimler ise yaşlı ve güç yetiremeyecek bir durumda olanlara da ruhsat vermiştir. İbnu'l-Mübarek ve Şâfiî bu görüştedir.”²⁷

Konu ile alakalı en fazla bab açan kişi ise Nesâî'dir:

²⁴ Müslim, “Hac”, 71.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini İbn Mâce, *Sünen*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987), “Menâsik”, 10.

²⁶ Süleymân b. el-Eşâs es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, (Beyrut: Kahire: Dâru'l-Fikr, 1988), “Menâsik”, 25.

²⁷ Tirmizî, “Hac”, 85.

- 1- Hac adağında bulunan ölünün yerine hac yapma
- 2- Hac yapmamış meyyitin yerine hac yapma
- 3- Bineğinin üzerinde duramayacak durumdaki kişi için hac yapma
- 4- Umre yapmaya güç yetiremeyen kişi için umre yapma
- 5- Haccın kazasının borcun kazasına benzetilmesi
- 6- Kadının erkek yerine hac yapması
- 7- Erkeğin kadın yerine hac yapması

İkinci sırada verdiğimiz babdaki Süleyman b. Yesâr rivâyeti “Bir kadın Hz. Peygamber’e ölmüş babasının yerine hac yapmasını sordu” şekline dönüştürülmüştür. Bu rivâyette güvenilir râvîler grubuna muhalefet söz konusu olup hadîs bu haliyle şâzdır.²⁸

Yine “Bineğinin üzerinde duramayacak durumdaki kişi için hac yapma”²⁹ bâbında aynı rivâyete yer vermiştir.

“Haccın kazasının borcun kaza edilmesine benzetilmesi” bâbında verdiği şu hadîste ise bab başlığından anlaşılacağı üzere bir benzetme söz konusudur:

Nesâî-Mücahid b. Musa-Huşeym-Yahya b. Ebî İshâk-Süleyman b. Yesâr-Abdullah b. Abbâs: “Bir adam Hz. Peygamber’e: “Ey Allah’ın Resûlü! Babam binek üzerinde duramayacak kadar yaşlı olduğu halde hac ona ulaştı. Eğer bu konuda ısrar edersem ölmesinden korkuyorum. Ben yerine hac etsem olur mu?” diye sordu. Hz. Peygamber: “Borcu olsa ödese yeterli olur muydu?” Adam: “Evet” deyince “Baban için hac yap.” dedi.³⁰

Bu rivâyetten sonra Elbânî “Adam ifadesi şâz veya münkerdir. Mahfuz olan ise soranın kadın olması” demiştir.

Bu ve sonraki rivâyette dikkat çeken bir diğer husus Süleyman b. Yesâr’dan nakilde bulunanın İbn Şihâb değil Yahya b. Ebî İshâk olmasıdır.

“Kadının erkek yerine hac yapması”³¹ ve “Erkeğin kadın için hac yapması” başlıkları altında da aynı rivâyete yer vermiştir. Ama “Erkeğin kadın için hac yapması” bâbında rivâyet “Bir erkek Hz. Peygamber’e geldi” şeklinde verilmiştir ki Elbânî bunun için “şâz” değerlendirmesinde bulunmuştur:

Nesâî-Ahmed b. Süleyman-Yezîd b. Harun-Hişam-Muhammed-Yahyâ b. Ebî İshâk-Süleyman b. Yesâr-Fadl b. Abbâs: “(Fadl b. Abbâs) Hz. Peygamber’in terkisinde iken bir adam gelerek Hz. Peygamber’e şöyle dedi:

²⁸ Nesâî, “Menâsik”, 8.

²⁹ Nesâî, “Menâsik”, 9.

³⁰ Nesâî, “Menâsik”, 11.

³¹ Nesâî, “Menâsik”, 12.

“Ya Resûlallah! Annem çok yaşlı bir kadındır. Onu taşımaya kalksam bir şeye tutunamıyor. Eğer bağlasam ölmesine sebep olmaktan korkuyorum.” Hz. Peygamber: “Annenin borcu olsa öder miydin?” Adam: “Evet.” deyince Hz. Peygamber: “Annen için hac yap” dedi.”³²

Şu rivâyet ise tamamen farklı bir şekilde ölü için hac şeklinde gelmiştir: Nesâî-Osman b. Abdullah-Ali b. Hakim-Humeyd b. Abdurrahman-Hammad b. Zeyd-Eyyub es-Sahtiyani-Zührî-Süleyman b. Yesâr-İbn Abbâs: “Bir kadın Hz. Peygamber’e hac yapmadan vefat eden babasının durumunu sordu. Hz. Peygamber: “Baban için hac yap.” dedi.” Elbânî “sahih” demiştir.³³

1.1.1.2. Mübhem Bir Râvînin Rivâyetleri

Muvatta’ın Şeybânî Nüshası’nda “Ölmüş kimsenin veya yaşlı kimsenin yerine hac” bâbında şöyle bir rivâyet şöyle verilmiştir:

Mâlik b. Enes-Eyyub es-Sahtiyani-İbn Sîrîn-Bir Adam-Abdullah b. Abbâs: “Bir adam Hz. Peygamber’e gelerek şöyle dedi: “Annem üzerinde bağlasak bile deve üzerinde duramayacak kadar yaşlı ve biz ölmesinden korkuyoruz. Yerine ben hac edeyim mi?” Hz. Peygamber: “Evet.” dedi.”³⁴

İmâm Muhammed *el-Hücce*’sinde bunu da aynı isnad ve metinle nakletmiştir.³⁵

İmâm Şâfiî ise “Mâlik veya diğerleri Eyyub’dan, o İbn Sîrînden o da İbn Abbâs’tan” şeklinde vermiştir. Metin aynıdır.³⁶ İmâm Şâfiî’nin hatalı naklettiği kanaatindeyiz. Çünkü kaynak verdiği İmâm Mâlik’in *Muvatta*’ında arada bir başka isim daha vardır.

İbn Adilber’in (ö. 463/1071) beyanına göre Yahya hariç, Ka’nebî, Mutar-rif ve İbn Vehb bu hadîsi Mâlik’ten nakletmiştir. Yalnız İbn Sîrîn’in bu hadîsi kimden işittiğinde ihtilâf vardır ve bu hadîsi İbn Abbâs’tan işitmemiştir.³⁷

Hicrî üçüncü asır eserlerinde ise bu rivâyeti tespit edemedik.

1.1.1.3. İkrime Rivâyetleri

Hicrî üçüncü asır müelliflerinden tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn

³² Nesâî, “Menâsik”, 12.

³³ Nesâî, “Menâsik”, 8.

³⁴ *Muvatta*, (Ş), 2/354.

³⁵ Şeybani, *Hücce*, 2/230.

³⁶ Şâfiî, *Umm*, 7/223.

³⁷ Ebû Amr Yusuf b. Abdullah b. Abdullah b. Adilber, *et-Temhid lima fi’l-Muvatta mine’l-meânî ve’l-esânid*, (Fas: Vezâretü Umumi’l-Evkâf, 1387), 1/385.

Abbâs'tan gelen rivayetin İkrime tarikine İbn Ebî Şeybe ve Abd b. Humejd (ö. 249/863) yer vermiştir ki o da İbn Ebî Şeybe'den almıştır.³⁸

İbn Ebî Şeybe-Ebû'l-Ahves-Simâk-İkrime-İbn Abbâs: "Bir adam Hz. Peygamber'e gelerek dedi ki: "Ey Allah'ın Resûlü! Babam çok yaşlanmış, hac yapmaya güç yetiremiyor. Ben onun yerine hac yapayım mı?" Hz. Peygamber: "Babanın yerine hac yap." dedi.³⁹

Seneddeki Simâk b. Harb. (ö. 123/741) için İbn Hacer (ö. 852/1449) "Özellikle İkrime'den rivâyeti problemlidir." demiştir.⁴⁰

Benzer bir isnadla İmâm Muhammed vefat etmiş bir kişi için İkrime'nin İbn Abbâs'tan naklettiği bir fetvasına yer vermiştir.

İmâm Muhammed-İsrail b. Yunus-Simâk-İkrime: "İbn Abbâs'ın yanında oturuyordum. Bir kadın gelerek dedi ki: "Annem hac nezrinde bulundu. Sonra hac yapamadan vefat etti." İbn Abbâs: "Annen bir borç bıraktı mı?" diye sordu. Kadın: "Evet." dedi. İbn Abbâs: "Onu ödedin mi", Kadın: "Evet." dedi. İbn Abbâs: "Üzerinizde hakkı olanların en hayırlısı Yüce Allah'tır. Annen için hac yap." dedi."⁴¹

Bunun dışında hicrî ikinci asırda herhangi bir kaynakta bu rivâyete rastlamadık.

1.1.1.4. Nafi b. Cübeyr Rivâyeti

İbn Abbâs'tan gelen rivayetin Nafi b. Cübeyr tarikini İbn Mâce'nin *Sünen*'inden başka herhangi bir eserde tespit edemedik.

Rivayet şöyledir:

İbn Mâce-Ebû Mervan-Abdulaziz-Abdurrahman b. el-Hâris-Hakim b. Hakim- Nafi b. Cübeyr-Abdullah b. Abbâs: "Hasem kabilesinden bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek dedi ki: "Babam çok yaşlı olduğu halde Allah'ın kullarına farz kıldığı hac ona ulaştı. Gücü yok ki onu eda etsin. Ben eda etsem onun için yeterli olur mu?" Hz. Peygamber "Evet." dedi."⁴²

Elbânî bu hadîse "hasen" demiştir. Ancak isnaddaki Nafi b. Cübeyr dışındaki râvîlerin hepsi hakkında kaynaklarda tenkidler vardır. Elbânî'nin hasen demesi kanaatimizce bu rivâyetin sahih tariklerinin olması dolayısıyladır.

³⁸ Ebû Muhammed b. Nasr Abd b. Humejd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*, (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1988), 1/208.

³⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/368.

⁴⁰ İbn Hacer, *Takrîbu't-tehziib*, (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1986), 1/255.

⁴¹ Şeybânî, *Hüccce*, 2/233.

⁴² İbn Mâce, "Menâsik", 10.

1.1.1.5. Ebû Şa'sâ Rivâyeti

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Şa'sâ tarikiyle gelen rivâyet sadece Nesâî tarafından nakledilmiştir:

Nesâî-Muhammed b. Ma'mer-Ebû Asım-Zekeriyye b. İshâk-Amr b. Dinâr-Ebû-Şa'sâ-İbn Abbâs: "Bir adam Hz. Peygamber'e gelerek dedi ki: "Babam çok yaşlıdır. Ben yerine hac yapayım mı?" Hz. Peygamber: "Evet. Ne dersin? Babanın borcu olsa ödese yeterli olur muydu?" dedi."

Elbânî isnadının sahih olduğunu söylemiştir.⁴³ İsnadda zayıf râvî yoktur.

1.1.2. Hz. Ali Rivâyetleri

Hz. Ali rivâyetlerini hicrî üçüncü asırda Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî nakletmiştir:

Ahmed b. Hanbel-Muhammed b. Abdullah-Süfyan (Sevri)-Abdurrahman b. el-Hâris-Zeyd b. Ali-Babasından-Ubeydullah b. Ebî Rafi-Hz. Ali: "Hz. Peygamber Arafat'ta vakfe yaptı..... Terkisine Fadl'ı aldı... Has'em'den genç bir cariye dedi ki: "Ya Resûlallah! Allah'ın farzlarından hac babama yaşlı olduğu halde erişti. Ben onun yerine hac yapsam olur mu?" Hz. Peygamber: "Evet" dedi. Hz. Peygamber Fadl'ın boynunu çevirince Abbâs dedi ki: "Ey Allah'ın Resûlü amcanın oğlunun boynunu neden çevirdin?" Hz. Peygamber: "Genç bir kadın ve erkek gördüm. Şeytandan emin olamadım...."

Şuayb el-Arnaût (ö. 1438/2016) bu rivâyete hasen demiştir.⁴⁴

Tirmizî bu rivâyeti "Arafatın her yeri vakfe alanıdır" bâbında vermiştir.⁴⁵ Elbânî hasen demiştir.

Her iki rivâyetin isnadında yer alan Abdurrahman b. el-Hâris (ö. 143/760) cerh tadil âlimlerince ihtilâf edilmiş bir kişidir. Kimi sika derken kimi de ciddi bir şekilde tenkid etmiştir.⁴⁶ Hz. Ali'den gelen hadis uzunca bir hadis olup Hz. Peygamber'in haccını anlatmaktadır. Bu rivâyetin sonuna İbn Abbâs'ın hadisinin metni ilave edilmiş gibidir. Nitekim Tirmizî şu yorumda bulunmuştur: "Hz. Ali hadisi hasen sahihtir. Ancak bu vecihle biz onu sadece Abdurrahman b. el-Hâris hadisi ile bilmekteyiz."⁴⁷ Kanaatimizce bu da o hadisin özellikle bu kısmını zayıf kılmaktadır.

⁴³ Nesâî, "Âdâbu'l-Kudât", 9.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/75, 76, 156.

⁴⁵ Tirmizî, "Hac", 54.

⁴⁶ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn İbnü'z-Zekî el-Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 17/37.

⁴⁷ Tirmizî, "Hac", 54.

Hicrî ikinci asırda İmâm Şâfiî'nin bu hadîse şu isnadla yer verdiği görülmektedir:

İmâm Şâfiî-Amr Ebî Seleme-Abdulaziz b. Muhammed-Abdurrahman b. el-Hâris-Zeyd b. Ali-Babasından-Ubeydullah b. Ebî Rafi-Hz. Ali...⁴⁸

Hanefî İmâmları ve İmâm Mâlik bu rivâyete yer vermemişlerdir.

1.1.3. Ebû Rezîn el-Ukaylî Rivâyetleri

Hicrî üçüncü asır müelliflerinden İbn Ebî Şeybe,⁴⁹ İbn Hanbel,⁵⁰ İbn Mâce,⁵¹ Ebû Dâvûd,⁵² Tirmizî,⁵³ ve Nesâî⁵⁴ bu hadîse eserlerinde yer vermişlerdir. Bu metinler hemen hemen aynıdır.

İbn Şeybe-Vekî-Şu'be-Numân b. Sâlim-Amr b. Evs-Ebû Rezîn el-Ukaylî: "O (Ebû Rezîn) Hz. Peygamber'e geldi ve dedi ki: "Ya Resûlallah! Babam hacca, umreye ve sefere güç yetiremeyecek durumda?" Hz. Peygamber dedi ki: "Baban için hac ve umre yap."⁵⁵

Bu rivâyetler Şu'be'ye (ö. 160/776) kadar ferd olarak gelmiş olup öncesindeki râviler meşhur isimler değildir. Ancak senesinde Şu'be ve Vekî gibi büyük hadîs otoritelerinin olması onu önemli kılmıştır. Metin olarak farklı kılan ise burada sahâbinin Hz. Peygamber'e babasının umreye de güç yetiremediğini hikâye etmesi üzerine Hz. Peygamber'in "Baban için hac ve umre yap." buyurmasıdır.

Ahmed b. Hanbel'den nakledildiğine göre o "Umrenin vacipliği hakkında bundan daha iyi ve sahih bir hadîs bilmiyorum Onu Şu'be'nin naklettiği gibi güzel bir şekilde de kimse nakletmedi."⁵⁶ demiştir.

İbn Ebî Şeybe "Üzerinde hac borcu olduğu halde vefat eden kadın ve erkek",⁵⁷ İbn Mâce "Güç yetiremeyen bir kişinin yerine hac yapılması"⁵⁸ ve Ebû Dâvûd "Bir adamın başkasının yerine hac etmesi"⁵⁹ bâbında tahrîc etmişlerdir.

Tirmizî "Yaşlı ve ölü için hac yapma" bâbından sonra "Aynı konuda

⁴⁸ Şâfiî, *Umm*, 2/124.

⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/368.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/10.

⁵¹ İbn Mâce, "Menâsik", 10.

⁵² Ebû Dâvûd, "Menâsik", 25.

⁵³ Tirmizî, "Hac", 87.

⁵⁴ Nesâî, "Menâsik", 9.

⁵⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/368.

⁵⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l kebir* (Mekke: Mektebetu Dâri'l-Bâz, 1994), 4/350, (Beyhakî, *Sünen*, olarak verildiğinde bu eseri kastedilmektedir.)

⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/368.

⁵⁸ İbn Mâce, "Menâsik", 10.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 25.

bâb” isimli bir başlık daha açmış ve burada sadece Ebû Rezîn rivâyetine yer vermiş sonra şöyle demiştir: “Bu hasen, sahih bir hadîstir. Bu hadîse Hz. Peygamber’den bir kişinin başkasının yerine umre yapabileceği dile getirilmiştir.”⁶⁰

Nesâî ise “Umrenin vacipliği”⁶¹ ve “Umre yapmaya güç yetiremeyen kişi için umre yapma”⁶² bablarında sadece Ebû Rezîn rivâyetini vermiştir.

Ebû Rezîn’in rivâyetlerine İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik ve Hanefî İmâmîlerinin eserlerinde rastlamamaktayız.

1.1.4. Abdullah b. Zübeyr Rivâyetleri

Bu rivâyeti Hicrî üçüncü asır müelliflerinden İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel ve Nesâî tahrîc etmişlerdir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu rivâyet bünyesinde hem metin hem de sened itibariyle bazı sorunlar barındırmaktadır. Bu durumu ortaya koymak için rivâyetlerin tamamı verilecektir.

İbn Hanbel-Cerir-Mansur-Mücâhid-Yusuf-Abdullah b. Zübeyr: “Hz. Peygamber’e Hasem kabilesinden bir adam geldi ve dedi ki: “Babam çok yaşlı olduğu halde İslam ona ulaştı. Hayvana binecek gücü yok. Hac ona farz kılınmış. Ben yerine hac yapsam olur mu?” Hz. Peygamber: “Sen onun en büyük oğlu musun?” diye sordu. Adam: “Evet.” dedi. Hz. Peygamber: “Oğlun için hac yap. Ne dersin, babanın borcu olsa öderdin bu da yeterli olurdu değil mi?” Adam: “Evet.” dedi. Hz. Peygamber: “Onun için hac yap.” dedi.⁶³

Şuayb el-Arnaût “En büyük oğlu kısmı hariç sahihtir.” demiştir. Ancak bu rivâyet senedin son kısımları itibariyle İbn Ebî Şeybe’deki hadîs ile aynı olmasına rağmen neredeyse bambaşka bir metin ortaya çıkmıştır. İfade de geçen Hasem kabilesi ve bazı ifadelerin, İbn Abbâs’tan gelen rivâyetle benzerlik arzemesi metinler arası aktarım olduğu kanaatini bizde oluşturmaktadır.

İbn Ebî Şeybe bu rivâyeti “Ölü için hac” başlığı altında şöyle vermiştir:
İbn Ebî Şeybe-Vekî-Süfyan(Sevrî)-Mansur-Mücâhid-Yusuf-İbn Zübeyr: “Hz. Peygamber’e bir adam geldi ve dedi ki: “Çocuğum vefat etti. Ama hac yapmadı. Ben yerine hac yapayım mı?” Hz. Peygamber: “O senin en büyük

⁶⁰ Tirmizî, “Hac”, 87.

⁶¹ Nesâî, “Menâsik”, 2.

⁶² Nesâî, “Menâsik”, 9.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/5.

oğlun mu?” diye sordu. Adam: “Evet” dedi. Hz. Peygamber: “Oğlun için hac yap. Ne dersin, borcu olsa öderdin değil mi?”⁶⁴

“Ölmüş ama hac yapmamış bir adamın yerine hac yapılır mı?” başlığı altında ise şöyle vermiştir:

İbn Ebî Şeybe-Vekî-Mansur-Mücâhid-Yusuf-İbn Zübeyr-Abdullah b. Zübeyr: “Hz. Peygamber’e bir adam geldi ve dedi ki : “Babam vefat etti. Ama hac yapmadı. Ben yerine hac yapayım mı?” Hz. Peygamber: “Sen onun en büyük oğlu musun?” diye sordu. Adam: “Evet” dedi. Hz. Peygamber: “Baban için hac yap. Ne dersin, babanın borcu olsa öderdin değil mi?”⁶⁵

Rivâyette görüldüğü üzere birinde vefat eden baba, diğesinde çocuktur. Birinci seneddeki Vekî’den sonraki râvî Sevrî ikinci senedde mevcut değildir.

Aynı rivâyet aynı metinle Nesâî tarafından “Haccın kazasının borcun kazasına benzetilmesi” bâbında verilmiştir:

Nesâî-İshâk b. İbrahim-Cerir-Mansur-Mücâhid-Yusuf-Abdullah b. Zübeyr: “Hz. Peygamber’e Hasem kabilesinden bir adam geldi ve dedi ki: “Babam çok yaşlı olduğu halde İslam ona ulaştı. Hayvana binecek gücü yok. Hac ona farz kılınmış. Ben yerine hac yapsam olur mu? ” Hz. Peygamber: “ Sen onun en büyük oğlu musun?” diye sordu. Adam: “Evet.” dedi. Hz. Peygamber: “Oğlun için hac yap. Ne dersin, babanın borcu olsa öderdin bu da yeterli olurdu değil mi?” Adam: “Evet.” dedi. Hz. Peygamber: “Onun için hac yap.” dedi”⁶⁶

Bu metin Ahhmed b. Hanbel’in verdiği metin ile aynıdır. İsnada dikkat edilirse İshâk b. İbrahim hariç aynıdır. Seneddeki İshâk b. İbrahim, meşhur İbn Râhûyedir (ö. 238/853). Bu isnada Elbanî “zayıf”, Şuayb el-Arnaût ise “sahih” demiştir.⁶⁷ Bizim kanaatimiz de zayıf olduğu yönündedir. Zaten metin görüldüğü üzere İbn Abbâs metni ile karıştırılmış gibidir. Seneddeki Yusuf b. Zübeyr “meçhul” biri olarak değerlendirildiğinden bu rivâyet aslında bazı âlimlere göre zayıftır.⁶⁸

Bu hadîse hicrî ikinci asır eserlerde ve İmâm Şâfi’î’nin, İmâm Mâlik’in ve Hanefî İmâmlarının eserlerinde rastlamamaktayız.

⁶⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/339.

⁶⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/380.

⁶⁶ Nesâî, “Menâsik”, 11.

⁶⁷ Nesâî, “Menâsik”, 9.

⁶⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, 9/413.

1.1.5. Sevde bnt. Zem'a Rivâyetleri

Bu rivâyeti hicrî üçüncü asır müelliflerinden Ahmed b. Hanbel ve Ebû Ya'lâ tahrîc etmişlerdir. Yalnız rivâyetlerde görüleceği üzere bu hadîs Abdullah b. Zübeyr rivâyetinin isnadlarına Sevde bnt. Zem'a isminin eklenmiş bir versiyonu gibidir.

Ahmed b. Hanbel-Abdulaziz b. Abdussamed-Mansur-Mücahid-Yusuf b. Zübeyr-İbn Zübeyr-Sevde bnt. Zem'a: "Bir adam Hz. Peygamber'in yanına girerek dedi ki: "Babam hac edemeyecek kadar yaşlıdır. Hz. Peygamber: "Ne dersin. Babanın borcu olsa onu öderdin ve senden kabul edilirdi değil mi?" O: "Evet." dedi. Hz. Peygamber: "Yüce Allah en merhametli olandır. Babanın yerine hac et." dedi.⁶⁹

Şuayb el-Arnaût bu hadîse "sahih" demiştir.

Ebû Ya'lâ-Süveyd b. Said-Abdulaziz b. Abdussamed-Mansur-Mücahid-Yusuf b. Zübeyr-İbn Zübeyr-Sevde bnt. Zem'a.⁷⁰

Hüseyn Selim Esed bu isnada "zayıf" demiştir.⁷¹Süveyd b. Said (ö. 240) cerh tadil imâmılarınca ihtilâf edilen bir kişidir.⁷²

Bu isnadla gelen hicrî ikinci asır eserlerde ve İmâm Şâfiî'nin, İmâm Mâlik'in ve Hanefî İmâmıların eserlerinde rastlamamaktayız.

1.1.6. Husayn b. Avf Rivâyeti

Bu rivâyeti sadece İbn Mâce tahrîc etmiştir. "Gücü yetmeyen kişinin yerine hac" bâbında vermiştir:

İbn Mâce-Muhammed b. Abdullah b. Numeyr-Ebû Halid el-Ahmer-Muhammed b. Kureyb-Babasından-İbn Abbâs-Husayn b. Avf: "Hz. Peygamber'e dedim ki: "Babam bineğin üzerinde bağlanmadıkça hacca güç yetirecek durumda değilken hac ona ulaştı." Hz. Peygamber bir saat sustu. Sonra: "Baban için hac yap" dedi."⁷³

İbn Hacer, seneddeki Ebû Halid Süleyman b. Hayyân el-Ahmer (ö. 189) için sadûktur bazen hata eder demiştir.⁷⁴ Muhammed b. Kureyb için "Zayıf bir râvidir." denilmiştir.⁷⁵ Elbânî de hadîse zayıf demiştir.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/429.

⁷⁰ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyn Selim Esed (Şam: Dâru'l-Me'mun, 1984), 12/196.

⁷¹ Ebû Yala, *Müsned*, 12/196.

⁷² Mizzi, *Tehzîb*, 12/247.

⁷³ İbn Mâce, "Menâsik", 10.

⁷⁴ Şuayb el-Arnaût, Beşşâr Avâd Ma'rûf, *Tahrîru takrîbi't-tehzîb lil hafız Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/65.

⁷⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zehebi, *Mizânu'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1963), 4/22.

Ancak Tirmizî bu râvîden bir rivâyetin varlığına atıfta bulunmuştur.⁷⁶

Bu isnadla gelen hadîse hicrî ikinci asır eserlerde ve İmâm Şâfiî'nin, İmâm Mâlik'in ve Hanefî İmâmlarının eserlerinde rastlamamaktayız.

1.2. Mürsel Rivâyetler

Mürsel rivâyetler İbn Sîrîn (ö. 110/729), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) ve Tâvus b. Keysân'dan (ö. 106/725) nakledilmiştir. İleride görüleceği üzere Atâ isnadında zayıf bir râvî vardır. Diğerlerinin râvîleri sikadır ancak senedlerindeki sahâbiler düşürülmüştür. Bu tür rivâyetler İmâm Şâfiî ile birlikte zayıf kabul edilmiştir. Ancak örneklerde görüleceği üzere İmâm Şâfiî bu rivâyetleri başka bir mürsel ve merfû rivâyetle destekleyerek delil olarak kullanmıştır.

1.2.1. İbn Sîrîn Rivâyeti

İbn Sîrîn'den gelen bir rivâyeti *Muvatta*'ın Şeybanî Nüshası'nda görmekteyiz:

Mâlik-Eyyub es-Sahtiyani-İbn Sîrîn: “Bir adam çocuklarından birisinin süte kanayınca kadar içecek bir konuma ulaşırsa hac yapacağını ve onu hacca götürceğini nezretti. Adam o çocuğuyla adadığı (o dereceye) ulaştı. Ancak adam yaşlanmıştır. Oğlu Hz. Peygamber'e gelip bu durumu haber vererek şöyle ekledi: “Babam yaşlandı hac edecek güçte değil. Yerine ben hac edeyim mi?” Hz. Peygamber: “Evet” dedi.”⁷⁷

İmâm Muhammed bu hadîsi *el-Hücce* isimli eserinde de vermiştir. İlgili rivâyetlerin akabinde “Bütün bunlar Medinelere karşı hüccettir.” demiştir.⁷⁸

İmâm Şâfiî bu rivâyeti “İmâm Mâlik-Eyyub-İbn Sîrîn” isnadı ile vermiştir.⁷⁹ Burada dikkat çekmemiz gereken bir nokta da İmâm Muhammed ve Şâfiî'nin bu rivâyetleri Süleyman b. Yesâr, İbn Sîrîn ve diğer rivâyetlerle birlikte vermeleridir.

Her üç mezhebden de imâmların bu rivâyete yer vermeleri bu hadîsin o dönemde ilim çevrelerinde bilindiğini ve önem atfedildiğini göstermektedir. Hicrî üçüncü asırda ise bu rivâyete eserlerde yer verilmemiştir.

⁷⁶ Tirmizî, “Hac”, 85.

⁷⁷ Muvatta, (Ş), 2/355.

⁷⁸ Şeybanî, *Hücce*, 2/230.

⁷⁹ Şâfiî, *Umm*, 7/223.

1.2.2. Atâ b. Ebî Rebâh Rivâyetleri

Hicrî ikinci asırda İmâm Şâfiî, üçüncü asırda ise İbn Ebi Şeybe bu haberî tahrîc etmiştir.

İbn Ebi Şeybe-Muaviye-İbn Ebi Leyla-Atâ: “Hz. Peygamber bir adamın şöyle dediğini işitti: “Şübrüme için Lebbeyk” Hz. Peygamber dedi ki: “Daha önce hac yapmışsan “Şübrüme için Lebbeyk” de yoksa kendin için de.”⁸⁰

İbn Hacer, İbn Ebi Leyla (ö. 148/765) için “Sadûktur. Hafızası çok kötüdür.” demiştir.⁸¹

İmâm Şâfiî-Müslim (b. Halid b. Said) -İbn Cüreyc-Atâ: “Hz. Peygamber bir adamın falanca için lebbeyk dediğini işitti. “Kendin için hac yaptıysan onun için telbiye getir. Değilse kendin için hac yap” dedi.”⁸²

Müslim b. Halid b. Said (ö. 179/795) zayıf bir râvîdir.⁸³

İmâm Şâfiî bu hadîsi Süleyman b. Yesâr, Tâvus’un mürseli ve Hz. Ali’nin mevkûf rivâyeti ile birlikte vermiştir.⁸⁴

İleride vereceğimiz örneklerde görüleceği üzere Şübrüme rivâyetinin ref’inde tartışma söz konusudur. Kanaatimizce bu rivâyeti kıymetli kılan bir insanın kendisi için hac yapmadan başkasının yerine hac yapamayacağı bilgisini içermesidir.

Cevâd Ali (ö. 1408/1987) Ya’kûbî’nin (ö. 292/905) *Tarih*’inde Cahiliyye döneminde insanların kendi kabileleri için “Rebia için, Huzaa için lebbeyk” dedikleri bilgisinin varlığına atıfta bulunmuştur.⁸⁵ Ancak biz bunu tespit edemedik.

1.2.3. Tâvus b. Keysân Rivâyeti

Bu rivâyeti sadece Abdurrezâk b. Hemmâm’ın eserinde tespit edebildik. Vasâyâ Kitabı’nın “Ölü için tasaddukta bulunma” bâbında aktarmıştır:

Abdurrezâk b. Hemmâm-İbn Cüreyc ve Ma’mur ve Sevrî-İbn Tavûs-Babası: “Bir adam Hz. Peygamber’e gelerek şöyle dedi: “Ya Resûlallah! Annem vefat etti ama bir vasiyette bulunmadı. Ben onun için vasiyette bulunabilir miyim?” Hz. Peygamber: “Evet.” dedi. Ayrıca (Tâvus) dedi ki: “Hasem’den bir adam gelerek: “Ya Resûlallah! Babam çok yaşlıdır. Hayva-

⁸⁰ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 3/94.

⁸¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/493.

⁸² Şâfiî, *Umm*, 2/125.

⁸³ Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzi, *ed-Duafâ ve'l-metrûkin*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 3/117.

⁸⁴ Şâfiî, *Umm*, 2/124-5.

⁸⁵ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001), 11/376.

nın üzerinde uzanmadan duramıyor. Ben onun yerine hac edeyim mi?” dedi. Hz. Peygamber: “Evet” dedi.⁸⁶

Tâvus b. Keysân'nın hocaları arasında İbn Abbâs da vardır. Bu bağlamda senedde düşen sahâbî, rivâyetin de benzeşmesiyle muhtemelen İbn Abbas'tır. Hicrî ikinci asır eserlerdeki Tâvus'un mürsel rivâyetleri vefat eden kişi için vârid olmuştur.

1.3. Mevkûf Rivâyetler

Mevkûf rivâyetler Hz. Ali, İbn Abbâs ve İbn Ömer'den nakledilmiştir. Hz. Ali ve İbn Ömer rivâyetleri tek kanaldan gelmiştir. Hz. Ali hadîslerinin isnadında inkita vardır. İbn Ömer haberlerinin naklinde ise kanaatimizce bazı hatalar söz konusudur. İbn Abbâs rivâyetleri iki râvî tarafından aktarılmış olup sahihtirler. Yalnız birinde ref' tartışması mevcuttur.

1.3.1. Hz. Ali Rivâyetleri

Hicrî ikinci asırda İmâm Şâfiî ve İmâm Muhammed'in üçüncü asırda da İbn Ebî Şeybe'nin bu rivâyete eserlerinde yer verdiği görülmektedir. Senedlerde inkita vardır.

İbn Ebî Şeybe-Hafs-Cafer-Babasından (Zeynulâbidin)-Hz. Ali şöyle dedi: “Yaşlı bir kimsenin yerine nafakasından bir adam teçhiz edilir ve yerine hac yapılır.”⁸⁷

Seneddeki Zeynulâbidin Ali b. Hüseyin (ö. 94/712) Hz. Ali'den hadîs işitmemiştir.

İmâm Şâfiî bu rivâyete şu şekilde yer vermiştir: Cafer b. Muhammed-Babasından: “Ali b. Ebî Talib (r) hac yapmamış yaşlı bir adama dedi ki: “İstersen bir adamı teçhiz et de senin için hac yapsın.”⁸⁸

İmâm Şâfiî bu rivâyeti Süleyman b. Yesâr ve Tâvus'un mürsel rivâyeti ile birlikte vermiştir.

İmâm Muhammed-Muhammed Eban-Cafer b. Muhammed-Babasından: “Hz. Ali hac yapmamış yaşlı bir adama dedi ki: “Bir adama harcama da bulun ki senin için hac yapsın.”⁸⁹

İmâm Muhammed de bu hadisi başka mevkûf ve maktû rivâyetlerle birlikte vermiştir.

⁸⁶ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 9/60.

⁸⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/368.

⁸⁸ Şâfiî, *Umm*, 2/125.

⁸⁹ Şeybânî, *Hüccce*, 2/232.

İbn Ebî Şeybe'nin "Hiç hac yapmayan bir adamın başka birinin yerine hac yapması" bâbında verdiği şu rivâyeti başka bir yerde tespit edemedik:

İbn Ebî Şeybe-Yezîd b. Harun-Humeyd b. el-Esved-Cafer-Babasından: "Ali (r) hiç hac yapmamış birinin başkası adına hac yapmasında bir beis görmezdi."⁹⁰

İsnadaki isimler sikadır ancak yine inkita' var.

1.3.2. İbn Abbâs Rivâyetleri

İbn Abbâs'dan gelen ve Şübrüme Rivâyeti diye isimlendirdiğimiz rivâyette ref' tartışması mevcuttur. Hicrî üçüncü asırda bu rivâyete İbn Ebî Şeybe, İbn Mâce⁹¹ ve Ebû Dâvûd⁹² Said b. Cübeyr isnadı ile merfû olarak yer vermiştir. Elbânî hadîs için "sahih" demiştir. Aynı rivâyet Atâ b. Ebî Rebah'tan mürsel ve zayıf, Ebû Kilâbe'den ise sahih ve mevkûf olarak gelmiştir. Atâ b. Ebî Rebâh rivâyeti yukarıda aktarıldığından burada Said b. Cübeyr ve Ebu Kilâbe (ö. 104/722) hadîslerine yer verilecektir.

1.3.2.1. Said b. Cübeyr Rivâyetleri

İbn Ebî Şeybe "Daha önce hac yapmamış bir adamın başkasının yerine hac yapması" bâbında bu rivâyeti sırasıyla önce mürsel olarak Atâ'dan sonra sahih bir isnadla Said b. Cübeyr'den daha sonra ise Ebu Kilâbe'den nakletmiştir. Atâ'dan sonra Said b. Cübeyr rivâyetini şu şekilde tahrir etmiştir:

İbn Ebî Şeybe-Muhammed b. Bişr-Said-Katade-Said b. Cübeyr-İbn Abbâs: "Benzerini nakletti."⁹³

Hicrî ikinci asır eserlerde bu tarikle bu rivâyete rastlamamaktayız.

1.3.2.2. Ebû Kilâbe Rivâyetleri

İbn Ebî Şeybe bu rivâyeti mevkûf olarak şu şekilde nakletmiştir:

İbn Ebî Şeybe-Abdulvehhab-Eyyub-Ebû Kilâbe: "İbn Abbâs bir adamın: "Şübrüme için Lebbeyk." dediğini işitti. Ona: "Yazık sana Şübrüme de nedir?" dedi. Adam Şübrüme ile yakınlığını anlattı. İbn Abbâs: "Hiç hac yaptın mı?" Adam: "Hayır." dedi İbn Abbâs: "Bunu kendin için yap." dedi."⁹⁴

İsnadı sahihtir.

İmâm Şâfiî bu rivâyeti önce Atâ'dan sonra Ebû Kilâbe'den aktarmıştır:

⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/368.

⁹¹ İbn Mâce, "Menâsik", 9.

⁹² Ebû Dâvûd, "Menâsik", 25.

⁹³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/194.

⁹⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/194.

İmâm Şâfiî-Süfyan-Eyyub-Ebû Kilâbe “İbn Abbâs bir adamı şöyle derken işitti: “Şübrüme için Lebbeyk.” İbn Abbâs: “Yazık sana Şübrüme de nedir?” dedi. Adam akrabalığını anlattı. İbn Abbâs dedi ki: “Kendin için hac yaptın mı?” O: “Hayır.” dedi. İbn Abbâs: “Önce kendin için sonra Şübrüme için hac yap.” dedi.⁹⁵

İsnadı sahihtir. Tahavi (ö. 321/933) bu hadîsin merfû nakledilmesini illetli saymış ve asıl rivâyetin mevkûf olduğunu söylemiştir.⁹⁶ Bu hadîse İmâm Mâlik'in ve Hanefî İmâmlarının eserlerinde rastlamamaktayız.

1.3.3. İbn Ömer Rivâyetleri

İbn Ömer'den başkasının yerine hac yapılamayacağı şeklinde bir fetva nakledilmişse de ondan yaygın olarak gelen ifadeler şunlardır “Kimse kimsenin yerine namaz kılamaz oruç tutamaz.”

Nitekim *Muvatta*'da belâğ sîgasıyla şu şekilde verilmiştir: “İmâm Mâlik'e ulaştığına göre İbn Ömer'e “Bir kimse başka bir kimsenin yerine oruç tutabilir veya namaz kılabılır mi?” diye soruldu. O: “Hayır. Kimse kimsenin yerine oruç tutamaz, namaz da kılamaz.” dedi.”⁹⁷

İmâm Muhammed'in sorduğu bir meselede Ebû Hanife delil olarak bu rivâyeti vermiştir: “Üzerinde Ramazanın kazası olduğu halde ölen bir kişinin yerine oğlu oruç tutabilir mi” diye sordum. Ebû Hanife: “Hayır.” dedi. “Niçin?” deyince “Çünkü eserde İbrahim en-Nehâî ve Abdullah b. Ömer'den: “Kimse kimsenin yerine namaz kılamaz oruç da tutamaz.” şeklinde nakledilmiştir.” cevabını verdi.”⁹⁸

İmâm Şâfiî *el-Umm*'da bu rivâyete yer vermiş ve namaz ve orucun hacca kıyas edilerek başkasının yerine hac edilemez diyenlere karşı çıkmıştır.⁹⁹

Abdurrezzâk b. Hemmâm ise bu rivâyeti şu şekilde vermiştir:

Abdurrezzâk b. Hemmâm-Abdullah b. Ömer-Nafi-İbn Ömer: “Kimse kimsenin yerine namaz kılamaz, oruç da tutamaz. Bir şey yapacaksan onun için tasaddukta ve bağışta bulun.”¹⁰⁰ Bu rivâyetin ikinci kısmı örneklerde görüleceği üzere müstakil olarak da nakledilmiştir.

İbn Ömer rivâyetini hac versiyonu ile ise hicrî ikinci asırda İmâm Şâfiî, üçüncü asırda ise İbn Ebî Şeybe ve Ebu'l-Cehm el-Bâhilî nakletmiştir.

⁹⁵ İmâm Şâfiî, *Umm*, 2/134.

⁹⁶ Ebû Muhammed Bedruddin Mahmud b. Ahmed Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Kahire: y.y., 1972), 9/127.

⁹⁷ *Muvatta*, (L), 1/303.

⁹⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 2/165.

⁹⁹ Şâfiî, *Umm*, 7/223.

¹⁰⁰ Abdurrezak b. Hemmâm, *Musannef*, 9/61.

İmâm Şâfiî, İbn Ömer'in kimse kimsenin yerine hac edemez sözüne atıfta bulunmuş ve bu görüşte olanların bu sahâbinin sözü ile ihticac ettiklerini söylemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in sünnetinin İbn Ömer'in sözü ve bazı tâbiîn görüşü sebebiyle terkedilemeyeceğine dikkat çekmiştir.¹⁰¹

İbn Ebî Şeybe "Kimse kimsenin yerine hac yapamaz diyenler" başlığı altında şu rivâyetleri nakletmiştir:

İbn Ebî Şeybe-Ebû Halid el-Ahmer-Yahya b. Said-Nafi-İbn Ömer: "Kimse kimse için hac edemez oruç da tutamaz."¹⁰² Daha önce Ebû Halid'in zayıf olduğuna değinildi.

İbn Ebî Şeybe-Vekî-Umerî-Nafi-İbn Ömer: "Ben olsam sadaka verir ve bağışlarda bulunurdum." Buradaki Abdullah b. Ömer el-Umerî (ö. 171) isimli râvî bazı âlimlerce zayıf bazısı tarafından sadûk olarak nitelenmiştir.¹⁰³

Ebu'l-Cehm el-Bahili (ö. 228/843)-Leys b. Sad-Nafi-İbn Ömer: "Kimse kimse için hac yapmasın oruç da tutmasın."¹⁰⁴

Seneddeki Ebu'l-Cehm için Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1071) "sadûk", Zehebî 748/1348) "sika" demiştir.¹⁰⁵

İbn Hacer, Saîd b. Mansûr'un (ö. 227/842) sahih bir senedle İbn Ömer'den bunu naklettiğini söyler.¹⁰⁶ Günümüzdeki Saîd b. Mansûr *Müsned*'inde Kitâbu'l-Hac kısmı bulunmadığından bunu tespit etmek mümkün değildir.

İmâm Mâlik'in ve Hanefî imâmlarının bu versiyonla nakline veya atıfta bulunmalarına rastlanılmamaktadır. İmâm Mâlik'in "namaz ve oruç" versiyonuna yer verirken "hac versiyonuna" yer vermemesi, bizi bu rivâyette hata ihtimali olduğu kanaatine sevk etmektedir. Nitekim İmâm Mâlik "Kimse kimsenin yerine hac edemez" görüşündedir.

1.4. Maktû Rivâyetler

Maktû rivâyetler, İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Kasım b. Muhammed (ö. 107/725), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Said b. el-Müseyyeb ve Mücâhid'den (ö. 103/721) nakledilmiştir. Bu râvîlerin hepsinden nakilde Vekî b. el-Cerrâh vardır. Bu da bu büyük âlimin tâbiîn fetvalarını isnadlı

¹⁰¹ Şâfiî, *Umm*, 2/124.

¹⁰² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/380.

¹⁰³ Zehebî, *Mizân*, 2/465.

¹⁰⁴ Ebû'l-Cehm el-Alâ b. Musa b. Atiyye el-Bâhili, *Cüzü Ebi'l-Cehm*, (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1999), 1/34.

¹⁰⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427), 8/520.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri fi şerhi'l-Câmi'i's-Sahih li'l-Buhâri* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 4/66.

bir şekilde toplamaya özen gösterdiği anlamına gelmektedir. Topladığı bu isnadlar ayrıca sahihtir.

1.4.1. İbrahim en-Nehâî Rivâyetleri

İbn Ebî Şeybe “Kimse kimsenin yerine hac edemez diyenler” bâbında şu rivâyete yer vermiştir:

İbn Ebî Şeybe-Vekî-Süfyan-Mansur-İbrahim: “Kimse kimsenin yerine hac edemez.”¹⁰⁷ İsnadı sahihtir.

Hattabî (ö. 388/998) ve Beğavi (ö. 516/1122), İbrahim en-Nehâî ve İbn Ebî Zib “Kimse kimsenin yerine hac yapamaz” fetvalarının varlığına atıfta bulunmuşlardır.¹⁰⁸

İbn Hazm (ö. 456/1064) konuyla ilgili rivâyetleri bazen isnadlı, bazen muallak, bazen de müellife atıfta bulunmak metoduyla nakletmiştir: Şu’be-Hakem b. Uteybe-İbrahim tariki ile rivâyet olundu ki: “Ölünün yerine hac yapılmaz.”¹⁰⁹

Bu rivâyete ikinci asır eserlerde rastlamamaktayız. Ancak yukarıda verdiğimiz İmâm Şâfiî’nin bazı tâbiîn âlimlerinin sözleri ile Hz. Peygamber’in hadîsinin terkedilemeyeceği beyanındaki kişiler arasında İbrahim en-Nehâî ve Kasım b. Muhammed’in de olduğu düşüncesindeyiz.

1.4.2. Kasım b. Muhammed

İbn Ebî Şeybe “Kimse kimsenin yerine hac edemez diyenler” bâbında şu rivâyete yer vermiştir:

İbn Ebî Şeybe-Vekî-Eflah-Kasım b. Muhammed: “Kimse kimse için hac edemez.”¹¹⁰

Rivâyeti bu şekilde başka herhangi kaynakta tespit edemedik. İsnadı sahihtir.

1.4.3. Hasen el-Basrî rivâyetleri

Hicrî üçüncü asırda yine İbn Ebî Şeybe “Hiç hac yapmamış bir adamın yerine hacceden adam” bâbında onun rivâyetlerini nakletmiştir:

¹⁰⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/380.

¹⁰⁸ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî, *Meâlimu’s-sünen* (Haleb: el-Matbeatu’l-İlmiyye, 1932), 2/171, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Beğavi, *Şerhu’s-sünne*, (Beyrut-Dimeşk: 1983), 7/27.

¹⁰⁹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsar*, (Beyrut, Daru’l-Fikr, ts.), 5/44.

¹¹⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/380.

İbn Ebî Şeybe-Vekî-Süfyan-Yunus: “Hasen (el-Basrî), hiç hac yapmamış bir adamın yerine hacceden adamın haccı için “Haccı geçerlidir.” dedi¹¹¹

İsnadı sahihtir. İbn Ebî Şeybe bu isimde iki defa bâb açmıştır.¹¹²

“Hiç hac yapmamış bir adamın yerine hacceden adam” isimli bir diğer bâbda şu rivâyete yer vermiştir:

İbn Ebî Şeybe-Yezîd b. Harun-Hişâm: “Hasen (el-Basrî), hiç hac yapmamış bir adamın başkasının yerine hac yapmasında bir beis görmezdi.”¹¹³

İsnadı sahihtir.

İbn Ebî Şeybe-Abdullah b. İdris-Hişâm: “Hasen (el-Basrî), başkasının yerine hac eden bir adam için de: “Aynı sevap umulur.” dedi.¹¹⁴

Seneddeki isimler sikadır. Bu rivâyetleri başka bir kaynakta tespit edemedik.

1.4.4. Said b. el-Müseyyeb Rivâyetleri

İbn Ebî Şeybe “Hiç hac yapmamış bir adamın yerine hacceden adam” bâbında şu rivâyete yer vermiştir:

İbn Ebî Şeybe-Vekî-Süfyan-Dâvûd: “İbnu'l-Müseyyeb: “Yüce Allah her ikisine de sevap verecek zenginliktedir.” dedi.¹¹⁵

Senedi sahihtir.

Hicrî ikinci asırda İmâm Şâfiî, İbnu'l-Müseyyeb ve Rebia'nın da başka bir kişinin yerine hac yapılacağı yönünde görüş bildirdiklerini söylemiştir.¹¹⁶

İbn Ebî Şeybe'in *Musannef*'i dışında başka bir kaynakta bu rivâyeti tespit edemedik.

1.4.5. Mücâhid Rivâyetleri

İbn Ebî Şeybe Mücâhid'in rivâyetine “Hiç hac yapmamış bir adamın yerine hacceden adam” bâbında yer vermiştir:

İbn Ebî Şeybe-Vekî-Ömer b. Zerr: “Mücâhid, “Hiç hac yapmamış bir adamın yerine hacceden adam için hem kendisi hem de ilk arkadaşı için geçerli olur.” dedi.¹¹⁷

İsnaddaki isimler sikadır. Bu rivâyeti başka bir kaynakta tespit edemedik.

¹¹¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/414.

¹¹² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/194-414.

¹¹³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/194.

¹¹⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/414.

¹¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/414.

¹¹⁶ Şâfiî, *Umm*, 2/124.

¹¹⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/194.

SONUÇ

Bu çalışmamızda ulaştığımız veriler genel olarak şunlardır. Konuyla alakalı merfû rivâyetlerin tamamı, bedenen hacca güç yetiremeyen kişi için, hacca cevaz vermekte olup bunlar altı sahâbîden gelmiştir. İbn Abbâs ve Ebû Rezîn'den gelen rivayetler sahih, Abdullah b. Zübeyr, Sevede bnt. Zem'a ve Husayn b. Avf rivâyetleri ise zayıftır. Hz. Ali hadisi hasen olarak değirilmişse de bizim kanaatimiz zayıf olduğu yönündedir.

Hicrî üçüncü asır kaynaklarında yer alan bu altı merfû rivâyetten sadece İbn Abbâs ve Hz. Ali hadisleri hicrî ikinci asır kitaplarında yer almıştır. Konuyla alakalı en meşhur rivâyet İbn Abbas'tan nakledilmiş olup İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve Hanefî Mezhebi İmâmları bu hadîse eserlerinde yer vermişlerdir. Hadîsin râvîleri meşhur olsa da üçüncü isme kadar ferd olarak nakledilmiştir. İmâm Mâlik bu rivâyeti tahrîc etmesine rağmen çeşitli gerekçelerle onunla amel etmemiştir.

Hicrî ikinci asır kitaplarda tahrîc edilmeyen Ebû Rezîn ve Abdullah b. Zübeyr hadîslerinin isnadlarında, ikinci asırda yaşayan Vekî ve Süfyan b. Uyeyne gibi büyük hadîs imâmlarının yer alması ve üçüncü asır musaniflerinin direkt bunlardan nakilde bulunması, bu rivâyetlerin hicrî ikinci asırda en azından hadîs çevrelerinde bilindiklerini göstermektedir. Ancak fakihler, ya bu rivâyetlerin senedlerinin üst kısımlarındaki râvîlerin çok tanınmamaları veya zayıf olmaları sebebiyle bunlara çok fazla itibar etmemişlerdir. Ya da zayıf bir ihtimal de olsa bunlardan haberdar değillerdir.

Sevede bnt. Zem'a'nın ve Husayn b. Avf rivâyetleri ise senedlerinde meşhur muhaddisler içermediği gibi bu konudaki en zayıf hadîslerdir ve muhtemelen bu sebeple pek ilgi görmemişlerdir.

İbn Abbas'ın dışındaki sahabilerin rivâyetleri uzun süre tek râvî kanalı ile gelmiştir. Bu ferdlik üçüncü râvîden başlayıp altıncı raviye kadar çıkmaktadır. Bu da bu rivâyetlerin uzunca bir süre gizli kaldıklarını ve imâmların gayretleri ile gün yüzüne çıkarıldıklarını göstermektedir. İbn Abbâs'ın hadîsleri altı tarikten gelmiş olup sadece iki tariki sahihtir. Bu sahih iki tarikten biri sadece üçüncü asra ait bir eserde mevcuttur. Yani aslında onun rivâyetleri de sahih olarak tek tarikten gelmiştir denilebilir.

Mezhep imamları tâbiînin mürsel rivâyetlerini de delil olarak kullanmışlardır. İbn Sîrîn'in mürsel hadîsine her üç mezhepten de imâmlar eserlerinde yer vermiştir. Ancak bu hadîs üçüncü asırda tahrîc edilmemiştir. Atâ b. Ebî Rebâh'ın mürselini hicrî ikinci asırda İmâm Şâfiî, üçüncü asırda

ise İbn Ebî Şeybe tahrir etmiştir. Tâvus b. Keysân'ın hadisi ise, sadece üçüncü asra ait bir musannefte tahrir edilmiştir.

Yine aynı şekilde Hz. Alî ve İbn Abbâs'ın hacca cevaz veren mevkûf rivâyetleri bu imamlar tarafından nakledilmiştir. Bu rivâyetler hicri üçüncü asırdaki bazı eserlerde mevcuttur.

Başkası adına hacca cevaz vermeyen tek sahâbî İbn Ömer olarak aktarılmıştır. İmâm Şafii'nin de atıfta bulunduğu bu fetvanın hatalı nakledildiği kanaatindeyiz.

Maktû haberler beş tâbiünden - İbrahim en-Nehâî, Kasım b. Muhammed, Hasen el-Basrî, Said b. el-Müseyyeb ve Mücâhid-nakledilmiş olup üçünün hacca cevaz veren fetvaları sahih bir şekilde İbn Ebi Şeybe tarafından nakledilmiştir. Yalnız bu rivâyetler hicri ikinci asra ait eserlerde bulunmamaktadır. Sadece İmâm Şâfiî, Saîd b. el-Müseyyeb ve Rebîa gibi bazı tâbiin âlimlerinin başkası için hacca izin verdiği atıfta bulunmuştur.

Tâbiünden iki isim - İbrahim en-Nehâî ve Kasım b. Muhammed- başkasının yerine hacca cevaz vermemişlerdir. Bu rivâyetleri yine sahih bir şekilde İbn Ebi Şeybe nakletmiştir. Bu rivâyetleri hicri ikinci asra ait eserlerde tespit edemedik. Sadece İmâm Şâfiî, bazı tâbiin âlimlerinin başkası için hacca izin vermediğine atıfta bulunmuştur.

Sonuç itibariyle yaşayan ama güç yetiremeyen bir kişi için hacca cevaz veren rivâyetlerden İbn Abbas'ın hadisi hariç diğerlerinin zayıf olduğunu söyleyebiliriz. İbn Abbas'ın rivâyeti de üçüncü râviye kadar ferd olarak gelmiştir. Mezhep imâmları ise gerek İbn Abbas'ın gerekse yukarıda bahsettiğimiz birçok zayıf rivâyeti delil olarak kullanmışlardır. Mürsel hadisler de delil olarak kullanılan bu zayıf hadislerdendir. Merfû hadisleri delil olarak kullandıkları gibi mevkûf hadisleri de kullanmışlardır. Ayrıca İmâm Şâfiî'nin bazı tâbiin görüşlerine de atıfta bulunduğu görülmektedir. Dikkat çeken bir diğer husus da bu konuda gerek cevaz veren gerekse vermeyen tâbiin alimlerinin, hiçbir merfû hadisin isnadında yer almamalarıdır. Üç mürsel rivâyetin râvilerinden hiçbirinden de konuyla alakalı herhangi bir fetva da aktarılmamıştır.

KAYNAKÇA

Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed Abdulhumeyd b. Nasr. *el-Müntehab min Müsne-di Abd b. Humeyd*. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1988.

Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr b. Nâfi' el-Himyerî el-Yemenî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebû'l-İslamî, 1403.

- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetu'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 22 Cilt. Kahire: y.y., 1972.
- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1420.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Şerhu's- sünne*, 15 Cilt. Beyrut-Dımeşk: 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l Kebîr*. 10 Cilt. Mekke: Mektebetu Dâri'l-Bâz, 1994.
- Bilal Aybakan. "Niyâbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/161-3. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'us-Sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Boğa. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Cevad Ali. *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Ebu'l-Cehm, el-Alâ b. Musa b. Atiyye el-Bâhilî, *Cüzü Ebi'l-Cehm*. 1 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1999.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Kahire: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *Müsned*. 13 Cilt. thk. Hüseyin Selim Esed, Şam: Dâru'l-Me'mun, 1984.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim b. Habîb. *el-Âsâr*. 1 Cilt. Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrahim. *Meâlimu's-sünen*. 4 Cilt. Haleb: el-Matbeatu'l-İlmiyye, 1932.
- İbn Abdilber, Ebû Amr Yusuf b. Abdullah b. Abdullah. *et-Temhîd lima fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânid*. 22 Cilt. Fas: Vezâretu Umumi'l-Evkâf, 1387.
- İbn Adıyy, Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fi'd-duafâi'r-ricâl*. 9 Cilt. Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî. *el-Kitâbu'l-Musannef*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî fi şerhi'l- Câmi'is-Sahîh li'l-Buhari*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Takrîbu't-tehzib*. 1 Cilt. Suriye: Dâru'r-Reşid, 1986.

- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Tehzibu't-tehzib*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Thk, Şuayb el-Arnaût 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdris. *Envâru'l burûk fi envâi'l-furûk*. 4 Cilt. Yy.: Alemu'l-Kutub, ts.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh. *Muvatta'*. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî nüshası. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh. *Muvatta'*. Yahyâ el-Leysî nüshası. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzibü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Ebû Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahih*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. Thk. Dr. Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Kitâbi'l- İlmiyye, 1991.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osman el-Horasânî. *Sünen*. Thk. Habiburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1982.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdris. *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. 5 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an, ts.
- Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Hüccce ala ehli'l-Medine*. 4 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1403.
- Şuayb el-Arnaût - Beşşâr Avâd Ma'rûf. *Tahrîru takrîbi't-tehzib lil hafız Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- Zehebi, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdullâh. *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1963.
- Zehebi, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdullâh. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427.

DEİZM BAĞLAMINDA ORTAÖĞRETİM OKULLARINDA İNANÇ ALGISI -ADİYAMAN ÖRNEĞİ-

THE PERCEPTION OF BELIEF IN SECONDARY SCHOOLS IN THE CONTEXT OF
DEISM-ADİYAMAN EXAMPLE-

HAMDİ GÜNDOĞAR

PROF. DR. ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ KELAM VE İSLAM
MEZHEPLERİ ANABİLİM DALI
PROFESSOR DR. ADİYAMAN UNIVERSITY FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES DEPARTMENT OF
KALAM AND ISLAMIC SECTS
hgundogar@adiyaman.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-4978-8436>

MUHAMMET SAİT YÜRGÜC

ÖĞRETMEN, KAHTA FEN LİSESİ, ADİYAMAN
KAHTA SCIENCE HIGH SCHOOL, ADİYAMAN
msaityuguc@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-8568-0882>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.23>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
29 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted
20 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Gündoğar, Hamdi-Yürgüç, Muhammet Sait, "Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı -Adıyaman Örneği- [The Perception of Belief in Secondary Schools in The Context of Deism -Adıyaman Example-]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 643-670.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



DEİZM BAĞLAMINDA ORTAÖĞRETİM OKULLARINDA İNANÇ ALGISI -ADİYAMAN ÖRNEĞİ-

Öz

Son yıllarda yapılan araştırmalarda Türkiye’de deizme yönelen insan sayısında bir artışın olduğu gözlemlenmektedir. Belli bir refah ve zenginlik seviyesine ulaşan birçok insan zamanla dini yaşam ve dini değerlere karşı ilgisiz kalmakta, dinin kural ve kaidelerine uymada isteksiz davranmaktadır. Diğer taraftan birçok kişi dini kural ve kaideleri insan özgürlüğünün önünde bir engel olarak görmekte, dünya hayatını daha özgür, daha kuralsız ve sınırsız yaşamak istemektedir. Bu durum onları Tanrı’nın müdahil olmadığı bir yaşam biçimine sevk etmektedir. Tanrı’nın müdahil olmadığı, inanca ait kural ve kaidelerin akıl ile belirlendiği bir düşünce deizm içinde kendisine yer bulmaktadır. Bir adım sonrasında ise insan hayatında ve düşüncesinde Tanrı’ya hiç yer vermeyen ateizm olmaktadır. Merak edilen bir husus da ortaöğretimde okuyan öğrencilerin inanç algılarında deizm bir yöneliş olup olmadığıdır. Türkiye’de deizm cereyanının gençliğin önemli bir kitlesini oluşturan ortaöğretim öğrencileri bazında durumunun ve oranının ne olduğu sorgulanmaktadır. Araştırmamızın amacı ortaöğretimde eğitim alan öğrencilerin dini anlayış ve algılamalarında deizm ve ateizme yönelik bulguların tespit edilmesidir.

Özet

Bir Tanrı’ya inanma iman ya da Tanrı’yı inkâr ilk çağlara kadar dayanan bir olgudur. Batı dünyasında olduğu gibi İslam dünyasında da teist, deist veya ateist cereyanlar hep olmuştur. 16. yy. da Avrupada yaygınlaşan deist düşünce Kilise’nin dogmatik düşünceleri ve bilimsel gelişmelere karşı çıkmasına bir isyan niteliğinde idi. Ayrıca Hristiyanlıktaki ruhban yapısı gereği din adamlarının imtiyaz sahibi olmaları, Papa’nın Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi gibi kabul edilmesi gibi düşünceler insanların Hristiyanlığa karşı tavrı almalarına sebep olmuştur. Bunun yanında Ortaçağ Hristiyanlık dünyasında Kilise ve din adamlarının toplum üzerindeki baskıları, dini alanı tamamen kendi tekellerine almaları, bilimsel keşif ve düşünce ortaya koyan bilim adamlarını ölüme ve işkencelere mahkûm etmeleri, Avrupalıların her geçen gün Hristiyanlıktan ve dolayısıyla dinden uzaklaşmalarına yol açmıştır. Bu durum zamanla Tanrı’nın dünya yaşamına müdahil olmaması anlamında seküler bir dünya görüşünün, felsefi anlamda deistik bir düşünce ve ilerisinde ateist bir felsefenin yaygınlaşmasını beraberinde getirmiştir. Son dönemlerde yapılan araştırmalarda Türklerin deizm ve ateizm bağlamında inanç algıları ortaya konulmaya çalışılmıştır. 2000 li yıllardan önce Türkiye’de Müslüman oranı % 99 olarak ifade edilebilmekte idi. Ancak son yıllarda araştırmalarda bu oranın kısmen azaldığı ve Türklerin inanç tercihlerinde küçük çaplı değişikliklerin olduğu anlaşılmaktadır. Türkiye’de eskiye nazaran deizm eksenli söylem, tartışma ve yayınlar daha fazla gündemi meşgul etmektedir. Müslüman nüfusun çok büyük bir oranda olduğu Türkiye’de deizmin gündemde olması bir endişeyi beraberinde getirmekte, toplumun ve özellikle gençlerin bu konudaki eğilimlerinin ne düzeyde olduğu merak edilmektedir. Diyanet İşleri başkanlığınca 2013 yılında yapılan ve 2014 yılında yayınlanan bir araştırmada Allah’ın varlığına inananların oranı % 98,7 olarak tespit edilmiştir. Yapılan araştırmada “Allah’ın emir ve yasaklarını peygamberler vasıtasıyla bildirdiğine inananların sayısı % 97,7 de kalmıştır. Söz konusu araştırmada Allah’a inananlar ile peygamberlik müessesesine inanlar arasında % 1 gibi küçük bir fark görünmekle beraber, üzerinde düşünölmeye değer bir husus olarak karşımızda durmaktadır. Günümüz Türkiye’sinde deizm eğilimin hangi boyutta olduğunu ortaya koyan bilimsel araştırmalar yok denecek kadar azdır. Bazı anket şirketlerinin halk arasında yaptıkları araştırmalarda Türkiye’deki deist oranının ise % 6 civarında olduğu belirtilmiştir. Bu araştırmaların ortaya koyduğu sonuçların yüzde yüz doğruluğuna ihtiyatla yak-

laşmakla beraber içinde yaşadığımız toplumdaki gerçeklikler, araştırma sonuçlarının görmezlikten gelinmeyeceğini ortaya koymaktadır. İçinde muhafazakâr aile çocuklarının da bulunduğu gençlerin deizme yöneldiği şeklinde medyada dile getirilen iddiaların ciddi anlamda bilimsel çalışmalara dayandığını söylemek zordur. Bu konuda doğru bilgi ve sonuçlara ulaşmak için gençler üzerinde anket çalışmaları yapılması ve elde edilen verilerin bilimsel kriterlere göre değerlendirilmesi gerekir. Bu sebeple çalışmamızda ortaöğretim gençliğinin deizm akımı ile ilgili düşünce ve eğilimlerini belirlemeyi hedeflenmiştir. Son yıllarda farklı platformlarda dile getirilen deistik ve ateistik söylemlerin toplumda karşılığının tespiti önemli bir konudur. İnternet ortamında deizm ve ateizm ismiyle açılan onlarca sitenin faaliyet gösterdiği ve inançlara yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı bilinmektedir. İnançlara yönelik eleştirilerde İslam'a ve Müslümanlara yönelik olanlar önemli bir yekün oluşturmaktadır. Problemin en önemli tarafı deizm ve ateizme ilişkin söylemlerden en fazla etkilenen kesimin gençler olmasıdır. Genç kuşakların inanç yapılarındaki değişim ve dönüşüm, yaşadıkları ülkenin geleceğini de yakından ilgilendirmektedir. Bu bakımdan deizm ve ateizmin gençler üzerindeki etki ve tesirin tespit edilmesinde yarar görülmektedir. Belli bir refah ve zenginlik seviyesine ulaşan birçok insan zamanla dini yaşam ve dini değerlere karşı ilgisiz kalmakta, dinin kural ve kaidelerine uymada isteksiz davranmaktadır. Diğer taraftan birçok kişi dini kural ve kaideleri insan özgürlüğünün önünde bir engel olarak görmekte, dünya hayatını daha özgür, daha kuralsız ve sınırsız yaşamak istemektedir. Bu durum onları Tanrı'nın müdahil olmadığı bir yaşam biçimine sevk etmektedir. Tanrı'nın müdahil olmadığı, inanca ait kural ve kaidelerin akıl ile belirlendiği bir düşünce deizm içinde kendisine yer bulmaktadır. Bir adım sonrasında ise insan hayatında ve düşüncesinde Tanrı'ya hiç yer vermeyen ateizm söz konusu olmaktadır. Merak edilen bir husus da ortaöğretimde okuyan öğrencilerin inanç algılarında deizme bir yöneliş olup olmadığıdır. Yapılan bu anket araştırmasında bu soruların cevapları bulunmaya çalışılacaktır. Türkiye'de deizm ve ateizm cereyanının gençliğin önemli bir kitlesini oluşturan ortaöğretim öğrencileri bazında durumunun ve oranının ne olduğu sorgulanmaktadır. Araştırmamızın amacı ortaöğretimde eğitim alan öğrencilerin dini anlayış ve algılamalarında deizme ve ateizme yönelik bulguların tespit edilmesidir. Bu amaçla Adıyaman İl merkezinde yer alan 10 ortaöğretim kurumunda anket çalışması yapılmış ve sonuçları bilimsel ölçütlere uygun bir şekilde değerlendirilmiştir. Araştırma 1150 öğrenci üzerinde yapılmış, 1000 öğrenciden alınan sağlıklı veriler değerlendirilmeye alınmıştır. Bu çalışmamızı diğerlerinden ayıran en önemli husus; gençlerin deizme yönelimi ile ilgili olarak çoğunlukla teorik düzlemde yapılan ve yeterli bilimsel temele dayanmayan tartışmalardan farklı olarak bilimsel ölçütlere uygun bir şekilde sahada gerçekleştirilmiş olmasıdır. Makalede literatür incelemesi ve anket tekniği kullanılmıştır. Deizm ve ateizm ile ilgili konular işlenirken ilgili literatürden yararlanılmış ve yer yer değerlendirmelerde bulunulmuştur. Daha sonra da ortaöğretim öğrencilerinden seçilen grubun inanç algılarıyla ilgili düşünceleri anket sorularıyla tespit edilmeye çalışılmış, yapılan tercihler değerlendirilerek bir sonuç elde edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kelam, Deizm, İnanç Algısı Anketi, Gençlik, Öğrenci.

THE PERCEPTION OF BELIEF IN SECONDARY SCHOOLS IN THE CONTEXT OF DEISM-ADİYAMAN EXAMPLE-

Abstract

According to the studies in recent years in Turkey, it is observed that there is an increase in the number of people turning to deism and atheism. Many people who

have reached a certain level of prosperity and wealth have become reluctant to follow religious life and religious values over time and are reluctant to obey the rules and rules of religion. Many other see religious rules and rules as an obstacle to human freedom and want to live the world life more freely, without rules and without limits. This leads them to a way of life in which God is not involved. A thought in which God does not intervene and where the rules and rules of belief are determined by reason is found in deism. In the next step, there is atheism that does not include God in human life and thought. One wonder is whether there is a tendency towards deism in the perception of belief of secondary school students. In Turkey, the youth constitute a critical mass of deism and atheism occur secondary school students and is being questioned as to what the basis of the ratio of the state. The aim of this study is to determine the findings of deism and in religious understanding and perceptions of secondary school students.

Summary

Believing in a God or denying God is a fact that goes back to the early ages. As in the Western world, there have always been theist, deist or atheist currents in the Islamic world. The deist thought spreading in Europe was a rebellion against the Church's opposition to dogmatic ideas and scientific developments. In addition, the clergy in Christianity due to the privilege of the clergy, the Pope is considered to be the representative of God on earth, such as thoughts that cause people to take a stand against Christianity. In addition, in the medieval Christian world, the pressures of the Church and the clergy on society, the monopoly of the religious domain completely, and the condemnation of the scientists who put forward scientific discovery and thought to death and torture led to the separation of the Europeans from Christianity and therefore religion. Over time, this has led to the spread of a secular worldview, a philosophically deistic thought, and an atheist philosophy in the sense that God is not involved in world life. In recent researches, it has been tried to put forward the perception of beliefs of Turks in the context of deism and atheism. Before the 2000's Muslims can be expressed as a rate in Turkey was 99%. However, in recent years, it has been observed that this ratio has partially decreased and there are small changes in the belief preferences of Turks. I say deism axis in Turkey compared to the past, discussions and publications agenda more engaged. The Muslim population in Turkey at a tremendous rate that is Deism bring together a concern on the agenda of the society and particularly where young people are wondering what level of trends in this field. In a study conducted in 2013 by the Presidency of Religious Affairs and published in 2014, the rate of those who believe in the existence of God was determined to be 98.7%. In the study, the number of people who believe that Allah has revealed His commandments and prohibitions through the prophets has remained at 97.7%. Although there is a slight difference of 1% between those who believe in Allah and those who believe in the prophetic establishment, it is worth considering. Deism trend in today's Turkey is almost no scientific research demonstrating that what size. The survey of some companies in Turkey deist in their research between the public rates are said to be around 6%. Although the accuracy of the results of these researches is approached with caution, the realities in the society we live in reveal that the research results cannot be ignored. It is difficult to say that the allegations in the media that young people, including conservative family children, turn to deism are based on serious scientific studies. In order to reach the correct information and results, it is necessary to conduct surveys on young people and to evaluate the obtained data according to scientific criteria. Therefore, in this study, it is aimed to determine the thoughts and tendencies of secondary school youth about the deism movement. The determination of the equivalence of deistic and atheistic discourses expressed in different platforms in recent years is an im-

portant issue. It is known that dozens of websites opened under the name of deism and atheism operate on the internet and criticism of beliefs is intensified. Criticism towards beliefs is an important one for Islam and Muslims. The most important aspect of the problem is that young people are the most affected by the discourses on deism and atheism. The change and transformation in the belief structures of the younger generations are also closely related to the future of the country in which they live. In this respect, deism and atheism can be used to determine the effect and influence of young people. Many people who have reached a certain level of prosperity and wealth gradually become indifferent to religious life and religious values and are reluctant to obey the rules and rules of religion. On the other hand, many people see religious rules and rules as an obstacle to human freedom and want to live the world life more freely, without rules and without limits. This leads them to a way of life in which God is not involved. A thought in which God does not intervene and where the rules and rules of belief are determined by reason is found in deism. After one step, there is atheism that does not include God in human life and thought. One wonder is whether there is a tendency towards deism in the perception of belief of secondary school students. In this survey, the answers of these questions will be tried to be found. In Turkey, the status and rate of deism and atheism in terms of secondary school students which constitute an important mass of youth are questioned. The aim of this study is to determine the findings of deism and atheism in religious understanding and perceptions of secondary school students. For this purpose, surveys were conducted in 10 secondary schools in Adiyaman city center and the results were evaluated in accordance with scientific criteria. The research was conducted on 1150 students and healthy data from 1000 students were evaluated. The most important issue that distinguishes this study from the others; This is the fact that the discussions about the tendency of young people to deism are mostly carried out in the field in accordance with scientific criteria, apart from the discussions on theoretical level which are not based on sufficient scientific basis. Literature review and questionnaire technique were used in the article. Deism and atheism related subjects were used in the literature and some evaluations were made. Afterwards, it was tried to determine the opinions of secondary school students about beliefs perceptions with questionnaire questions and tried to obtain a result by evaluating the choices made.

Keywords : Kalam, Deism, Blief Perception Survey, Youth, Student.

GİRİŞ

İlk çağlardan beri var olan bir yaratıcıya iman gerçeğiyle beraber, Tanrı'yı inkâr da bir o kadar eski bir olgudur. Gerek Batı gerekse İslam dünyasında inkârcı akımlar hep olagelmıştır. 16. yy. da Avrupa'da yaygınlaşan deist düşünce Kilise'nin dogmatik düşünceleri ve bilimsel gelişmelere karşı çıkmasına bir isyan niteliğinde idi. Ayrıca Hristiyanlıktaki ruhban yapısı gereği din adamlarının imtiyaz sahibi olmaları, Papa'nın Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi gibi kabul edilmesi gibi düşünceler insanların Hristiyanlığa karşı tavrı almalarına sebep olmuştur. Bunun yanında Ortaçağ Hristiyanlık dünyasında Kilise ve din adamlarının toplum üzerindeki baskıları, dini alanı tamamen kendi tekellerine almaları, bilimsel keşif ve düşünce ortaya koyan bilim adamlarını ölüme ve işkencelere mahkûm etmeleri, Avrupalıların her geçen gün Hristiyanlıktan ve dolayısıyla dinden uzaklaşmalarına yol açmıştır. Bu durum zamanla Tanrı'nın dünya yaşamına müdahil olmaması anlamında seküler bir dünya görüşünün, felsefi anlamda deistik bir düşünce ve ilerisinde ateist bir felsefenin yaygınlaşmasını beraberinde getirmiştir.

Türkiye'de son yıllarda eskiye nazaran deizm eksenli söylem, tartışma ve yayınlar daha fazla gündemi meşgul etmektedir. Müslüman nüfusun çok büyük bir oranda olduğu ülkemizde deizmin gündemde olması bir endişeyi beraberinde getirmekte, toplumun ve özellikle gençlerin bu konudaki eğilimlerinin ne düzeyde olduğu merak edilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığınca 2013 yılında yapılan ve 2014 yılında yayınlanan bir araştırmada Allah'ın varlığına inananların oranı % 98,7 olarak tespit edilmiştir.¹ Yapılan araştırmada "Allah'ın emir ve yasaklarını peygamberler vasıtasıyla bildirdiğine inananların sayısı % 97,7 de kalmıştır."² Söz konusu araştırmada Allah'a inananlar ile peygamberlik müessesesine inanlar arasında % 1 gibi küçük bir fark görünmekle beraber, üzerinde düşünülmeğe değer bir husus olarak karşımızda durmaktadır.

Bazı anket şirketlerinin halk arasında yaptıkları araştırmalarda Türkiye'deki deist oranının ise % 6 civarında olduğu belirtilmiştir.³ Bu araştırmaların ortaya koyduğu sonuçların yüzde yüz doğruluğuna ihtiyatla yaklaşılmalı beraber içinde yaşadığımız toplumdaki gerçeklikler, araştırma sonuçlarının görmezlikten gelinemeyeceğini ortaya koymaktadır.

¹ Heyet, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 11.

² Heyet, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 11.

³ <https://www.makdanismanlik.org/turkiyede-toplumun-dine-ve-dini-degerlere-bakisi/> (20/08/2019)

Günümüz Türkiye'sinde deizme eğilimin hangi boyutta olduğunu ortaya koyan bilimsel araştırmalar yok denecek kadar azdır. İçinde muhafazakâr aile çocuklarının da bulunduğu gençlerin deizme yöneldiği şeklinde medyada dile getirilen iddiaların ciddi anlamda bilimsel çalışmalara dayandığını söylemek zordur. Bu konuda doğru bilgi ve sonuçlara ulaşmak için gençler üzerinde anket çalışmaları yapılması ve elde edilen verilerin bilimsel kriterlere göre değerlendirilmesi gerekir. Bu sebeple çalışmamızda ortaöğretim gençliğinin deizm akımı ile ilgili düşünce ve eğilimlerini belirlemeyi hedeflenmiştir. Bu amaçla Adıyaman il merkezinde yer alan 10 ortaöğretim kurumunda anket çalışması yapılmış ve sonuçları bilimsel ölçütlere uygun bir şekilde değerlendirilmiştir. Araştırma 1150 öğrenci üzerinde yapılmış, 1000 öğrenciden alınan sağlıklı veriler değerlendirmeye alınmıştır. Bu çalışmamızı diğerlerinden ayıran en önemli husus; gençlerin deizme yönelimi ile ilgili olarak çoğunlukla teorik düzlemde yapılan ve yeterli bilimsel temele dayanmayan tartışmalardan farklı olarak bilimsel ölçütlere uygun bir şekilde sahada gerçekleştirilmiş olmasıdır.

Çalışmanın yapıldığı Adıyaman ili, Güneydoğu Anadolu bölgesinin 252 bin nüfusa sahip ve muhafazakâr kimliğiyle tanınan küçük bir şehridir. Adıyaman merkezinde yaşayan insanların büyük çoğunluğunu Sünni, geri kalanı Alevi vatandaşlarımız teşkil etmektedir. Öte yandan Adıyaman'a 75 km uzaklıktaki Menzil Köyünde yerleşik olan Menzil cemaatinin mensupları bulunmaktadır. Söz konusu cemaatin şehrin entelektüel birikimine bir katkısı ya da toplumun dini inancına etkisi konusu bu araştırmanın alanı dışındadır. Bu nedenle bu konuya araştırmamızda yer verilmemiştir.

1. PROBLEM

Deizm, yetkin bir varlık olarak Tanrı'nın varlığına duyulan inanç, yaratıcılık demektir. Vahyi, vahyin bildirdiği Tanrı'yı ve dini inkâr ederek, yalnızca akıl yoluyla kavranan bir Tanrı'nın varoluşuna inanmadır.⁴

Deizm; her türlü vahyi ve dolayısıyla vahyin bildirdiği Allah'ı ve dini inkâr ederek sadece akıl ile idrak edilen bir Tanrı'nın varlığını kabul eden felsefi bir akımdır. Bu anlayış peygamberlere ve dinlere ihtiyaç olmadığını ileri sürerek "Tabii din" fikrini benimseyip müdafaa etmektedir.⁵ "Tabii/doğal" din demek, "akıl dini", aklın bulduğu, aklın ışığı ile varılan

⁴ Ahmet Cevzici, "Deizm", *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 255.

⁵ Süleyman, Hayri Bolay, . *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (İstanbul: Ötüken Yayınları 1984), 64.

bir din demektir. Bu düşünceye sahip İngiliz felsefecilerden Herbert of Cherbury (ö.1648), “*De Variete*” (Doğruluk üzerine) adlı kitabında doğal bir din anlayışını geliştirip dinin aslını, özünü “doğal din” de bulur. Ona göre akıl din alanında da bağımsızdır; vahiyde aklın bulup gösterdiğine boyun eğmelidir. Her dinin temeli, her yerde her zaman için geçerli olan şu beş önermedir: en yüksek varlık, bir Tanrı vardır; bu varlığa tapmalıdır, bu tapmanın esası, erdemi gerçekleştiren bir dindarlıktır; günah ve suçun cezası pişmanlıkla ödenmelidir. Öbür dünyada bir ödül ve cezanın olacağını beklemelidir.⁶

Deist kişi, Tanrı'nın evreni yarattığına, ancak bu yaratmadan sonra herhangi bir müdahalede bulunmadığına inanan, ilahi vahyi reddeden, ahlaki ve dini açıdan doğru bir yaşamı, sadece insan aklının sunabileceğine iddia eden kişidir. Amerikalı deistlerin öncüsü Thomas Paine (ö.1809) şöyle diyor: “Ben Tanrı'ya inanıyorum ve bunun ötesi yok. Bu hayatın ötesinde mutluluklar diliyorum. Ben bir akidenin Yahudi Havrası, Roma kilisesi, Yunan kilisesi, Türk (Müslüman) Camisi, Protestan kilisesi ya da herhangi bir kilise tarafından konulacağına inanmıyorum. Benim kendi aklım benim kilisemdir. Bütün kiliseler, gerek Yahudi gerek Hıristiyan ya da Türk, bana göre insan aklının ürünü gibi geliyor.”⁷

Deizmin, zihnin kendi doğal gücü ile tanrısal gerçeğe ulaşabileceğini, bu gerçeğin ise salt inanca dayanan vahyedilmiş bir doğru olmadığını ve Tanrı'nın sadece varlık bakımından değil, etkinlik bakımından da doğanın üstünde ve dışında olduğunu savunan yorumunun ortaya çıkarmış olduğu bu şekilde bir Tanrı-âlem ilişkisinin, sonuçta Tanrı-insan ilişkisini de aynı biçimde belirleyeceği ve dinlerdeki kulluk, ibadet, duâ ve benzeri durumların doğal olarak anlamsızlaşacağı savunulmuştur.⁸ Deizmin gerek tarihsel süreci, gerekse geleneksel dinler ile ters düştüğü temel konular göz önünde bulundurulduğunda onun, akıl-inanç çatışmasının bir ürünü olarak ortaya çıktığının ifade edilmesinin doğru ve tutarlı bir değerlendirme olduğu görülmektedir.⁹

Ülkemizde din karşıtı akımlara yönelenlerin yöneliş nedenlerini inceleyen farklı kesimlerle karşılaşılmaktadır. Bunlardan bir kısmı Hristiyanlık gibi İslam'ın da bilim ile çatıştığını, akla aykırı ilkeler barındırdığını,

⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 206-207.

⁷ Thomas Paine, *The Age of Reason* (Luxembourg: 1794) 2-5.

⁸ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 264.

⁹ Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE., Doktora Tezi, 2009), 4- 5.

insana özgürlük tanımadığını, dünyayı ihmal ettiğini ve İslam dünyasının bundan dolayı geri kaldığını iddia ederek din karşıtı görüşleri savunmaktadır. Oysaki İslam dünyasında marjinal grupların savunduğu aşırı yorumların dışında Batıda deizmi haklı kılan hiçbir nedenin İslam'da olmadığı açıktır.¹⁰

Deizme eğilimin en önemli sebeplerinden birisi de dünyevileşmedir. Belli bir ekonomik seviye ve refaha kavuşan kesimler, dinin getirdiği kural ve kaideleri zamanla sıkıcı bulmakta, özgür iradeleri karşısında bir engel olarak görmekteyiz. Çünkü din, bazı konularda sınırlılıklar getirmektedir. İnsan hayatını belli bir düzende yürütmesi için kural ve kaide koymakta, ibadet, amel ve ahlaki alanlarda sınırlamalar getirmektedir. Helal ve mübah olan çok sayıda davranışın yanında bazı fiillerin haram olduğunu ve bazı davranışlardan kaçınılmasını istemektedir. Aslında her dinin insanın hayatını belli bir disipline ve düzene koymak için kural ve kaideleri bulunmaktadır. Bu kural ve kaideler dünya hayatı için de geçerlidir. Ancak bir kısım insanlar dinin ve dolayısıyla Tanrı'nın hayatlarına müdahalede bulunmasını istememektedirler. Bu kural ve kaidelerin kendi özgürlüklerini kısıtladığını düşünmektedirler. Bundan dolayıdır ki örneğin erkek-kadın ilişkileri, içki, faiz vb. gibi konularda İslam'ın getirdiği haramlar ve sınırlılıkları kabul etmemektedirler. Bu düşünceler zaman içinde deistik bir yaşam tarzını beraberinde getirmekte ve sonrasında ise dinden tamamen arınmış ateistik bir yapıya bürünmektedir.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

Ülkemizde deizm ve ateizm cereyanının gençliğin önemli bir kitlesini oluşturan ortaöğretim öğrencileri bazında durumunun ve oranının ne olduğu sorgulanmaktadır. Araştırmamızın amacı ortaöğretimde eğitim alan öğrencilerin dini anlayış ve algılamalarında deizme ve ateizme yönelik bulguların tespit edilmesidir.

3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Son yıllarda farklı platformlarda dile getirilen deistik ve ateistik söylemlerin toplumda karşılığının tespiti önemli bir konudur. İnternet ortamında deizm ve ateizm ismiyle açılan onlarca sitenin faaliyet gösterdiği ve inançlara yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı bilinmektedir. İnançlara

¹⁰ İbrahim Coşkun, "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm (Van: 2017)*, 64.

yönelik eleştirilerde İslam'a ve Müslümanlara yönelik olanlar önemli bir yekûn oluşturmaktadır. Problemin en önemli tarafı deizm ve ateizme ilişkin söylemlerden en fazla etkilenen kesimin gençler olmasıdır. Genç kuşakların inanç yapılarındaki değişim ve dönüşüm, yaşadıkları ülkenin geleceğini de yakından ilgilendirmektedir. Bu bakımdan deizm ve ateizmin gençler üzerindeki etki ve tesirin tespit edilmesinde yarar görülmektedir.

4. ARAŞTIRMANIN EVRENİ VE ÖRNEKLEM

Araştırmanın evreni 2018-2019 Eğitim-Öğretim yılı Adıyaman İli Merkez İlçesinde bulunan 10 ortaöğretim kurumunun 9, 10, 11 ve 12. sınıf öğrencileridir. Araştırma yapılan okullar; 1 Fen Lisesi, 1 İmam-Hatip Lisesi, 2 Meslek Lisesi ve 6 Anadolu Lisesidir. Anket çalışmasına katılan öğrenciler gönüllülük esasına göre belirlenmiştir. Anket çalışması 1150 öğrenci üzerinde gerçekleştirilmiş olup sonuçta elde edilen 1000 sağlıklı anket değerlendirilmeye alınmıştır. Ankette 8 adet demografi sorusu 13 adet çoktan seçmeli soru sorulmuştur.

5. VARSAYIMLAR

Ortaöğretimdeki öğrencilerin inanç konularında düşünceleri aşağıdaki varsayımlardan (sayılı) hareketle tespit edilmeye çalışılmıştır.

- a) Deizm ve ateizm Türkiye'de eskiye göre artış göstermektedir.
- b) Deizm ve ateizm toplumun diğer kesimleri gibi öğrencileri de etkilemektedir.
- c) Öğrenciler kendilerine okudukları bilgileri yorumlayabilecek kapasitededirler.
- d) Öğrenciler kendilerine yöneltilen soruları ciddiyetle cevaplamışlardır.

6. HİPOTEZLER

Ortaöğretim öğrencileri üzerinde yapılan araştırmada test edilmek üzere tespit edilen hipotezler (denenceler) şu şekilde sıralanabilir.

- a) İmam-Hatip Liselerinde verilen yoğun din eğitimi öğrencilerin deizm ve ateizme yönelmelerinde önemli engelleyici bir unsurdur.
- b) Fen liselerinde ateist düşünceyi benimseyen öğrencilerin oranı diğer liselere nazaran daha yüksektir.

c) Deizm ve ateizm düşüncesini benimsemede erkek ve kız öğrenciler arasında büyük bir fark yoktur.

d) Ortaöğretim kurumlarında dini ve felsefi düşüncelerle ilgili eğitim yeterli değildir.

7. YÖNTEM

Makalede literatür incelemesi ve anket tekniği kullanılmıştır. Deizm ve ateizm ile ilgili konular işlenirken ilgili literatürden yararlanılmış ve yer yer değerlendirmelerde bulunulmuştur. Daha sonra da ortaöğretim öğrencilerinden seçilen grubun inanç algılarıyla ilgili düşünceleri anket sorularıyla tespit edilmeye çalışılmış, yapılan tercihler değerlendirilerek bir sonuç elde edilmeye çalışılmıştır.

Analiz için IBM firmasına ait SPSS Statistics yazılımı kullanılmıştır. Tablolarda cevaplara ait frekanslar verilmiş olup demografi soruları ile çoktan seçmeli soruların varyansları madde değerlendirmelerinde belirtilmiştir.

8. BULGULAR VE YORUM

Ankete katılan gençlerimizin % 51,2 si erkek, % 48,8 i kız öğrencilerdendir. Öğrencilerin % 34,9'u 9. Sınıf, % 33,32'ü 10. Sınıf, % 31,3'ü 11. Sınıf, % 0,5 ise 12. sınıflardan oluşmaktadır. Ankete katılan öğrencilerin büyük bir kısmı 3 (% 80,9) ve daha fazla kardeş olduklarını belirtmişlerdir. Ailelerinin ekonomik durumu genellikle orta seviyededir (% 52,7). Öğrencilerin anne babaları sağ (% 81,3) ve beraber yaşamaktadır. Ailenin gelir getiren bireyi % 65,5 ile babadır. Öğrencilerin % 45,3'ü ailelerini dindar olarak tanımlarken % 2,3'ü ise hiç dindar değil olarak tanımlamıştır. Ailesinin dindar olmadığını beyan edenlerin toplam oranı % 7,7'dir.

Ortaöğretim öğrencileri üzerinde yapılan anket çalışmasında ilk önce Allah'ın varlığı ile ilgili sorular yöneltilmiştir. Bu soruların cevaplarında verilen şıklar öğrencinin Allah inancı ile ilgili düşüncesini ortaya koyan bir nitelik taşımaktadır. Soruya cevap mahiyetinde verilen beş ayrı seçenek, öğrencilerin tercihlerinin deizm veya ateizme bir yönelim olup olmadığı konusunda değerlendirmeye imkân sağlamaktadır.

Değerlendirmemizde deizm bağlamında öğrencilerin tercih durumu ve oranlarını belirgin bir şekilde ortaya koyan çoktan seçmeli 10 soru ele alınacaktır. Değerlendirmeye alınan sorularla ilgili çizelgeler metin içinde verilmiş olup demografi soruları metnin sonunda verilmiştir.

Tablo 1. Allah inancı bakımından aşağıdaki maddelerden kendi durumunuza uygun olanı işaretleyiniz.

	Sayı	Yüzde
Allah'ın varlığına inanıyorum ama bu konuda çözemediğim hususlar var	272	27,2
Allah'ın varlığına kesin olarak inanıyorum ve bu konuda akli ve mantıki deliller buluyorum	504	50,4
Allah'a inanıyorum ve bu konuda delile ihtiyaç duymuyorum	174	17,4
Ailem ve çevrem Allah'ın varlığını kabul ettikleri için ben de inanıyorum	26	2,6
Allah'ın varlığı konusuna ilgi duymuyorum	10	1,0
Allah'ın varlığına inanmıyorum	14	1,4
Toplam	1000	100,0

Adıyaman Merkez İlçede eğitim gören lise öğrencileri üzerinde uygulanan anketin ilk sorusu “Allah inancı bakımından aşağıdaki maddelerden kendi durumunuza uygun olanı işaretleyiniz” şeklinde olmuştur. Öğrencilerinden “Allah'ın varlığına kesin olarak inanıyorum ve bu konuda akli ve mantıki deliller buluyorum” şikkını tercih eden öğrencilerin oranı % 50,4 dür. Bu oranın % 53,5 ini erkek öğrenciler iken % 47,1 si kız öğrencilerdir. Anne babası sağ ve beraber olan gençlerimizin büyük bir kısmı (430 kişi) Allah'ın varlığına kesin olarak inandığını ve bu konuda akli ve mantıki deliller bulduğunu beyan etmiştir. Aile ilişkilerinin Allah inancı üzerinde etkili olduğu sonucu çıkmıştır. Ailesinin ekonomik durumu iyi ve orta seviyede olduğunu beyan eden gençlerimizin % 85'i bu seçeneği işaretlemiştir.

Öğrencilerin % 27'si Allah'ın varlığına inanıyorum ama bu konuda çözemediğim hususlar var ifadesini kullanmıştır. Kız öğrencilerde bu oran % 31,8 iken, erkek öğrencilerde % 22,9 dur. İman esasları ve Allah inancı hakkında tatmin olamama gençler arasında ciddi bir problem olarak görülmektedir. Akademik seviyesi yüksek gençlerin bir yaratıcı fikrini sorgulaması daha yüksek oranda olmuştur.

Allah'a inanıyorum ve bu konuda delile ihtiyaç duymuyorum diyen öğrencilerin genel toplam oranı % 17,4. olmuştur. Bu oran erkek öğrencilerde % 18,2 olurken, kız öğrencilerde % 16,6 olmuştur.

Ailesi ve çevresi inandığı için inananların oranı genel itibariyle % 2,6 dır.

Allah'ın varlığına ilgi duymuyorum şikkını işaretleyen öğrencilerin oranı genelde % 1 dir. Bu oran kız öğrencilerde % 0,8 olurken, erkek öğrencilerde, % 1,2 olmuştur.

Allah'ın varlığına inanmıyorum şikkını işaretleyen öğrencilerin ortalama oranı %1,4 dür. Bu oran erkek öğrencilerde % 1,6 olurken, kız öğrencilerde % 1,2 olmuştur.

Kardeş sayısı kalabalık olan ailelerde Allah'a inanma oranı daha yüksek çıkmıştır. 3 ve fazlası kardeş sayısına sahip gençlerin % 77,3 ünün Allah'a inanmada bir tereddütleri olmadığı anlaşılmaktadır.

Allah'ın varlığına inanıyorum ama bu konuda çözemediğim hususlar var diyenlerin % 45'inin anne babası ayrı yaşayan öğrencilerdir.

Allah'ın varlığına inanıyorum ama bu konuda çözemediğim hususlar var ifadesini işaretleyen öğrenci oranları liselere göre şöyle olmuştur: Fen lisesi, % 23,9, Anadolu liseleri % 31,8, İmam-Hatip Lisesi % 21,9 ve Meslek liseleri % 16,8. Bu hususta dikkati çeken bir durum olarak İmam-Hatip liselerinde Allah'a inanıyorum ama bu konuda çözemediğim sorunlar var diyen öğrenci oranının Anadolu liselerine yakın bir oranda olmasıdır. Diğer liselere göre daha yoğun bir dini eğitim ve öğretim alan İmam-Hatip liselerinde bu oranın daha düşük olması beklenirdi.

“Allah'ın varlığına kesin olarak inanıyorum ve bu konuda akli ve mantıki deliller buluyorum” şikkını işaretleyen öğrenci oranları bir önceki şikka göre daha farklı olmuştur. Allah'ın varlığına inanıyorum ve bu konuda akli ve mantıki deliller buluyorum şikkını işaretleyen öğrenci sayısı genel ortalama itibariyle en fazla oranı teşkil etmiştir. Okullara göre bu şikkı tercih eden öğrencilerin yüzdeleri, Anadolu Liseleri; % 48,75, Fen Lisesi; % 62,8, İmam-Hatip Lisesi; % 63,5, Meslek Liseleri; % 40,95 şeklinde gerçekleşmiştir.

Allah'ın varlığına akli ve mantıki deliller bulma konusunda İmam-Hatip Lisesi yüzde olarak ilk sırada olmasına rağmen, bir sonraki sırada yer alan Fen Lisesi ile arasında sadece 0,7 fark bulunmaktadır. Bu şıkta beklenen sonuç, İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin diğer lise öğrencilerine göre daha kayda değer bir farkla önde olmaları idi. Allah'ın varlığına akli ve mantıki deliller bulma konusunda Anadolu Liseleri üçüncü sırada yer alırken, Meslek liseleri son sırada kalmıştır.

Allah inancı ekseninde verilen şıkların en belirleyicisi durumunda olan

“Allah’a inanıyorum ve bu konuda delile ihtiyaç duymuyorum” ifadesinin tercih edilme oranı şöyle olmuştur: Anadolu Liseleri; % 15,3, Fen Lisesi; % 7,1, İmam-Hatip Lisesi; %12,5, Meslek Liseleri; % 33,95. Bu şıkkın tercih edilmesinde dikkati çeken en önemli husus Meslek Liseleri öğrencilerinin İmam-Hatip Lisesini de büyük bir farkla geride bırakarak birinci sırada yer almış olmalarıdır. Ayrıca İmam-Hatip Lisesi öğrencileri bu şıkkı tercih etmede Anadolu Liselerinin de gerisinde kalmışlardır. Allah’ın varlığı konusunda düşünceleri en net olmaları gerekenler İmam-Hatip Lisesi öğrencileridir, ancak verilen cevaplar bunun böyle olmadığını göstermektedir.

Allah inancı ekseninde verilen “Ailem ve çevrem Allah’ın varlığını kabul ettikleri için ben de inanıyorum” şıkkının tercih durumunda, inancın oluşmasındaki kişinin özgür iradesi ve aile-çevre etkisi gözlemlenebilmektedir. Bu şıkkın tercih edilmesinde tercih oranı açısından daha önceki şıklara nazaran bir azalma söz konusudur. Bu da öğrencilerin inancını oluşturmada özgür iradelerini kullanma açısından olumlu bir durumdur.

“Ailem ve çevrem Allah’ın varlığını kabul ettikleri için ben de inanıyorum” ifadesini Fen Lisesi öğrencilerinin; % 1,8’i, Anadolu Lisesi öğrencilerinin; % 1,9’u, İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin; %2,1’i ve Meslek Lisesi öğrencilerinin % 6’sı tercih etmiştir. Burada ilginç olan husus; Meslek lisesi öğrencilerinin diğer liselere göre bu şıkkı daha fazla tercih etmiş olmasıdır. Aradaki fark yaklaşık üç kattır. Meslek liselerinde bu şıkkın büyük oranda tercih edilmesinde dini bilinçlenmede akademik eğitimin ve mesleki eğitim yoğunluğunun tercihte önemli bir etken olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Allah inancı ekseninde “Allah’ın varlığı konusuna ilgi duymuyorum” şıkkını tercih eden öğrencilerin oranı genel olarak % 0,7 dir. Liselere göre dağılım şöyledir: Fen Lisesi öğrencilerinin; % 0,9’u, Anadolu Liseleri öğrencilerinin % 1,1’i, İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin % 0 ve Meslek Lisesi öğrencilerinin % 0,8’idir.

Anket uygulaması yapılan liselerimizde “Allah’ın varlığına inanmıyorum” ifadesini tercih eden öğrencilerimizin genel oranı % 1,4 dür. Bu oran Fen Lisesi öğrencilerinden; % 3,5’e, Anadolu Lisesi öğrencilerinden % 1,1’e, İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinden % 0 ve Meslek Lisesi öğrencilerinde % 1,4’e tekabül etmektedir.

Allah inancı konusunda doğrudan Allah’a inanmadığını söyleyen öğrenci sayısı toplam 14 kişi olup, yüzde olarak % 1,4’e tekabül etmektedir. Bir önceki “Allah’ın varlığı konusuna ilgi duymuyorum” şıkkı ile beraber ele

alındığında bu oran % 2,4 olmaktadır. Sonuç olarak denilebilir ki öğrencilerin % 95' i Allah'ın varlığına inandıklarını beyan ederken geriye kalan % 5 öğrenci kitlesi bu hususta olumsuz tercihte bulunmuştur.

Tablo 2. Allah'a inanmak bir gerekliliktir

	Sayı	Yüzde
Tamamen katılıyorum	707	70,7
Katılıyorum	180	18,0
Kararsızım	66	6,6
Katılmıyorum	25	2,5
Hiç Katılmıyorum	22	2,2
Toplam	1000	100,0

Allah'a inanmanın bir gereklilik olduğunu düşünen öğrencilerin genel oranı % 88,7 dir. Bu soruya cevap veren erkek öğrencilerin tercih ettikleri şıklar şöyle sıralanmaktadır. “Tamamen katılıyorum” % 74,2, “Katılıyorum” % 15,6, “Kararsızım” % 5,1, “Katılmıyorum” % 2,3, “Hiç katılmıyorum” % 2,7. Bu oranlara göre erken öğrenciler kararsızlar dahil toplamda % 94,9 oranında Allah'a inanmanın bir gereklilik olduğunu düşünmektedirler. Kararsızlar çıkarıldığında oran % 89,8'e düşmektedir.

Kız öğrencilerin “Allah'a inanmak bir gerekliliktir” sorusuna verdikleri cevapların oranları şöyledir: “Tamamen katılıyorum” %,67, “Katılıyorum” % 20,5 “Kararsızım” % 8,2, “Katılmıyorum” % 2,7 “Hiç katılmıyorum” % 1,6. Kız öğrencilerde yukarıdaki soruya olumlu cevap verenlerin oranı kararsızlar hariç; % 87,5, Kararsızlar dahil; % 95,7 dir.

Erkek ve kız öğrenciler bazında orana bakıldığında “Allah'a inanmak bir gerekliliktir” sorusuna erkek öğrenciler kız öğrencilerden daha yüksek oranda olumlu cevap vermişlerdir. Ancak olumsuz cevap verme oranında erkek öğrencilerin oranı kız öğrencilerden daha yüksektir. Bu oran erkek öğrencilerde % 5 iken, kız öğrencilerde 4,3 tür. Kararsız şikkını tercih etmede de kız öğrenciler erkek öğrencilere nazaran daha fazladır.

“Allah'a inanmak bir gerekliliktir” sorusuna okullara göre verilen cevaplar şöyle tespit edilmiştir: Fen Lisesi öğrencileri % 4,4 “Katılmıyorum”, % 5,3 hiç katılmıyorum şeklinde tercihlerini belirtmişlerdir. Aynı lisede “Allah'a inanmak bir gerekliliktir” sorusuna “Kararsızım” diyenlerin oranı ise % 9,7

dir. Fen Lisesinde ortalama % 4, 8 oranında öğrenci Allah'a inanmak konusunda "Katılmıyorum" ve "Hiç katılmıyorum" şeklinde görüş belirtmişlerdir. Fen Lisesinde Allah'ın varlığını yadsıyanların oranı kararsızlar hariç % 10'a yaklaşmaktadır. Kararsızlar ile beraber bu oran % 19'u aşmaktadır.

Anadolu Liselerinde Fen Lisesine göre Allah inancını yadsıyanların oranı daha düşüktür. Bu liselerde "Allah'a inanmak bir gerekliliktir" sorusuna "Katılmıyorum" diyenlerin oranı % 2,1, "Hiç katılmıyorum" diyenlerin oranı ise 2,3 tür. Bu her iki şıkkın ortalaması % 4,4 olmaktadır. Bu liselerde kararsızların oranı da 6,4 tür.

İmam-Hatip lisesinde "Allah'a inanmak bir gerekliliktir" önermesine "Katılmıyorum" diyenlerin oranı % 4,2, "Hiç katılmıyorum" diyenlerin oranı ise % 2,1 dir. Kararsızların oranı da aynı şekilde % 2,1 dir. İmam-Hatip lisesinde bu sonuçların çıkması şaşırtıcı olmuştur. Din eğitiminin yoğun olarak verildiği İmam-Hatip lisesinde ortalama % 6,3 oranında Allah inancını yadsıyan öğrencinin bulunması çarpıcıdır. Kararsızlarla beraber bu oran % 8 i aşmaktadır.

Allah'a inanmanın bir gereklilik olduğuna inanma konusunda en müspet sonuçlar Meslek Liselerinden alınmıştır. Meslek liselerinde "Allah'a inanmak bir gerekliliktir" önermesine "Katılmıyorum" diyenlerin oranı % 1,4, "Hiç katılmıyorum" diyenlerin oranı % 0, kararsızların oranı ise 6,7 dir.

Tablo 3. Bir yaratıcının olması fikri sana güven verir mi?

	Sayı	Yüzde
Tamamen katılıyorum	735	73,5
Katılıyorum	187	18,7
Kararsızım	55	5,5
Katılmıyorum	11	1,1
Hiç Katılmıyorum	12	1,2
Toplam	1000	100,0

Bir yaratıcının olması fikri bireye güven veren önemli bir inançtır. "Yaratıcının aynı zamanda kontrol eden ve denetleyen, ödül veya ceza veren bir varlık olması gerekir" fikri gençler arasında yaygındır. Çalışmamıza katılan gençlerin % 92,2 si bir yaratıcı fikri ile güven duymaktadır. Bir yaratıcının

olması fikri ile güven duygusuna sahiplerin % 5,2 sini ailesini dindar değil diye tanımlayan gençler oluşturmaktadır.

“Bir yaratıcının olması fikri sana güven verir mi? Sorusuna “Katılmıyorum” ve Hiç katılmıyorum” şıklarını tercih ederek düşüncelerini belirten erkek öğrenci oranı % 2,4, “Kararsızımın” oranı ise % 6,3 tür. Kız öğrencilerde “Katılmıyorum” ve “Hiç katılmıyorum” diyenlerin oranı % 2,2 dir. “Kararsızım” diyenlerin oranı ise % 4,7 dir. Bu soruda erkek öğrenciler olumsuz cevap verme oranlarında ve kararsız kalmada kız öğrencilerden biraz önde görünmektedirler.

“Bir yaratıcının olması fikri sana güven verir mi? sorusuna lise öğrencilerinin verilen cevapların oranları şöyle tespit edilmiştir. Fen lisesi “Katılmıyorum” ve Hiç katılmıyorum” şıkları ortalama oranı olarak % 7,1 olumsuz görüş beyan etmişlerdir. Kararsız kalma oranı Fen Lisesinde % 5,3 tür. Anadolu Liselerinde “Bir yaratıcının olması fikri güven verir mi? Sorusuna olumsuz cevap verme oranı % 1 iken kararsız oranı % 3,3 tür. İmam-Hatip Lisesinde yukarıdaki soruya verilen olumsuz cevap % 0,5, kararsız kalma oranı % 2,1 dir. Meslek liselerinde “Bir yaratıcının olması fikri sana güven verir mi? sorusuna “Katılmıyorum” ve “Hiç katılmıyorum” şıklarını tercih ederek olumsuz cevap verme oranı % 0,9, kararsız kalma oranı % 1,9 dur.

Bu soruda dikkate alınması gereken sonuç Fen Lisesi öğrencilerinin diğer lise öğrencilerine göre olumsuz cevap verme ve kararsız kalma oranının yüksek olmasıdır. Bu sonuçlar Fen lisesinde yaklaşık % 7 civarında öğrencinin ateizm düşüncesini benimsediğini göstermektedir.

Tablo 4. Evrendeki düzenin bir yaratıcı tarafından oluşturulduğuna inanıyorum

	Sayı	Yüzde
Tamamen katılıyorum	808	80,8
Katılıyorum	137	13,7
Kararsızım	30	3,0
Katılmıyorum	11	1,1
Hiç Katılmıyorum	14	1,4
Toplam	1000	100,0

Evrendeki düzenin bir yaratıcı tarafından oluşturulduğuna inanan öğrencilerin genel oranı % 94,5 dir. Yüzde % 5,5 oranında öğrencilerin tercihi bu konuda olumsuz olmuştur. Bu oran erkek öğrencilerde % 2,4 olurken kız öğrencilerde % 2,6 olmuştur. Kararsız kalma oranı erkek öğrencilerde % 2, kız öğrencilerde 4,1 şeklinde olmuştur. Kız öğrenciler erkeklerle göre daha fazla “Kararsızım” şıkkını tercih etmişlerdir.

“Evrendeki düzenin bir yaratıcı tarafından oluşturulduğuna inanıyorum” sorusuna verilen cevapların liselere göre oranları şöyle tespit edilmiştir. Fen Lisesinde “Katılmıyorum” ve “Hiç katılmıyorum” şıklarının ortalama tercih edilme oranı % 4,5, “Kararsızım” oranı % 3,5, Anadolu liselelerinde olumsuz cevap oranı % 1, kararsız oranı % 3,2, İmam-Hatip lisesinde olumsuz cevap oranı % 1, kararsız oranı % 0, Meslek liselerinde ise olumsuz cevap oranı 2,5, kararsız oranı % 3,1 şeklindedir.

Bir önceki soruda olduğu gibi bu soruda da Fen Lisesi öğrencilerinin verdikleri olumsuz cevap oranları yüksek olmuştur.

Tablo 5. Kâinat ve insanlık yaratıldıktan sonra dünyadaki işleyiş hakkında sana en yakın cevap aşağıdakilerden hangisidir.

	Sayı	Yüzde
Allah sürekli yaratmaya ve kontrol etmeye devam eder	735	73,5
Allah yarattı ve nasıl olacağını biz insanlara bıraktı	185	18,5
Allah yarattıktan sonra bir köşeye çekildi ve sadece izliyor	44	4,4
Allah'ın yaratmak gibi bir gücü olduğuna inanmıyorum	21	2,1
Allah'ın yarattıklarını kontrol etme ve yönlendirme ile ilgilendiğini düşünmüyorum	15	1,5
Toplam	1000	100,0

Ortaöğretim öğrencilerinin Tanrı-evren ilişkisi konusundaki görüşlerinin ortaya konulması amacıyla gençlere yöneltilen, “Kâinat ve insanlık yaratıldıktan sonra dünyadaki işleyiş hakkında sana en yakın cevap aşağıdakilerden hangisidir” sorusuna öğrencilerin % 73,5 i Allah'ın her an yaratmaya devam ettiği şeklinde cevap verirken, % 26,5 i Allah'ın evrene müdahale etmediği yönünde bir cevap vermiştir. Bu verilen cevaplar öğrenciler arasında deizm anlayışının belirli bir düzeyde mevcut olduğunu göstermektedir.

Verilen cevaplarda kız öğrencilerin erkek öğrencilere nazaran deizme daha yakın olduğu sonucu çıkmıştır. Allah yarattıktan sonra bir köşeye çekildi ve sadece izliyor diyenlerin %55 i kız öğrencilerdir.

Deizme yakın görüşleri beyan eden öğrencilerin % 89 u ailelerinin dindarlık seviyelerinin orta ve üstü olduğunu belirtmişlerdir. Dindar ailelerin çocuklarında ateizm deizmden daha düşüktür.

“Kâinat ve insanlık yaratıldıktan sonra dünyadaki işleyiş hakkında sana en yakın cevap aşağıdakilerden hangisidir?” sorusunun cevap şıkları ele alındığında öğrencilerimizin Tanrı-âlem ilişkisi hususundaki düşünceleri daha belirgin şekilde anlaşılacaktır.

“Allah sürekli yaratmaya ve kontrol etmeye devam eder” şeklinde sunulan şıkkı Fen Lisesi öğrencileri % 69,9 oranında tercih ederken, Anadolu Liseleri öğrencileri % 74,1, İmam-Hatip Lisesi öğrencileri % 87,5 ve Meslek Liseleri öğrencileri % 66,7 gibi yüksek oranlarda oranında tercih etmişlerdir. Bu tercihte İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin en yüksek oranda olmaları tabii bir durumu arz etmektedir.

“Allah yarattı ve nasıl olacağını biz insanlara bıraktı” cevap şıkkı öğrencilerin deizme yönelik tavırlarının anlaşılmasında önemli bir şık olarak verilmiştir. Bu şıkka verilen tercih oranları Fen Lisesinde; % 23,0, Anadolu Liselerinde; 17,8, İmam-Hatip Lisesinde; % 8,3 ve Meslek Liselerinde; % 18,8 oranında olmuştur. Bu şıkkı İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin % 8,3 oranında tercih etmiş olması dikkat çekicidir. İmam-Hatip Liselerinde diğer liselere nazaran yoğun bir dini eğitim ve öğretimin verilmiş olması beklentileri farklı kılmaktadır.

Bir önceki şıkka yakın bir anlam taşımasına rağmen daha az oranda tercih edilen “Allah yarattıktan sonra bir köşeye çekildi ve sadece izliyor” cevabının liselere göre cevap dağılımı şöyledir: Fen Lisesi, % 0,0, Anadolu Liseleri; % 4,4, İmam-Hatip Lisesi; 4,2, Meslek Liseleri; % 6,3.

Önceki cevapları tamamlayıcı mahiyette olan diğer bir cevap; “Allah’ın yarattıklarını kontrol etme ve yönlendirme ile ilgilendiğini düşünmüyorum” şeklinde verilmiştir. Bu cevabı tercih etme oranı da liseler göre şöyledir. Fen Lisesi; % 2,7, Anadolu Liseleri: % 4,3, İmam-Hatip Lisesi; % 0,0, Meslek Liseleri; % 1,0.

Tablo 6. Allah'ın insanları düzeltme ve onlara yol göstermek için kutsal kitaplar gönderdiği fikrine katılır mısınız?

	Sayı	Yüzde
Allah'ın kitap göndermesi gereklidir	797	79,7
Kitap göndermese de olur	59	5,9
Kitap göndermese de insan aklıyla doğruyu bulur	108	10,8
Kutsal kitaplar hakkında bir fikrim yok	36	3,6
Toplam	1000	100,0

Allah'ın İnsanlara kitap göndermesi gereklidir diyenlerin oranı % 79,7 dir. İnsanın aklıyla doğruyu yanlış bulabileceğini bunun için kutsal kitaplara ihtiyaç duymadığını söyleyenlerin oranı ise % 10,8 tir.

Kitap gönderilmesinin gerekli olduğu söyleyen gençlerin % 95,2 si ailelerinin dindarlık seviyesinin orta ve üzeri olduğunu belirtenlerdendir.

“Allah'ın insanları düzeltme ve onlara yol göstermek için kutsal kitaplar gönderdiği fikrine katılır mısınız “ sorusunun cevaplarından “Allah'ın kitap göndermesi gereklidir” şikkını tercih eden öğrencilerin liselere göre dağılımı şöyledir: Fen Lisesi; % 80,5, Anadolu liseleri; % 78, İmam-Hatip Lisesi; % 90,6, Meslek Liseleri % 78,3.

Kutsal kitapların gönderilmesi konusunda öğrencilerimiz büyük oranda kitapların gönderilmesi gerektiği yönünde tercihte bulunmuşlardır. İmam-Hatip Lisesi dışındaki diğer okulların tercihleri birbirine yakın olmuştur. Burada dikkati çeken husus, İmam-Hatip Lisesinde kutsal kitapların gönderilmesi şikkının % 90 olmasıdır. Oysaki beklenti % 100 dür. İmam-Hatip liselerinde ilahi kitapların gönderilmesi, ilahi kitapların gerekliliği, insanlık için önemi gibi farklı başlıklarla işlenmektedir. Buna rağmen tercih % 90 da kalması düşündürücüdür.

İlahi kitapların gönderilmesinin gerekli olmadığı yönünde tercih kullanan öğrenciler Fen Lisesinde % 3,5, Anadolu Liselerinde % 6,6, İmam-Hatip Lisesinde % 2,1 ve Meslek Liselerinde % 6,7 oranında olmuştur. Bu şıkta Anadolu Liseleri ve Meslek Liseleri öğrencileri birbirine yakın oranda tercihte bulunmuşlardır. Yüzdesi az olmakla beraber İmam-Hatip Lisesinde her yüz öğrenciden 2 kişinin ilahi kitapların gönderilmesine gerek yoktur anlamındaki tercihi dikkatlerden kaçmamaktadır.

“Kitap göndermese de insan aklıyla doğruyu bulur” şikkı deizm düşün-

cesinin tebarüz etmesinde kilit şıklardan birisidir. Bu şıkkı tercih edenlerin oranı % 10,8 gibi yüksek denilebilecek bir değerdedir. Bu şıkkı Fen Lisesi öğrencileri % 12,4, Anadolu Liseleri % 10,4, İmam-Hatip Lisesi % 7,3 ve Meslek Liseleri %12,5 oranında tercih etmişlerdir. Bu şık Fen Lisesi ve Meslek liselerinde birbirine yakın oranlarda tercih edilirken, Anadolu liselerinde tercih oranı daha düşük olmuştur. İmam-Hatip lisesinde ise yine beklenmeyen bir oran olan % 7,3 ile tercih edilmiştir.

“Allah’ın insanları düzeltme ve onlara yol göstermek için kutsal kitaplar gönderdiği fikrine katılır mısın” sorusunun cevaplarından “Kutsal kitaplar hakkında bir fikrim yok” şıkkı dini bilgi ve genel kültürü ilgilendiren bir cevap özelliği taşımaktadır. Düşük oranda da olsa bu şıkkın tercih edilmiş olması liselerde verilen dini eğitimin yeterliliğini sorgular hale getirmektedir. Liselere göre söz konusu şıkkın tercih oranları şöyledir: Fen Lisesi % 3,5, Anadolu Liseleri % 13,4, İmam-Hatip Lisesi % 0, Meslek Liseleri % 2,5. Bu şıkkın tercih edilmesinde beklendiği üzere İmam-Hatip Lisesinden tercih eden öğrenci olmamıştır. Burada dikkat çeken husus Anadolu Liselerinde kutsal kitap hakkında fikri olmayan öğrenci oranınının yüksek denilebilecek % 13,4 gibi bir oranda çıkmasıdır.

Tablo 7. Peygamberler Allah’tan aldıkları vahiyleri insanlara anlatır ve iyi birer örnek olurlar düşüncesi hakkındaki fikrin nedir?

	Sayı	Yüzde
Tamamen katılıyorum	732	73,2
Katılıyorum	190	19,0
Kararsızım	50	5,0
Katılmıyorum	14	1,4
Hiç Katılmıyorum	14	1,4
Toplam	1000	100,0

Peygamberliğe iman ekseninde öğrencilere sorulan “Peygamberler Allah’tan aldıkları vahiyleri insanlara anlatır ve iyi birer örnek olurlar düşüncesi hakkındaki fikrin nedir?” sorusuna “Katılmıyorum” ve “Hiç katılmıyorum” şıklarının öğrenciler ortalama % 2,8 oranında tercih etmişlerdir. Bu hususta “Kararsızım” şıkkını tercih edenlerin oranı da ortalama olarak

% 5 tir. Buna karşılık öğrencilerin % 92,2 si peygamberlerin vahiyleri aktaran, örnek olan, vazifeli şahıslar olduğu fikrini benimsemiştir.

“Peygamberler Allah’tan aldıkları vahiyleri insanlara anlatır ve iyi birer örnek olurlar düşüncesi hakkındaki fikrin nedir” sorusuna verilen cevapların liselere göre oranları şöyledir: Fen Lisesi “Katılmıyorum” % 2,7, “Hiç katılmıyorum” 5,3, Anadolu Liseleri “Katılmıyorum” % 0,8 “Hiç katılmıyorum” 0,8. İmam Hatip Lisesinde “Katılmıyorum” % 0, “Hiç katılmıyorum” 1,0. Meslek Liselerinde “Katılmıyorum” % 3,1, “Hiç katılmıyorum” 0,8. Yukarıdaki sorunun cevabı karşısında kararsız kalma oranı da şöyle olmuştur: Fen Lisesi % 0,9, Anadolu Liseleri % 5, İmam-Hatip Lisesinde % 4,2, Meslek Liselerinde 6,9.

Burada üzerinde durulması gereken husus; yukarıdaki soruya Fen Lisesi öğrencilerinin “Katılmıyorum” % 2,7, “Hiç katılmıyorum” 5,3 oranındaki tercihleriyle her iki tercih oranının ortalama % 8’i bulmasıdır. Kararsızlarla beraber Fen Lisesinde Peygamberliğin misyonunu yadsıyan öğrenci oranını % 9’u bulmaktadır. Bu soruda Anadolu Liseleri- İmam-Hatip Lisesi ve Meslek Lisesi öğrencilerinin kararsız kalma oranının yüksekliği de dikkat çeken diğer bir husus olmuştur.

Tablo 8. Allah’ın insanlara rehberlik için birini seçip göndermesi zorunludur.

	Sayı	Yüzde
Tamamen katılıyorum	816	81,6
Katılıyorum	134	13,4
Kararsızım	22	2,2
Katılmıyorum	11	1,1
Hiç Katılmıyorum	17	1,7
Toplam	1000	100,0

Peygamber inancı bağlamında öğrencilerin peygamberlik müessesesi ile ilgili görüşlerini anlamak için “Allah’ın insanlara rehberlik için birini seçip göndermesi zorunludur” sorusuna karşılık Allah’ın insanlara yol gösterici göndermesi gerekir diyenlerin oranı % 95,0 tir. Bu görüşe katılmayan öğrencilerin oranı ise % 2,8 dir. Bu oran kararsızlar dahil edildiğinde % 5’i bulmaktadır.

Cinsiyete göre dağılım yapıldığında erkek öğrencilerde olumsuz tercihte bulunanların oranı % 3,9, kız öğrencilerde % 1,6 dır.

Okullara göre tercih oranlarını şöyle sıralamak mümkündür: Fen Lisesinde peygamberliğin gerekli olduğu hususunda “Katılmıyorum” diyen öğrenci oranı % 2,7, Anadolu Liseleri % 0,8, İmam-Hatip Lisesinde % 2,1 ve Meslek Liselerinde % 0,6.

Peygamber gönderilmesinin gerekli olduğu hususuna katılmayan öğrenci oranlarında dikkat çeken husus; Fen Lisesinden sonra en yüksek oranda katılmayan öğrencilerin İmam-Hatip Lisesinden çıkmış olmasıdır. İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin “Katılmıyorum” tercihi Anadolu ve Meslek Liseleri oranının üç katı kadardır. Oysaki beklenti bu konuda en az tercihin İmam-Hatip Lisesinden çıkması idi.

“Allah’ın insanlara rehberlik için birini seçip göndermesi zorunludur” hususunda “Hiç katılmıyorum” şıkkını tercih etme oranları da bir önceki tercihe nazaran genel itibariyle biraz daha yüksek olmuştur. Oranlar şöyledir: Fen Lisesi % 6,2, Anadolu Liseleri % 1,3, İmam-Hatip Lisesinde % 1, Meslek Liselerinde % 0,4. Bu şıkkın tercih edilmesinde Fen Lisesi öğrencilerinin % 6,2 gibi yüksek sayılabilecek bir oranda olması dikkat çekmektedir. Bir önceki şıkta olduğu gibi İmam-Hatip Lisesinde % 1 oranının tercih edilmesi beklentinin üzerinde bir sonuçtur.

“Allah’ın insanlara rehberlik için birini seçip göndermesi zorunludur” sorusunda üzerinde durulması gereken husus, kararsız oranının yüksek olmasıdır. Bu oran % 22,7 ye ulaşmaktadır. Bu derece yüksek bir oranın çıkması öğrencilerin peygamberliği gereksiz gören deistik düşüncenin tesirinde kaldıklarını akla getirmektedir. “Kararsızım” oranının İmam-Hatip Lisesinde % 0 olması da olağan bir durumu arz etmektedir.

Tablo 9. İnsanların dünyada yaptıklarının karşılıksız kalmadığı ve öldükten sonra hesaba çekileceği fikrine katılır mısın?

	Sayı	Yüzde
Tamamen katılıyorum	724	72,4
Katılıyorum	182	18,2
Kararsızım	63	6,3
Katılmıyorum	15	1,5
Hiç Katılmıyorum	16	1,6
Toplam	1000	100,0

Öğrencilerin Ahiret hayatına ilişkin düşüncelerinin gözlemlenmesine yönelik bu soruda gençlerin % 90,6 sı insanların dünyada yaptıkları karşılığında ahirette ödül veya ceza göreceklerine olumlu bakmışlardır. % 10'a yakın bir oranda öğrenciler ahiret hayatını yadsıyan tercihler yapmışlardır.

Ahiret hayatını yadsımaya yönelik tercih oranı kız öğrencilerde % 1,8 olurken erkek öğrencilerde bu oran % 4,3' ulaşmaktadır.

“İnsanların dünyada yaptıklarının karşılıksız kalmadığı ve öldükten sonra hesaba çekileceği fikrine katılır mısınız?” sorusuna cevap olarak tercih edilen şıkların liselere göre dağılımı şöyledir: Fen Lisesi; “Katılmıyorum” % 0,9, “Hiç katılmıyorum” % 4,4, Anadolu liseleri “Katılmıyorum” %1,3, “Hiç katılmıyorum” % 1,6, İmam-Hatip Lisesi “Katılmıyorum” % 1, “Hiç Katılmıyorum” % 1, Meslek Liseleri % “Katılmıyorum” % 2,7, “Hiç katılmıyorum” % 0.

Yukarıdaki veriler değerlendirildiğinde Fen Lisesi öğrencilerinin % 5,3, Anadolu liselerinin % 2,9, İmam Hatip lisesi öğrencilerinin % 2 ve Meslek lisesi öğrencilerinin % 2,7 oranında Ahiret hayatını yadsıdıkların görmekteyiz. Ahiret hayatına yönelik sorulan soruda Fen Lisesi öğrencilerinin olumsuz tercih oranının yüksekliği dikkat çekmektedir. Üzerinde düşünülmesi gereken diğer bir husus; İmam-Hatip Lisesinde olumsuz tercih oranının % 2 olmasıdır. Din eğitiminin yoğun olarak verildiği İmam-Hatip Lisesinde yüz öğrenciden ikisinin Ahiret hayatına olumsuz bakması çarpıcı bir sonuçtur.

Ahiret hayatını yadsımaya yönelik % 5 orandaki tercih, öğrenciler arasında deizmden etkilenme olduğunu göstermektedir.

Tablo 10. Dünyada yaşadığım zorluklar karşısında ahirette ödüllendirileceğim.

	Sayı	Yüzde
Tamamen katılıyorum	545	54,5
Katılıyorum	205	20,5
Kararsızım	198	19,8
Katılmıyorum	31	3,1
Hiç Katılmıyorum	21	2,1
Toplam	1000	100,0

Bir önceki sorunun tamamlayıcısı konumundaki “Dünyada yaşadığımız zorluklar karşısında ahirette ödüllendirileceğim” sorusuna erkek öğrenciler “Katılmıyorum ve “Hiç katılmıyorum” şıklarını ortalama % 5,4 tercih ederek olumsuz cevaplandırmışlardır. Kararsız kalma oranı erkek öğrencilerde 17,0 şeklindedir. Kız öğrencilerde olumsuz cevap oranı % 4,9, kararsız kalma oranı ise % 22,7 dir. Ahirette ödüllendirilme konusunda erkek ve kız öğrencilerinin ortalama olumsuz cevap oranı % 5,1’e ulaşırken, kararsız kalmanın ortalama % 19,8 gibi yüksek bir orana ulaştığı tespit edilmiştir.

“Dünyada yaşadığımız zorluklar karşısında ahirette ödüllendirileceğim” sorusuna lise öğrencilerinin verdiği cevaplar şöyledir. Fen lisesi öğrencileri “Katılmıyorum” ve “Hiç katılmıyorum” şıklarını ortalama % 7,9 oranında tercih etmişlerdir. Kararsız oranı % 19,5 tir. Anadolu liseleri yukarıdaki soruya ortalama % 1,9 şeklinde olumsuz cevap verirken, kararsız oranı % 18,7 olmuştur. İmam-Hatip Lisesi öğrencileri “Dünyada yaşadığımız zorluklar karşısında ahirette ödüllendirileceğim” sorusuna % 1,5 olumsuz cevap verirken, % 10,4 oranında öğrenci “Kararsızım” şikkını tercih etmiştir. Meslek liselerinde yukarıdaki soruya verilen olumsuz cevap oranı % 3,7, kararsız oranı ise % 25 olmuştur.

Bu sorudaki ilginç hususların başında kararsız oranlarının yüksek değerlerde olmasıdır. Fen lisesindeki olumsuz cevap oranı ve İmam-Hatip lisesindeki beklenmeyen olumsuz ve kararsız oranları dikkat çekmektedir.

Anket çalışması yapılan okullar.

	Sayı	Yüzde
Adıyaman Fen Lisesi	113	11,3
Adıyaman Hüsnü Özyeğin Anadolu Lisesi	108	10,8
Adıyaman Esentepe Anadolu Lisesi	103	10,3
Adıyaman Altınşehir Anadolu Lisesi	89	8,9
Adıyaman Anadolu Lisesi	99	9,9
Adıyaman Fatih Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi	119	11,9
Adıyaman Lisesi	103	10,3
Adıyaman İmam Hatip Lisesi	96	9,6
Adıyaman Fevzi Çakmak Anadolu Lisesi	89	8,9
Adıyaman Mesleki Teknik Andolu Lisesi	81	8,1

Toplam	1000	100,0
Anket Çalışmasına Katılan Sınıflar		
	Sayı	Yüzde
9.sınıf	349	34,9
10.sınıf	333	33,3
11. sınıf	313	31,3
12.sınıf	5	0,5
Toplam	1000	100,0

Kardeş Sayıları

	Sayı	Yüzde
Kardeşim yok	29	2,9
İki Kardeş	162	16,2
Üç Kardeş	324	32,4
Dört Kardeş	236	23,6
Beş ve fazlası	249	24,9
Toplam	1000	100,0

Ailelerin Ekonomik Durumu

	Sayı	Yüzde
Zayıf	134	13,4
Orta	527	52,7
İyi	297	29,7
Çok İyi	42	4,2
Toplam	1000	100,0

Aile Durumu (Anne- Baba)

	Sayı	Yüzde
Sağ Beraber	813	81,3
Sağ Ayrı	111	11,1
Annem Yok	28	2,8

Babam Yok	32	3,2
İkisi De Yok	16	1,6
Toplam	1000	100,0

Anne Babanın İş Durumu

	Sayı	Yüzde
İkisi De Çalışıyor	211	21,1
Sadece Babam Çalışıyor	655	65,5
Sadece Annem Çalışıyor	56	5,6
İkisi De İşsiz	78	7,8
Toplam	1000	100,0

Ailelerin Dindarlık Düzeyi

	Sayı	Yüzde
Çok Dindar	187	18,7
Dindar	453	45,3
Orta	283	28,3
Dindar Değil	54	5,4
Hiç Dindar Değil	23	2,3
Toplam	1000	100,0

SONUÇ

Öğrencilere yöneltilen sorular ve elde edilen cevaplara genel anlamda bakıldığında Allah'ın varlığına inandığı halde bu konuda bazı düşünsel sorunlar yaşadığını belirten öğrenciler mevcuttur. Bu husustaki öğrenci yoğunluğunun Anadolu liselerinde olduğu gözlemlenmiştir.

Allah inancı konusunda delile ihtiyaç duymama hususunda İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin bir tereddüdü olmaması beklenirken verilen cevapların böyle olmadığı, belli oranda İmam-Hatip lisesi öğrencilerinin de tereddütler yaşadığı görülmektedir.

Deist düşüncenin ölçülmesinde en önemli kriterlerden biri olan Allah'ın evrene müdahalesi hususunda öğrencilerin % 20'nin üzerinde bir oranda

tercihleri söz konusu olmuştur. Bu ciddi bir oran olup, öğrenciler arasında bilinçli ya da bilinçsiz bir deizm düşüncesinin etkili olduğunu göstermektedir. Ayrıca deizme yakın görüş beyan eden öğrencilerin % 89'u ailelerinin dindarlık seviyelerinin orta ve üstü derecede olduğunu belirtmişlerdir. Bir önceki sorunun tamamlayıcısı mahiyetinde olan “Allah yarattı ve nasıl olacağını biz insanlara bıraktı” cevap şikkının İmam-Hatip Lisesi öğrencileri tarafından % 8,3 oranında tercih edilmiş olması da bu okullarda deist düşüncenin kısmi de olsa etkili olduğunu göstermektedir.

Araştırmamızda dikkat çeken önemli hususlardan birisi; Fen liselerinde “Allah'ın varlığına inanmak bir gerekliliktir” sorusuna % 9,7 gibi yüksek oranda öğrencinin olumsuz cevap vermesidir. Bu husus öğrencilerimiz arasında ateizmin de önemsenecek bir düzeyde yaygınlaştığının bir göstergesidir.

“Kitap göndermese de insan aklıyla doğruyu bulur” şikkı deizm düşüncesinin tebarüz etmesinde kilit şıklardan birisidir. Bu şikkı tercih edenlerin oranı % 10,8 gibi yüksek denilebilecek bir değerdedir. İmam-Hatip lisesinde ise yine beklenmeyen bir oran olan % 7,3 ile tercih edilmiştir.

Araştırmamız sonucunda kamuoyunda yaygın bir şekilde dile getirilen, deizmin gençler arasında yaygın olduğu düşüncesinin çok korkutucu olmamakla beraber dikkate değer bir oranda etkili olduğunu göstermektedir. Bunun yanında deizm ile beraber ateizm için de tehlike çanlarının çaldığını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Bolay, S. Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1984.
- Dorman, Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. Marmara Üniversitesi, SBE., Doktora Tezi, 2009.
- Cevzici, Ahmet. “Deizm”. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Coşkun, İbrahim. “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Van: b.y. 2017.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- <https://www.makdanismanlik.org/turkiyede-toplumun-dine-ve-dini-degerlere-bakisi/20/08/2019>.
- Heyet. *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- Thomas, Paine. *The Age of Reason*. Luxembourg: b.y., 1794.

İLHAM BAĞLAMINDA EŞ'ARÎ KELÂM OKULUNUN TASAVVUFLA İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP BETWEEN AS'HARI KALAM SCHOOL AND SUFISM IN THE CONTEXT OF INSPIRATION

YUNUS ERASLAN

DR., MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
ASSISTANT PROFESSOR, MINISTRY OF EDUCATION

aslanyunus@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-2439-1950>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.24>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
25 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted
12 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Eraslan, Yunus, "İlham Bağlamında Eş'arî Kelâm Okulunun Tasavvufla İlişkisi [The Relationship Between As'hari Kalam School and Sufism in The Context of Inspiration]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 [Aralık/December 2019]: 671-710.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



İLHAM BAĞLAMINDA EŞ'ARİ KELÂM OKULUNUN TASAVVUFLA İLİŞKİSİ

Öz

Tarihsel süreçte arka planında Muhâsibi ile başlayan Eş'arilik-tasavvuf ilişkisi, Şâfî-Küllâbî geleneğin Eş'ariliğe dönüşmesiyle birlikte, giderek daha da yoğun bir hal alarak Gazzâlî ile birlikte en üst noktaya ulaşmıştır. Eş'arilik-tasavvuf ilişkisinin teorik boyutta kelâmın ilgi alanına giren birçok konuda gelişmesine karşın, bilginin kaynakları bağlamında ilham konusuna bakış açısı genel olarak Gazzâlî öncesiyle Gazzâlî sonrasında pek bir farklılık arz etmemektedir. Zira Gazzâlî sonrasında tasavvufun ilim çevrelerinde ve halk tabanında kabul görmesi başta ilham konusu olmak üzere tasavvufa dair konuların Eş'arî kelimcileri tarafından daha geniş bir şekilde işlenmesi sonucunu doğurmuş olsa da, dini bilgiye kaynaklık etmesi, objektif bilgi değeri ve bağlayıcılığı açısından ilhama kelim sistemlerinde yer vermemeşlerdir. Buna göre gerek Eş'arî kelâmcılarında gerekse bu kelâm okuluna bağlı sûfilerde, ilhamın varlığı sübjektif boyutuyla kişisel bilgi alanında kabul edilmekle birlikte, kesinlikle dini bilginin kaynakları arasında kabul edilmemiştir. Dolayısıyla Eş'arî kelâmcılarının usta bir şekilde ilhamı kişisel bilgi alanına hapsedmeleri, onun genel geçer bilgi alanında varlık göstermesinin de önünü kesmiştir.

Özet

Erken dönem İslam tarihinde ortaya çıkan bazı siyasi ve sosyal gelişmeler, düşünce planında farklılaşmaları da beraberinde getirmiştir. Buna göre bir taraftan akılı merkeze alan, öbür taraftan ise nakli esas alan düşünce yapısı farklılaşmanın iki zıt ucunu temsil etmiştir. Düşünce planında bu gerilmenin neticesinde ise ortaya uzlaştırıcı modeller çıkmıştır. İşte Eş'arî kelâm okulu düşünce planında Mu'tezile ile Ashâbü'l-hadis arasında yaşanan akıl-nakil çekişmesinin tam ortasında konumlanarak, uzlaştırıcı modeli temsil etmiştir. Eş'arî kelâm okulunun kurucusu olan Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, hayatının önemli bir bölümünü Mu'tezile kelim okulu içinde devam ettirmiş olsa da, sonraki süreçte bu düşüncelerinden vazgeçerek büyük bir fikri dönüşüm yaşamıştır. Dolayısıyla Eş'ariliğin tarihi arka planını tek başına Mu'tezile düşüncesinden başlatmak yanlış olur. Bunun yerine Mu'tezile yöntem ve düşünce şeklinin Eş'arilikteki tesirini kabul etmekle birlikte, Küllâbî gelenekle irtibatlandırmak daha kapsamlı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu bağlamda Küllâbî gelenek, Eş'arî kelâm okulunun tasavvufu ile ilişkisinin arka planı hakkında önemli ipuçları vermektedir. Zira bu geleneğin kurucu isimlerinden olan Hâris b. Esed el-Muhâsibi, kelimci kişiliğinin yanında erken dönem tasavvuf düşüncesinin de önemli şahsiyetlerinden birisidir. Her ne kadar Eş'arî'nin Muhâsibi ile doğrudan bir bağlantısı olmasa da, Gazzâlî gibi sonraki dönem Eş'arî kelimcilerinde ona önemli atıflar yapıldığı görülmektedir. Buna göre Küllâbî geleneğin yalnızca kelâm sahasında değil, tasavvufi düşünce bağlamında da Eş'ariliğin arka planını oluşturduğu söylenebilir. Bununla beraber gerek Eş'arî'nin gerekse kendisinden sonra gelen Eş'arî kelimci ve sûfilerinin tasavvuf ve sûfilere karşı tavırları da Eş'arilik-tasavvuf ilişkisinde belirleyici olmuştur.

Eş'arilik-tasavvuf ilişkisinin boyutlarını kelâmın ilgi alanına giren birçok konuda tespit etmek mümkün olmakla birlikte, meselenin düğümlendiği asıl nokta bilgi konusudur. Zira kelâmcıların akıl, duyu ve haberdan oluşan üçlü mekanizmasına tasavvuf ve sûfiler dördüncüsü olarak keşf ve ilhama dayalı bilgiyi eklemektedirler. Ancak Eş'arî kelâm okulunun ilham bağlamında tasavvufu ile ilişkisini incelerken, meseleye Şii-Batını öğretiyi ekleyerek üçüncü bir pencereden de bakmak gerekmektedir. Zira tasavvufta Ehl-i sünnet kelâm düşüncesiyle Şii-Batını öğretisi arasındaki bir konumda bulunması hasebiyle her iki tarafın da karakteristiğini görmek mümkündür. Öte yandan tarihi sıralaması bakımından meseleyi Eş'ariliğin arka planı olması açısından Küllâbî gelenekten başlatmak gerekmektedir. Budan sonra Eş'arî ve talebelerinin meseleye bakış açısı ile Gazzâlî ve sonrası bakımından meseleyi ayrı ayrı değerlendirilmelidir.

Küllâbî geleneğin önemli teorisyenlerinden olan Muhâsibî, havâtır olarak isimlendirdiği ilhamın Allah'tan, nefisten ve şeytandan gelebileceğini ifade etmektedir. Bunun ayrıştırılması ise Kur'an ve sünnetin rehber edinilmesi ve aklın etkili bir şekilde kullanılması ile mümkün olur. Muhâsibî bununla Kaderiyye, Mu'tezile, Müşebbihe Hâriciyye ve Mürcie gibi Ehl-i sünnetin dışında bid'at ehli fırkaların görüş ve düşüncelerini de hedef almaktadır. Dolayısıyla kaynağı her ne olursa olsun ilhamın bilgi değeri kazanabilmesi için akıl ve naklin teyidine ihtiyaç vardır. Burada Muhâsibî'nin ilham için delil şartı önem arz etmektedir. Zira ona göre kalbi olarak nitelenen bilginin, diğer bilgi kaynakları ile Kur'an ve sünnet'e aykırı düşmemesi gerekmektedir. Şu halde sonraki dönem sûfilerinde de görüleceği üzere ilhamın bilgi değeri herhangi bir delile dayanmadığı için reddedilmiştir.

Eş'arî kelâmcıları ise varlığını kabul etmekle birlikte ilhamın subjektifliği ve karmaşıklığı üzerinden yola çıkarak bilgi kaynağı olarak değer göremeyeceğinden bahsetmektedirler. Ayrıca onlar bazı sûfileri hedef alarak birtakım hayal ve evhamlarını dini bilginin yerine koymakla bozuk bir inanca kapılma tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceklerinin altını çizmektedirler. Öte yandan ilham hiçbir şekilde Şii-Bâtınî fırkalarda ve aykırı akımlarda anlaşıldığı gibi vahye benzer ya da vahye alternatif bir bilgi çeşidi olarak dışarıdan bir bilgilendirme şeklinde gerçekleşmez. Yalnızca iç ve dış uyaranlar sebebiyle kişilerin iyi ve kötü şeylere yönlendirilmesi şeklinde gerçekleşir. Aslında bu hal kişilerin dış dünyadan bağımsız olarak kendi içlerinde yaşadıkları bir süreçten ibarettir. Dolayısıyla bahsedilen anlamda ilhamın varlığı birtakım ihtirazi kayıtlar koymak suretiyle kabul edilmiştir. Ancak buna rağmen ilham hiçbir şekilde dini bilgiye konu olmamıştır. Bu bağlamda Abdulkâhîr el-Bağdâdî'nin ilhamla ilgili değerlendirmeleri, onun dördüncü bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi için imkân tanısa da durumun böyle olmadığı görülmektedir. Zira o Allah'ın bazı hayvanlarda içgüdüsel olarak bazı insanlarda ise özel yetenek olarak yarattığı şeyleri ilham olarak nitelendirmiştir. Buradan dini bilgiye kaynaklık edecek bir ilham yorumu çıkarmak mümkün değildir.

Konuyla ilgili en detaylı açıklamayı yaparak ilhamı öne çıkaran Gazzâlî'ye gelindiğinde ise, onun sözlerini kişisel tecrübelerinden bağımsız bir şekilde incelemek gerekmektedir. Yani o her ne kadar ilhamı bilgi değeri açısından öne çıkarsa da, bunu onun kişisel tecrübe alanıyla sınırlandırmakta fayda vardır. Zira onun ilhamı kendi öğretilerinin meşruiyeti açısından vahye eş değer bir konuma getiren Şii-Bâtınî fırkalarla olan mücadelesi, ilhama farklı bir anlam yüklememesinin göstergesi olsa gerektir. Bununla beraber gerek Gazzâlî gerekse takipçisi olduğu Muhâsibî, diğer Eş'arî kelâmcılarında bilginin kaynakları arasında zikredilmeyen, ancak sûfilerin itibar ettiği kalbi bilgiye yeni bir işlevsellik kazandırmıştır. Buna göre düşünürlerimizde her ne kadar kalbi bilgi diğer bilgi çeşitlerine göre ön plana çıkarılmış olsa da, diğer bilgi çeşitlerinin kontrolü ve denetiminden bağımsız değildir. Hatta bu din açısından bir gerekliliktir. Ayrıca bu düşünürlerde, kalbi bilginin diğer bilgi çeşitlerine göre üstün tutulduğu kanaati daha çok sûfî bakış açısının bir ürünüdür. Bu bakış açısının Gazzâlî sonrası Eş'arî kelâmcılarında da devam ettiğini görmek mümkündür. İlk dönem Eş'arî kelâmcılarına göre nispeten daha geç dönemlerde yaşamış olan Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi isimlerin keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgiye eserlerinde daha çok yer vermiş olmaları, seleflerinden farklı düşündükleri şeklinde anlaşılmalıdır. Zira söz konusu kelimelerin yaşadıkları dönemler aynı zamanda kelâm ile tasavvufun birbirine daha yakınlaştığı dönemler olması hasebiyle, tasavvuf dair konuların kelâm ilminin gündemini fazlaca meşgul ettiği dönemlerdir. Dolayısıyla bu kelâmcıların kendi zamanlarının meselelerine seleflerine göre daha fazla yer vermeleri normal karşılanmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Eş'arilik, Tasavvuf, Bilgi, İlham, Keşf.

THE RELATIONSHIP BETWEEN AS'HARI KALAM SCHOOL AND SUFISM IN THE CONTEXT OF INSPIRATION

Abstract

The relationship between Asharizm and Sufism which started with Muhāsibi in the historical process, with the conversion of Shāfiī-Kullābi tradition to Ash'arism, has increased and reached its peak with Ghazali. Given the fact that the relationship between Ash'arism and Sufism is theoretically developed in the area of theology at the moment, the point of view of inspiration in the context of the sources of knowledge is, in general, did not chanced before and after Ghazali. Although, after acceptance of Sufism among the scholar circles and society led to the broader processing of Sufism by the Ash'arī theologians, especially as a matter of inspiration, the source of religious knowledge, They did not give a place in their theological systems in case of the objective information value and non-binding systems. Accordingly, the existence of inspiration is accepted in the field of personal knowledge with subjective dimensions, both in Ash'arī theologians and in Sufis who are affiliated to this theological school, but it is certainly not accepted among the sources of religious knowledge. Hence, skillful confinement of inspiration in the realm of personal knowledge by Ash'arī theologians has prevented it from appearing in the field of general knowledge.

Summary

Some political and social developments that emerged in the early Islamic history brought about differences in the thought plan. Accordingly, on the one hand the mind centred on the other hand the narration centred approaches represented two opposite ends of differentiation. As a result of this tension in the thought plan, conciliatory models emerged. The Ash'arī kalam school represented the conciliatory model in the thought plan, situated in the midst of the mind-narration conflict between Mu'tezile and Ashābü'l-hadith. Even though Ebü'l-Hasen al-Eş'arī, who was the founder of Ash'arī kalam school, continued a significant part of his life in Mu'tezile kalam school, he went through a great intellectual transformation by giving up his thoughts in the following process. Therefore, it would be wrong to start the historical background of Ash'arism from Mu'tezile thought alone. Instead of accepting the influence of the Mu'tezile method and way of thinking on the Ash'arism, linking it with the Küllabi tradition offers a more comprehensive perspective. In this context, the Küllābī tradition gives important clues about the background of the Ash'arī kalam school's relations with Sufism. Because one of the founding names of this tradition Haris b. Asad al-Muhāsibī is one of the important figures of early Sufi thought in addition to his theological personality. Although Ashshari does not have a direct connection with Muhāsibī, it is seen that important references have been made to him in later Ashshari theologians such as Ghazali. Accordingly, it can be said that the Küllābī tradition constitutes the background of Ash'arism not only in the field of theology but also in the context of Sufi thought. In addition to this, the attitude of both Ash'arī and the Sufi Ash'arī theologians to Sufism and Sufis has been determinative in the relationship between Ash'arism and Sufism.

Although it is possible to determine the dimensions of the relationship between Ash'arism and Sufism in many areas of the Theology, the main point at which the issue is tied is the subject of knowledge. Because Sufis and Sufis add the knowledge based on discovery and inspiration to the triple mechanism of the theologians: reason, senses and news. However, while examining the relationship between Ashshari theological school with Sufism in the context of inspiration, it is necessary to look at the issue from a third window by adding the Shiite-Batinī doctrine. Because it is possible to see the characteristics of both sides due to the fact that they are in a

position between the Ahl-i sunnah theological thought in Sufism and the Shi'i-Bâtîî doctrine. On the other hand, it is necessary to start the issue from the Küllâbî tradition in terms of historical background, as it is the background of Ash'arism. After that, the issue of Ash'ari and his students should be evaluated separately in terms of Gazzâlî and after.

Muhâsibî, an important theorist of the Kullâbî tradition, states that the inspiration he calls havâtır can come from Allah, the soul or the devil. Finding the source of knowledge can be possible through the guidance of the Qur'an and the Sunnah and the effective use of reason. Thus, it targets the ideas of the outliers outside the Ahl al-Sunnah such as the Muhâsibî al-Qadariyya, Mu'tazila, Mushabbiha, Khârijites and Murjiah. Therefore, in order for inspiration to gain the value of knowledge, regardless of its source, reason and confirmation of transfer are needed. Here, the evidence requirement for the inspiration of the Muhâsibî is important. Because according to him, knowledge of the heart should not contradict the Qur'an and the Sunnah with other sources of information. Therefore, as can be seen in the sufis of the following period, the information value of inspiration has been rejected because it is not based on any evidence.

The Ash'ari kalâmists accept the existence of inspiration, but do not consider it as a source of knowledge because it is subjective and complex. They also point out that by targeting some sufis, they may be in danger of falling into a corrupted faith by substituting some of their dreams and anxieties for religious knowledge. Inspiration, on the other hand, is in no way realized as an external information in the form of revelation, as understood by Shiite-Bâtîî groups and contradictory currents. It occurs only in the form of directing people to good and bad things because of internal and external stimuli. In fact, this is a process in which people live independently from the outside world. Therefore, the existence of inspiration in the said sense has been accepted by putting some reservations. However, inspiration has not been the subject of religious knowledge in any way. In this context, Abdulkahir al-Baghdady's evaluations about inspiration, it is possible to accept it as the fourth source of information, but this is not the case. Because he described what God created instinctively in some animals and in some people as special abilities as inspiration. From here, it is not possible to draw an inspirational interpretation of religious knowledge.

When it comes to Ghazali, who made the most detailed statement on the subject and highlighted the inspiration, it is necessary not to examine his words independently of his personal experience. So even if that inspiration comes to the fore, we have to limit it to his personal experience. His struggle with the Shiite-Bâtîî factions, whose inspiration equates to revelation in terms of the legitimacy of their teachings, must be an indication that he does not place a different meaning on inspiration. However, Muhâsibî and Ghazali gave a new functionality to the inspiration, which is not mentioned among the sources of knowledge in other Ash'ari kalâmists, which is respected by the sufis. Accordingly, although our thinkers emphasize inspiration, they are not independent from the control of other kinds of knowledge. In fact, this is a requirement in terms of religion. Furthermore, in these thinkers, the belief that knowledge at heart is superior to other kinds of knowledge is more a product of the sufi point of view. It is possible to see that this point of view continued in the Ash'ari theologians after the Ghazali. The fact that the names like Ghazali and Fakhr al-Din el-Razi who lived in the later periods gave more information to the heart of inspiration more than first Ash'ari theologians should not be understood as they think differently from the previous ones. Because the periods experienced by these kalâmists are also periods when the kalâm and sufism are closer together, the issues related to sufism are very busy on the agenda of the kalâm theology. Therefore, it should be considered normal for these kalâmists to give more place to the matters of their own time than their predecessors.

Keywords: Kalam, Ash'arism, Sufism, Knowledge, Inspiration, Intuition.

GİRİŞ

İslam'da daha çok dini yaşam tarzının deruni boyutuyla ilgilenen ve öğretisini bu doğrultuda geliştiren tasavvuf, bazı kesimler tarafından eleştirilirken bazı kesimler tarafından da yüceltilmiştir. Bu bağlamda İslam'dan önce var olan birtakım mistik, teosofik ve heretik anlayışlara benzediği iddiasıyla köken itibarıyla dinin kendi özünden çıkmaktan daha çok, din dışı unsurlardan beslendiği yönünde eleştirilmiştir. Öbür taraftan ise dini ilimlerin nihai noktası ve dini yaşam tarzının özü olarak nitelenmek suretiyle yüceltilmiştir. Bu şekilde birbirine iki zıt yaklaşım tarzı arasında kalan tasavvufun dinin kendi özünden gelen bir disiplin olduğunu ve kaynağını Kur'ân ve Hz. Peygamber'in örnek yaşam tarzından aldığını ispatlama sadedinde, itikadi bir meşruiyet zemininden hareket etme gerekliliği ortaya çıkmıştır. İşte tam da burada akılcı ve nakilci iki zıt kutbun arasında uzlaşma anlayışının sonucu olarak ön plana çıkan Şâfi-Küllâbî gelenekle başlayan kelâm-tasavvuf ilişkisi, ilerleyen süreçte Eş'arî kelâm okuluyla birçok konuda devam etmiştir. Bu bağlamda tasavvuf; bilgi, varlık, ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd gibi birçok konuda Eş'arî öğretiyi kendisine temel alırken, benzer başka konularda da Eş'arî kelâm sistemini etkilemiştir. Dolayısıyla tarihsel süreçte Ehl-i sünnet dairesinde Eş'arîlik-tasavvuf ilişkisini yoğun bir şekilde görmek mümkündür. Nitekim Selçuklu ve Osmanlı siyasi çevrelerinde gerek Şiî-Bâtınî öğretiyeye karşı gerekse aykırı akımlara karşı destek gören âlim-sûfi toplama bu sürecin bir sonucu olduğu söylenebilir.

Durum böyle olmakla birlikte Ehl-i sünnet dairesinde kelâm-tasavvuf ilişkisinden söz edildiği zaman gözler genellikle her iki disiplinin de bilgi anlayışına çevrilmiştir. Ancak meselenin asıl düğümlendiği yer ise bilginin kaynakları konusudur. Zira kelâm ilmi açık bir şekilde kendi sistematiğini ortaya koyarken, bilginin kaynaklarını duyu, haber ve akıl olmak üzere üç kaynaka sınırlandırmış ve bunun dışında hiçbir bilgi çeşidini dini bilgi açısından geçerli kabul etmemiştir. Tasavvuf cephesinde ise kelâm ilmi kadar sistematik olamamakla birlikte bu üçüne keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgi de eklenerek sayı dörde çıkarılmıştır. Mesele burada da kalmayarak bir kısım tasavvufî çevrelerce kalbi bilgi diğer bilgi kaynaklarına göre ön plana çıkarılmıştır. Dolayısıyla burada kelâm ve tasavvuf disiplinleri bağlamında ilham kavramının tanımı, bilgi değeri ve bağlayıcılığı bu iki disiplinin birbiriyle ilişkisinin yönünü tayin etmiştir. Bu durumda meseleyi öncelikle Eş'arîlik tasavvuf ilişkisinin kısaca tarihsel yönüne baktıktan sonra, ilham

bağlamında değerlendirmek kelâm-tasavvuf ilişkisi hakkında bir fikir verecektir.

Bu makale arka planını Küllâbî gelenekten başlatmak suretiyle, mütekaddimûn dönemi Eş'arî kelâmcılarının tasavvufi bir bilgi olarak ilhama bakış açılarından yola çıkarak Eş'arî kelâm okulu bağlamında kelâm-tasavvuf ilişkisini irdelemeyi amaçlamaktadır. Buna göre konu tarihi süreçte Gazzâlî öncesi ve sonrası olmak üzere iki döneme yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda her ne kadar Eş'arî kelâm okuluna yakınlığıyla bilinen bazı sûfilerin görüş ve düşüncelerine de yer verilse de, çalışmanın özünü mütekaddimûn dönemi Eş'arî kelâmcılarının görüşleri oluşturmaktadır. Ancak meselenin Gazzâlî sonrası döneme yansımaları bakımından müteahhirûn dönemi Eş'arî kelâmcılarının görüşlerine de kısmen yer verilmiştir. Böylece Ehl-i sünnet'in ana omurgalarından birini oluşturan Eş'arî kelâm okulunda tarihi süreçte tasavvuf lehine olmak üzere bir eksen kayması yaşanırken, sonraki dönemler için âlim-sûfi tiplemesinin alt yapısı hazırlanmıştır.

1. EŞ'ARÎ KELÂM OKULUNUN TASAVVUFLA İLİŞKİSİNİN TARİHİ ARKA PLANI

İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren Ehl-i sünnet kelâm anlayışının ana kollarından birisini oluşturan Eş'arîlik tarihsel süreçte başta felsefe ve tasavvuf olmak üzere değişik disiplinlerle etkileşim içine girmiştir. Eş'arîliğin felsefeyle ilişkisi metod ve öğreti düzeyinde daha elitist bir açılımı sağlarken, tasavvufla ilişkisi siyasi iradeler ve halk tabanında karşılık bularak alanının daralmasına ve zaman zaman da eksen kaymalarına sebep olmuştur.

Bu bağlamda akıl merkezli Mu'tezile anlayışıyla nakil merkezli hadisçi kanadın çatıştığı bir konjunktürde yaşayan Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, (ö. 324/935) bu iki kutbun arasında bir tavır almıştır. Zira onun uzun yıllar içinde bulunduğu Mu'tezile hareketinden ayrıldıktan sonra kendi döneminde uzlaşma geleneğinin önemli temsilcileri olan ve Ehl-i sünnet'in çekirdeğini oluşturan Küllâbî hareketi benimsediği ve zamanla bu hareketin Eş'arîliğe dönüştüğü görülmektedir.¹

Hayatının uzun bir bölümünde Mu'tezile içinde yer alan ve bu kelâm okulunun görüşlerini savunan Eş'arî'nin sonraki süreçte Ehl-i sünnet kelâmının imamları arasında kabul edilmesindeki en önemli dayanak nok-

¹ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1992/1413) I/80-81.

tası fıkıh, kelâm ve tasavvuf disiplinlerindeki bağları olsa gerektir. Zira kaynağını Şâfiî fıkıh okuluyla başlatabileceğimiz oluşuma paralel olarak, Küllâbî kelâm anlayışı ve sünni tasavvuf çizgisi de bu doğrultuda gelişmiştir. Bu çerçevede sünni İslam düşüncesinin oluşmasında önemli tesirleri olan Eş'arî mezhebinin tarihi arka planı üç kaynaktan beslenmiştir. Bunlar; fıkhıta Şafilik ve Malikilik, itikatta İbn Küllâb'ın (ö. 240/854 [?]) başı çektiği Küllâbîlik ve tasavvufta Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ile başlatabileceğimiz sahv ve temkin anlayışının hâkim olduğu sünni tasavvuf çizgisidir. Arka planda Şâfiî ve Küllâbî çizgilerin tasavvuf ve sûfilere bakış açısı, sonraki süreçte Eş'arîliğin tasavvufta olan ilişkisi hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir.²

İmam Şâfiî her ne kadar fakih yönüyle meşhur olsa da kelâma dair yazdığı eserlerden onun kendi zamanındaki kelâmi mücadelelere kısmen müdahil olduğu anlaşılmaktadır.³ Döneminde rey taraftarlarıyla hâdis taraftarları arasında bir yer tutarak, bu iki kutup arasında uzlaştırıcı bir özellik sergileyen Şâfiî'den sonra talebeleri de zamanın kelâm problemlerine ilgisiz kalmayıp, Mu'tezile ve Selef arasında orta bir yol tutmuşlardır. Nitekim kendisinden sonra Ebü'l-Abbâs b. Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918) gibi takipçilerinin fıkıh yanında kelâm ilmine dair eserler de yazmış olmaları,⁴ fıkıhla kelâm ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Ancak ondan önce Selefî akideleri kelâmı deliller ve usûlî burhanlarla desteklemeye çalışan bu hareketin İbn Küllâb el-Basrî, Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsi (ö. IV/X. yüzyıl başları [?]) ve Hâris b. Esed el-Muhâsibî tarafından ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.⁵ Nitekim Bağdâdî'ye göre Muhâsibî Şâfiî'nin kendisinden sonra fıkıh ile kelâmı birleştiren talebeleri arasındadır.⁶ Şehristânî'ye göre Eş'arî de Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra bu gruba meyletmiş ve onların görüşlerini kelâm yöntemleriyle desteklemeye çalışmıştır. Onun tarafından ortaya konulan bu çabalar Ehl-i sünnet düşüncesinin temellerini oluşturmuş ve Küllâbî gelenek zamanla Eş'arîliğe dönüşmüştür.⁷ Dolayısıyla her ne

² Yunus ERASLAN, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 6.

³ Bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Fıkhu'l-Ekber*, Trc Hamdi Gündoğar (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016); Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, 6. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 290. Bağdâdî Şâfiî'nin kelâm alanında iki eserinin olduğundan bahseder. Bunlardan ilki nübüvvetin doğrulanması ve Brahmanları red; diğeri ise Ehlü'l-Ehvâ'yı red hususundadır.

⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 290.

⁵ Tâciüddin Ebü Nasr, Abdulvehhâb b. Ali es-Sübki, *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî (Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebi, 1964), 2/299-300.

⁶ Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 308.

⁷ Şehristânî, *el-Müel ve'n-nihal*, I/80-81.

kadar Mu'tezile'nin içinden çıkmış bir isim olsa da Eş'arî'nin Ehl-i sünnet'e dayanan köklerini Şâfiî hadisçilerden oluşan Küllâbî gelenekte aramak daha doğru olacaktır. Öte yandan bizzat Eş'arî'nin kendisinin dönemin Şâfiî âlimlerinden Ebû İshâk el-Mervezî'den (ö. 340/951) ders alarak,⁸ Şâfiî fıkhını öğrenmiş olması bunun bir başka örneği olup, sonraki süreçte İbn Fûrek, (ö. 406/1015) Ebû İshâk el-İsferâyînî, (ö. 418/1027) Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimlerin de Şâfiî mezhebine mensup olmaları ve bu alanda kitaplar yazmaları Eş'arîlikle Şâfiî mezhebinin özdeşleştiğinin göstergesidir. Selçuklular zamanında ise Nizâmiye Medreselerinde Eş'arî-Şâfiî anlayıştaki âlimlere görev verilmesi Gazzâlî'den sonra bu birlikteliğin kalıcı hale gelmesini sağlamıştır.⁹

Bu bağlamda Eş'arîliğin tasavvufla ilişkisinin arka planında Muhâsibî ismi ön plana çıkmaktadır. İmam Şâfiî'nin ashabından olduğu nakdedilen Muhâsibî,¹⁰ sûfi kimliğinin yanında kelâmcı kimliğiyle de İbn Küllâb ve Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî ile birlikte Mu'tezile,¹¹ Şia,¹² Hâricilik, Mürcie, Râfıza ve Cehmiyye¹³ ile mücadele etmiş ve Ehl-i sünnet kelâm düşüncesinin kurucularından sayılmıştır.¹⁴ Bu bağlamda Muhâsibî kendisinden sonra birçok kelâmcı ve sûfiyi etkilemiştir. Özellikle sekr ve şatahâtlarıyla bilinen sûfilere eleştirmiş ve bu tür ifadelerden uzak durmuştur. Çağdaşlarından Cüneyd-i Bağdâdî, (ö. 297/909) Ebü'l-Hüseyn en-Nuri, (ö. 295/908) İbn Ata, (ö. 309/922) İbn Mesruk, (ö. 298/910-11) İbn Hafif, (ö. 371/982) Ebu Hamza el-Bağdâdî, sonraki dönemden Sehl et-Tüsteri, (ö. 283/896) Hâkim et-Tirmizî, (ö. 320/932) Ebu Tâlib el-Mekkî, (ö. 386/996) Ebu Nasr es-Serrâc, (ö. 378/988) Muhammed b. Hüseyin es-Sülemi, (ö. 412/1021) Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazâlî (ö. 505/1111) Muhâsibî'nin etkisinde kalan sûfiler arasında sayılabilir.¹⁵ Kendisinden sonraki etkileri de düşünüldüğünde Gazzâlî'ye kadar geçen süreçte tasavvufun sünni-Eş'arî çizginin içinde kabul görmesinde Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışı et-

⁸ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Trc. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 11/325; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir, *Tebyinü kizbi'l-müfteri*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2010), 40.

⁹ Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 9-10.

¹⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/275.

¹¹ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, Trc. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 247-251, 327-393.

¹² Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, 36.

¹³ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Vasâyâ*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 115-16.

¹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/80-81.

¹⁵ Erginli, Zafer, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/15.

kili olmuş ve Eş'arî kelâm okulunun tasavvufa bakış açısının alt yapısını oluşturmuştur.¹⁶

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin yaşadığı döneme gelindiğinde ise, onun Zeke-riya es-Sâcîden (ö. 307/919) hâdis,¹⁷ İbn Süreyc (ö. 306/918) ve Ebu İshâk el-Mervezîden (ö. 340/951) fıkıh öğrenmesine bakılırsa kelâm, fıkıh ve tasavvufun kendisinde bir araya geldiği Şâfiî-Küllâbî çizgiden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Zira dedesi vasıtasıyla tasavvufa âşinalığı olan İbn Süreyc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbet halkasına katılmış, Cüneyd'in konuşmalarında geçen bazı ifadelerin durumu kendisine sorulduğunda ise bunların herkesin anlayamayacağı rumuzlar olduğunu ve onunla birlikte olmaktan çok etkilendiğini söylemiştir.¹⁸ Dolayısıyla Şâfiîlik, Eş'arîlikle sûfilik arasında bir köprü işlevi görmüş, sûfilerin Eş'arîliği kabul etmesinde aracı olmuş ve sûfilîğin geniş halk tabanlı bir harekete dönüşmesini sağlamıştır.¹⁹ Eş'arî'nin bu bağlantıları göz önünde bulundurulduğunda, onun Mu'tezile'den önce daha çocukluk ve gençlik yıllarında Ehl-i sünnet düşüncesine göre yetiştiği ve bu fikri alt yapının onun Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki fikri dönüşümüne yön verdiği söylenebilir. Onun bu dönüşüm sürecinde gördüğü rüyalar-
lardan yola çıkarak iç dünyasını da göz önünde bulundurduğumuzda, onda hadiseler sarılan ve zühde meyilli daha dindar bir yaşam tarzının ortaya çıktığı söylenebilir. Bu ve benzeri sâiklerden olmalıdır ki, Sübkî'nin kaynağını belirtmeden kaydettiğine göre, Eş'arî değişik ilim dalları ve kelâm ilminde lider olduğu gibi tasavvufta ve kalplerdeki saygınlık hususunda da lider kabul edilmiştir.²⁰ Sübkî'nin onunla ilgili bu rivayeti başka kaynaklar-
da geçmediği için doğrulanma imkânına sahip değildir. Bu durumda bu ve benzeri rivayetler diğer mezhep imamlarında olduğu gibi, İslam tarihinin önemli şahsiyetlerini zühd ve tasavvufla ilişkilendirme gayretlerinin bir sonucu olsa gerektir.

Eş'arî'nin beslendiği kaynaklar zühd ve tasavvufi düşünceye elverişli bir yapıya sahip olduğu gibi, kendisinden sonra gelen takipçileri arasında da bu yapıya uygun bir duruş sergileyen isimler var olmuştur. Bu bağlamda onun talebeleri arasında zühd ve tasavvufi yönüyle öne çıkan isimler dik-

¹⁶ Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 12.

¹⁷ Hafız Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Osman ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu-ayb el-Arnaût-Hüseyn el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 14/198.

¹⁸ Şükrü Özen, "İbn Süreyc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/364; Abdülkerim b. Muhammed er-Râfîi, *et-Tedvin fi ahbâri Kazvin*, nşr. Azizullah el-Utâridi (Beyrut: y.y., 1408/1987), 1/203, 2/209.

¹⁹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, 2. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2017) 105-106.

²⁰ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, 3/351.

kat çekmektedir. Bunlar arasında Bündâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî, (ö. 353/964) İbn Hafîf eş-Şîrâzî, (ö. 371/982) Ebû Sehl es-Su'lûkî, (ö. 369/797) Ebû Zeyd el-Mervezî, (ö. 371/981) Ebû Bekir el-Buhârî el-Avdanî, (ö. 385/995) Ebû Mansûr b. Hımşâd en-Nisâbûrî, (ö. 388/998) Ebû'l-Hüseyin b. Sem'un el-Bağdâdî (ö. 387/997) gibi zâhid ve sûfi nitelemesine sahip isimler birinci tabakada Eş'arî'nin öğrencisi olan ve Eş'arîlik-tasavvuf ilişkisinde önemli kişilerdendir.²¹ Sonraki süreçte Ebû Nasr es-Serrâc, (ö. 378/988) İbn Fûrek, (ö. 406/1015) Ebû Abdîrahmân es-Sülemî, (ö. 412/1021) Ebû İshak el-Kazerûnî, (ö. 426/1035) Ebû Nuaym el-İsfahani, (ö. 430/1038) Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi isimler Eş'arî, Şâfiî ve sûfi kimliğiyle öne plana çıkmışlardır.

Eş'arîliğin Ehl-i sünnetin bir kolu olarak sistematik ve kurumsal bir yapıya kavuştuğu h. 4. ve 5. asır kelâmcılarının tasavvuf ve sûfilerle ilgili tavırları, tarikatlar döneminde de bu yapının kabul görmesini ve tarikatların sünni meşruiyet zemininin bu çerçevede oluşmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Eş'arî'nin kelâma dair görüşlerini büyük oranda “*Mücerredü'l-makâlât*” adlı eserinden öğrendiğimiz İbn Fûrek, sûfi kimliğiyle ve tasavvufa dair yazdığı “*Kitâbu'l-ibâne*” isimli eseriyle dikkat çekmektedir. Yine önemli bir Eş'arî kelâmcısı ve fırak yazarı olan ayrıca tasavvufa dair bir kitap yazdığı nakledilen²² Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) gerek ilham konusundaki açılımı gerekse sûfilerle ilgili değerlendirmesi kayda değerdir. Zira o “*el-Fark beyne'l-fırak*” adlı eserinde sekiz sınıfa ayırdığı Ehl-i sünnetin altıncısının sûfi ve zahidler olduğunu belirterek, onlar hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: “Onlardan altıncı sınıf, sûfi ve zâhidlerden meydana gelmektedir. Bunlar ilme dalmış basiret sahibidirler ve zevklerden el etek çekerler; her şeyden haberdardırlar ve ibret alırlar; takdir olunana razı olurlar ve elde edilenle yetinirler. Kulak, göz ve kalbin, iyilik ve kötülükten bütünüyle sorumlu olduğunu ve zerre ağırlığınca da olsa hesaba çekileceğini bilirler. Dönüş günü için en iyi hazırlıkları yaparlar. Açıklama ve işaret sahalardaki sözleri Hadis Ehlinin gidişini takip eder; hadisi taklit eder bir davranışa bürünenlerinkini değil... İyiliği, ne riya olsun diye yaparlar, ne de hayâ sebebiyle vazgeçerler. Tuttukları yol tevhitir, teşbihin nefyidir. Mezhepleri de işi Yüce Allah'a havale etmek, O'na tevekkül etmek ve O'nun emrine tes-

²¹ İbn Asâkir, *Tebyinü kizbi'l-müfterî*, 141-162.

²² Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5/140.

lim olmaktır; verilen rızıkla yetinmek ve O'na karşı çıkmaktan kaçınmaktır. Bu Allah'ın dilediğine verdiği lütuftur. Allah, büyük lütuft sahibidir."²³

Bağdâdî'nin tasavvuf ve sûfilerle ilgili bu olumlu bakış açısı kendisine münhasır olmayıp benzer tavrı yine önemli bir Eş'arî kelâmcısı olan Ebû İshâk el-İsferâyînî'de (ö. 418/1027) de görmek mümkündür. Zira o da tasavvufu Ehl-i sünnet içerisinde bir ilim olarak kabul etmiş, sûfilerin zühd ve ahlaka dair faaliyetlerinin yanında Kaderiyye, Râfizilik ve Havâric gibi Ehl-i sünnet dışı fırkalarla da hiçbir ilgilerinin olmadığını altını çizmiştir.²⁴ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise yaşadığı zamanın tasavvuf ve sûfi varlığının daha çok hissedildiği bir dönem olmasından dolayı, sûfilerin tek bir fırka altında toplanmasının yanlışlığına değinerek kendi içinde değişik gruplara ayrıldıklarından bahseder. Bu gruplardan bazılarını bid'at ehli fırkalarla ilişkilendirirken, bazılarını da Ehl-i sünnet ile irtibatlandırarak onlar haklarında övgü dolu ifadeler kullanır.²⁵

Sonraki süreçte Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi sûfi ve kelâmcıların faaliyetleriyle tasavvuf, Eş'arîlik vasıtasıyla Ehl-i sünnet düşüncesinde kendisine kuvvetli bir alan bularak siyasal iktidarlar tarafından desteklendiği gibi halk kesiminde de ciddi bir taban bulmuştur. Özellikle Gazzâlî ile farklı bir ivme kazanan Eş'arîlik-tasavvuf ilişkisi tasavvufun kurumsal bir hale geldiği tarikatlar döneminden itibaren birçok tarikat okulu tarafından da kabul görmüştür. Bu bağlamda yalnızca Gazzâlî'nin etki alanına giren tarikatların ismini zikretmek meselenin bu yönünü somutlaştırma anlamında yeterlidir. Zira bu süreçte Kadiriyye, Rıfaiyye, Sühreverdiyye, Şâzeliyye, Bedeviyye, Desukiyye, Kübreviyye gibi İslam coğrafyasında yaygın tarikatlar Gazzâlî dolayısıyla Eş'arîliğin etki alanına girmiş tarikatlardan bazılarıdır.

Öte yandan Eş'arî-Şafiî gelenek sûfiler tarafından da Ehl-i sünnet misyonu açısından kabul ve itibar görmüştür. Bunda Şafiî mezhebinin farzlardan sonra nafilelere önem vermesi ile Eş'arî kelâm okulunun kudret anlayışının etkili olduğunu anlaşılmaktadır. Zira İbn Münevver'e göre Şafiî'nin mezhebinde darlık (zorluk) bulunduğu ve o din işlerini ince eleyip sık dokuduğundan, nefsi zelil kılmak için bu zümre (sûfiler) onun mezhebini tercih etmiştir.²⁶ Ayrıca ona göre tasavvuf yoluna girmeden önce başka bir

²³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 247-248.

²⁴ Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîru fi'd-dîn ve temyizu fırkatî'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf Hut (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 192.

²⁵ Fahreddin er-Râzî, *İtikadâtü fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982), 72-74.

²⁶ Muhammed İbnü'l-Münevver, *Esrâru't-tevhîd fi makalâtiş-şeyh ebi said*, Trc. Süleyman Uludağ (İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2004), 53.

mezhepte bulunan bir kimse, eğer Hak Teâlâ hazretleri kemal derecedeki lütfu ve sebebe bağlı olmayan ezeli inayetiyle kendini sevme saadetini ve bu zümreye özgü olan aziz dergâhında olma ayrıcalığını nasip ederse onu Şâfiî mezhebine yöneltir.²⁷

Eş'arî kelâm okulunun tasavvuf ve sûfilerle ilişkisi tarihi süreçte bu şekilde olmakla birlikte, bu ilişkinin seyrinde gerek Eş'arîliğin gerekse tasavvufun kelâm ilminin farklı konularındaki düşünceleri belirleyici olmuştur. Bu bağlamda uluhiyyet anlayışından nübüvvet anlayışına kadar birçok konu sayılabilir, ancak Ehl-i sünnet düşüncesinde kelâm-tasavvuf ilişkisi incelirken üzerinde özellikle durulması gereken konu bilginin kaynakları meselesidir. Zira Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından bilginin kaynakları duyu, haber ve akıl olmak üzere üç kısımda değerlendirilirken, tasavvufun keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgi anlayışına yaklaşımlarından dolayı, kelâm okulları tasavvufa yakın ya da uzak olarak kabul edilmiştir. Şimdi Eş'arîlik-tasavvuf ilişkisini genelde bilginin kaynakları özelde ise keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgiye verdikleri önem üzerinden inceleyelim.

2. EŞ'ARÎ KELÂM OKULUNDA İLHAM

Kelâm ilminde bilgi teorisiyle ilk meşgul olanların Mu'tezile kelâmcıları olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 330/941) *Makâlât*'ında parça parça, Mu'tezililer'e ait bilgi sorunu üzerinde durulduğuna ilişkin kanıtlara rastlanmaktadır.²⁸ Ancak bu konu sistematik olarak Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den itibaren müstakil bir başlık altında ele alınıp işlenmiştir. Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî'den sonra bilginin değeri ve kaynakları üzerinde duran kelâmın bu bölümü, kelâm kitaplarının başında, onların ayrılmaz bir parçasını teşkil etmiştir. Bu bağlamda bize kadar ulaşan Eş'arî kelâmıyla ilgili kaynaklara bakılacak olunursa, bilgi nazariyesine eserinde ilk yer veren kişi h. 403/m.1012 yılında ölen el-Bâkullânî'dir. (ö. 403/1013) Daha sonra Abdulkâhir el-Bağdâdî, (ö. 429/1037) İmam Hameyn el-Cüveynî, (ö. 478/1085) Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ve Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) eserlerinde bu konuya geniş yer ayıran başlıca Eş'arî kelâmcılarıdır.²⁹

²⁷ İbnü'l-Münevver, *Esrâru't-tevhîd*, 55.

²⁸ Emrullah Yüksel, "Âmidî'de ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi", *Kelâmîde Bilgi Problemi Sempozyumu (15-17 Eylül 2000)*, Ed. Orhan Ş. Kologlu-U. Murat Kılavuz-Kadir Gömbeyaz (Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2003), 3-6.

²⁹ Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 97-114.

Kelâmcılar arasında bilgi kaynakları (esbabü'l-ilm) hakkında zaman zaman farklı dil ve ifadeler kullanılmakla beraber genel olarak daha sonraları sistematik hale getirilen duyu, akıl ve haber konusunda genel bir görüş birliği gözlenmektedir. Tamamına yakını aklın otoritesini ön plana çıkarmakta, haber ve duyularla elde edilen bilgilerin akıl olmaksızın tek başına bağlayıcılıkları hakkında her hangi bir hükümde bulunmamaktadır. Bu durum duyu ile haberin akli istidlal ve nazar için birer destek ve yardım işlevi gören unsurlar olarak değerlendirildikleri izlenimi vermektedir.³⁰

Mütekaddimûn dönemi kelâm âlimleri bilgi kaynaklarını tespitte çalışırken, tenkit ve savunma yönü ağır basan bir retorik geliştirmişlerdir. Bu söylem, dönemin söz konusu alanda etkili olan problemlerinin bir neticesi olarak değerlendirilebilir. Örneğin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî bir taraftan eşya ile ilgili herhangi bir bilgi elde etmenin imkânsız olduğunu ileri süren sufestaiyye yaklaşımını, diğer taraftan ise bilgiyi (özellikle de dinî alanla alakalı olan bilgiyi) elde etmenin bir tek masum imamın tâlimi ile mümkün olduğunu iddia eden batınî-İsmâîli yaklaşımı (Ta'limiyye) tenkit ederek söze başlamaktadır.³¹ Bu bağlamda Ehl-i sünnet kelâm düşüncesinde Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde olduğu gibi Eş'arî kelâmında da keşf ve ilham bağlamında kelâm-tasavvuf ilişkisi incelenirken meselenin Şîi-Batınî yönü göz ardı edilmemelidir. Zira Ehl-i sünnet kelâm düşüncesiyle Şîi-Batınî öğretisi arasındaki bir konumda bulunması hasebiyle tasavvufta her iki tarafın karakteristiğini görmek mümkündür. Dolayısıyla başta ilham konusu olmak üzere Ehl-i sünnet kelâmcılarından tasavvufa ait kavramlara yönelik herhangi bir eleştiri söz konusu olduğunda, bu eleştiri ve tenkitlerin gerçek hedeflerinin ve sebeplerinin doğru bir şekilde tahlil edilmesi gerekmektedir. Bu usul bizi kelâmcıların bu meyanda yapılan her eleştirilerinde tasavvuf ve sûfilere hedef aldıkları yönündeki kolaylıktan da kurtarır.

Meseleye kelâm-tasavvuf ilişkisi bağlamında bakıldığında ise İslam düşüncesinde bilgi ve bilginin kaynakları meselesi, kelâm ve tasavvuf disiplinleri arasında farklılıkların ortaya çıktığı en önemli hususlardan birisi olarak öne çıkmaktadır. Zira kelâm ilmi bilginin kaynaklarını akıl, duyular ve haber olmak üzere üçle sınırlandırırken,³² tasavvuf bu üç bilgi kaynağına

³⁰ Çınar, "Mütekaddimûn Dönemi Kelâm Âlimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti", 18.

³¹ Mahmut Çınar, "Mütekaddimûn Dönemi Kelâm Âlimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti", *Bilimname* 21/2 (2011), 15.

³² Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Dar Sader, 2001), 69.

keşfe dayalı bilgi olarak ilhamı da ekleyerek dörde çıkarmaktadır. Hâlbuki genel olarak Ehl-i sünnet çerçevesinde gerek kelâm gerekse tasavvuf disiplinleri öğretilerine Kur'an ve sünneti hareket noktası olarak kabul etmişlerdir. Ancak kelâm âlimleri nasların zahirinden yola çıkarak akli bir yöntem kullanırken; sûfiler bu akli yöntemin ötesine geçerek keşfe dayalı bilgi ile nasların bâtnına yönelmişlerdir. Dolayısıyla genelde bilgi konusu özelde ise keşf ve ilham konusu kelâm ilmi ile tasavvuf arasında farklılıkların ortaya çıkmasının temelini oluşturmuştur. Bu bağlamda Eş'arî kelâmcılarının bilginin kaynakları ve ilham konusundaki tavırları ve bu konudaki bakış açılarını incelemek, Eş'arîlik ile tasavvuf ilişkisini anlama noktasında önemli ipuçları verecektir. Bunun için öncelikle Eş'arîliğin arka planında Muhâsibî'den başlayarak Eş'arîliğin sistematik bir yapıya kavuşmasında etkili olan önemli kelâmcıların konuyla ilgili görüşlerine başvurmak yerinde olacaktır.

2.1. Eş'arîliğin Arka Planı Olarak Küllâbî Geleneğe İlham

Sözlükte “içmek, birden yutmak” anlamındaki lehm (lehem) kökünden türemiş olan ilhâm kelimesi “yutturmak” demektir. Terim olarak “Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması” diye tanımlanabilir.³³ Bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde (kalbinde) âniden ortaya çıkması ilhamın esasını teşkil eder. Yaygın olmamakla birlikte ilham yerine havâtır, hevâcis ve firâset tabirleri de kullanılmış, ayrıca bunlara az çok farklı mânalar yüklenmiştir. Hads, keşif, tecellî, vârid ilhama yakın anlamlar verilen diğer bazı terimlerdir.³⁴

Eş'arî kelâmcılarının ilham konusundaki görüşlerine yer vermeden önce Eş'arîliğin arka planında Küllâbî geleneğin önemli bir ismi olan Muhâsibî'nin konuyla ilgili görüş ve düşünceleri meseleye ışık tutması bakımından önemlidir. Zira Muhâsibî, insanın bilme fiilini, iki ayrı türde bilme olarak görür: 1- İlim (kavramsal bilme) 2- Marife (kavramların aracılığına başvurmadan, doğrudan bilme). Bu iki türlü bilmenin insan davranışlarındaki rolü farklıdır; ama birbirlerinin tamamlayıcısıdır.³⁵ Ma'rife bir bilme olarak kalbin filidir. Bilme fiilini Muhâsibî kalbe yükler. Kalb, bütün

³³ Bk. Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, “İlhâm”, *Keşşâfû ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, 2 cilt (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/256-257; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, “İlhâm”, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beirut: Dâru'l-Kalem, 2009), 748.

³⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/98.

³⁵ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi* (Ankara: Pars Matbaacılık, 1976), 107.

bilgi aktlarının bir toplamı, onların nominal varlığı olunca, Muhâsibî'de ma'rife, bilme kabiliyetlerinden birisinin ağır bastığı bir bilme değil, bütün bilgi kabiliyetlerinin ortaklaşa gördüğü ve gerçekleştirdiği bir bilgidir.³⁶

Bu bağlamda akli garîza, fehm ve basiret olarak tanımlayan Muhâsibî'ye göre,³⁷ kalp aklın mekânıdır.³⁸ Ona göre akıl Allah'ın insanların kalplerine yerleştirdiği basiret nurlarıdır. Kul o nurlarla hak ile batılı, kalbine gelen bütün hâtıratı, düşmanın hilelerini, nefsinin vesveselerini ve gözetimi altında kulluk yaptıklarını birbirinden ayırır. Dolayısıyla akıllar Allah'ın kalplere yerleştirdiği mevhibelerdir.³⁹ Öte yandan akıl ve kalp birbirinden bağımsız, birbiriyle uyumsuz iki bilgi kaynağı değildir. Bu durumda ilham söz konusu olduğunda bu, yalnızca kalbe ait bir bilgi olmayıp akılla kalbin müşterek bilgisidir. Bu durumda o, hatarât olarak adlandırdığı ilhamı, kalbi her hayır ve şerre çağırın davetçiler olarak tanımlar. Ona göre havâtır Allah'tan, nefisten ve şeytandan olmak üzere üç kısma ayrılır:

1- Allah'tan olan havâtır, uyarma şeklinde gerçekleşir. Onun bu konudaki dayanağı Hz. Peygamber'in şu hadisidir: “Allah kimin için hayır dilerse kalbine kendisine nasihat edecek bir vâiz verir.” Ona göre bu uyarılar bazen direkt olarak Allah'tan gelirken, bazen de görevli bir melek vasıtasıyla hatırlar kalbe gelir ve bu şekilde kişi uyarılır.⁴⁰ Allah ârif olan kulunun kalbine kendi zikrini ve ahireti ilham ederek (ihtâr) onun düşüncesini ve fikrini Mevlası'nın kadrini yüceltmeye, rızasını ve gazabını bilmeye yönlendirir. Allah onun kalbini bu hâtırla aydınlatır.⁴¹ Bu şekilde kişi, Allah'ın lütfu ile bir takım kalbî bilgilere ulaşabilir ki, burada kalbin bilmesinden kasıt Allah'ın tevfidir. Böylece kul Allah'ın razı olduğu şeyleri yapmaya devam eder.⁴² Muhâsibî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerinden anlaşılan onun ilham ya da kendi döneminin tasavvufi ifadesiyle havâtırdan kastettiği, Allah'ın seçkin kullarına vahye benzer bir şekilde Allah veya melekler tarafından gönderilen bir bilgi çeşidi olmadığıdır. Buna karşın dış dünyada

³⁶ Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 129.

³⁷ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, “Aklın Üstünlüğü ve Mahiyeti”, Trc. İbrahim Emiroğlu, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1998), 164-170.

³⁸ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, “el-Kasd ve'r-rucû' ile'l-llâh”, *el-Vasâyâ*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 251.

³⁹ Ebu Bekir Muhammed İbn Füreik, *el-İbâne 'an tırûkı'l-kâşidîn ve'l-keşf 'an menâhici's-sâlikîn ve't-teveffür ilâ 'ibâdeti rabbi'l-âlemîn*, nşr. Abdulgaffar Aslan-Ahmet Yıldırım (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014), 288.

⁴⁰ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Ri 'âye li-ḥukûkullâh ve'l-kıyâm bihâ*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 92-93.

⁴¹ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, “Bed' men Enâbe ilallah”, *el-Vasâyâ*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), s. 331.

⁴² Hâris b. Esed el-Muhâsibî, “el-Kasd ve'r-rucû' ile'l-llâh”, *el-Vasâyâ*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 277.

kişilere iyiliği hatırlatan ve onları hayra yönlendiren dış uyaranların akıl ve kalpte oluşturduğu tesir ilham olarak tanımlanmaktadır.

2- Nefisten olan havâtır bir şeyi emretmesi ya da o şey hususunda kişiyi ayartması şeklinde gerçekleşir. Onun bu konudaki dayanağı ise “*Belki de nefisleriniz size (kötü) bir işi güzel gösterdi.*”, (Yusuf, 12/18) “*Nihayet nefsi kardeşini öldürmeye itti de onu öldürdü.*” (Maide, 5/30) ve “*Doğrusu nefis kötülüğü emredicidir.*” (Yusuf 12/53) mealindeki ayetler olup,⁴³ burada da nefsin dış uyaranlar sebebiyle kişinin aklını ve kalbini bir işe yönlendirmesi söz konusudur.

3- Şeytandan olan ilham ise kötü bir şeyi süsleyip güzel gösterme, dürtme ve vesvese verme şeklinde gerçekleşir. Böyle bir durumda Allah, kendisine sığınılmasını emretmiştir. Zira O, Âraf suresi 200. ayette bu konuda şöyle buyurmaktadır: “*Eğer şeytandan bir kışkırtma gelip seni dürterse hemen Allaha sığın. Çünkü O işiten ve bilendir.*”⁴⁴

Muhâsibî'ye göre akla gelen bu havâtır ya da ilhamların hangisinin iyi hangisinin kötü olduğunun tespiti için ilmi ölçüler çerçevesinde Kur'an ve sünnetin rehber edinilmesi ve aklın etkili bir şekilde kullanılması gerekir. Zira akıl Allah'ın kalplere yerleştirdiği basiret nuru olup, bununla kullar kalplerine gelen havâtır, şeytanın kışkırtmaları ve nefsin vesveseleri arasında hak ile batılı birbirinden ayırır ve uyması gereken şeye yönelir.⁴⁵ Buna göre akıl bilgi ve araştırmayla kendisine gelen havâtırın faydalı ve zararlısını ayırmalıdır. Aksi durumda Allah'tan, nefisten veya şeytandan gelen havâtırı birbirine karıştırma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Dolayısıyla ona göre kalbe doğan her hâtır için sadece vicdanın sesiyle hareket etmeyip, Kitap ve sünnetten bir delil getirilmesi gerekir. Ancak bir delille Allah'ın bir şeyi emrettiğini ya da güzel gördüğünü veya sebepleri, illetleri, vakti ve iradesiyle o şeye izin verdiğini bilmesi gerekir.⁴⁶ Eğer böyle yapılmazsa bazen Kur'an ve sünnete aykırı olan şeyler nefis ve şeytanın makul göstermesi sonucunda Kur'an'dan ve sünnettenmiş gibi zannedilir. Bu durumda da Kaderiyye, Mu'tezile, Müşebbihe Hâriciyye ve Mürchie gibi Ehl-i sünnetin dışında bid'at ehli fırkaların görüşlerine kabul etmek iştenden bile değildir.

⁴³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 93-94.

⁴⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 94.

⁴⁵ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Vasâyâ*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 251; *el-Akl ve fehmi'l-Kur'an*, 154-155.

⁴⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 95-96.

Dolayısıyla akla ya da kalbe gelen şey her ne olursa olsun bunun mutlaka Kur'ân ve sünnetten bir delilinin olması gerekir.⁴⁷

Burada Muhâsibî'nin ilham için delil şartı önem arz etmektedir. Zira sonraki dönem sûfîlerinde de görüleceği üzere⁴⁸ ilhamın bilgi değeri herhangi bir delile dayanmadığı için reddedilmiştir. Aslında bu bakış açısını yalnızca Eş'arî kelâmcılarında değil, Ehl-i sünnet'in diğer bir kolu olan Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde de görmek mümkündür.⁴⁹ Dolayısıyla daha ilk dönemlerden itibaren kelâm ve tasavvuf açısından ilham konusu incelenirken ilhamın varlığıyla ilhamın bilgi değeri ve bağlayıcılığı birbirinden ayrılmıştır. Bu bağlamda şunu net olarak söyleyebiliriz ki, kelâm ve tasavvuf kitaplarının genelinde adı değişik kelimelerle ifade edilmiş olsa da ilhamın varlığı kabul edilmiştir. Buna göre diğer Eş'arî kelâmcılarında da görüleceği üzere, Kur'ân ve sünnetten bağımsız olarak hiçbir delile bağlı olmayan ilham, kaynağı ne olursa olsun kabul edilmemiştir.

Şu halde Küllâbiliğin öncü isimlerinden aynı zamanda da sûfî kimliğe sahip olan Muhâsibî'nin, zamanına göre önemli sayılabilecek akıl ve kalb görüşü, sünni tasavvufun bilgi konusuna kaynaklık edebilecek konumdadır. Zira o akıl konusunda müstakil bir eser yazan ilk sûfidir. Buna göre Muhâsibî bilgi kaynaklarını duyular, akıl, haber ve kalb olarak belirlemiştir. Ancak burada kalb, tek başına bir bilgi kaynağı olmayıp diğer bilgi kaynakları ile bir bütünlük arz etmektedir. Akıl da birtakım nefsi ve hissi engellerden bağımsız ve kalb ile bağlantılı olarak bilginin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre kalbi bilgi olarak nitelenen bilginin, diğer bilgi kaynakları ile Kur'ân ve sünnet'e aykırı düşmemesi gerekmektedir.⁵⁰

2.2. Eş'arî ve Sonrasında İlham

Eş'arî'nin vefatından sonra kelâma dair görüşleri kendisinden öğrenme imkânı bulduğumuz en önemli kişi İbn Fûrek'tir. (ö. 406/1015) Zira onun *Mücerredü ma'kâlâtîş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adındaki eseri, Eş'arî'nin yaklaşık otuz eserinden derlenerek yazılmıştır. Kelâmcı kişiliğinin yanında aynı zamanda sûfî bir kimliğe de sahip olan İbn Fûrek, Eş'arî'nin İbn Hafif eş-Şîrâzî ve Ebu Sehl es-Su'lûkî gibi sûfî talebeleriyle görüşmüştür.⁵¹ Tale-

⁴⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 96-101.

⁴⁸ Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân el-Cüllâbi el-Hücvîri, *Keşfu'l-Mahcûb*, Trc. Süleyman Uludağ (İstanbul, Dergâh Yayınları, 1982), 403.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 69.

⁵⁰ Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 52.

⁵¹ Sübkî, *Tabakâtuş-şâfiyyeti'l-kübrâ*, 3/172; İbn Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 232-233

beleri arasında Ebû Mansûr el-Eyyûbî, (ö. 420/1029) tasavvufa dair yazdığı eseri *er-Risâle*'de İbn Fûrek'in görüşlerine çokça yer veren ünlü sûfi Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1029), Ebu Bekir el-Beyhakî (ö. 458/1066) ve Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Halef sayılabilir.⁵²

İbn Fûrek "*el-İbâne*" adlı eserinde, kendisinden önce ve sonra yaşayan birçok sûfinin eserlerinde ortaya koymaya çalıştığı gibi, tasavvufun sünni inanç esasları ile aynı kaynaktan beslendiğini ispatlama kaygısı taşımadan, Eş'ari kelâmcılarının tasavvufu, kelâmi bir bakışla değerlendirmesinin alt yapısını oluşturmuştur. Bu çerçevede "*el-İbâne*" İbn Fûrek'in zaman zaman kendi görüşlerine de yer vermekle birlikte daha çok sünni çizgideki tasavvuf anlayışını benimseyen sûfilerin konuyla ilgili görüşlerini aktararak yazdığı tarafsız bir eserdir. Zira müellif felsefi tasavvufun eleştirilen kavram ve söylemlerine eserinde yer vermediği gibi, sünni tasavvufla ilgili de herhangi bir eleştiride bulunmaz. İbn Fûrek'in *el-İbâne*'de görüşlerini aktardığı kişiler ve görüşleri, onun tasavvuf anlayışı hakkında bilgi sahibi olmak bakımından önemlidir. Çünkü eserinde sahâbenin ileri gelenlerinden dönemlerinin önemli sûfilerine kadar birçok kişiden nakillerde bulunmuştur. Bu isimleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hasan el-Basrî, (ö. 110/728) Hâris el-Muhâsibî, (ö. 243/857) Cüneyd-i el-Bağdâdî, (ö. 297/909) İbn Hafif eş-Şirazî, (ö. 371/982) Şiblî, (ö. 334/949) Zünnûn el-Mısrî, (ö. 245/859 [?]) Yahya b. Muâz, (ö. 258/872) Sehl b. Abdullah et-Tusterî, (ö. 283/896) Serî es-Sakatî (ö. 251/865) ve Ebu'l-Hüseyn Nûrî. (ö. 295/908) Fakat bunların içinde Muhâsibî, görüşleri en çok aktarılan kişidir. Hemen hemen her başlık altında Muhâsibî'den uzun nakiller yapıldığı gibi, konular genelde onun görüşleri çerçevesinde toparlanıp açıklanmaya çalışılır. Bu bağlamda İbn Fûrek'in bu eseri Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışını büyük ölçüde yansıtmakta olup, kendisinden sonraki Eş'ari kelâmcılarının tasavvuf anlayışlarına da kaynaklık etmiştir. İbn Fûrek'in görüşlerine yer verdiği bir diğer sûfi de İbn Hafif'tir. Eş'ari'nin sûfi talebelerinden olan İbn Hafif ile İbn Fûrek arasındaki karşılıklı hoca talebe ilişkisine kitabın bazı yerlerinde rastlamak mümkündür.⁵³ Buna göre o, kelâm ilminde Eş'ari kelâm anlayışını benimsediği gibi, tasavvufta da büyük oranda Muhâsibî'yi kendisine örnek almıştır denilebilir. Özellikle bilgi ve marifet konularında

⁵² Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4/129.

⁵³ Eraslan, *Eş'ariliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 26; İbn Fûrek, *el-İbâne*, 256.

Muhâsibî'nin görüşlerine geniş yer vermesi, bu konularda onunla aynı görüşte olduğunu göstermektedir.⁵⁴

İbn Fûrek, Eş'arî'nin bilgi kaynakları olarak duyular, haber ve akli kabul ettiğini; bu üçünün dışında kalanların ise objektif bilgi içermediğinden dolayı bilginin kaynakları arasında kabul etmediğini bildirmektedir.⁵⁵ Bu bağlamda Eş'arî'ye göre hâtır, bir işi yapmaya sevk etmek ya da onu engellemek, uyararak, ikaz etmek ve hatırlatmak suretiyle insanın aklına ve kalbine ilkâ edilen nefste ve kalpte meydana gelen bir sözdür.⁵⁶ Ancak ona göre şeytanın insanın kalbinde herhangi bir tesir meydana getirmemekle birlikte, kendi itikadını kalbe vesvese şeklinde ilham etmesi imkân dahilindedir. Aynı şekilde meleğin de günahlardan yüz çevirmesi ve Allah'a itaate yönelmesi için kişiyi uyarmak babından hayırlı işlere davet etmesi de mümkündür. Bu durumda evliyanın kerametini câiz gören bazı insanlar, kendilerine zahir olan bir halde melekler ya da cinlerden birisini gördüğünü zannederek tahayyül edebilir. Bu kişiler gördükleri şeyin melek ya da şeytan olduğunu zannederek buna göre fâsid bir itikad oluşturabilirler. Hâlbuki gerçek onların inandıkları gibi değildir.⁵⁷ Dolayısıyla Eş'arî de ilhamın sübjektifliği ve karmaşıklığı üzerinden yola çıkarak bilgi kaynağı olarak değer göremeyeceğinden bahsetmektedir. Ayrıca o evliyanın kerametini caiz gören taife üzerinden açıkça sûfileri hedef alarak birtakım hayal ve evhamlarını dini bilginin yerine koymakla bozuk bir inanca kapılma tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceklerinin altını çizmektedir.

Eş'arî'ye göre çölde bulunan ikiz kardeşlerden birisinin kalbine Allah'ın bir olduğu bilgisi doğsa da bunu onun kalbine atanın kim olduğu sorulsa, Allah diye cevap verilir. O çocuğun kalbine atılan doğru mudur? diye sorulsa, evet denilir. Allah kalbine attığı bu bilgide onu doğrulamış mıdır? diye sorulsa, Allah'ın doğruluğu yalnızca kendi kelamı için söz konusu olur. Ancak o insanın kalbine doğan şey Allah kelamı değildir. Dolayısıyla Allah onu bu hususta doğrulamıştır denilir. İkizlerden diğersinin kalbine Allah'ın için üçüncüsü olduğu ilkâ edilse, bunu onun kalbine atanın Allah olduğu, ancak bu atılan şeyin batıl olduğu söylenir.⁵⁸ Buna göre Eş'arî açısından

⁵⁴ İbn Fûrek, *el-İbâne*, 114, 115, 230, 288.

⁵⁵ Ebu Bekir Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtîş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gîmaret (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987), 18.

⁵⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 31.

⁵⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 279-280.

⁵⁸ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma' fî'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, nşr. Hamude Ğarabe, (Kahire: y.y., 1955), 90.

önemli olan şey kalpte ortaya çıkan bilginin Kur'an ve sünnet ölçüsüne göre doğruluğunun ortaya konulmasıdır.

Eş'arî ilham ve ilkâ ifadelerini rüya konusunda da dile getirir. Bu bağlamda o rüyayı üç kısma ayırır. Birincisi nefsinin sözü olup, uyanırken kalbini fazlaca meşgul eden şeylerin uykuya dalınca rüyasında ortaya çıkmasıdır. İkincisi uyku halindeyken şeytanın kişinin kalbine attığı vesvese şeklindedir. Üçüncüsü ise Hz. Peygamber'in "nübüvvetin kırk altı cüz'ünden birisidir." buyurduğu salih rüya olup, meleğin kalbe atmasıyla gerçekleşir.⁵⁹ Şu halde keşf ve ilham konusunda Eş'arî'nin kendisinden önce var olan düşünce şeklinden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun bu konudaki tanımlamaları Muhâsibî'nin anlatımlarından pek bir farklılık arz etmemektedir.

Eş'arî ile ilgili olarak yukarıda geçen görüşleri aktaran İbn Fûrek ise, konuyu daha da detaylandırarak bilginin kaynağını üç noktada toplar, ancak keşf ve ilhama dayalı bilgiyi bunlar arasında zikretmez. Ona göre bilginin kaynakları şu şekildedir:

1) Duyular: Görülebilecek, işitilecek, dokunulabilecek, tadılabilecek ve koklanılabilecek bütün nesnelere idrak vasıtalarıdır.

2) Haber: Haberi verenin bildirmesiyle insanı bilgili yapan haber de üç kısma ayrılır:

a. Mutevatir haber: Bir neslin bir önceki nesilden hiçbir kimsenin itirazı olmaksızın verdiği haberdir. Kesin bilgi ifade eder.

b. Müstefiz haber: Bir topluluğun bir kısmının tasdik ederek, bir kısmının da inkar ederek verdiği haberdir. Zaruri ilim ifade etmez. Verilen haberin doğru olup olmadığı yapılacak araştırma sonunda ortaya çıkar. İstidlali bilgi veren müstafiz haber, haberi verenin doğruluğuna söz ve davranışlarıyla istidlal edilerek benimsenir. Peygamberin verdiği haber bu tür bir haberdir.

c. Âhâd haber: Bir kişinin Hz. Peygamber'den bildirdiği haberdir ki, itikadi konularda delil olmaz. Ancak, haber müteşâbih anlamlı olduğu takdirde haberin doğruluğu ve râvînin güvenilirliği belirlenmişse reddedilmeden dil kaidelerine uygun bir tarzda tevil edilir. Fürûa dair ise kabul edilir.

3) Akıl ve nazar: Akıl hakkı batıldan ayıran tek vasitadır. İtikadi konular da Kur'an'ın aklî deliller getirmesi bunun açık bir delilidir.⁶⁰

⁵⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 87.

⁶⁰ Yusuf Şevki Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti: Ahmet b. Hanbel, İbn Fûrek, Kâdi Beydavî* (İstanbul: Kültür Yayınları, 1989), 94.

İbn Fûrek'in ilhamla ilgili sözlerine gelince o, Kasas suresi 7. ayette geçen Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesini belirsiz bir şekilde insanların kalbine ilham edilmesi (ilkâ) olarak tefsir eder ki bundan kasıt, yapılması doğru olmayan şeylerin ortaya çıkmaması için kalbin güçlendirilerek bir şeye bağlanmasıdır.⁶¹ Aynı şekilde Neml suresi 19.⁶² ve Ahkâf suresi 15.⁶³ ayetlerinde geçen أَوْعِي ifadesini de ilham anlamında tefsir eder. Bu durumda ilgili ayetlerde dua mahiyetinde Allah'tan şükür düşüncesinin ilham edilmesi istenilmektedir.⁶⁴

Görüldüğü gibi bir sûfi olmakla birlikte İbn Fûrek ilhamın varlığını kabul etmesine rağmen onu bilgi kaynakları arasında kabul etmez. Onun ilhamı bilgi kaynakları arasında kabul etmemesinin en önemli nedeni, ilhamın sübjektif özelliğidir. Özellikle marifetullah gibi genel geçer bir durum arz eden bir meselenin ilham gibi sübjektif mahiyetteki bilgiyle çözülmesi kendi içinde çelişki doğurmaktadır. Hâlbuki ona göre ihamla marifet mümkün olsaydı bu bilgiye mükelleflerin genelinin sahip olması gerekirdi. Eğer marifetullah ilhama dayalı bir şekilde bilinseydi, o zaman insanların bir kısmının Allah'ı inkâr etmemesi gerekirdi. Bu durumda Muhâsibî ve Mâtürîdîde olduğu gibi, kendisine ilham geldiğini iddia eden kişilerin ortaya koydukları ilhama dayalı bilgilerin birbiriyle çelişmesi ya da birbirini yalanlaması kaçınılmazdır. Böyle bir durumda ilhamla elde edilen bilgilerin hangisinin doğru olduğunu belirlemek için yine akıl yürütmeye ihtiyaç vardır.⁶⁵

Şu halde Muhâsibî'den başlamak üzere buraya kadar Eş'arî kelâm okulunda mütekellim ve sûfilerin ilham konusunda gayet dikkatli davrandıkları görülmektedir. Zira bu mütekellim ve sûfiler ilhamın varlığını kabul etmekle birlikte, onu hiçbir şekilde dini bilginin kaynakları arasında kabul etmemişlerdir. Yani tasavvufi anlamda gerek Allah'tan gerekse meleklerden dolayı bir uyarım ve hatırlatma olarak ilhamın varlığı mümkündür. Ancak bu hiçbir şekilde Şii-Bâtını fırkalarında ve aykırı akımlarda anlaşıldığı gibi vahye benzer ya da vahye alternatif bir bilgi çeşidi olarak dışarıdan bir bilgilendirme şeklinde gerçekleşmez. Yalnızca iç ve dış uyaranlar sebebiyle

⁶¹ Ebu Bekir Muhammed İbn Fûrek, *Tefsîru Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. İlâl Abdulkadir (Mekke: Câmîati Ümmü'l-Kurâ, 2009), 321.

⁶² "Onun bu sözünden dolayı Süleyman neşeyle gülümsedi ve "Ey rabbim!" dedi, "Gerek bana gerekse anne babama verdiğin nimete şükretmeye ve hoşnut olacağın iyi işler yapmaya beni muvaffak kıl. Rahmetinle beni iyi kullarının arasına kat!"

⁶³ "Rabbim! Bana ve anne babama lutfettiğin nimete şükretmeye, razı olacağın işleri yapmaya beni muvaffak kıl."

⁶⁴ İbn Fûrek, *Tefsîru Kur'âni'l-Kerîm*, 279.

⁶⁵ Ebu Bekir Muhammed İbn Fûrek, *Şerhu'l-'âlim ve'l-müte'allim*, thk. Ahmed Abdurrahim Sayih-Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2009), 242.

kişilerin iyi ve kötü şeylere yönlendirilmesi şeklinde gerçekleşir. Aslında bu hal kişilerin dışarıdan bağımsız olarak kendi içlerinde yaşadıkları bir süreçten ibarettir. Dolayısıyla bahsedilen anlamda ilhamın varlığı birtakım ihtirazi kayıtlar koymak suretiyle kabul edilmiştir. Ancak buna rağmen ilham hiçbir şekilde dini bilgiye konu olmamıştır.

Durum böyle olmakla birlikte Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) *Usûlu'd-dîn* adlı eserinde nazari bilgileri dörde ayırarak; akıl, duyu ve haber üçlüsüne dördüncü olarak ilhamı da eklemiştir. Buna göre bazı insanlarda, bazı hayvanlarda olduğu gibi ilhamla bilgi elde edilebilir. Mesela Allah'ın özel bir vergisi olarak bazı insanlar şiir, arûzu ve bu konuda kıyası bilmeyen kimselerin gönüllerine doğdurulan bilgiler sayesinde şiir ve beyitlerdeki vezinlerin zevkini bilebilirler. Yine kıyasla çıkarımda bulunmaksızın ve akıl sahiplerinin ortak düşüncelerinde idrak edilmeksizin beste sanatını bilmek de bu şekildedir. Örneklerde olduğu gibi Allah bazı kullarına özel olarak bahşettiği bir hal ile bunları verebilir. Buna göre Allah'ın Hz. Âdem'de herhangi bir istidlade bulunmaksızın ve hakkında bir kitap okumadan eşyanın isimlerini zaruri bir şekilde yaratması gibi, nazari bir ilmi zaruri olarak kalplerde var etmesi mümkündür.⁶⁶ Bağdâdî'nin konuyla ilgili görüşleri bu şekilde olmakla birlikte, buradan kendisinden önceki Eş'arî kelâmcılarından farklı sonuçlar çıkarmak mümkün değildir. Zira onun konuyla ilgili ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla ilhamdan kastettiği şey, gerek insanlarda gerekse hayvanlarda doğuştan var olan bazı özel yeteneklerden ibarettir. Bu bağlamda Kur'an'ın değişik ayetlerinde (Enbiya, 21/69; Hac, 22/18; Neml, 27/19) Allah'ın hayvanlara vahyetmesi de ilham olarak tefsir edilmiştir.⁶⁷ Dolayısıyla Allah'ın bazı hayvanlarda içgüdüsel olarak bazı insanlarda ise özel yetenek olarak yarattığı şeyler, Bağdâdî tarafından ilham olarak nitelendirilmiştir. Hz. Âdem örneğinde olduğu gibi Allah'ın peygamberlere bir takım özellikler vermesi de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Şu halde her ne kadar Bağdâdî ilhamı nazari bilgiler içinde saysa da onu dini bilginin konusu ve kaynağı haline getirmemektedir. Zira o ilhamı nazari ilimleri içinde saymakla birlikte dini bilginin kaynakları arasında kabul etmez. Çünkü ona göre dini bilgiler yalnızca Kur'an, sünnet, icma ve kıyas kaynaklarından elde edilebilir.⁶⁸ Dolayısıyla ona göre dini bilgi açısından ilhamın herhangi bir bilgi değeri söz konusu olamaz.

⁶⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 14.

⁶⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007), 8/141-144, 10/370.

⁶⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 17.

Eş'ari kelâm okulunun önemli teorisyenleri olarak öne çıkan Ebû Bekr el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) ile İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ise eserlerinde bilgi konusuna geniş yer ayırmış olmakla birlikte ilham konusunda her hangi bir görüş beyan etmemişlerdir.⁶⁹ Onların bu konudaki sessizliği ilham ve keşfi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmedikleri yönünde yorumlansa da,⁷⁰ böylesine güncel bir konuda suskun kalmaları hem kendilerinin hem de dönemlerinin sûfî çevrelerle sıkı bağlarıyla ilişkilendirmek mümkündür.⁷¹

Gazzâlî öncesi dönemin hem Eş'arî hem de sûfî kimliğiyle öne çıkan bir ismi olan Abdülkerîm el-Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre ise havâtır olarak adlandırılan ilham, kalplere vârid olan hitaptır. Ancak bu hitap melek, şeytan ve nefisten olabilir. Melekten gelene ilham, nefisten gelene hevcis, şeytandan gelene ise vesvese denilir. Dolayısıyla bu üçünün de geliş şekli ve geldiği yer aynıdır. Bunlardan hangisinin ilham olduğunun belirlenmesi ise, Kur'ân ve sünnet ölçüsüne göre yapılır. Bu bağlamda Kuşeyrî'nin altını çizerek ifade ettiği gibi, Kur'ân ve sünnete uymayan her havâtır batıldır. Zira şeytandan gelen vesveseler insanları günahlara çağırırken, nefisten gelenler ise insanları kendi arzu ve heveslerinin peşinden koşmaya çağırır. Bu durumda kişiye gelen havâtırın kaynağının belirlenmesi hususunda Kuşeyrî'nin ölçüsü Kur'ân ve sünnet olmakla birlikte, haramlara dalan kişilerin de ilhamla vesveseyi birbirinden ayırt etme kabiliyeti yoktur.⁷² Bu durumda onun kalbe gelen havâtırın birbirinden ayırt edilebilmesi için işaret ettiği şey, riyâzet ve mücadele ile gerçekleştirilen tasavvufî yaşam tarzıdır.

Şu halde Gazzâlî'ye kadar geçen süreçte Eş'ari kelâm okulunda keşf ve ilhama dayalı kalbi bilginin varlığından bahsedilmekle birlikte, bunun dini bilginin kaynakları arasında kabul edilmediği görülmektedir. Burada ilhamın varlığıyla dini bilgiye kaynak teşkil etmesinin birbirinden farklı olduğunun altını tekrar çizmekte fayda vardır. Buna göre duyu, haber ve akıldan bağımsız olarak tek başına kalbi bilginin hiçbir geçerliliği yoktur. Varlığı kabul edilen ilham ise akıl ve kalbin birbirinin yerine kullanıldığı durum-

⁶⁹ Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhid* (Beyrut: Metebetü's-Şarkiyye, 1957), 6-13; *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zahid el-Keşerî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000), 13-15; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulhamid (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 12-16.

⁷⁰ Ahmet İshak Demir, *Mütekadimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşif ve İlham* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 68.

⁷¹ Mehmet Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah* (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 163.

⁷² Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, Trc. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1980), 137.

larda Kur'ân ve sünnet ölçüsüne bağlı olarak kabul edilmiş, ancak yine de bilgi değeri ve bağlayıcılık açısından hiçbir anlam ifade etmemiştir.

2.3. Gazzâlî ve Sonrasında Eş'arî Kelâmcılarında İlham

Ehl-i sünnet'in ve Eş'arî kelâm okulunun önemli bir kilometre taşı olan Gazzâlî'nin bilgi teorisi üç kaynaktan beslenmiştir ki bunlar; Kur'an ve Hadis, sûfi kaynak ve felsefi ve kelâmi kaynaktır. Kur'an'da Nûr sûresinin otuz beşinci ayetine dayalı olarak bilgi teorisi kurma gayretinde olan Gazzâlî'de kalbi bilgi yönü öne çıkmaktadır.⁷³ Bu bağlamda o yakîn ve kesin inancın kaynaklarının yedi kısma münhasır olduğunu belirtir. Bunlar evveliyât (ilk/zaruri bilgiler), bâtinî müşahedeler, dış duyular (el-Mahsusât ez-zâhire, Hislerle algılanan görünür şeyler), tecrübî şeyler, mütevâtir bilgiler, vehmiyyât ve meşhurât'tır. Bunlardan ilk beşi, burhanlara öncül olamaya uygun hakiki ve yakini bilgi kaynakları olup kesin ve güvenilir bilgiler içerirken, son ikisi cedelî kıyaslar ve fikhî zanniyyât için uygun olmasına rağmen yakîn bilgi ifade etmez.⁷⁴

Gazzâlî yaşadığı tecrübelerden yola çıkarak bilginin kaynaklarını duyu-lar, akıl ve kalpten oluşan üç aşamalı bir incelemeye tabi tutar.⁷⁵ Ona göre her ne kadar insanlar bilgi edinmede bu üç kanalı kullansa da onun asıl varmak istediği yer kalbi bilgidir. Zira onun gerek duyu-lar gerekse akılla elde edilen bilgilerin kesinliği ve güvenilirliği konusunda bir takım şüpheleri vardır.⁷⁶ Kalbi bilgiye gelindiğinde ise ona göre kalpte bilgiler iki şekilde ortaya çıkar. Birincisi, nereden geldiği bilinmeyecek şekilde kalbe doğan bilgi, ikincisi ise istidlâl ve öğrenme yoluyla kalpte ortaya çıkan bilgidir. İlham adı verilen birincisinde delil ve kesp olmazken, itibâr ve istibsâr adı verilen ikincisinde ise delil ve kesb vardır. Bunun yanında o ilham ile vahyi birbirinden ayırır. Buna göre ilham nasıl ve nereden geldiğinin bilinmediği bir bilgi iken; vahiy, sebebinin bilindiği ve meleşği görmekte gerçekleşen bilgidir. Vahiy peygamberlere, ilham Allah'ın veli kullarına gelir. Delil ile elde edilen bilgi ise âlimlere mahsustur. Gazzâlî, başka bir yerde ise ilhamı şöyle tarif eder: "Anlatılan bilginin veya marifetin sebepsiz olarak kulun kendi çabasını sarf etmeden doğrudan doğruya kalbe kazançsız olarak

⁷³ Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1989), 28.

⁷⁴ Ebu Hamîd el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/59-64.

⁷⁵ Ebu Hamîd el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfsıh 'ani'l-ahvâl* Trc. Hilmi Güngör (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları), 18-19; *İhyâu ulûmuddîn*, Trc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1974), 3/41-42.

⁷⁶ Gazzâlî, *el-Münkız*, 18-19.

inen bilgilerdir.”⁷⁷ Ona göre kalp eşyanın kendisinde tecellisine kabiliyetli olmakla birlikte dünya sevgisi gibi bazı engellerden dolayı levhi mahfuzla arasına perdeler girer. Eğer kalbi dünya meşguliyetlerinden ve masivâdan arındırıp tamamen Allah’a yönelirse bu perdeler ortadan kalkar ve eşyanın tecellisi gerçekleşir.⁷⁸

Ancak buradan onun kalbi bilgiyi dinin bütün alanlarında duyu, haber ve akıl kanallarına göre üstün kıldığı ve diğerlerini itibarsızlaştırdığı sonucu çıkarılmamalıdır. Zira kalbi bilgi onun fikri buhranlardan sonra sığındığı güvenli bir liman konumundadır. Dolayısıyla onun kalbi bilgiyle ilgili değerlendirmelerini tasavvufi pencereden ve kendi tarihi bağlamıyla birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Yani o *el-Münkız*’da anlattığına göre yaşadığı sıkıntılardan sonra fikri sükûneti, kalbine yönelmekte bulunmaktadır. Buna göre o fıkihtan kelâm ilmüne kadar bütün disiplinler açısından ortak bir bilgi edinme kaynağı ortaya koymamaktadır. Nitekim o *el-Münkız*’da haberden bahsetmez. Zaten onun kalbi bilgiyle ilgili değerlendirmeleri kendi kişisel tecrübesinden bahsettiği *el-Münkız*’da geçmektedir. Bu durumda onun ilham ya da kalbi bilgiyle ilgili değerlendirmeleri meselenin sübjektif boyutuyla ilgilidir. Zira kelâm, fıkıh ve felsefeye dair yazdığı diğer eserlerinde akli bütün disiplinler açısından hak ettiği yere koymakta ve bu eserlerinde akıl ile kalbi karşı karşıya getirmemektedir. Kaldı ki ona göre akıl ve kalp birbirinden bağımsız ve birbirine zıt iki şey değildir. Onun akılla ilgili tanımlamalarının genelinden anlaşıldığına göre bu iki kavram birbirine yakın anlamlarda kullanılmaktadır. Zira o akli iki şekilde tarif eder. Birincisinde akıl ilim ve bilgi anlamında olup, kalbin bir niteliğidir. İkincisi ise onun doğal akıl olarak nitelediği akıl olup, kalpte ilimleri idrak eden insanın hakikatini belirten bir latif varlık ve insanda en şerefli ve kıymetli cevherdir.⁷⁹ Bu bağlamda o akıl kavramını nefis, kalb ve ruh kavramlarıyla yakın anlamlarda bazen de eş anlamlı olarak ele alır. Buna göre ruh anlamındaki kalbin arkasında cismani kalb, nefsin arkasında beden olduğu gibi aklın arkasında da bilgilerin tamamı kastedilmektedir.⁸⁰

Bu durumda aklın eşyayı idrake müsait olarak Allah’ın kalbe attığı bir nur olması hasebiyle Gazzâlî’de esas iki akılla karşılaşıyoruz: 1) Kendisinin güvenmeyip ve gücünün, imkânlarının yetersiz olduğunu söylediği bahsî

⁷⁷ Ebu Hamid el-Gazzâlî, *Ravdatu’t-tâlibîn ve umdetu’s-sâlikîn*, Trc. Remzi Barışık (Ankara: Kılıç Kitabevi, ts.), 75.

⁷⁸ Gazzâlî, *Ihyâu Ulûmuddîn*, 3/41-42.

⁷⁹ Gazzâlî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, 78.

⁸⁰ Taylan, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 75.

akıl, 2) Temaşaî ve hadsi akıldır. İşte Gazâlî esas metafizike geçişi bununla temin etmektedir. Gazâlî bahsî aklın melekût âlemine ulaşmadaki yetersizliğini görür ve bu akli bir tarafa bırakarak o âleme hadsî akıl yoluyla ulaşmak ister. Bu manada Gazâlî'de akıl, kalp ve ruh aynıdır.⁸¹ Buna göre kalb, bütün eşyanın hakikatlarının kendisinde tecellisine kabiliyetlidir. Bu bazen duyular aracılığıyla olur; bazen tecrübelerimiz ve aklın istidlal imkânlarıyla olur; bazen de her hangi bir delil ve çabaya ihtiyaç kalmaksızın doğrudan kalpte meydana gelir. Duyu organlarıyla elde edilen bilgiye duyular, aklın duyular üzerindeki akli bir etkinliği sonucu ortaya çıkan bilgiye tecrübe bilgisi, doğrudan akli istidlallere dayalı bilgiye akıl bilgisi, kalpte vasıtasız ve çabasız olarak doğrudan doğan bilgiye de ilhami bilgi denir.⁸²

Durum bu şekilde olmakla birlikte vahye eşdeğer bir konumdaki ilham kavramını öğretilerinin esas unsuru haline getiren Şîî-Bâtînî fırkalarla ciddi bir mücadele veren Gazzâlî'nin kalbe dayalı bir bilgi olarak ilhamı tek başına ve diğerlerinden üstün bir bilgi haline getirmesi tarihi kimliğiyle bağdaşmamaktadır. Zira Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi Batıniyye'ye göre imam, ismet ve bütün işlerde hakikatlere muttali olma noktasında peygambere eşittir. Bir farkla ki imama peygambere geldiği gibi vahiy gelmemektedir. Buna karşın o peygamberin halifesi olması hasebiyle bu görevi ondan almıştır.⁸³ Hatta dini bilgilerin peygamberin getirdiği Kur'ân ve O'nun sünnetinden öğrenmek yerine imamlardan öğrenilmesi gerektiğine inandıkları için Gazzâlî, Bâtıniyye'nin imamlarının peygamberlerden de üstün olduğuna inandıklarını ileri sürer.⁸⁴ Bu durumda imamlar bilgilerini -epistemolojik açıdan- Hz. Peygamber veya kendinden bir önceki imamdan alırlar. Onlar bu bilginin gereği olarak dünyevi veya dini yeni bir sorun ortaya çıktığı zaman, Allah'ın kendilerine verdiği kudsi güç (ilham) ile onu yetkince çözerler. Onlar bir şeyin hakikatini anlamak istedikleri zaman hata ve şüpheye düşmeden, akli delillere, ilimde derin vukufu olan insanların telkinine de ihtiyaç duymadan o şeyin hakikatini bilirler.⁸⁵ Dolayısıyla imamların bilgileri Hz. Peygamber ve Hz. Alî'den miras olarak gelerek onlara bir melek vasıtasıyla kalplerine ilham edilir, kulaklarına nakşedilir.⁸⁶

⁸¹ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 189.

⁸² Hüsamettin Erdem, "Gazâlî'de Bilgi Meselesi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 297.

⁸³ Ebu Hamîd el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevi (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabi, 1964), 42.

⁸⁴ Ahmet Ateş, "Gazâlî'nin 'Bâtınilerin Belini Kıran Delilleri'", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1954), 53.

⁸⁵ H. İ. Bulut, G. Özkan, "İmâmiyye Şiâsında İlmü'l-İmâm İnanç", *Marife*, 5/1 (2005 Bahar), 77.

⁸⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî, *el-Kâfi*, thk. Ali Ekber Gıffârî (Tahran: Dârul

Görüldüğü gibi tek başına ve hiçbir ölçüye tabi tutulmaksızın ilhamın dini bilgiye kaynaklık teşkil ettiği anlayış, ağırlıklı olarak Gazzâlî'nin de aktif bir şekilde mücadele ettiği Şîî-Bâtîni öğretilerinde mevcuttur. Buna göre onun keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgiyi dini bilginin kaynakları arasında hatta diğerlerinden daha üstün kabul ettiğini öne sürmek, öncelikle onu mücadele ettiği kesimlerle aynı kefeye koymak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla burada kişisel tecrübe alanıyla ilgili olan kalbi bilgiyle, objektif ve genel-geçer bilgi alanı olan dini bilgiyi birbirinden ayırmak ve bu ikisini karşı karşıya getirmemek gerekmektedir. Zira bu iki bilgi türü birbirine rakip olacak ya da birbirinin yerine kullanılacak bilgi türleri değildir. Buna göre diğer Eş'arî kelâmcılarında olduğu gibi Gazzâlî'de de kişisel tecrübe alanıyla ilgili olarak keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgi vardır. Ancak bu bilginin diğer bilgi kaynaklarıyla boy ölçüşecek şekilde dini bilgi alanına hükmetmesi ve onu etkisi altına alması söz konusu değildir.

Şu halde gerek Gazâlî gerekse takipçisi olduğu Muhâsibî, diğer Eş'arî kelâmcılarında bilginin kaynakları arasında zikredilmeyen, ancak sûfîlerin itibar ettiği kalbi bilgiye yeni bir işlevsellik kazandırmıştır. Buna göre düşünürlerimizde her ne kadar kalbi bilgi diğer bilgi çeşitlerine göre ön plana çıkarılmış olsa da, diğer bilgi çeşitlerinin kontrolü ve denetiminden bağımsız değildir. Hatta bu din açısından bir gerekliliktir. Ayrıca bu düşünürlerde, kalbi bilginin diğer bilgi çeşitlerine göre üstün tutulduğu kanaati daha çok sûfî bakış açısının bir ürünüdür. Meseleye kelâmî noktadan bakıldığında ise farklı neticelere ulaşmak mümkündür. Örneğin kalbi bilginin diğer bilgi çeşitleri tarafından desteklenmeden tek başına bilgi değeri yoktur. Muhâsibî'nin kalb anlayışında görüldüğü gibi, kalbi bilgi subjektif bir bilgi çeşidi olup doğrulanma imkânına sahip değildir. Ayrıca kalb, akıl, nefis ve şeytanın etkisi altındadır. Dolayısıyla gerek bu bilgiye sahip olan kişi açısından, gerekse diğer kişiler tarafından kalbi bilginin ilmin yol göstericiliğine ihtiyacı vardır.⁸⁷

Gazzâlî'den sonra görüşlerine başvuracağımız bir başka Eş'arî kelâmcısı da Fahreddîn er-Râzî'dir. (ö. 606/1210) Râzî ilmin eşanlamlısı olarak zikrettiği feraset kavramının açıklamasında bilginin iki şekilde elde edilmesinden bahseder. Birincisi sebebi bilinmeksizin, insanın hatırında meydana gelen nev'i ki bu ilhamdan ya da vahiyden bir çeşittir. Nitekim Hz. Peygamber şu sözlerle bunu kastetmiştir: "Muhakkak ki ümmetim içinde ilhamla

Kütübül İslâmî, 1363), 1/264.

⁸⁷ Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 56-57.

konusanlar vardır ki, Ömer de bunlardandır.”⁸⁸ Bu bağlamda Râzî'ye göre feraset kalbe üfleme diye de isimlendirilebilir. Ferasetin ikinci anlamı ise öğrenme yoluyla açık şeylerden gizli manalara istidlalde bulunmak suretiyle gerçekleşir.⁸⁹

Bir başka yönden ona göre ilham akla gelen, kalbe galib olan şey demek olup bununla kalbe bir anda düşen kesin bir kararlılık hali kastedilmiştir.⁹⁰ Bu bağlamda sözlük anlamı itibarıyla işaret etme, yazma ve bunlar gibi başka gizli yollarla bildirmek anlamında vahiy ilham aynı anlamda kullanılmaktadır. Kelimelerin bu sözlük anlamlarından yola çıkarak ilham anlamındaki vahiy şeytanın vesvesesi için de kullanılır.⁹¹ Ona göre ilham; öğretme, açıklama ve anlatmadan farklıdır. Çünkü ilham Allah'ın kulunun kalbine bir şeyi düşürmesi ve koyması demektir. Allah bir şeyi kulunun kalbine düşürdüğünde ise onun ayrılmaz bir parçası haline getirir. Buna göre Şems sûresi 8.⁹² ayeti de göz önünde bulundurarak ilhamda temel mana Allah'ın müminde takvasını, kâfirden de fücürünü yaratması anlamındadır.⁹³

Râzî'ye göre Kur'ân'da peygamberlerin dışında insan ve hayvanlar için kullanılan vahiy kelimesiyle kastedilen gerçek mana ilhamdır. Bu durumda vahiy kelimesi Şûra sûresi 51. ayetinden dolayı peygamberler için gerçek anlamında kullanılmakta, Maide sûresi 111. ayette geçen “*Hani Havarilere vahyetmiştim ki...*” ifadesinden ve Kasas sûresi 7. ayette Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesinden dolayı veliler⁹⁴ hakkında ilham anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda Kehf sûresi 14. ayette geçen (و ربطنا على قلوبهم) ifadesi de “*Biz onların kalplerine sabır ilham ettik, sebat verdik ve kalplerini kuvvetlendirdik.*” şeklinde tefsir edilerek ilham olarak açıklanmıştır.⁹⁵ Bunun yanında Nahl sûresi 68. ayetinde arıya vahyetmesinden dolayı da diğer canlılar için de ilham anlamında kullanılmıştır.⁹⁶

Öte yandan ona göre aklın mekânı kalptir.⁹⁷ O bu konuda Kur'ân'ın bir-

⁸⁸ Buhârî, “Fezâilü's-sahâbe”, 6; Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 23.

⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Trc. Suat Yıldırım- Sadık Kılıç- Lütfullah Cebeci- C. Sadık Doğru (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 2/327.

⁹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/505.

⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/309.

⁹² “Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir.”

⁹³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/170.

⁹⁴ Ona göre veli, araya hiçbir günah girmeksizin taatları birbirine eklenen ve birbirini takip eden kimse demektir. Buna göre veli Cenabı Hakk'ın korumasına aldığı ve onu, her türlü günah nev'inden koruduğu; kendisine itaate muvaffak kılmayı sürdürdüğü kimsedir. (Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/113)

⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/134.

⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/275.

⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, *en-Nefs ve'r-uh ve şerh-u kuvâhumâ*, thk. Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sûmi (İslamabad: Matbûâtü Ma'hedi'l-Ebhâsi'l-İslâmî, 1968), 54-55.

çok ayetini (Hac, 22/46; Araf, 7/179; Zümer, 39/21) delil olarak gösterir. Söz konusu ayetlerde halin mahalliyle isimlendirilmesi gibi kalp ismi de akla ıtlak olunur. Dolayısıyla bu ayetlerde kalple kastedilen aslında akıldır. Râzî Kur'ân'ın başka ayetlerine (Bakara, 2/7, 88; Tevbe, 9/64; Mutaffifin, 83/14; Muhammed, 47/24; Hac, 22/46) dayanarak bilginin zıttı olan şeylerin de kalbe izafe edildiğini belirtir. Ona göre söz konusu ayetler aklın, fehmin, cehaletin ve gafletin yerinin kalp olduğunu göstermektedir.⁹⁸ Bu durumda aslında ilhamın gerçekleşme alanı olarak her ne kadar kalp işaret edilse de, Râzî'deki kalp-akıl ilişkisi meseleye dolaylı olarak akılı da katmaktadır. Onun burada akıl veya kalpte gerçekleşen bu tür bilgi için altını çizdiği şey insanın psikolojik yapısı ya da cevheridir. Onun verdiği dağ örneğinde⁹⁹ olduğu gibi insanların çok azı bazı özel yaratılış ve yeteneklere sahiptir. İşte bu kabiliyet ve yeteneğe sahip insanların bazı tasavvufi mücâhede ve riyazatları yapmaları neticesinde kalplerinde manevi bir aydınlanma ve kutsi bir bilgi meydana gelir. Ancak bu yaşananlar sübjektif bir halin yansımasıdır.¹⁰⁰

Bu bağlamda o diğer Eş'arî kelâmcılarında olduğu gibi ilhamın bilgi değerinden daha çok uyarıcı, hatırlatıcı ve davet eden yönünün altını çizmeye çalışır. Ona göre melek veya şeytan insanın mizacında var olan özellikleri harekete geçirmeye çalışır. Bu durumda insanlar değişik şeyleri sevmeye ya da onlardan hoşlanmama gibi durumlarda birbirlerinden farklıdır. Bazılarının sevdiğini diğer bazıları sevmez ya da bunun aksi olur. Şeytan insanları çirkin işlere yönlendirmek istediği zaman o fiillerde kişinin tabiatına uyan rahatlık ve lezzetleri hatırlatır. Melek ise buna mani olmak için o işteki kişinin tabiatının hoşlanmayacağı çirkinlikleri hatırlatır.¹⁰¹ Zira ona göre ruhani âlemle ilgili akli mutluluk, cismani âlemle ilgili mutluluktan daha faziletli ve mükemmeldir. Bu bağlamda kişiyi manevi şeylere çağıran her şey rahmani bir davetçidir. Buna karşın bu cismani âlemin fayda ve lezzetlerine çağıran şeyler ise şeytani davetçilerdir. Ancak burada bir şeye açıklık getirmek gerekir ki o da, bazı fiillerde ilk etapta rahmani bir davetçi zannedilirken aslında bunun böyle olmayıp, şeytani bir davetçi olduğudur. Bazen de bunun tam zıddı olur. Örneğin dünyada hakiki ilimlere ve halis bir zühd hayatına devam etmek rahmani bir ilham olarak zannedilirken

⁹⁸ Râzî, *en-Nefs ve'r-Ruh*, 55.

⁹⁹ Onun bu konuda verdiği dağ örneğine göre, dünyada birçok dağ vardır ancak çok azında değerli madenler vardır. Bununla beraber içinde kıymetli madenlerin olduğu dağların çok azı altın ve gümüş gibi çok kıymetli madenlere sahiptir.

¹⁰⁰ Fahrreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilâhiyye*, nşr. A. Hicâzî es-Safâ (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-Arabi, 1408/1987), 1/54-59.

¹⁰¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, 7/330-331.

durum böyle değildir. Zira bu ilimle maksat akranlara karşı övünmek ve dünya hayatında liderlik olabilir. Buna karşın örfte muteber işlere iltifat etmeyi terk etmek şeytani bir ilham zannedilirken, bununla maksat dünya ve içindeki güzelliklerden uzak durmak olursa bu da rahmani bir ilhamdır. Dolayısıyla insan kalbine hem melek hem de şeytan tarafından bir takım hatırlatıcı ya da uyarıcı etkiler bırakılmaktadır. Ancak bundan meleğin veya şeytanın insanların kalplerine bir şeyler fısıldamasından daha çok, kişilerin iç dünyaları ve dış dünyalarında psikolojik hallerine uygun uyarılar anlamı çıkarmak daha doğru görünmektedir. Eğer İnsanların kalplerinde her iki tarafın da hatırlatması meydana geliyorsa, o zaman bunları birbirinden ayırmanın yollarına bakmak gerekmektedir. Râzî'ye göre kalpte meydana gelen fiilin meyline bakılır. Eğer bununla en son maksat gayb âlemiye bu rahmani bir çağrıdır. Yok eğer bununla en son maksat bu dünya hayatıyla ilgili her hangi bir faydaya yönelikse o zaman şeytani bir çağrıdır.¹⁰²

Görüşlerine başvuracağımız bir diğer Eş'arî kelimcisi olan Seyfeddin Âmidî'ye (ö. 631/1233) göre ise her ne kadar bilginin kaynakları seleflerinde olduğu gibi duyular, haber ve akıl olsa da, marifetullah konusunda ilhama kapı aralamaktadır. Zira ona göre Allah'ı bilmenin yegâne yolu nazar ve istidlal değildir. Buna göre nazar ve istidlalden farklı olarak Allah ya mükellefte vasıtasız bir ilim yaratır ya da kesin mucizelerle desteklenmiş ve doğruluğunda şüphe olmayan birisinin mükellefe bu bilgiyi haber vermesiyle gerçekleşir. Ya da sülûk, riyazet, nefsin arınması ve kemale ermesiyle; herhangi bir delil, öğrenim ve öğretime ihtiyaç duymaksızın ulvi bilgilere ulaşmak suretiyle zahir ve batın şeylere muttali olur.¹⁰³

Eş'arî okulun sonraki dönem önemli kelimcilerinden olan ve eserleri Osmanlı medreselerinde okutulan Kādî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) de ilham hakkındaki görüş ve düşünceleri seleflerinden farklı değildir. Onun tasavvufun hem ilim çevrelerinde hem de halk kesiminde kendisine önemli bir taban bulduğu bir dönemde yaşamış olması, ilham başta olmak üzere tasavvufa dair konulara geniş yer vermesiyle neticelenmiş olmalıdır. Her ne kadar salt kelama dair yazdığı eserlerde bu konuya fazla değinmemiş olsa da, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*'de ilgili ayetlerin tefsiri bağlamında ilhama geniş yer vermiştir.

Beyzâvî'ye göre ilham başta peygamberler olmak üzere, melekler,

¹⁰² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 7/331.

¹⁰³ Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûlî'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Daru'l-Kütüb ve'l-vesaiki'l kavmiyye, 2004), 158-159.

Allah'ın veli kulları, ruhlar¹⁰⁴ ve hayvanlar için geçerli olduğundan geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Bu bağlamda Allah Hz. Peygamber'e gelecek ilgili kendisine fayda ve zarar veren şeylerin bilgisini dilerse ilham eder.¹⁰⁵ Bunun yanında Hz. Âdem'e eşyanın bilgisini, Hz. Yusuf'a rüya tabirini, Hz. Yakub'a da oğlunun hayatta olduğunu ilham yoluyla bildirmiştir. Öte yandan meleklerle de kendisini bilmelerini ve mağfirete sebep olacak şeyleri ilham etmiştir.¹⁰⁶ Allah meleklerle ilham ettiği gibi onları kendisiyle peygamberleri ve salih kulları arasında risalet vahyi, ilham ve sadık rüyayla tebliğde bulunmaları için aracı kılmıştır.¹⁰⁷ Zira melekler ilham yoluyla insanları günahlardan sakındırdıkları gibi şeytanların onlara zarar veremelerinin de önüne geçerler. Çünkü onlar Allah'ın ayetleri ve ilahi ilhamlarını enbiya ve evliyasına getirirler.¹⁰⁸ Bu durumda melekler şeytanların kâfirlerle yaptıklarına karşılık müminlere dost olur, onlara hakkı ilham eder ve doğru yola sevk ederler.¹⁰⁹ Dolayısıyla burada meleklerin müminler için ilham getirmeleri, onlara hariçten bir bilgi akışı sağlamaktan daha çok, onları iyi ve güzel olan şeylere yönlendirmeleri onların da bu şeylere muvaffak kılınmaları olarak açıklanabilir.¹¹⁰ Buna göre ilham en geniş anlamda hidayet kavramıyla eşleşmektedir.¹¹¹ Zira hidayetin anlamlarından birisi de vahiy, ilham ve sadık rüyalarda olduğu gibi; insanların kalplerine sırların açılması ve eşyanın bilgisinin verilmesi olup; bu enbiya ve evliyaya özeldir.¹¹²

İlham kavramı melek ve peygamberlerin yanında peygamber olmayanlar için de kullanılmıştır. Bu bağlamda Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesi nübüvvet vahyi gibi olmayıp; ona ilham edilmesi olarak tefsir edilmiştir.¹¹³ Kehf suresi 88. ayette Allah'ın Zülkarneyn'e nidası da ilham olarak nitelendirilmiş,¹¹⁴ ayrıca doğum esnasında Hz. Meryem'in kalbini mutmain kılmak, doğum sonrasında da kadınlara faydalı olan hurmadan yemesi için ona hurma ağacına doğru gitmesini ilham edilmiş,¹¹⁵ meleklerin

¹⁰⁴ Nâsirüddin Ebû Saïd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Kâdi el-Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, nşr. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beirut: Daru İhyau Türesi'l-Arabi, ts.), 3/41. (Allah bezm-i elest'te ruhlara "Belâ" demelerini ilham etmiştir.)

¹⁰⁵ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 3/45.

¹⁰⁶ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 1/69; 3/164, 174; 5/52.

¹⁰⁷ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 4/253.

¹⁰⁸ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 5/5.

¹⁰⁹ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 5/71.

¹¹⁰ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 5/114.

¹¹¹ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 5/122, 305, 319.

¹¹² Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 1/30.

¹¹³ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 4/28; 172.

¹¹⁴ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 3/292.

¹¹⁵ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 4/8.

onunla konuşması ilham yoluyla olmuştur.¹¹⁶ Öte yandan Hz. Musa'nın sihirbazlarla karşılaşmasında onlara secdeye kapanmaları ilham edilmiştir.¹¹⁷

Beyzâvî Nûr suresinin 35. ayetinde Allah'ın kullarına dünyayı da ahireti de elde etmek için bahşettiği beş kuvveden bahsetmektedir. Bunlardan beşincisi kuvve-i kudsiyye olup bu, enbiya ve evliyaya mahsustur. Bununla gaybın levhaları ve melekut aleminin sırları tecelli eder. Kuvve-i kudsiyye, ayetteki zeyte benzetilmiştir. Zira bu kuvve, zekasının keskinliği ve saflığı sebebiyle herhangi bir tefekkür ve taallüm olmaksızın marifeti açığa çıkarır. Ona göre buradaki marifet ilham gibidir. Yani bu durumdaki kişi vahiy ve ilham meleğiyle irtibatlı olmadan bilecek gibidir. Dolayısıyla ona göre kuvve-i kudsiyye peygamberler için vahiy, evliya için ilham kavramıyla ifade edilmektedir.¹¹⁸ Öte yandan Allah'ın veli kullarına dünya hayatında verdiği müjdelere birisi de onlara salih rüyalar göstermesi ve keşif yoluyla ilham etmesidir.¹¹⁹ Ayrıca sadık rüyalar meleğin ilhamına, yalancı rüyalar ise nefis ve şeytanın sözüne dayanır.¹²⁰

İlham kavramının kullanıldığı anlamlardan birisi de hayvanların içgüdüsel olarak yönlendirilmesi olup, Allah'ın arıya vahyetmesi kalplere kazfetmesi (atması) ve ilham etmesi anlamında açıklanmıştır. Buna göre Allah arıya bal yapmasını ilham yoluyla bildirmiştir.¹²¹ Benzer şekilde kuşlara da maişetlerini temin ve kendisini tesbih etmeleri hususunda ilham etmiştir.¹²²

Sonraki dönem Eş'arî kelimcileri içinde düşüncelerinde çok defa kelâm ve tasavvuf yönü ağırlık kazanan, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den büyük bir saygıyla bahsedip onu tekfir edenlere cevap veren, bunun yanında vahdet-i vücûd felsefesine ilgi duyan¹²³ Celâlüddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) de eserlerinde keşf ve ilham konusuna yer veren kelimcilerdendir.¹²⁴ O vahdâniyyetin akıl, nakil, çeşitli burhanlar ve keşfle sabit olduğunu, bu konuda şüphe edenlerin ise akıl eksikliği veya selim yaratılışlarının bozulması sebebiyle böyle düşündüklerini savunmaktadır.¹²⁵

Şu halde Eş'arî kelâmının sonraki dönem kelimcilerine göre de sübjek-

¹¹⁶ Kâdi Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 2/16.

¹¹⁷ Kâdi Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 3/28.

¹¹⁸ Kâdi beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 4/107-108.

¹¹⁹ Kâdi Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 3/118.

¹²⁰ Kâdi Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 3/155.

¹²¹ Kâdi Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 3/232-233.

¹²² Kâdi Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 4/110.

¹²³ Harun Anay, "Devvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/259.

¹²⁴ Ebû Abdillâh Celâlüddîn ed-Devvânî, "Şevâkilü'l-hür fi şerhi heyâkili'n-nûr", *Selâsü resâil*, thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî (Meşhed: Mecmeu Buhûsi'l-İslâmiyye, 1411), 246-247.

¹²⁵ Harun Anay, "Devvânî", 9/258.

tif anlamıyla ilhamın varlığı kabul edilmekle birlikte, bunun bilgi değeri ve bağlayıcılığı hakkında her hangi bir kayıt bulunmamaktadır. Dolayısıyla gerek Eş'arî kelâmı genelinde gerekse Râzî, Gazzâlî, Âmidî, Beyzâvî ve Devvânî özelinde ilhama kişilerin harekete geçmesinde etkili olan iç ve dış uyaranlar anlamı vermekten öteye geçilmemiştir. Burada Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, İbn Fûrek, Bakıllânî, Cüveynî ve Abdulkâhîr el-Bağdâdî gibi ilk dönem Eş'arî kelâmcılarına göre nispeten daha geç dönemlerde yaşamış olan Gazzâlî ve Râzî gibi isimlerin keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgiye eserlerinde daha çok yer vermiş olmaları, seleflerinden farklı düşündükleri şeklinde anlaşılmalıdır. Zira söz konusu kelamcılarının yaşadığı dönemler aynı zamanda kelâm ile tasavvufun birbirine daha yakınlaştığı dönemler olması hasebiyle, tasavvufa dair konuların kelâm ilminin gündemini fazlaca meşgul ettiği dönemlerdir. Dolayısıyla bu kelâmcıların kendi zamanlarının meselelerine seleflerine göre daha fazla yer vermeleri normal karşılanmalıdır. Bu bağlamda bizim için önemli olan onların her ne kadar keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgiyle ilgili olarak detay vermiş olsalar da, bunu eserlerinde dini bilginin kaynakları arasında saymamış olmalarıdır. Zira bahse konu olan sonraki dönem kelamcılarını ilham konusunu salt kelama dair eserlerinde işlemek yerine tefsir ve ahlaka dair yazdıkları eserlerinde açıklamışlardır. Dolayısıyla her ne kadar onların düşünce sistemlerinde ilhamın hatırı sayılır bir yeri olsa da, kelam sistemlerinde dini bilgiye kaynaklık etmesi, objektif bilgi değeri ve bağlayıcılığı açısından ilhama yer vermemişlerdir.

SONUÇ

Mu'tezile'ye dayanan bir geçmişi de olmakla birlikte kaynağı Şâfiî hadisçilere ve Küllâbî geleneğe dayanan Eş'arî kelâm okulunun tarihsel süreçte tasavvufu ilişkisi, tasavvufun Ehl-i sünnet dairesinde kabulü açısından önem arz etmektedir. Yöntem ve üslup bakımından İslam'dan önceki mistik, heretik ve teosofik anlayışlarla; İslam'dan sonra da Şiî-Bâtîni öğretilere benzerlik gösteren tasavvufun kendisini bu tarz anlayış ve düşünce yapılarından kesin bir şekilde ayırıştırması, öncelikli şart olarak gözükmüş olmalıdır. Zira İslam her ne kadar Arap yarımadasının dışında kendisine geniş bir kabul alanı bulmuş olsa da, bu bölgelerde İslam'dan önce var olan din ve medeniyetlerin mistik yapılarının uzantıları kendilerini İslam'dan sonra da kısmen göstermeye devam etmişlerdir. Bu durumda temelini Kur'an ve sünnete göre refere eden sünni ya da dini tasavvufu, söz konusu mistik akımların arasının kesin bir şekilde ayrılması gerekmiştir.

Kelâm-tasavvuf ilişkisini Eş'arîliğin tarihi arka planını oluşturması hasibiyle Küllâbî gelenekte Muhâsibî ile başlatabiliriz. Devam eden süreçte Eş'arîliğin tasavvufi öğretiyeye uygun kelâmî bir zemin oluşturması, kelâm ve tasavvufun ilgi alanına giren değişik konularda bu iki disiplini birbirine yakınlaştırmış olmalıdır. Nitekim başta ulûhiyyet olmak üzere birçok kelâmî mesele tasavvuf ve sûfilerin öğretilerine olumlu bir zemin sağlamıştır. Ancak bu konular arasında keşf ve ilhama dayalı kalbi bilginin özel bir yeri vardır. Bu bağlamda başta Muhâsibî olmak üzere Ebü'l-Hasen Eş'arî'den itibaren Eş'arî kelâmcılarının bu meseleye ilgisiz kalmadıkları görülmektedir. Özellikle Gazzâlî öncesi Eş'arî kelâmcıları insanın zihin ve kalbinde iç ve dış uyaranların etkisiyle birden ortaya çıkan ilhamın varlığını kişisel bir halin yansımaları olarak kabul etmişlerdir. Aslında onlar bu meselenin sübjektif yönünü ön plana çıkararak, ilhamın objektif ve bağlayıcı bir bilgi çeşidi olamayacağını da dolaylı olarak ifade etmişlerdir. Nitekim söz konusu kelâmcılar bilginin kaynakları olarak duyu, haber ve akli ön plana çıkararak, bunlardan başka bilgi kaynağı olamayacağını belirtmişlerdir. Dolayısıyla burada gerek Eş'arî kelâmcıları gerekse sûfiler tarafından kişisel bir halin yansımaları olarak ilhamın varlığıyla, onun bilgi değeri ve bilgiye kaynaklık etmesi birbirinden kesin bir şekilde ayrılmıştır. Onlar birincisini kabul ederek ikincisinin de önüne geçmişlerdir.

Gazzâlî sonrası Eş'arî kelâmcılarına baktığımızda ise her ne kadar keşf ve ilhama dayalı kalbi bilginin daha açık ve detaylı bir şekilde işlendiği ve önemsendiği görülse de, esas itibarıyla onların da selefleri gibi düşündüğü anlaşılmaktadır. Bir farkla ki onların yaşadığı devir tasavvufun meşruiyet sorununu aştığı ve kelâm-tasavvuf yakınlaşmasının iyiden iyiye gün yüzüne çıktığı bir dönem olması itibarıyla, tasavvufi meselelere kayıtsız kalamayacakları bir zamana denk gelmiştir. Öte yandan etkisini giderek arttıran Şî-Bâtînî tehdide karşı dönemin siyasi iradelerinin de desteğiyle kelâm ve tasavvuf disiplinleri güç birliğine gitmek durumunda kalmışlardır. Dolayısıyla böyle bir konjunktürde kelâmcıların tasavvufa dair konularda daha çok söz söylemeleri gerekmiştir. Bu bağlamda özellikle Gazzâlî'nin zaman zaman kalbi bilgiyi önceleyen tavrı daha çok kendisinin kişisel bir halinin tezahürü olmakla birlikte, bilginin kaynaklarına yönelik bir öncelik sıralaması olarak değerlendirilmemelidir. Dolayısıyla Eş'arî kelâm okulu bir taraftan kişisel bir halin yansımaları olarak sübjektif boyutuyla keşf ve ilhamın varlığını kabul ederken, öbür taraftan dini bilginin objektif ve bağlayıcılık değeri olan alanına taşmasına da engel olmuştur.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdi. Kahire: Daru'l-Kütüb ve'l-vesaiki'l-kavmiyye, 2004.
- Ateş, Ahmet. "Gazzâlî'nin 'Bâtınilerin Belini Kıran Delilleri-Kitâb Kavâsım Al-Bâtınıya". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1954), 23-54.
- Aydın, Hüseyin. *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Pars Matbaacılık, 1976.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Trc. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Usûli'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. *Kitâbu't-Temhîd*. Beyrut: Metebetü'ş-Şarkiyye, 1957.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Bulut, Halil İbrahim-Gül Özkan. "İmâmiyye Şiâsında İlmü'l-İmâm İnancı". *Marife*. 5/1 (2005 Bahar), 75-92.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-irşâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulhamid. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Çınar, Mahmut. "Mütekaddimûn Dönemi Kelâm Âlimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti". *Bilimname*. 21/2 (2011), 8-32.
- Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 97-114.
- Demir, Ahmet İshak. *Mütekadimin Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşif ve İlham*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Eraslan, Yunus. *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Erdem, Hüsamettin. "Gazzâlî'de Bilgi Meselesi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 293-297.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-Lüma 'fir-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. nşr. Hamude Ğarabe. Kahire: y.y., 1955.
- Gazzâlî, Ebu Hamîd. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Trc. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

- Gazzâlî, Ebu Hamîd. *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfşih 'ani'l-aḥvâl*. Trc. Hilmi Güngör. Ankara: MEB Yayınları, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamîd. *İhyâu ulûmuddîn*. Trc. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.
- Gazzâlî, Ebu Hamîd. *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu's-sâlikîn*. Trc. Remzi Barışık. Ankara: Kılıç Kitabevi, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamîd. *Fedâihu'l-bâtıniyye*. thk. Abdurrahman Bedevi. Kahire: el-Mektebetü'l-Arabi, 1964.
- Hücvirî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbi. *Keşfu'l-mahcûb*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Tebyînü kizbi'l-müfterî*. nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2010.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed. *el-İbâne 'an ṭuruḳı'l-kâşidîn ve'l-keşf 'an menâhici's-sâlikîn ve't-teveffür ilâ 'ibâdeti rabbi'l-'âlemîn*. nşr. Abdulgaffar Aslan - Ahmet Yıldırım. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed. *Mücerredü Maḳâlâtiş-Şeyḫ Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed. *Tefsîru Kur'âni'l-Kerîm*. nşr. İlâl Abdulkadir. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 2009.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed. *Şerḫu'l-âlim ve'l-müte'allim*. thk. Ahmed Abdurrahim Sayih-Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2009.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Trc. Mehmet Keskin. 14 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.
- İbnü'l-Münevver, Muhammed. *Esrâru't-tevhîd fi makalâtiş-şeyḫ ebi said*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. "İlhâm". *Müfredâtü elfâzi'l-Ḳur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 748. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.
- İsferâyîni, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabsîru fi'd-dîn ve'temyîzu fırkatî'n-nâciyye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*. thk. Kemal Yusuf Hut. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Mâtürîdîlik İlişkisi*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâle*. Trc. Ali Araslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1980.

- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb b. İshâk. *el-Kâfi*. thk. Ali Ekber Gıffârî. 8 Cilt. Tahran: Dâru'l Kütübül İslâmî, 1363.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçî. Beyrut: Daru Sader, 2001.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. nşr. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*. Trc. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. "Akıl Üstünlüğü ve Mahiyeti". Trc. İbrahim Emiroğlu. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1998), 164-170.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *er-Ri'âye li-hukûkullâh ve'l-kiyâm bihâ*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Vasâyâ*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Özen, Şükrü. "İbn Süreyc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/363-366. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Râfî, Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*. nşr. Azizullah el-Utâridî. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1408/1987.
- Râzî, Fahrüddin. *İtikadâtü fırakâ'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb-Tefsîri Kebîr*. Trc. Suat Yıldırım-Sadık Kılıç-Lütfullah Cebeci-C. Sadık Doğru. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- Râzî, Fahrüddin. *en-Nefs ve'r-Ruh ve Şerh-u Kuvâhumâ*. thk. Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sûmî. İslamabad: y.y., 1968.
- Râzî, Fahrüddin. *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilâhiyye*. nşr. A. Hicâzî es-Safâ. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabi, 1408/1987.
- Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr, Abdulvehhâb b. Ali. *Tabakâtuş-şâfiyyeti'l-kübrâ*. nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv-Mahmûd M. et-Tanâhî. 9 Cilt. Kahire: Matbaâtu İsa el-Babi el-Halebi, 1964.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Fıkhü'l-Ekber*. Trc. Hamdi Gündoğar. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Şaşa, Mehmet. *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Şehristânî, Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992/1413.
- Taylan, Necip. *Gazâli'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. "İlhâm". *Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 1/256-257. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *İslam Akaidinîn Üç Şahsiyeti: Ahmet b. Hanbel, İbn Fûrek, Kâdî Beydavî*. İstanbul: Kültür Yay. 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlhâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-100. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yüksel, Emrullah. "Âmidîde ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi". *Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu (15-17 Eylül 2000)*. Ed. Orhan Ş. Koloğlu vd. 3-6. Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2003.
- Zehebî, Hafız Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Osman. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

BEHŞEMİYYE VE HÜSEYİNİYYE ARASINDA ZEMAŞERÎ'NİN YERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ


THE EVALUATION OF ZAMAŞHARI'S POSITION BETWEEN
BAHSHAMIYYA AND HUSAYNIYYA

HİLMİ KEMAL ALTUN

AR. GÖR. DR., ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ KELAM ANABİLİM DALI
RESEARCH ASİSTANT, UNIVERSITY OF ADIYAMAN FACULTY OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
DEPARTMENT OF KALAM

kaltun42@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-3583-5142>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.25>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
26 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Accepted
12 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Altun, Hilmi Kemal, "Behşemiyye ve Hüseyiniyye Arasında Zemaşerî'nin Yerinin Değerlendirilmesi [The Evaluation of Zamaşhari's Position Between Bahshamiyya and Husayniyya]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 711-738.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



çalışmalarda bu konuyla ilgili bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Dolayısıyla mesele- nin bu yönü de makalenin ikinci gayesi konumundadır.

Zemahşerî'nin hoca silsilesi ve düşünce yapısı itibarıyla Mu'tezile'nin Basra okulu- na mensup olduğu bilinmektedir. Mamafih Basra okulunun da yeknesak bir yapı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu okulun da kendi içerisinde Hüzeyliyye, Nazzâmiye, Behşemiyye ve Hüseyniyye gibi önde gelen şahıslara nispetle farklı kol- lara ayrıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Basra okulunun kendi içindeki fraksiyonları dikkate alındığında Zemahşerî'nin bu gruplardan hangisine yakın olduğu konusun- da kesin bir kanaate varmak ilk bakışta kolay değildir. Onun hakkında kaleme alınan biyografilerde de bu belirsizlik halinin devam ettiği müşahede edilmektedir. Söz ge- limi Oryantalist yazar Sabine Schmidtke, Wilferd Madelung'tan naklen Zemahşerî üzerinde Hüseyinî ekolün tesirinin ağır bastığı bilgisini aktarır. Ardından kendisi bu bilgiyi tasdik mahiyetinde verdiği örneklerle Zemahşerî'nin Ebü'l-Hüseyin el- Basrî'nin İbnü'l-Melâhimî kanalıyla gelen görüşlerinden etkilendiğini ispatlamaya çalışır. Sözelimi Schmidtke, Zemahşerî'nin Allah'ın kâdir olduğunu söylerken her çeşit fiili O'nun kudretine dâhil etmesi nedeniyle onu Hüseyinî ekole nispet etmek- tedir. Ancak konu tefsirdeki bağlarıyla birlikte incelendiğinde Zemahşerî'nin Behşemî ekolden ve bağlı bulunduğu Basra ekolünden farklı düşünmediği anla- şılmaktadır. Bir başka dikkat çeken yaklaşım, Zemahşerî'nin Behşemiyye ile Hü- seyiniyye arasındaki ihtilaflarda açık bir tavır takınmadığı gerekçesiyle Mu'tezile içinde konunun net olarak belirlenemeyeceği ya da Basrî'den hiç söz etmediği gerekçesiyle Behşemî olabileceği yönündedir. Keza *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'ne "Zemahşerî" maddesini yazan Mustafa Öztürk ve M. Suat Mertoğlu'nun tespitleri de Zemahşerî'nin Behşemiyye ile Hüseyiniyye arasındaki ihtilaflarda açık bir tavır ta- kınmadığı gerekçesiyle Mu'tezile içindeki mensubiyetinin kesin olarak belirlenme- sinin mümkün olmadığı şeklindedir. Yapılan başka çalışmalarda da Zemahşerî'nin kelâma dair yazdığı tek eseri olan *el-Minhâc*'da Hüseyin el-Basrî'den hiç bahsetme- miş olmasına istinaden onun Behşemî ekole nispeti makul görülmektedir. Ulaşılan bu sonucun isabetli olması kuvvetle muhtemel olmasına karşın iddianın dayandı- ğı temelin zayıf kaldığı aşikârdır. Bu durumda Zemahşerî'nin hangi ekole mensup olduğu sorununa ilişkin belirsizlik hali devam etmektedir. Nitekim gerek ihtimalli söylemler gerekse ulaşılan hükümde kullanılan ihtiyatlı üslubun yanı sıra belir- sizlik vurgusu dikkat çekmektedir. İşte bu makale tam da bu noktadaki belirsizli- ği gidermeyi amaçlamaktadır. Bu maksatla Zemahşerî'nin düşünce serüveni takip edilerek Mu'tezile içerisindeki konumuna ilişkin olarak birtakım tespitlere yer ver- ilmiştir. Buna göre Zemahşerî'nin Mu'tezile'den o dönem için yaşayan iki koldan biri olan Behşemîlerden olduğunu söylemek mümkün hale gelmiştir. Böylece bazı kaynaklar tarafından Zemahşerî'nin nispet edildiği diğer bir kol olan Hüseyini- ye ile Zemahşerî'nin organik ya da inorganik bir bağının bulunmadığı düşüncesi güçlenmiştir. Bu kanaate ulaşmada hiç şüphesiz Zemahşerî'nin eserlerinin hiçbi- risinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi zikretmemesi ve onun düşüncelerine atf yapma- ması önemli bir faktördür. Buna Ebü'l-Hüseyin ile temeyyüz eden bazı görüşlerin Zemahşerî tarafından sürdürülmemiş olmasını da ilave etmek gerekir. Hatta kera- metin imkânı, Allah'ın kötülüğü yaratmaya muktedir olması, ma'dûmun şeyiyyeti- nin reddi, mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmediği gibi Ebü'l-Hüseyin'in sa- vunduğu konular açısından bakıldığında Zemahşerî'nin kendisini Ebü'l-Hüseyin'in tam karşısında konumlandığını söylemek bile mümkündür. Yine felsefeye karşı yaklaşımları ikisinin arasında epistemolojik bir ayrımın varlığına işaret etmektedir. Böylece Zemahşerî'nin sözleriyle Hüseyiniyye'nin görüşlerini bağdaştırmanın kabil olmadığı anlaşılmaktadır. Buna karşılık Zemahşerî ile Behşemîlerin düşünceleri arasında bariz bir paralellikten/örtüşmeden söz etmek mümkündür. Diğer yandan çalışmamız içerisinde detaylandırılacağı üzere, Zemahşerî'nin tefsirinde rü'yetullah konusunu değerlendiren isimlerini zikrettiği ulemâ silsile içerisinde Ebü Hâşim el-Cübbâ'nin yer almasına rağmen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin geçmemiş olması

onun fikirlerinin Zemahşeri tarafından benimsenmediğine dair açık bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Dolayısıyla Zemahşeri üzerinde Hüseyinî ekolün büyük tesirinin varlığını ileri süren Wilferd Madelung'un kanaatinin isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Sabine Schmidtke tarafından dile getirilen, Zemahşeri'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basri'nin görüşlerinden etkilendiği ve zaman zaman onun görüşlerini Behşemî düşünceye tercih ettiği yönündeki iddia da isabetli görünmemektedir. Bunun yerine Zemahşeri'nin Ebü Hâşim el-Cübbâi ile başlayan Kâdi Abdülcebbar ile devam eden Behşemî geleceği sürdürdüğünü söylemek daha isabetli görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mu'tezile, Zemahşeri, Ebü'l-Hüseyin el-Basri, Hüseyiniyye, Ebü Hâşim el-Cübbâi, Behşemiyye.

THE EVALUATION OF ZAMAKHSHARI'S POSITION BETWEEN BAHSHAMIYYA AND HUSAYNIYYA

Abstract

This article has two aims, direct and indirect. The first and most important of these is to evaluate which of the ecole Zamakhshari belongs in the Basra school, Bahshamiyya or Husayniyya. In fact, in the writings of Zamakhshari's biography, there is a confusion of knowledge about which of the two different fractions in the Mu'tezile called Bahshamiyya or Husayniyya was followed by Zamakhshari. The clarification of this situation is extremely important both for the two schools in question and for Zamakhshari. Undoubtedly, in addition to the contribution of Zamakhshari's biography, it will also contribute to understand atmosphere of thought of Mutezile. He is one of the most important representatives of the Mu'teziles. For this reason, the effort to understand the background of his thought will help to understand VI. (M. XII.) century of Mu'tezile's. On the other hand, discovering the Zamakhshari's ecole within the school will also contribute to determine the differences between the ecole of Bahshamiyya and Husayniyya. This aspect of the issue is the second objective of the article.

Summary

In this article, to determine Zamakhshari, who is Hanafi in practice and Mutezili in belief stands closer to which one of the ecoles of Bahshamiyya or Husayniyya, his intellectual belonging will be tried to be put forward through several articles. The clarification of this situation is extremely important both for the two schools in question and for Zemahşeri. The importance of an evaluation in this context, in addition to the contribution to Zamakhshari's biography, cannot be denied in terms of reflecting the final atmosphere of Mu'tezile. As it is known, Zamakhshari is one of the ultimate representatives of Mu'tezile. For this reason, the effort to understand the background of his thought will help to understand VI. (M. XII.) century of Mu'tezile's. On the other hand, discovering the Zamakhshari's ecole within the school will also contribute to determine the differences between the ecole of Bahshamiyya founded by Cübbai and Husayniyya founded by Basri. As a matter of fact, no explanation on this subject have been found in the studies conducted so far. Therefore, this aspect of the issue is the second objective of the article.

It is known that Zamakhshari is a member of the Basra school of Mu'tezile in terms of his teachers and thinking method. However, it is not possible to say that the Basra school is a uniform structure. It is seen that this school is divided into different branches in comparison to prominent individuals such as Hüzeyliyye, Nazzâmiye, Bahshamiyya and Husayniyya. Therefore, considering the factions of the Basra school within itself, it is not easy to conclude at first glance which of these groups Zemahshari is close to. In the biographies of him, it is observed that this uncertainty continues. For example, the Orientalist writer Sabine Schmidtke reports that there is a significant influence of the Husayniyya school on Zamakhshari, quoting from Wil-

ferd Madelung. Then, to prove his assumption, he tries to prove that Zamakhshari was influenced by the views of Abu-Hussein al-Basrî through Ibnü'l-Melâhimî. For example, Schmidtke compared him to Husayniyya school because when Zamakhshari said "Allah was the only one", he included all kinds of deeds in His power. However, when the subject is examined together with the contexts of the commentary, it is understood that Zamakhshari does not think differently from Bahshamiyya school and from the Basra school to which he is affiliated. Another noteworthy approach is that Zamakhshari's position in Mutezile cannot be determined clearly because he does not take a clear attitude in the conflicts between Bahshamiyya and Husayniyya, or that he may be Bahshamiyya because he never mentions Basrî. Likewise, Mustafa Öztürk and M. Suat Mertoğlu, who wrote the article "Zamakhshari" in the Encyclopedia of Islam, said that it is impossible to determine which école Zamakhshari belongs to, due to the fact that he never chose a side between Bahshamiyya and Husayniyya. In other studies, in the only work that he wrote about the Theology (Kalam) al-Minhâc, Hüseyin al-Basrîden never be mentioned so that it is considered reasonable in relation to the Bahshamiyya school. Although it is highly probable that this conclusion is accurate, it is obvious that the basis on which the claim is based remains weak. In this case, the state of uncertainty regarding the question of which school belongs to Zamakhshari continues. As a matter of fact, in addition to prudent discourses and prudent style used in the provision reached, the emphasis on uncertainty is remarkable. This article aims to eliminate the uncertainty at this point. For this purpose, Zamakhshari's thought adventure was followed and some determinations were made regarding his position in Mu'tezile. According to this, it became possible to say that Zamakhshari was one of the two branches living at that time from the Mu'tezile. Thus, the idea that there is no organic or inorganic bond between Husayniyya, another branch to which Zemahşeri was compared by some sources, was strengthened. It is undoubtedly important for Zamakhshari's not to mention Abu-Hussein al-Basrî in any of Zamakhshari's works and not to refer to his thoughts. It is worth noting that some of the views that have been appealed to Abu-Hussein have not been pursued by Zemahşari. Even the possibility of miracle, the ability of Allah to create evil, the denial of ma'dûmun seyiyet, the mutevatir hadith does not express mandatory knowledge, and in terms of the issues advocated by Abu'l-Hussain, it is even possible to say that Zamakhshari positioned himself directly against Abu'l-Husayn. Their approach to philosophy again points to the existence of an epistemological distinction between the two. Thus, it is understood that it is not possible to reconcile Zamakhshari's words with Husayniyya's views. On the contrary, it is possible to speak of an obvious parallelism between Zemahşeri and Bahshami's thoughts. On the other hand, as will be detailed in our study, while evaluating the issue of rü'yettullah in Zamakhshari's exegesis, while he mentions the name Abu-Hâşim al-Jubbâi with other ulemâs and not mentions el-Basri, can be evaluated as a sign that Zamakhshari is not belong to Basrî's école. Therefore, it is understood that the opinion of Wilferd Madelung who suggested the existence of the great influence of Husayniyya school on Zamakhshari is not accurate. In addition, the claim expressed by Sabine Schmidtke that Zamakhshari was influenced by the views of Ebü Ebl-Hüseyin al-Basrî and that he preferred his views to Bahshamiyya thought from time to time does not seem accurate. Instead, it seems more accurate to say that Zamakhshari continued the Bahshamiyya tradition, which began with Abu Haşim al-Jubba and continued with Qadî Abdülcebbar.

Keywords: Kalam, Mutezilite, Zamakhshari, Abu'l-Husayn al-Basrî, Husayniyya, Abu Hâsim al-Cubbâi, Bahshamiyya.

GİRİŞ

Fer mezhebin tarihi süreçte birtakım sebeplerle farklılaştığı, ana omurgaya bağlılıkla birlikte bütünlüğe zarar vermeyecek, esas sistematigi bozmayacak bir şekilde ayrı düşünürler tarafından temsil edildiği ve değişik hiziplere ayrıldığı bilinmektedir.² Mu'tezile mezhebi de kendi içerisinde beş esası muhafaza etmekle birlikte teferruat sayılabilecek hususlarda birbirinden ayrı kanaatlere sahip iki ana akım tarafından temsil edilmektedir. Bunlar mezhebi temsil eden düşünürlerin etkin oldukları merkezlere nispetle “Bağdat” ve “Basra” ekolü olarak adlandırılmaktadır.³

Mu'tezilî kelâm ekolünün son temsilcilerinden birisi olan Zemahşerî de (ö. 538/1144) Basra ekolünün takipçisi durumundadır. Mamafih Basra ekolünün de yeknesak bir yapı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu ekolün de kendi içerisinde Hüzeyliyye,⁴ Nazzâmiyye,⁵ Behşemiyye⁶ ve Hüseyniyye⁷ gibi önde gelen şahıslara nispetle farklı kollara ayrıldığı gö-

² Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, (Beyrut: Dârü'l-âfak, 1977), 93; Ebü'l-Muzaffer el-İsferayini, *et-Tebşîr fî'd-din ve temyizü'l-fırakati'n-naciye ani'l-fıraki'l-hâlikin*, thk. Mecid el-Halife, (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2008), 242-294; Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (Müessesetü'l-Halebi, t.y.), 1/43 vd.; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer, (Beyrut: 1961), 8 vd.

³ Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, Nşr. M. Zâhid el-Kevserî, (Mısır: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, t.y.), 38.

⁴ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf el-Basrî, Mu'tezile'nin Basra ekolünün kurucusu olarak kabul edilir. Mu'tezile'nin itikadî bir mezhep hüviyetine kavuşmasında ve gelişmesinde hem kendisinin hem de yetiştirdiği Nazzâm, Sümâme b. Eşres, Ca'fer b. Mübeşşir gibi öğrencilerin büyük katkısı olmuştur. Tercüme edilen felsefî eserleri okumuş, bu sayede Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsilerle yaptığı münazaralarda başarılı olarak, bir kısmının Müslüman olmasına sebep olmuştur. Yunanlılardan aldığı atomcu nazariyeyi İslâmî bir hüviyet kazandırarak Âlemin kâdîmini iddia edenlere karşı hadis oluşuna dair deliller getirmiştir. (Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 102 vd; İsferayini, *et-Tebşîr fî'd-din*, 252-255;)

⁵ Ebü İshak İbrâhim b. Seyyâr b. Hânî el-Basrî Nazzâm, Mu'tezile mezhebinde çığır açan, kendine has görüşleriyle tanınan bir âlimdir. Atomların sonsuza dek parçalara ayrılabilirdiğini ve âlemin kâdîmini savunduğu nakledilmektedir. Kurân'ın nazım açısından mucize oluşunu ve Hz. Peygamber'in diğer mucizelerini reddetmiştir. Kelâmda tartışılan “sarfe” ve “tafra” teorilerini ilk ortaya atan kişi olarak bilinir. Önceleri Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın öğrencisi iken sonra onun meclisinden ayrılarak müstakil bir mektep tesis etmiştir. Onun bu mektepte geliştirdiği düşüncelerini benimseyen gruplar da Nazzâmîyye adıyla anılmışlardır. (Bkz., İsferayini, *et-Tebşîr fî'd-din*, 255-259; Kemal Işık, “Nazzâm ve Düşünceleri”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1977), 3/102-103)

⁶ Ebü Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) görüşlerini benimseyenlere Behşemiyye denilmektedir. Ebü Hâşim, Allah'ın sıfatlarını açıklamak amacıyla ortaya attığı ahvâl teorisıyla bilinmektedir. Ta'til anlayışını reddeden bu teori sayesinde Mu'tezilî kelâmcıların sünnilerle bir tür yakınlaşmayı amaçladığı düşünülmektedir. Bir kimsenin hak etmediği halde cezaya çarptırılabilceğini ve yapmadığı bir kötülük nedeniyle zemmedilmesinin teorik açıdan imkânını savundukları için kendilerine Zemmiyye adı da verilmiştir. Bu ekol Mu'tezile'nin takipçisi olan son ekolü olarak bilinmektedir. (Bkz., Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*; 169 vd.; İsferayini, *et-Tebşîr fî'd-din*, 279-294; Şehristânî, *el-Milel*, 1/79-84).

⁷ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini benimseyenlere Hüseyniyye adı verilmektedir. (Fahredden er-Râzî, *İ'tikadatu fıraki'l-müslimin ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, (Beyrut: Dârü'l-Küttübü'l-İlmiyye, 1982), 45.

rılmaktadır. Ne var ki tarihin doğal seyri içerisinde bahsi geçen her bir grubun görüşlerinin sürdürülemediği anlaşılmaktadır.

Fahredden er-Râzî (ö. 606/1210), kendi dönemi itibariyle Mu'tezile'yi temsil eden Behşemiyye ve Hüseyiniyye dışında başka bir grubun kalmadığını aktarmaktadır.⁸ Burada Râzî'nin doğumuyla Zemahşerî'nin vefatı arasında altı yıl gibi çok kısa bir fark olduğunu belirtmekte yarar var. Keza Zemahşerî'nin yaşadığı yerleri gezip gören Râzî'nin tefsire dair yazmış olduğu muhallesinin ana kaynaklarının başında *el-Keşşâf* gelmektedir. Nitekim söz konusu eserin pek çok yerinde Mu'tezilî görüşlerin eleştirisi *el-Keşşâf* üzerinden yapılmaktadır. Dolayısıyla Râzî'nin ulaştığı bu hükümde "Hâtimetü şüyûhi'l-Mu'tezile"⁹ olarak anılan Zemahşerî'nin fikri aidiyetinin ve düşünce yapısının rolünün büyük olduğu düşünülmekte ancak Zemahşerî'nin Behşemî mi Hüseyinî mi olduğu tam olarak anlaşılamamaktadır.

Modern dönemde yapılan çalışmalarda meselenin bu kısmına işaret edilmektedir. Söz gelimi Sabine Schmidtke, Wilferd Madelung'tan naklen Zemahşerî üzerinde Hüseyinî ekolün tesirinin ağır bastığı bilgisini aktarır.¹⁰ Ardından kendisi bu bilgiyi tasdik mahiyetinde örnekler verir ve Zemahşerî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin İbnü'l-Melâhimî kanalıyla gelen görüşlerinden etkilendiğini ispatlamaya çalışır.¹¹ Bir başka dikkat çeken yaklaşım, Zemahşerî'nin Behşemiyye ile Hüseyiniyye arasındaki ihtilaflarda açık bir tavır takınmadığı gerekçesiyle Mu'tezile içinde hangi fraksiyona mensup olduğunun kesin olarak belirlenmesinin mümkün olmadığı ya da Basrî'den hiç söz etmediği gerekçesiyle Behşemî olabileceği yönündedir.¹² Dikkat edilirse aktarılan görüşlerde ihtiyatlı bir dil hâkimdir. Varılan hü-

⁸ Râzî, *İ'tikadat*, 45 : *وَلَمْ يَبْقَ فِي زَمَانِنَا مِنْ سَائِرِ فِرْقِ الْمُعْتَزِلَةِ إِلَّا هَاتَانِ الْفِرْقَتَانِ أَضْحَابُ أَبِي هَاشِمٍ وَأَضْحَابُ أَبِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ*

⁹ Adil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-İslâm hatta'l-asrî'l-hazır*, (Beyrut: Müessesetu Nuveyhidi's-Sekafiyye, 1988), 2/666.

¹⁰ Sabine Schmidtke, el-Minhâc'ın mukaddimesinde konuya temas etmekte ve Wilferd Madelung'un Zemahşerî üzerinde Hüseyinî ekolün büyük tesirinin olduğundan bahsettiğini aktarmaktadır. Kendisi ise Zemahşerî'nin üzerinde İbrâhim Melâhimî kadar Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ve Behşemiyye'nin tesirinden bahseder. Zemahşerî'nin söz konusu kişilerin hepsinden istifade ettiğini, kendince bir tür senteze ulaştığını ileri sürer. Bkz., Zemahşerî, *el-Minhâc*, 6.

¹¹ Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*, thk. Sabine Schmidtke, (Beyrut: Dâru'l-Arabiyyeti lil-Ulûm, 2007), 6.

¹² Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/236; Kezâ "Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi" adlı eserinde konuya temas eden Orhan Ş. Koloğlu da Zemahşerî'nin Behşemiyye-Hüseyiniyye ayırımı çerçevesinde konunun belirgin olmadığını aktarmaktadır. Buna karşın eserlerinde en çok atıf yaptığı isimlerin Behşemî olmasından hareketle onun otorite olarak Ebü Hâşim'i benimsediğinin söylenebileceği belirtilmekte, bu düşüncenin akla daha yakın olduğu aktarılmakta bir taraftan da onun "Behşemî mi Hüseyinî mi olduğu" sorusunun her zaman sorulabilecek bir soru olduğu düşüncesiyle konunun ucu açık bırakıldığı görülmektedir. Bkz., Orhan Ş. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, (Bursa: Emin Yay., 2010), 49-50.

kümlerde ise sağlam veriye dayalı net bir ifadeye rastlamak mümkün değildir. Bu durumda öncelikli olarak yapılması gereken husus Behşemî ve Hüseyî ekollerinin her ikisinin de Basra ekolüne mensup olmakla birlikte ayrıldıkları noktaları ve Zemahşerî'nin bu konulardaki tavrını belirlemek olmalıdır.

Şehristânî'ye göre¹³ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044),¹⁴ temelde birkaç meselede Behşemîlerden ayrılmaktadır. Bunların başında Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından ortaya atılan ahvâl teorisi gelmektedir ki Şehristânî Basrî'nin ahvâli reddettiğini ve sıfatların tamamını âlim, kâdir ve müdrük sıfatlarına ircâ ettiğini aktarmaktadır. Bu çerçevede ma'dûmun şeyiyetini ve renklerin araz olarak nitelendirilmesini de kabul etmemekte, varlıkların a'yan denilen özleriyle birbirlerinden ayrıldıklarını savunmaktadır. Ayrıca kerameti kabul etmeyen genelde Mu'tezile özelde ise Behşemîlere rağmen kerametın imkânını savunan Basrî'ye göre, her şeyi yaratabilen Allah'ın kubhu yaratan olmasında bir sakınca yoktur. Bütün bunların dışında Basrî'yi Behşemîlerden ayıran belki de en temel husus onun filozoflara olan meyli ve felsefeyle ilgilenmiş olmasıdır.¹⁵

Zeydî tabakât müellifi İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437) Behşemîlerin iki noktada Basrî'den nefret ettiklerinden bahsetmektedir. İbnü'l-Murtazâ'nın verdiği malumat bize aynı zamanda Şehristânî'nin tespitlerinin sağlamsını yapma imkânı tanımaktadır. Buna göre Behşemîlerin Basrî'den nefret etmelerinin birinci sebebi onun felsefeyle ve kendinden öncekilerin safsatalarıyla nefsinı kirletmiş olmasıdır. İkincisi ise Basrî'nin yazdığı eserlerde kendi mezhep büyüklerinin delillerini çürütmeye ve onların yanlışlığını ortaya koymaya çalışmış olmasıdır. İbnü'l-Murtazâ, Behşemîlerin Basrî'ye karşı sergiledikleri bu duygusal tepkilerin yersizliğini düşünmektedir. Hak-

¹³ والمتأخرون من المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وغيره انتهجوا طريقة أبي هاشم. وخالفه في ذلك أبو الحسين البصري، وتصفح أدلة الشيخ واعترض على ذلك بالتزييف والإبطال، وانفرد عنهم بمسائل: منها نفى الحال، ومنها نفى المعدوم شيئاً، ومنها نفى الألوان أعراضاً، ومنها قوله إن الموجودات تمايز بأعيانها، وذلك من توابع نفى الحال، ومنها رده الصفات كلها إلى كون الباري تعالى عالماً، قادراً، مدركاً. وله ميل إلى مذهب هشام بن الحكم في أن الأشياء لا تعلم قبل كونها. والرجل فلسفي المذهب، إلا أنه روج كلامه على المعتزلة في معرض الكلام فراج مذهب هشام بن الحكم في أن الأشياء لا تعلم قبل كونها. Bkz., Şehristânî, *el-Müel*, 1/85.

¹⁴ Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî. Aslen Basra'lı olup hayatı Bağdat'ta geçmiştir. Mu'tezile'nin Basra ekolünün görüşlerini devam ettirmiştir. Mütakellemenin metoduna göre yazdığı *Mu'temed* adlı eseriyle kelâm alanındaki *Tasaffuhu'l-edille* adlı eserleri bilinmektedir. Kadı Abdülcebbar'ın talebesidir. Cübbâiler'in kurucusu olduğu Behşemîye ekolünün takipçisi olmakla birlikte yer yer onlara muhalefetiyle bilinmektedir. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân*, (Beirut: Dâru Sadır, 1977), 4/271; Zehebi, *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ*, (Beirut: Müessesetür-Risâle, 1985), 17/587; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 119.

¹⁵ Şehristânî, *el-Müel*, 1/85; Ayrıca bkz., Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, (Beirut: Alemü'l-Kütüb, t.y.), 48, 53.

kında ileri sürülen iddiaların aksine Basrî'nin çok faydalı eserler yazdığına işaret etmekte ve onu savunmaktadır.¹⁶

Genel itibariyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin düşüncesini ve Behşemîlerin ona bakışını yansıtan bu iki önemli pasajdan sonra önce Basrî'nin düşüncesi aktarılacak ardından da Zemahşerî'nin aynı konulara yaklaşımı üzerinden onun Behşemî ya da Hüseyinî ekolden hangisine tabi olduğu hususu anlaşılmasına çalışılacaktır.

1. BEHŞEMİYYE VE HÜSEYİNİYYE ARASINDA ZEMAŞERÎ'NİN YERİ

1.1. Allah'ın Sıfatları Meselesi

Bilindiği üzere Allah'ın zâtı ve sıfatları açısından eşinin ve benzerinin olmadığı inancı İslâm'ın tevhit akidesinin temelini oluşturmaktadır.¹⁷ Bu nedenle kelâmî ekoller arasında Allah'ın zâtında bir olduğunun tartışılması gibi bir durum söz konusu değildir. Lakin sıfatlar/sıfatullah konusunda mezheplerin farklı yaklaşımları olmuştur. Mu'tezile'nin İslâmî dırkalardan Müşebbihe ve Mücessime'ye; İslâm dışı din ve mezheplerden ise Mecûsiler, Seneviyye, Yahudi ve Hıristiyanlara karşı tevhidi savunma gayretleri ve ona arız olabilecek tehlikeleri bertaraf etmeye yönelik yoğun çabaları bilinmektedir.¹⁸ Nitekim Zâhid el-Kevserî'nin kullandığı şu ifadeler bu durumun bir tespiti mahiyetindedir. "Hıristiyan, Yahudi, Mecûsi ve Sabiilerle her çeşit dinsizleri reddetmek hususunda ilk Mu'tezile bilginlerinin yoğun bir gayretleri olmuştur."¹⁹ Kevserî'nin bu taltifi gecikmeli de olsa düşünce tarihi içerisindeki "bir hakkın teslimi" ya da "iade-i itibar" değeri taşıması açısından anlamlıdır. Zira Mu'tezile hakkındaki sünî tabakât müelliflerinin genel kanaati onların sıfatları inkâr ettikleri bu nedenle muattıla olarak adlandırılmayı hak ettikleri yönündedir.²⁰ Mu'tezile'nin maruz kaldığı bu kategorize edilme hali diğer bir ifadeyle dışlanmışlık durumu elbette siyasi, sosyolojik ve konjoktürel pek çok etkenlerin oluşturduğu girdabın doğal bir sonucudur. Mu'tezile'nin dolaylı olarak sebep olduğu bir takım kusurlu hareketlerin ve yaşanan mihne süreçlerinin bedelini ödemek durumunda kaldığı şekilde yorumlanabilir.

¹⁶ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 119.

¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk: Muhammed Adnan Derviş, (İstanbul: Fazilet Neşr., 2015), 89-108; Fikret Soyal, "Ebü İsa el-Verrak'ın Sıfatlar ve Uknun Bağlamında Hıristiyanlık Eleştirisi", *İslâmî İlimler Dergisi*, 10/2, (2015), 27.

¹⁸ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, (Mısır: Mektebetü'l-Üsra, 1997), 1/375-376.

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah İbn Asakir, *Tebyinü kezibi'l-Müfteri fi mâ nusibe ile'l-imam Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. Zahid el-Kevserî, (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1347), 18 (eserin mukaddimesinde).

²⁰ Şehristânî, *el-Müel*, 1/92.

Ancak bugüne gelindiğinde problemlerin daha soğukkanlı bir şekilde ele alınmaya ve bir takım kalıplara bağlı kalınmadan yeniden yorumlanmaya ihtiyaç duyduğu göz ardı edilmemelidir. Nitekim Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin sıfatlara (ilim sıfatı bağlamında) yapılan bu nefiyler anlam yönüyle değil, yalnızca lafız yönüyledir²¹ şeklinde yaptığı yorumla Zemaşşerî'nin bizzat Cehm b. Safvân'ın savunduğu şekliyle ta'tili reddetmesi²² ve “Her varlığın mevcudiyetiyle birlikte birtakım hal ve sıfatlara sahip olması zorunludur. Bunun aksini söylemek yani bir varlığın sıfatlardan herhangi biriyle vasıflanmadığını iddia etmek o şeyin varlığının inkârı olduğu burhânî yolla sabittir”²³ şeklindeki ifadeleri esasında meselenin yorumlamayla ilgili bir yaklaşım farklılığı olduğunu ortaya koymaktadır.²⁴ Öte yandan Basra ekolünün takipçileri ve Behşemî öğretisiyle içli dışlı/mücvir düşünürler olmalarına rağmen Basrî ile Zemaşşerî'nin birebir aynı kanaate sahip olmadıklarını söylemek mümkündür. Söz gelimi Şehristânî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin ahvâl teorisini reddettiğini aktarmaktadır.²⁵ Zemaşşerî de sıfatları tenzihi açıdan ele almakta ve ahvâli benimsememektedir. Ancak bilindiği üzere ahvâl teorisi Mu'tezile içerisinde dahi çokça rağbet gören bir teori olmamıştır. Bu açıdan söz konusu teoriye karşı duruş sebebiyle yapılabilecek bir tasnif yanıltıcıdır. Fakat Ebü'l-Hüseyn'in sergilediği bu tavır başka verilerle birlikte ele alındığı takdirde bir anlam ifade etmekte ve Behşemî olmadığı yönündeki ihtimali kuvvetlendirmektedir. Sözelimi Basrî, sıfatların tamamını âlim, kâdir ve müdrîk sıfatlarına ircâ ederken²⁶ Zemaşşerî'nin yaklaşımı ahvâli kabul etmeyen diğer Mu'tezilî bilginlerin tavrıyla örtüşmektedir. Nitekim o, Allah'ın kıdemine vurgu yapmakta²⁷ Allah'ın zâtına ait bir ilim sıfatıyla âlim, zâtıyla kâdir ve zâtıyla semî' olduğunu ifade etmektedir.²⁸ Zemaşşerî'nin hem Allah'ın kıdemini vurgulaması hem de söz konusu üç sıfatı zorunlu sayması, Mu'tezile'nin sıfatları zâtın aynısı kabul edip zât dışında bir hüküm ifade etmediği fikriyle doğru-

²¹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, nşr. Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke, (Wiesbaden: 2006), 15.

²² Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/582.

²³ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/126.

²⁴ Söz gelimi Zemaşşerî kelâma dair yazdığı muhtasar eseri *el-Minhâc*'ta konuya girişte kullandığı bab başlığı anlamlıdır. “باب معرفة القديم بصفاته” “Kadîm'i sıfalarıyla tanıma babı”. (Zemaşşerî, *el-Minhâc*, 15); Ayrıntılı bilgi için bkz., Hilmi Kemal Altun, “Zemaşşerî'nin Kelâmî Görüşleri” *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst.*, (İstanbul, 2019, Yayınlanmamış Doktora Tezi), 87, 90, 145.

²⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 1/85.

²⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 1/85.

²⁷ Zemaşşerî, *Tefsîru'l-Kessâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fi vucûhi'l-tevil*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 4/813; krş., Zemaşşerî, *el-Minhâc*, 11 vd.

²⁸ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/346; 3/101; 4/30.

dan ilişkili bir tutum olarak görülebilir. Nitekim Eş'arî, Nazzâm ile birlikte Mu'tezile'nin Bağdat-Basra ekollerinde baskın olan görüşün bu minvalde olduğunu aktarmaktadır.²⁹ Dolayısıyla Zemahşerî'nin sıfat anlayışı, Allah'ın sıfatlarının tamamını âlim, kâdir ve müdrîk sıfatlarına ircâ eden Basrî'nin sıfat anlayışından farklılık göstermektedir.

1.2. Ma'dûmun Şeyiyeti Meselesi

Varlığın henüz yaratılmadan önceki halini ifade eden yokluğun yani ma'dûmun herhangi bir mevcudiyetinden bahsedilip bahsedilemeyeceği konusu tartışılmalıdır. Eş'arî kelâmcılarla birlikte İbn Hazm da (ö. 456/1064)³⁰“ancak var olana şey denilebilir”³¹ görüşünü savunmuşlardır. Anlaşıldığına göre Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de bu görüştedir.³² Dolayısıyla Basrî'ye göre varlık sahasına çıkmamış bir maddenin evvelki hali olan ma'dûmiyet halinin şeyiyyetle nitelendirilmesi mümkün değildir.

Zemahşerî ise “şey” kelimesini, “bilinebilen ve kendisinden haber verilebilen” olarak tarif eder.³³ Ardından cisim, araz, kadim, ma'dûm (yokluk) ve muhal (imkânsız) gibi her türü içine alan bir kavram olarak şey tabirini “umumi ifadelerin en umumîsi” şeklinde nitelendirir.³⁴ Bu düşünce Mu'tezile'den Behşemilerin savunduğu varlıkların yaratılmadan önce de sabit bir zâtı, nüvesi olduğu düşüncesiyle örtüşmektedir. Bu durumda ne varlıktan önce ne de varlıktan sonra mutlak bir yokluktan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Zemahşerî'nin “ma'dûm”u şeyiyyetle yani bir tür varlık formuyla adlandırması onun Mu'tezilî, Behşemî geleneği takip ettiği aynı zamanda Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den de bu konuda farklı düşündüğü anlamına gelmektedir.³⁵ Çünkü Şehristânî ve Adudiddîn el-Îcî'nin aktardığına göre Basrî, ma'dûmun şeyiyyetini ve renklerin araz olarak nitelendirilmesini kabul etmemekte, varlıkların a'yan denilen özleriyle birbirlerinden ayrıldıklarını savunmaktadır.³⁶

²⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag Gmbh, 1400/1980), 188.

³⁰ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, t.y.), 5/27-29.

³¹ İlhan Kutluer, “Şey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 34/35.

³² Şehristânî, *el-Mîlel*, 1/85; Ayrıca bkz., İcî, *el-Mevâkıf*, 48, 53.

³³ Aynı tanımlamayı *el-Müfredât* isimli lügatinde Râgıb el-İsfahânî de (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) yapmaktadır. Zemahşerî yaptığı tanımlamada herhangi bir kaynak belirtmez ancak aynı ifadelerin kullanılmış olması dikkat çekicidir (bkz., Ragıp el-İsfahani, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, şî md.).

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/94-95.

³⁵ Basrî'den önce ma'dûmun şey olmadığını söyleyen bir diğer Mu'tezilî bilgin Ebü'l-Hüseyn Allâf'tır. Bkz., Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 53.

³⁶ Şehristânî, *el-Mîlel*, 1/85; Ayrıca bkz., İcî, *el-Mevâkıf*, s. 48, 53.

Yalnız Zemahşeri'nin hem Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den hem de diğer Mu'tezililerden ayrıldığı bir nokta daha var ki o da müellifin ma'dûmun yanında muhali de şey olarak nitelendirmesidir.³⁷ Nitekim o, cisim, araz, kadim, ma'dûm (yok) ve muhal (imkânsız) gibi her türü içine alan bir kavram olarak "şey" tabirini umumi ifadelerin en umumîsi olarak adlandırmaktadır.³⁸ *el-Keşşâf*a haşiye yazan Eş'arî kelâmcı İbnü'l-Müneyyir, Zemahşeri'nin bu düşüncesinden ötürü diğer Mu'tezililerden ayrıldığına işaret etmektedir.³⁹ Anlaşıldığı üzere şey kavramını umumiyet ifade etmesi açısından ele alan Zemahşerî, kavramın alanının yalnızca varlık sahasına çıkan ve çıkması muhtemel olan nesnelere değil, muhal (mümteni) olan yani varlığı söz konusu olmayanları da bütünüyle kapsadığını ifade etmek istemiştir. Dolayısıyla bu ifadenin ma'dûm kavramının kullanımında olduğu gibi maddeyle ya da varlıkla ilgili bir ifade olmayıp meseleyi Allah'ın ilmiyle açıklama çabası olarak anlaşılabilir.⁴⁰ Burada dikkatleri üzerine çeken husus, Zemahşeri'nin ma'dûmun "şey" olmadığını benimseyen Basrî'den oldukça farklı bir noktada durduğu gerçeğidir.

1.3. Kerâmet Meselesi

Peygamberlik iddiası olmaksızın iman ve sâlih amel sahibi bir kimse- nin elinde görülen harikulâde olaylara keramet adı verilmektedir.⁴¹ Ehl-i sünnet uleması kerâmetin varlığını inkârı kabil olmayan bir vakıa olarak benimsemişlerdir.⁴²

Mu'tezile ise nübüvveti konusunda karışıklığa mahal vereceği endişesiyle mucize dışında insanların elinden keramet, irhâs⁴³ gibi olağanüstü hallerin zuhurunu kabul etmemektedir.⁴⁴ Söz gelimi Ali Cübbâi (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) prensip olarak sahâbe ve sâlih kimselerin elinden keramet türü olayların meydana gelebileceğini mümkün

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/178.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/94-95.

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/178.

⁴⁰ Hasan Gümüşoğlu, "Alemin Asli Maddesi Bağlamında Ortaya Çıkan Farklı Görüşlerin İtikat Açısından Sonuçları", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2019), 52-53.

⁴¹ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, (Beyrut, Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 184.

⁴² Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Tabıratü'l-edille fi usûlî'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 2003), 1/107-110; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 220-221.

⁴³ İrhâs, henüz risâlet görevi verilmeden önce bir peygamberin elinde görülen ve ileride onun peygamber olacağına delalet eden olağanüstü haller demektir. Bkz., Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 16; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 221.

⁴⁴ Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl (en-nübüvvat ve'l-mucizat)*, thk. Mahmûd Muhammed Kasım, (Kahire: Darü'l-Misriyye, t.y.), 15/217-221, 239-242; Nesefî, *Tabıratü'l-edille*, 108; Şehristânî, *el-Milel*, 1/85; Orhan Şener Koloğlu, "İbn Melâhimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 1 (ek cilt), 616-619.

görmemektedirler.⁴⁵ Zemahşerî'nin de gaybî konuların insanlar tarafından bilinemezliği meselesinde "... bu sözde keramet türlerinin iptaline açık kanıt vardır"⁴⁶ şeklinde sarf ettiği bir cümleyle kerameti açık bir şekilde reddettiği ve Behşemilerle aynı düşünceyi paylaştığı görülmektedir.

Belli başlı temel meselelerde seleflerine muhalefetiyle bilinen Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin kerâmetin imkânını savunması⁴⁷ dikkate şayandır. Neredeyse bütün bir ekolün nübüvvet hassasiyetiyle hareket ederek ittifakla reddettikleri bir hususta Basrî'nin farklı düşünmesi zikre değer bir ayrışmanın işareti olarak değerlendirilebilir.

1.4. Mütevâtir Haberin Bilgi Değeri

Kelâmcılar bütün insanlar için geçerli olan bilgiye ulaşma yollarını (esbâb-ı ilim) üç madde halinde ele almışlardır. Bunlar *sağlam duyular*, *doğru haber* ve *aklı tefekkürdür*.⁴⁸ Kendi içerisinde ilave tasnifleri de barındıran bu tasnifi sistematik anlamda ortaya koyan ilk kelâmcının Mâtürîdî olduğu düşünülmektedir.⁴⁹ Söz konusu tasnifin çatı hali genel olarak kelâm ekolleri arasında kabul görmekle birlikte doğru bilginin kriterleri noktasında mezhepsel farklılıklar oluşmuştur. Usûlde meydana gelen bu ihtilaflar kelâmî ekollerin her birinde akidenin oluşumuna ve farklılaşmasına etki etmiştir.⁵⁰ Mu'tezile'nin konuya ilişkin tavrını Kâdî Abdülcebbar'da görmek mümkündür. O, haberleri doğruluk ya da yanlışlığının bilinip bilinmemesine göre tasnif etmiştir. Kâdî, zorunlu bilgiyle kesbî bilgiyi bir haberin doğruluğunu ve yanlışlığını anlamada kesin hükümler içeren haberler kategorisinde ele almaktadır. Bunlara ilave olarak doğruluk veya yanlışlığına dair kesin hüküm verilemeyen bilgi türü olarak haber-i vahidi saymıştır.⁵¹ Kâdî'nin zorunlu bilgidен kastı ise haber-i mütevâtirdir. Yalnız Kâdî değil diğer Mu'tezile âlimleri de mütevâtir haberin huciyetinde ittifak halindedirler. Örneğin Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden Ebü'l-Hüseyn el-

⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 1/71.

⁴⁶ "وفي هذا ابطال للكرامات" Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/619-620.

⁴⁷ İbrâhim el-Melâhimî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûlî'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung - Mardin McDermont, (London: 1991), Eserin mukaddimesi, 3; krş., Râzî, *İtikadat*, 45.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, trc: Bekir Topaloğlu, (Ankara: TDV yay., 2002), 9-15; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 60; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûlî'd-dîn*, trc: Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akâidi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 55; Sırrı Giridi, *Nakdül-kelâm fi akâidi'l-İslâm*, (Dersaadet: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1310), 15.

⁴⁹ Bkz., Mâtürîdî, *a.g.e.*, 9-15; Cürcânî de İcî'nin *Mevâkıf* adlı eserine yazdığı şerhte ilim konusuna geniş bir yer ayırmıştır. İlimin tanımı, neveleri, zaruri ilmin ispatı, istidlal metotları ve çeşitleriyle delil ve kıyas gibi konuları tahlil etmiştir. (Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (y.y., 1907), 1/41 vd.).

⁵⁰ Kenan Yakuboğlu, "Mu'tezilede Bilginin Kaynağı ve Değeri", *Marife*, 3/3, (Kış, 2003), 320.

⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûlî'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebet-ü Vehbe, 2010), 756-758; Ayrıca bkz., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/327.

Hayyât, ister Müslüman ister kâfir olsun yalan söylemesi düşünülme-
yen bir topluluk vasıtasıyla gelen haberi mütevâtir olarak adlandırır. Böyle bir yolla
gelen bilginin sıhhati üzerinde İslâm bilginlerinin ittifak ettiğini belirtir.⁵²

Bağdat ekolünden Ka'bî de (ö. 319/931) Mu'tezile ile birlikte ümmetin
bilginlerinin kahir ekseriyetinin aynı kanaatte olduğunu belirtir.⁵³ Onlara
göre yalan üzerine birleşmesi mümkün olmayan topluluğun, mü'min ya-
hut kâfir olmaları da şart değildir.⁵⁴ Ebü'l Hüzeyl Allâf ve Hişam b. Amr
bu şarta itiraz etmişler, nakillerin hiç olmazsa birisinin ehl-i cennet olması
gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁵ Cennetlik biri ya da ehl-i cennet tabirinden
onların Yahudi, Hıristiyan ya da diğer beşer kaynaklı dinlerden nakledilen
bilgilerin kaynak olma vasfını taşımadıklarını en baştan ilan etme gayreti
olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan yine bu tutumun kendileri dışında
bâtıl ehli gördükleri diğer mezhep gruplarından gelen bilgilere de şüpheyle
yaklaşmaları gibi bir sonucu doğuracağı muhakkaktır. Bu takdirde geriye
muteber olarak yalnızca kendi düşüncelerine yakın kimselerin nakli kal-
maktadır.

Zemahşerî de delaleti kesin olan mütevâtir haberin ilim ifade etmesi
açısından Kur'an'la aynı özelliği taşıdığına işaret eder. Bu tür bir haberle
yapılan neshin de aynen Kur'an âyetleri arasında cereyan eden nesh gibi ge-
çerli olduğunu kabul eder.⁵⁶ Örneğin Fil sûresinde Habeşîlerin başına gelen
cezalandırma haberlerinin tevâtür derecesinde olduğunu bunun müşâhede
makamında bir bilgi niteliği taşıdığını belirtir.⁵⁷ Zemahşerî'nin İslâm'ın ilk
yıllarında var olan mirasçıya vasiyette bulunma emrinin, sonradan gelen
miras âyetlerinin yanında (Nisâ4/11-12, 176) ve Hz. Peygamber'in "Şüp-
hesiz Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Dikkat ediniz! Vâris lehine
vasiyet etmek yoktur..."⁵⁸ ifadesiyle neshedildiğini belirtmektedir. Ardın-
dan bu hadisin âhad tarikle gelmesine rağmen ümmetin kabullenmesiyle
tevâtür konumuna yükseldiğini belirtmesi onun mütevâtir habere ilişkin

⁵² Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitabu'l-intisâr ve'r-reddi alâ İbn Râvendî el-mülhid*, nşr. Samuel Nyberg, (Beyrut: 1993), 52-53

⁵³ Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: 2018, Ammân: 2018), 285; Yine Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, ister Müslüman ister kâfir olsun yalan söylemesi düşünülme-
yen bir topluluk vasıtasıyla gelen haberi mütevâtir olarak adlan-
dırır. Böyle bir yolla gelen bilginin sıhhati üzerinde İslâm bilginlerinin ittifak ettiğini belirtir. (bkz., Hayyât, *el-Intisâr*, 52-53).

⁵⁴ Ka'bî, *Makâlât*, 285.

⁵⁵ Ka'bî, *Makâlât*, 287.

⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/609.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/793.

⁵⁸ Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi et-Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizi/el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998) "Vesâyâ", 5.

ileri sürülen birtakım şartlara yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir.⁵⁹ Buna göre müellifin, mütevâtir haberde râvilerin olması gereken asgari sayısı gibi şartlar bir tarafa, ümmetin o rivayete itibar etmesini daha önemli gördüğü anlaşılmaktadır. Düşüncesini gerekçelendirmek için de ümmetin ancak rivayeti sahih olan bir haberi delil olarak kabul edeceğini belirtmekte dolayısıyla ortak aklın yanılmazlığına vurgu yapmaktadır. Zemaşşerî'nin bu tavrı "Ümmetim hata üzerine birleşmez"⁶⁰ hadisinin mefhumuna ve Behşemîlerle Kâdî Abdülcebâr'ın yaklaşımıyla da örtüşmektedir.⁶¹

Mütevâtir haberle elde edilen bilginin kişide zorunlu bilgi oluşturmasına gelince Basrî bu noktada Behşemîlerle Kâdî Abdülcebâr gibi düşünen Zemaşşerî'den ayrılmaktadır. Basrî'ye göre, "şayet mütevâtir tarikle gelen her bir bilgi kişide doğrudan zorunlu bir bilgiyi intâc etmiş olsaydı herkesin diğer zorunlu bilgileri bildiği gibi tevâtüren gelen hususları da zorunlu olarak bilmesi ve kabul etmesi gerekirdi ancak vakia böyle değildir"⁶² şeklinde bir itiraz dile getirmektedir. Zemaşşerî'nin bu yaklaşımı da onun Hüseyinî olmadığı şeklinde anlaşılabilir bir başka husustur. Ekollerin tespiti ve ayrışmasında epistemolojinin ne derece önemli olduğu düşünüldüğünde Zemaşşerî ile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî arasındaki metodolojik farklılığın diğer dinamikleri de etkileyecek bir farklılık olduğunu belirtmekte yarar var. Bu düşünceden hareketle, ikisi arasındaki ayrışmanın -Mu'tezilî olmalarından sonraki süreçte- doğrudan esasla ilgili olduğunu ve farklı temel üzerine bina edilmiş iki ayrı yaklaşımı benimsediklerini söylemek mümkün görünmektedir.

1.5. Allah'ın Kubhu Yaratmaya Muktedir Olması

Zemaşşerî bir taraftan Allah'ın kudretinin her türlü makdûra şâmil olduğunu söylemekte bir taraftan da -hikmetin gereği- kubh türü filleri Allah'ın yarat(a)mayacağını savunmaktadır. Zemaşşerî, Allah'ın adalet (adl) vasfına sahip olmasının yanı sıra kötü fiillerin kötülüğünü bilmesine (ilim) ve hiçbir şeye muhtaç olmamasına (ğani) bağlı olarak kötü fiillerin fâili olamayacağını ileri sürmektedir.⁶³ Bu düşünceden hareketle Allah'ın asla bir kötülük işlemeyeceği, kabih olan hiçbir şeyi murat etmeyeceği, bü-

⁵⁹ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/222.

⁶⁰ Tirmizî, "Fiten", 7.

⁶¹ Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 119.

⁶² Fahreddin er-Râzî *el-Mahsûl fî ilm-i usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 4/233.

⁶³ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/813

yük günah işleyeni de tövbe etmediği sürece affetmeyeceği gibi hususların ısrarla vurgulandığı görülmektedir. Yani ona göre Allah'ın kötü olan bir fiili yaratmaması kudretinin olmaması açısından değil hikmetin gereğidir.

Zemahşerî, bu düşüncenin aksini iddia edenleri yani Allah'ın kötülüğü yaratmanın da ötesinde emrettiğini söyleyenleri, Allah'a iftira etmek ve sıfatlarını saptırmakla (ilhâd) itham etmektedir.⁶⁴ Zirâ ona göre, Allah'ın O'nu çirkin fiili işlemekten alıkoyacak engel (sârif) var. Fakat iyiliği işlemeye sevk edecek bir etken (dâî) yoktur. Bu yüzden özelde Zemahşerî genelde ise Mu'tezilî/Behşemî kelâmcılara göre Allah'ın çirkin bir fiili (kubh) işlemesi mümkün görünmemektedir.⁶⁵ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Nazzâm ise biraz daha ileri giderek bir anlamda Allah'ın irâdesine ket vurarak Allah'ın kötülüğü yaratmaya muktedir olmadığı düşüncesini dile getirmişlerdir.⁶⁶

Buna mukabil Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise Allah'ın her türlü fiili yaratmaya muktedir olduğu için kötü fiilleri de yaratabileceğini⁶⁷ kabul etmektedir. Şöyle ki, ona göre iyilik ve kötülük, mücerret kudretin kendisinde değildir. Belki kudretin bir sonucudur. Bu nedenle her ikisinin meydana gelmesinde da kudretin rolü birdir. Mutlak olarak yaratma gücüne sahip olan Allah iyi olan bir şeyi yaratmaya muktedir olduğu gibi aynı kudretle meydana gelebilecek olan kötü bir fiili yaratmaya da muktedirdir.⁶⁸ Görüldüğü üzere Basrî, meseleyi Allah'ın kudreti ekseninde ele almakta ve kudretin sınırlandırılmayacağı ilkesinden hareketle Allah'ın iyi ya da kötü olarak adlandırılabilen her türlü fiili yaratabileceğini kabul etmektedir. Yalnız

⁶⁴ Söz gelimi Zemahşerî, İsrâ 17/1'de geçen, Allah'ı tenzih ifadesi olan (سبحان) lafzını, Allah'ı her türlü çirkin fiilin faili olmaktan uzak tutmanın en açık ifadesi olarak izah etmekte söz konusu çirkin fiilleri Allah'a izâfe edenleri de Allah'ın düşmanları olarak nitelendirmektedir. İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Allah düşmanları ile kastettiği zümrenin, Ehl-i sünnet olduğuna işaret etmektedir. Bkz., Ebü'l-Abbas Nasıruddin Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi ma tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl (el-Keşşâf* in hamışinde), (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 2/621; Konuyla ilgili bir başka örnekte şöyledir: Zemahşerî, Zuhuf 43/81'de geçen, -De ki: "Eğer Rahmân'ın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurum" âyetinin Allah'a çocuk isnadının imkânsızlığını vurgulamak için farazi ve temsili bir ifade olduğunu söylemekte, ardından bir şeyi olumsuzlamanın mübalağalı anlatımına örnek olarak şöyle bir benzetme yapmaktadır:

"Adl ehli birisinin (Mu'tezilî'nin) Mücbire'ye (Ehl-i sünnete mensup birisine):

-Şayet kalplerde küfür yaratıp sonra da sonsuza dek ona azap eden bir varlığın Allah olduğunu iddia ediyorsan, senin ilah olduğunu iddia ettiğin o varlığa karşı;

-"Bu şeytandır, ilah olamaz" sözünü ilk olarak ona ben söyleyeceğim." (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/259). Zemahşerî bu temsili ifadesiyle son derece tenzih ve takdis edilen Yüce Zât'ın çirkin fiili yaratmasının imkânsızlığını ifade etmek istemiştir. Görüldüğü üzere Zemahşerî iddiasından o kadar emindir ki, çirkin fiillerin başında gelen küfür, Allah'ın yaratmayacağına dair görüşünü ifadede kullandığı cümlelerin oldukça mübalağalı olduğu görülmektedir.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 291; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/95

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 303; Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, 89; Mustafa Sönmez, "Kelâmî Düşüncede Allah'ın Irâdesini Sınırlandırılma Problemi", *EKEV Akademi Dergisi*, 8/20 (yaz 2004), 147.

⁶⁷ Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, 89 vd.

⁶⁸ Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, 89.

bununla doğrudan Allah'ı kötü fiillerin yaratıcısı olarak nitelendirmekten kaçınmaktadır. Bunun için de iyilik ve kötülüğün fiilin birer vasfı olduğunu benimseyerek Allah ile fiil arasındaki ilişkinin sadece yaratma düzleminde olup bittiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda fiilin taşıdığı kötü vasıfların Allah'a nispeti söz konusu değildir. Çünkü fiilin iyi ya da kötü olmasında O'nun doğrudan bir tesiri yoktur. Dolayısıyla Allah mutlak olarak her fiilin yaratıcısı olduğu bilinse dahi özelde kötü olan bir fiilin yaratıcısı olarak nitelendirilmemiş olmakta ve mesele Mu'tezile'nin adalet prensibi çerçevesinde çözüme kavuşturulmaktadır. Ancak Zemahşeri'nin Allah'ın hikmeti ve ilmi açısından kötülüğü yaratamayacağını savunmasına karşın Basri'nin farklı bir perspektif geliştirdiği görülmektedir. Ona göre Allah her fiili yaratabilir. Fiilin iyi ya da kötü oluşu fiile uygulanan kudretten bağımsızdır. Kudret Allah'a ait olmakla birlikte söz konusu vasıflar fiilin kendisiyle ilgilidir.

Esasında hakim olan Allah'ın fiillerinde hikmetin ve amacın var olduğu, O'nun fiillerinin zulüm ve sefeh olarak adlandırılmayacağı Mu'tezile dışındaki kelâmcılar tarafından da kabul edilen bir görüştür. Buna ilave olarak kelâm bilginleri ilâhi fiillerde hikmet aramanın anlamsız olmadığını⁶⁹ vurgulamışlardır. Mu'tezile'den farklı olarak Mâtürîdî kelâmcılar, hikmetin Allah'ın fiilleriyle ilişkisinden çok mahlûkatın varlığı ve düzeninin sağlanmasına yönelik olduğuna dikkat çekmişler,⁷⁰ Mu'tezile'nin yaptığı gibi ilâhi kudreti sınırlayan bir hikmet anlayışından kaçınmışlardır. İlahi hikmeti değerlendirirken Allah'ın yaptığı ve yarattığı şeyleri muhkem yapması ve yerli yerinde yaratması şeklinde yorumlamışlardır.⁷¹ Buna karşılık Eş'ariler ise Allah'ın ilim irâde ve kudret sıfatları bağlamında ele alarak O'nun fiillerinin hiçbir surette sınırlanmasının mümkün olmadığı düşüncesini dile getirmişlerdir.⁷² Böylece Eş'ariler'in ilâhi hikmetin neredeyse bütünüyle göz ardı edildiği bir anlayışı benimsedikleri görülmektedir.

Sabine Schmidtke, Zemahşeri'nin Allah'ın kâdir olduğunu söylerken her çeşit fiili O'nun kudretine dâhil etmesi nedeniyle onu Hüseyinî ekole nispet etmektedir. Ancak konu tefsirdeki bağlamlarıyla birlikte incelendiğinde Zemahşeri'nin Behşemî ekolden ve bağlı bulunduğu Basra ekolünden fark-

⁶⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, sadeleştiren: Sabri Hizmetli, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013), 381.

⁷⁰ Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*, thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), (Kahire 1317/1899'un tıpkıbasımı), 146.

⁷¹ Geniş bilgi için bkz., İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 375-388; M. Sait Özervarlı, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 17/512

⁷² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 117-136.

lı düşünmediği anlaşılmaktadır. Schmidtke Hüseyiniye ekolünün Allah hakkında her türlü fiili ihtiva eden bir yaratma kudretini benimsediklerini buna kulların fiilini de dâhil ettiklerini söyledikten sonra Zemahşerî'nin bu düşünceyi savunduğunu ileri sürmektedir.⁷³ Hâlbuki Zemahşerî, bir fiilde iki makdûrun varlığını imkânsız fiiller arasında değerlendirmekte ve bu yönüyle kulun fiillerini Allah'ın makdûru arasına hiç katmamaktadır.⁷⁴

1.6. Felsefeye Yaklaşımları

H. III. (M. IX.) asrın başlarından itibaren⁷⁵ İslâm düşünce tarihinin seyirinde felsefenin rolü bilinmektedir. Hatta kelâmın ortaya çıkmasını zorunlu kılan harici etkenlerin başında Yunan kültürüne ait eserlerin Süryânice'den Arapça'ya tercüme edilmesi gösterilmektedir.⁷⁶ Akidenin kelâma evrildiği süreçte Mu'tezilî kelâmcılar da felsefenin usûl ve esaslarından, ilmi yöntemlerinden yararlanmışlar.⁷⁷

Kaynaklarda bu eserlerin özellikle Mu'tezile'nin öncüleri arasında itibar gördüğü ve onlar tarafından tetkik edildiği belirtilmektedir. Muammer b. Abbad (ö. 215/830),⁷⁸ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 230/844),⁷⁹ İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845)⁸⁰ ve Câhız (ö. 255/869)⁸¹ gibi isimler Şehristânî'nin felsefeyle ilgilenen ve onların görüşlerinden etkilenen kelâmcılar olarak saydığı pek çok bilginden bir kaçıdır.

Ancak bu yararlanma/etkilenme felsefenin esaslarını bütünüyle benimseme ve akideyi felsefeye göre uyarlama şeklinde cereyan etmemiştir. Aksine felsefenin öğrettiği ilkelerle İslâm akidesi temellendirilmeye ve savunulmaya çalışılmıştır. Kelâmcıların felsefenin argümanlarını kullanırken de kuru taklitçilikle yetinmedikleri, dönüştürme ve yeniden inşa etme⁸² şeklinde bir usûlle bir nevi felsefeyi öğüterek nassla birlikte yeniden yoğurduk-

⁷³ Zemahşerî, *el-Minhâc*, (eserin mukaddimesi) s. 6.

⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz., Altun, "Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri", 101-102.

⁷⁵ Harpûtî 'ye göre de İslâm dünyasında felsefenin ortaya çıkışı H. ikinci yüzyılda olmuştur. Şöhret ve revaç bulması ise üçüncü asra kadar sürmüştür. Bu arada Bağdat ve çevresi, felsefe ilimleri ile dolmuş ve burada birçok filozof yetişmiştir. Bkz., Abdullatif Harpûtî, *Kelâm Tarihi (Tarih-i ilmi kelâm)*, nşr. Muammer Esen, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012), 125.

⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 1/29; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, 1/279; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc: E. Ruhi Fiğlalı, (Ankara: 2010), 256-258

⁷⁷ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, 1/404; Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 48-49.

⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 1/67-68.

⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 1/2930-.

⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 1/53, 60.

⁸¹ Şehristânî, *el-Milel*, 1/75; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, 1/404-420.

⁸² Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, 1/296; İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/392; H. Austry Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, Çev: Kasım Turhan, (İstanbul: Kitabevi yay., 2001), 23.

ları görülür. Yani Mu'tezile, her ne kadar akılla nass arasında uyumsuzluk gördüğünde akli nassa tercih edip nakli te'vil etmek gibi onların usullerini almakta beis görmediyse de kelâmın büsbütün felsefeleşmesine müsaade etmemişlerdir.

Mu'tezile'nin felsefeyle serüveni her ilmin kendi mecrasında yol alması şeklinde devam etmiş olsa da mezhep içerisinde zikri geçen bilginler gibi felsefeyle ilgilenenler olagelmıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de bu silsile-nin bir devamı olduğu görülmektedir.

Felsefeyle uğraşan Basrî'nin Fahrettin er-Râzî başta olmak üzere Eş'ârî kelâmı üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir.⁸³ Ancak ondan geriye kalan eserler daha çok fıkıh usulüyle ilgili olup kendisinin felsefi yönünü tespit edecek yeterli veriyi elde etme imkânı vermemektedir. Mamafih Basrî'nin felsefeyle uğraştığı için Behşemîler tarafından şiddetle eleştirilmiş olması ve felsefeyi kendisine mezhep edindiğinin söylenmesi⁸⁴ onun bu alandaki yetkinliğini göstermektedir. Nitekim halin nefyi, ma'dumun şey olarak isimlendirilmesinin ve renklerin araz olduğunun nefyi gibi hususlarda hocalarından farklı düşünerek kendi başına bir ekol haline gelmiştir.

Ebü'l-Hüseyin'in kendi mezhebi içerisinde eleştirilmiş olması Mu'tezile içerisinde süregelen felsefe karşıtlığının aktif olduğuna dair önemli bir ipucuna da işaret etmektedir. Meselâ İbnü'l-Murtazâ, Basrî'nin biyografisine yer verirken Behşemîler'in ondan nefret ettiklerinden bahseder. Buna neden olarak ta "kendinden öncekilerin sözleriyle ve felsefeyle ruhunu kirletmiş olması" gösterilir.⁸⁵ Buradan genelleme yöntemiyle bütün Mu'tezilî kelâmcıların felsefe karşıtı olduğunu söylemek mümkün gözükmesi de en azından mezhep içinde böyle bir damarın olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Nazzâm, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Aristo'ya reddiye mahiyetinde bir eser yazmış olması da⁸⁶ onu hem İslâm dünyasında Aristo'yu tenkit edenlerin öncüsü yapmakta⁸⁷ hem de mezhebin felsefeye karşı düşünce yapısı hakkında bir kanaat vermektedir.

Konuyla ilgili müstakil bir eseri olduğu bilinmeyen Zemahşerî, tefsirinin değişik yerlerinde felsefecileri eleştirmekten geri durmamaktadır. Bu

⁸³ İbn Hallikân, *Vefayât*, 4/271; Ahmmet Akgündüz, "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/327.

⁸⁴ (والرجل فلسفي المذهب), Şehristânî, *el-Milel*, 1/85.

⁸⁵ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 119.

⁸⁶ Eserin ismi *en-Nakz 'alâ Aristâtâlis fi'l-kevni ve'l-fesâd'*tır. Bkz., Bağdatlı, *Hediyye*, (İstanbul, 1951), 1/569.

⁸⁷ Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/147.

eleştirilerinden onun bu alanla ilgili karşıt bir tavır içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki Zemahşerî, felsefeyi kötülüğe meylettirici bilgiler içeren sihir ilmiyle bir tutmakta her ikisinin de muhtemel zararları nedeniyle öğrenilmemesini öğrenilmesinden evla kabul etmektedir. Faydası olmadığını beyan ettiği sihir gibi kişiyi azgınlığa sürüklemeyeceği konusunda güven vermediğini düşündüğü felsefenin de uzak durulması gereken ilimler arasında olduğunu savunmaktadır.⁸⁸

Zemahşerî, hikmet kavramını “hiçbir bozukluğa mahal bırakmayacak kadar sağlam ve muhkem” olarak açıklamakta ardından da tevhit-hikmet ilişkisinin zorunluluğuna işaret etmektedir. Tevhidi bütün hikmetlerin başı olarak niteleyen müellif, tevhitte yoksun olan ilim ve hikmetin hiçbir fayda sağlamayacağına vurgu yapmaktadır. Felsefenin ve felsefecilerin ulaştığı düşünülen yüksek ilimlere ve eşsiz bilgilere nazire yaparcasına şu ifadeleri kullanması dikkat çekicidir: “Tevhitte yoksun olan kimse, ilim ve hikmet alanlarında bütün hikmet sahiplerine taş çıkartacak, başı göğe erecek kadar üstün olsa bile yine de sahip olduğu bilgi ve hikmet kendisine hiçbir fayda sağlamaz.”⁸⁹

Zemahşerî âyetin yorumu çerçevesinde bilgi ve hikmetin kendilerine fayda sağlamadığı kişilere örnek olarak felsefecilerin halini vermektedir. Onların sahip oldukları ilimlerle yazdıkları hikmet dolu eserlere rağmen Allah’ın dinine yönelmeyişlerini hayvanlardan daha şaşkın olma hali olarak nitelendirmekte ve bu bilgilerin kendilerine yarar sağlamadığını belirtmektedir. Zemahşerî’nin buradaki faydadan kastının âhirete yönelik bir fayda olduğu anlaşılmaktadır. Zira bilginin dünyevi maslahat boyutu tartışmaya açık olmakla birlikte çoğu kere sahibini mutlu ettiği dolayısıyla fayda sağladığı gözlemlenmektedir. Ayrıca mutluluğun subjektif olduğu evrensel bir hakikattir. Zemahşerî’ye göre onların bilgileri her ne kadar çok olsa da kıymetsizdir.⁹⁰ Meseleye dini açıdan baktığı anlaşılan Zemahşerî’nin bilgiyi fayda temelinde ele aldığı görülmektedir.⁹¹ Kişiyi tevhide ulaştırmayan, yolu ilâhi bilgiyle kesişmeyen bilgiyi boş ve gereksiz uğraş kabul ederek bu

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/173.

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/642

⁹⁰ Nitekim Zemahşerî *Rebiü’l-ibrâr* adlı eserinin pek çok yerinde hikmetli ve özlü söz kabilinden filozofların vecizelerine yer vermektedir. Bkz., Zemahşerî, *Rebiü’l-ibrâr ve nusûsu’l-ahbâr*, (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, 1992), 1/432; 2/194, 416; 3/108, 132, 175, 250, 269, 370, 442, 446, 448; 4/17, 46.

⁹¹ Harpütî’nin filozoflara bakışı daha farklıdır. Ona göre dini ve meşrebi ne olursa olsun filozoflar birer hikmet abidesidir. Bunların sayısı da beştir: Pythagoras, Ernpedokles, Sokrat, Eflatun ve Aristodur. Bu beş kişinin felsefe ilimlerinde sahip olduğu üstün rnetebe, bütün hikmet erbabı tarafından tartışmasız olarak kabul edilmiştir. (Bkz. Harpütî, *Kelâm Tarihi*, 120).

tür bir bilgi için gösterilen çabanın doğru neticeyi vermemesi nedeniyle akîm oluşuna dikkat çekmektedir. Zemahşerî'nin Sokrates gibi ismini verdiği filozofların yanı sıra daha çok Allah'a inanmama ve ilâhî bilgiyi inkâr etme gibi niteliklerini öne çıkararak eleştirdiği filozofların Farabî, İbn Sina gibi Müslüman felsefeciler olmadığı anlaşılmaktadır. Gerçi muasır olduğu İbnü'l-Melâhimî onları da eleştirmekte usûllerini yanlış bulmaktadır.⁹² Ancak Zemahşerî'nin bu yönde bir beyânı tespit edilememiştir.

Zemahşerî'nin felsefecileri hedef aldığı yerlerden biri de Mü'min 40/83 âyetinin⁹³ yorumunda ortaya çıkmaktadır. Âyette kendi bilgisine güvenerek vahye kulak tıkayanlar kınanmaktadır. Zemahşerî'nin bu sınıfın kimler olduğuyla ilgili ihtimalleri sıralarken Yunan kültüründen beslenen Dehriyye ve felsefecilerin olabileceğine işaret etmesi dikkat çekmektedir. Buna gerekçe olarak geçmişte onların Allah'ın vahyini işittiklerinde ilâhî hakikatleri reddetmeleriyle peygamberlerin bilgilerini kendi bilgilerine kıyaslayarak onları küçümsemelerini saymaktadır. Zemahşerî konu ile ilgili iddiasının ispatı sadedinde Sokrates'e nispet edilen bir sözü nakleder. Rivayete göre Hz. Mûsâ'nın peygamber olarak gönderildiği bilgisi Sokrates'e iletilikten sonra ona Hz. Mûsâ'nın yanına gitmesi teklif edilir. Bunun üzerine Sokrates der ki: "Bizler eğitilmiş/donanımlı insanlarız. Bizi eğitecek kimseye ihtiyacımız yok." Bu bilgiyi aktardıktan sonra Zemahşerî filozofun bu tavrını felsefecilerin geneline teşmil ederek onların kibirli olduklarına ve akılla ulaştıkları bilginin karşısında ilâhî bilgiyi basit gördüklerine işaret eder. Ona göre kibir ve tezyif halinden daha vahim olanı, sırf bu nedenle vahye boyun eğmekten kaçınmalarıdır.⁹⁴

Zemahşerî *Atvâku'z-zeheb* adlı eserinde de felsefeye temas etmektedir. "Husûf ve Feylesof" başlıklı yirmi üçüncü makalesinde Zemahşerî, insanları filozofların sözlerine karşı uyarmaktadır. Şöyle ki:

"Husûf ve küsüften sakın, Filozofların sözlerine de kulak asma. Çünkü onlar ahmaklık, haddi aşmak ve ileri gitmekten geri durmazlar. Onların şöhreti ham sözlerine dayanır ki o sözler onları şaşkınlık girdabına sürüklemiştir. Talih oklarını karıştıran kimsenin kendisini münecim sayması gibi O ham sözler onlara süslü görünmekte ve onları helake sürüklemektedir. Allah'ın kulları katında onlar yalancıdır. Âhiretteki

⁹² Rükneddin İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütellimin, fi'r-redd ale'l-felâsife*, nşr. Hassan Ansari, Wilferd Madelung, (Berlin: 2008), 3-8.

⁹³ "Peygamberleri onlara apaçık bilgiler getirince, onlar kendilerinde bulunan (beşerî) bilgiye güvendiler (onu alaya aldılar). Alaya aldıkları şey kendilerini boğuverdi" (el-Mü'min 40/83).

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/177.

yerleri de cehennemdir. Kendilerini akıllı ve zeki zannederler ancak, hakikatte kocamış teke bile onlardan daha akıllıdır.” ...“Tabiatı kendine ma’but etmiş bir adamın sözüne nasıl güvenilebilir ki küfür ehli onu ‘ey taze filiz hoş geldin!’ iltifatlarıyla onurlandırırken şeytan da ‘muradına erdin yavrucuğum!’ sözleriyle ona dalaletini müjdeler.”⁹⁵

Zemahşeri’nin güneş ve ay tutulmasından sakınılmasının istemesi ya tutulma esnasında onlara bakmanın zararı olabileceği endişesindedir ya da güneş ve ay tutulması hadisesini uğursuzluk sebebi addetmenin yanlışlığına dikkat çekmek istemiş olabilir. Söz konusu tabiat olayıyla filozof arasında şiirsel bir uyumdan öte bir kastının olması da muhtemeldir ki o da güneşin ve ayın tutulma olayının tabiatın normal akışı içerisinde sürekliliği temsil etmediği diğer bir ifadeyle tabiatın doğal gerçekliğinde bir yeri olmadığına işaret edilmektedir. Tıpkı bunun gibi felsefecilerin de âlemde süregelen bilgi silsilesi içerisinde gerçekliği temsil eden bir halka olmadıkları, süreklilik arz etmedikleri dolayısıyla tutulma gibi her ikisinin de etkisinin geçiciliği vurgulanmış olabilir.

Zemahşeri’nin felsefeye bakış açısının ve çeşitli değerlendirmelerinin tespitinin ardından Zemahşeri’nin Mu‘tezile’nin hangi koluna tabi olduğuna ilişkin alametlerin daha belirgin hale geldiği söylenebilir. Çünkü Zemahşeri’nin Behşemî olduğundan şüphe duyulmazken felsefi yönüyle öne çıkan Hüseyinî ekolün takipçisi olduğuna ilişkin iddiaların olduğu bilinmektedir.⁹⁶ Ancak onun konuyla ilgili değerlendirmelerinde görüldüğü üzere bu iddia da oldukça zayıf kalmaktadır.

Son olarak Zemahşeri’nin Ârâf 7/143 âyeti bağlamında sarf ettiği cümleler onun hem Mu‘tezile’nin Basra kolundan olduğunu hem de Behşemî silsileyi takip ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Zemahşeri, söz konusu âyette Hz. Mûsâ’nın sözü olarak aktarılan “bana kendini göster” ifadesinin gerçekte ona aidiyetini tartışarak talebin esasında kavme ait olduğunu iddia etmekte ardından da şu ifadeleri kullanmaktadır.

“Zira Allah hakkında, teşbihi andıran bakma ve karşıda bulunma halinin imkânsızlığını şu cümlelerin sahibi bile (Zemahşeri kendisini kastederek) bildiğine göre marifetullah konusunda Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Nazzâm, Ebü’l-Hüzeyl Allâf, iki büyük şeyhten (Ebû Ali

⁹⁵ Zemahşeri, *Atvâku’z-zehab fi’l-mevâiz ve’l-hutab*, (Matbaat-u Nuhbetü’l-Ahbâr, 1304), 11; Said Zihni, Mehmed Zihni, *Tercüme-i Atvâki’z-zehab fi’l-mevâiz ve’l-hutab*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1290/1873), 47-49.

⁹⁶ Zemahşeri, *el-Minhâc*, 6-7 (Eserin mukaddimesi).

Cübbâî, Ebû Hâşim Cübbâî) ve bütün kelâmcılardan daha derin bilgiye sahip olan Hz. Mûsâ'nın bilmemesi nasıl düşünülebilir".⁹⁷

Görüldüğü üzere Zemahşerî'nin iddiasını ispatlamak amacıyla özellikle Mu'tezilî kimliğiyle öne çıkmış âlimlere yer vermesi, onun mezhebî aidiyetinin ne kadar güçlü olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Onun saydığı bu silsile içerisinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin geçmemiş olması aralarında herhangi bir illiyetin kurulmasını güçlendirmektedir. Bu durum aynı zamanda Basrî'nin düşüncesinin Zemahşerî tarafından benimsenmediğine dair açık bir işaret olarak değerlendirilebilir.

SONUÇ

Zemahşerî'nin düşünce serüveni takip edilirken Mu'tezile içerisindeki konumuna ilişkin olarak birtakım tespitlere yer verilmiştir. Buna göre Zemahşerî'nin Mu'tezile'den o dönem için yaşayan iki koldan biri olan Behşemîlerden olduğunu söylemek mümkündür. Böylece bazı kaynaklar tarafından Zemahşerî'nin nispet edildiği diğer bir kol olan Hüseyniyye ile Zemahşerî'nin organik ya da inorganik bir bağının bulunmadığı düşüncesi güçlenmiştir. Bu kanaate ulaşmada hiç şüphesiz Zemahşerî'nin eserlerinin hiçbirisinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi zikretmemesi ve onun düşüncelerine atıf yapmaması önemli bir faktördür. Buna Ebü'l-Hüseyin ile temeyyüz eden bazı görüşlerin Zemahşerî tarafından sürdürülmemiş olmasını da eklemek gerekir. Hatta kerametın imkânı, Allah'ın kötülüğü yaratmaya muktedir olması, ma'dûmun şeyiyyetinin reddi, mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmediği gibi Ebü'l-Hüseyin'in savunduğu konular açısından bakıldığında Zemahşerî'nin kendisini Ebü'l-Hüseyin'in tam karşısında konumlandırdığını söylemek bile mümkündür. Yine felsefeye karşı yaklaşımları ikisinin arasında epistemolojik bir ayrımın varlığına işaret etmektedir. Böylece Zemahşerî'nin sözleriyle Hüseyniyye'nin görüşlerini bağdaştırmanın kabil olmadığı nispette hatta daha fazla Zemahşerî ile Behşemîlerin düşünceleri arasında bir paralellik söz konusudur.

Öte yandan Zemahşerî'nin tefsirinde rü'yetullah konusunu değerlendirirken isimlerini zikrettiği ulemâ silsile içerisinde Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin yer almasına rağmen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin geçmemiş olması onun fikirlerinin Zemahşerî tarafından benimsenmediğine dair açık bir işaret olarak değerlendirilebilir.

⁹⁷ Zemahşerî, el-Keşşâf, 2/ 148.

Dolayısıyla Zemahşerî üzerinde Hüseyinî ekolün büyük tesirinin varlığını ileri süren Wilferd Madelung'un kanaatinin isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Sabine Schmidtke tarafından dile getirilen, Zemahşerî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerinden etkilendiği ve zaman zaman onun görüşlerini Behşemî düşünceye tercih ettiği yönündeki iddia da isabetli görünmemektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Emin. *Duha'l-İslâm*. Mısır: Mektebetü'l-Üsra, 1997.
- Akgündüz, Ahmet. "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/326-328. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Altun, Hilmi Kemal. "Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri" *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst.*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul, 2019.
- el-Bağdâdî, Abdülkahir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-âfak, 1977.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Ârifîn*. İstanbul, 1951.
- el-Basrî, Ebü'l-Hüseyin. *Tasaffuhu'l-edille*. Nşr. Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke. Wiesbaden: 2006.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*. y.y., 1907.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1400/1980.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Tahk: İnsaf Ramazan. Dımaşk, Suriye; Beyrut, Lübnan: 2003.
- Gümüşoğlu, Hasan. "Âlemin Aslî Maddesi Bağlamında Ortaya Çıkan Farklı Görüşlerin İtikat Açısından Sonuçları". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/1 (2019): 49-70.
- Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yay., 2018.
- Harpûtî, Abdullatif. *Kelâm Tarihi (Tarih-i ilmi kelâm)*. Nşr. Muammer Esen, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012.
- el-Hayyât, Ebü'l-Hüseyin. *Kitabu'l-intisâr ve'r-reddi alâ İbn Râvendî el-mülhid*. Nşr. Samuel Nyberg. Beyrut: 1993.
- Işık, Kemal. *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.

- Işık, Kemal. "Nazzâm ve Düşünceleri". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*. Ankara: Ankara Üniv. Basımevi, 1977. III/102-103.
- İbn Asakir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah. *Tebyînü kezibi'l-Müfteri fi mâ nusibe ile'l-imam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Zahid el-Kevserî. Dımaşk:Dâru'l-fıkr, 1347).
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. Beyrut: Dâru Sadır, 1977.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, t.y.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin. *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*. Thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979. (Kahire 1317/1899'un tıpkıbasımı).
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin. *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. Thk. Wilferd Madelung - Mardin McDermont. London: 1991.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin. *Tuhfetü'l-mütakellimîn,fi'r-redd ale'l-felâsife*. Nşr. Hassan Ansari - Wilferd Madelung, Berlin: 2008.
- İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Thk. Susanna Diwald Wilzer. Beyrut, 1961.
- İbnü'l-Müneyyir, Ebû'l-Abbas Nasıruddin Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâf fi ma tedammenehü'l-keşşâf mine'l-i'tizâl (el-Keşşâf'ın hamışinde)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- el-İcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, t.y.
- İlhan, Avni, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/146-147. Ankara: TDV yayınları, 1994.
- İrfan Abdülhamid. *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*. Trc. Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- el-İsferayinî, Ebû'l-Muzaffer. *et-Tebşir fi'd-dîn ve temyizü'l-fırkatî'n-naciye ani'l-fıraki'l-hâlikin*. Thk. Mecîd el-Halife. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2008.
- İzmirli, İsmail Hakki. *Yeni İlmi Kelâm*. sadeleştiren. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- el-Ka'bi, Ebû'l-Kâsım. *Kitâbü'l-makâlât*. Thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: 2018 -Ammân: 2018.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebet-ü Vehbe, 2010.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (en-nübüvvat ve'l-mu'cizat)*. Thk. Mahmûd Muhammed Kasım. Kahire: Darü'l-Mısriyye, t.y.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*. Bursa: Emin Yay., 2010.

- Koloğlu, Orhan Şener. “İbn Melâhimi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 1/616-619. Ankara: TDV yayınları, 2016.
- Kutluer, İlhan. “Şey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/34-36. Ankara: TDV yayınları, 2010.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman. *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*. Nşr. M. Zâhid el-Kevserî. Mısır: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, t.y.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Kitabü't-tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV yayınları, 2002.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 2003.
- Nüveyhid, Adil. *Mu'cemül-müfessirin min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hazır*. Beyrut: Müessesetu Nuveyhidi's-Sekafiyye, 1988.
- Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. “Zemahşerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. Ankara: TDV yayınları, 2013.
- Ragıp el-İsfahanî. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Şam: Dârü'l-Kalem, 2002.
- er-Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl fi ilm-i usûli'l-fikh*. Thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- er-Râzî, Fahreddin. *İ'tikadatu fraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. Thk. Ali Sâmî en-Neşşâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- es-Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. Trc. Bekir Topaloğlu. *Mâtürîdiyye Akâidi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988
- Said Zihni - Mehmed Zihni. *Tercüme-i Atvâki'z-zeheb fi'l-mevâiz ve'l-hutab*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1290/1873.
- Sırrı Giridi. *Nakdül-keîâm fi akâidi'l-İslâm*. Dersaadet: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1310.
- Soyal, Fikret. “Ebû İsa el-Verrak'ın Sıfatlar ve Uknun Bağlamında Hıristiyanlık Eleştirisi”. *İslâmi İlimler Dergisi*. 10/2 (2015): 25-43.
- eş-Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Trc. Mustafa Öz. *İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Teftâzânî, Sa'düddin. *Şerhu'l-Akâid*. Thk. Muhammed Adnan Derviş. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî/elCâmi'u's-sahih*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. E. Ruhi Fiğlalı. Ankara: 2010.

- Yakuboğlu, Kenan. "Mu'tezile'de Bilginin Kaynağı ve Değeri". *Marife*.3/3 (2003): 315-330.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyer-i A'lâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zemaşşerî, Carullah Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl (el-Keşşâf)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Zemaşşerî, Carullah Mahmûd b. Ömer. *Rebiü'l-ebrâr ve nusûsu'l-ahbâr*. Beyrut: Müesseseti'l-A'lemî, 1992.
- Zemaşşerî, Carullah Mahmûd b. Ömer. *Atvâku'z-zeheb fi'l-mevâiz ve'l-hutab*. Matbaat-u Nuhbetü'l-Ahbâr, 1304.
- Zemaşşerî, Carullah Mahmûd b. Ömer. *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*. Thk. Sabine Schmidtke. Beyrut: Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Ulûm, 2007.

İHVÂN-I SAFÂ'NIN DİN DİLİ BAĞLAMINDA ESKATOLOJİ

THE ESCHATOLOGY IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS LANGUAGE OF
IHKWÂN AL-SAFA'

MUHARREM ŞAHİNER

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İSLAM FELSEFESİ ANA
BİLİM DALI

ASSİSTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KİLİS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF ISLAMIC PHILOSOPHY

sahinerm@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000000223609922>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.26>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
30 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted
20 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Şahiner, Muharrem, "İhvân-ı Safâ'nın Din Dili Bağlamında Eskatoloji [The Eschatology in the Context of Religious Language of Ihawkân al-Safa']". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 739-768.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



İHVÂN-I SAFÂ'NIN DİN DİLİ BAĞLAMINDA ESKATOLOJİ¹

Öz

Tanrı'nın varlığı ve mahiyetini konu edinen İslam filozoflarına göre insan, metafizik âlem hakkında ancak akıl yoluyla bir takım bilgilere ulaşabilir. Bu yüzden insan için nefis, beden karşısında her zaman daha kıymetli kabul edilmiştir. Kindî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ gibi filozoflar nefsin yetkinleşmesi için kişinin takip etmesi gereken yol ve bunun önemine sürekli vurguda bulunmuşlardır. Zira dünyada elde edilen bu yetkinlik ahiret hayatında kişinin durumunu belirlemektedir. Bu yüzden en çok tartışılan konulardan biri de nefsin ahiretteki durumudur. Biz bu çalışmamızda İhvân-ı Safâ'nın ölüm sonrası yaşamla ilgili düşüncelerini konu edinerek eskatolojinin en tartışmalı konusu olan yeniden dirilmenin cismani mi yoksa ruhânî mi olduğu meselesine yaklaşımlarını belirlemeye çalışacağız. Temel iddiamız ise İhvân-ı Safâ'nın net bir şekilde ifade etmese de ölüm sonrası hayatın bedenle beraber değil, ruhânî olacağını kabul ettiği şeklindedir. Bu iddiamızı İhvân-ı Safâ'nın epistemolojisinin bir parçası olan keşfi bilgi ve buna bağlı olarak ayetler hakkındaki tevili yaklaşımları üzerinden yorumlayarak ortaya koymaya çalışacağız.

Özet

İnsanın varlığa gelme süreci kadar ölüm konusu da filozofların gündemini meşgul etmiş felsefedeki önemli başlıklardan biridir. IX. veya X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış olan İhvân-ı Safâ'nın yazmış olduğu Risâleler'in önemli bir bölümü de bu konuya hasredilmiştir. İhvân-ı Safâ, yeniden dirilme ve cennet, cehennem gibi dinin haber verdiği temel kavramları benimsedikleri bilgi felsefeleri çerçevesinde yorumlamışlardır. Onlara göre insanlar sahip oldukları bilgi düzeylerine göre farklı sınıflara ayrılmaktadır. Söz konusu bilgelik, öncelikle nefsin bilgisini içermektedir. Zira nefis, bedenden ayrı bir varlığa sahiptir ve insanın soyut tarafını temsil etmektedir. Dolayısıyla nefsin bilgisi duyuyla değil akıl ile bilinebilmektedir. Nefsin bedenden ayrı bir varlığının olduğunu kavrayamayan insanlar için yeniden dirilmenin mahiyetini anlamak mümkün olmayacaktır. Dinin tarif ettiği ölüm sonrası hayat ile ilgili anlatımlar İhvân-ı Safâ'ya göre temsili anlatımlardır. Peygamberin dini tebliğ ederken muhatap aldığı çevresindeki insanların çoğunun hakikati olduğu gibi kavrama gücü olmadığı için ahirete dair anlatımlar, insanların bu dünyada tecrübe ettiği varlık dünyası üzerinden ifade edilmiştir. Cennet, çeşitli hizmetçilerin bulunduğu köşkler ve bahçeler olarak, cehennem ise ateş olarak tasvir edilmiştir. İhvân-ı Safâ'ya göre filozof, ayetlerin zahirini değil onun altında yatan gerçek ve batını anlamı araştırmalıdır. Buna göre zahire yetinenler çocuklar ve kavrama güçlüğü çeken insanlardan oluşan avam, inandığı şeyleri aklileştirmeye çalışanlar orta sınıf, marifet gözü açık ve batını bilgiye ulaşabilen kimseler ise seçkinler olarak nitelenmektedir. Seçkinlerin ulaşmaya çalıştıkları bilgi ise burhânî bilgi olmalıdır. İhvân-ı Safâ'ya göre bir takım kıyaslarla ulaşılan burhânî bilgi, kişinin bilkuve ruhânî suretlere benzemesini sağlamaktadır. Öldükten sonra ise nefis bedenden ayrılarak bilfiil ruhânî bir varlığa dönüşecektir. İhvân-ı Safâ ilimde ilerleme ve bu tefekkür sürecinin gerçekleşmesi ile kişinin nail olacağı nefis saflığı, basiret gücü ve kalp gözünün açılması için erdemli kişilerin meclisine gitmek gerektiğini ifade etmektedir. Kendilerini bu erdemli meclisin üyeleri olarak gören İhvân-ı Safâ'nın vaad ettiği şey ise aklın aydınlanması ile

¹ Bu makale, 14-16 Mart 2019 tarihinde Mersin'de düzenlenen Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "İhvân-ı Safâ'ya Göre Yeniden Dirilmenin Mâhiyeti" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. /This paper is the final version of an earlier announcement called "International Social Sciences Congress", not previously printed, but orally presented at a symposium called "The True Nature Of Resurrection According To Ihkwân Al-Safa", the content of which has now been developed and partially changed.

nefsin cehalet ve gafletten arındırılması, ilim hazzıyla hissedilen mutluluk ve geçici, süflî âlemin karanlığından kişinin nazarını mele-i âlâya çevirmesi ve ahirette kurtuluşa ermesidir.

İnsanlar bilgelik durumuna göre farklı sınıflara ayrıldığı için din dilinin de farklı katmanları olduğunu savunan İhvân-ı Safâ, birçok dini anlatımı tevil etme yoluna gitmektedir. Buna göre hayatta iken güzel işler yapan insanların gideceği cennet, Kur'anda anlatıldığı gibi fiziksel özelliklere sahip değildir. Öldükten sonra nefs bedenden ayrılacak ve rûhânî varlıklarla beraber küllî akla dönecektir. Oysa insanlardan bir kısmı yeniden dirilmeyi mümkün görmemektedir. Bunun nedeni nefsin bilgisine sahip olmamalarıdır. Bir kısmı ise aynı bedene iade edileceğini düşünmektedir. İlimde biraz daha ileri olanlar nefsin, farklı mahiyette bir bedene gireceğini düşünmektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre hakikat nefsin artık bedene ihtiyacının kalmadığı yönündedir. Melek ve şeytan kavramlarını da farklı yorumlayan İhvân-ı Safâ'ya göre melekler küllî akıldan taşan nefslerin bedene girmemiş halidir. Şeytan ise bedenle var olan insanların kötü ameller neticesinde ahireti unutmaması ve dünyaya aşırı bağlanması neticesinde öldükten sonra göğe yükselememesidir. Cehennemi de ayaltı âlem olarak tasavvur eden İhvân-ı Safâ, cehennemliklerin bu âlemde bir suret olarak azap çekeceğini ifade etmektedir. Cehennem azabı ise ateşle değil insanların, bu dünyanın lezzetlerini tatmaya yarayan beş duyu organına artık sahip olmamaları ve şiddetli bir şekilde arzularıkları cismânî lezzetler ve bedensel şehvetlerle aralarında ulaşılamaz bir engelin bulunmasıdır. İnsan, nefsinde huy haline dönüşmüş bu arzulardan kurtulmasının imkânsızlığı içinde acı çekmeye devam eder.

Benimsemiş olduğu din dili bağlamında neredeyse bütün ayetleri tevil ederek yorumlayan İhvân-ı Safâ, yeniden dirilmeyi her ne kadar cisimsel olmayan bir şekilde ifade etse de zaman zaman kıyamet koştuktan sonra nefs bedene tekrar dönecek ve azap veya mükâfat görecektir. Başka bir yerde de nefs, bu dünyadaki bedenden daha yetkin, farklı özelliklerle donatılmış farklı bir bedene iade edilecek demektir. Bu ifadelerden hareketle İhvân-ı Safâ'nın cisimsel haşrı kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ama felsefelerinin bütünü dikkate alındığında bu ifadeler farklı anlamlar vermemiz gerekir. Kanaatimizce İhvân-ı Safâ'nın nefsin aynı bedene iade edileceğini söylemesi onların eğitim metodunun bir sonucudur. Onlar için öncelikli mesele ahiret ve yeniden dirilmenin hak olduğunun bilinmesidir. Sonrasında insanlar bunun mahiyeti üzerine düşünmelidir. Bu yüzden İhvân-ı Safâ, somut olandan soyuta doğru bir anlatım tarzı benimsemiştir. Nefsin bedene iadesi avamın da anlayabileceği bir ifadedir. Ama İhvân-ı Safâ daha sonra yeniden dirilmenin sadece nefs için geçerli olduğunu söyleyerek gerçek görüşlerini ortaya koymuştur. Bunu yapma nedenleri düşüncelerini herkese ulaştırma ve yaygınlaştırma çabasıdır. Özellikleri farklı bir bedenle var olmayı ise İhvân-ı Safâ kabul etmemektedir. Bunu kendilerinin ifade ediyor olması muhtemelen ölümden sonra nefsin küllî akla döneceği düşüncesiyle ilgilidir. Küllî akıl, nefs için adeta beden vazifesi görecektir.

Yeniden dirilme konusunu benimsedikleri din dili bağlamında yorumlayan İhvân-ı Safâ, sonraki dönem filozoflarından İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Arabî gibi düşünürlere önemli bir tartışma konusunu miras bırakmıştır. Bu ilmi hareketliliğin devam etmesinde önemli bir etkidir. Her ne kadar Fârâbî ve İbn Sînâ gibi iki büyük filozofun dönemsel olarak arasında ve dolayısıyla da biraz gölgede kalmış olsa da İhvân-ı Safâ, din ile felsefenin sentez örneğini sunan ve İslam felsefesine önemli etkileri olan bir düşünce ekolüdür.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İhvân-ı Safâ, Eskatoloji, Ölüm, Diriliş, Ahiret Hayatı.

THE ESCHATOLOGY IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS LANGUAGE OF IHKWÂN AL-SAFÂ'

Abstract

According to Islamic philosophers, who deal with the existence and nature of God, man can only reach information on metaphysical realm through the mind. For this reason, Nafs has always been considered as more precious than the body. Philosophers like al-Kindî, al-Fârâbî, Ihkwân al-Safâ' (Ihvan-ı Safa), Ibn Sinâ (Avicenna) constantly emphasized the path to be followed by the individual, and the importance of this path for the maturation of Nafs. Because this maturity that is obtained in the world determines the situation of the person in the Hereafter. For this reason, one of the most frequently discussed subjects is the condition of the Nafs in the Hereafter. In this study, we will try to determine the approach of Ihwân-i Safa to the most controversial issue of eschatology, whether the resurrection is a bodily or spiritual by considering the ideas of Ihkwân al-Safâ' on the afterlife. Our basic claim is that, although Ihkwân al-Safâ' did not state it clearly, they accept that the life after death would be spiritual. We will try to make this claim by interpreting the discursive knowledge as a part of the epistemology of Ihkwân al-Safâ' and their interpretations of the verses.

Summary

Death, as well as the process of coming into existence, is one of the important topics in philosophy that has occupied the minds of the philosophers. An important part of the *Rasâ'il* written by Ikhwan al-Safâ' which appeared in IX. or X. century in Basra, is devoted to this subject. Ikhwan al-Safâ' interpreted the basic concepts of religion such as resurrection and heaven and hell within the framework of the philosophies of knowledge they adopted. According to them, people are divided into different classes according to their level of knowledge. The wisdom in question primarily includes the knowledge of the self (nafs). The wisdom in question, primarily includes the knowledge of the self. Because the self has a separate existence from the body and represents the abstract side of the human being. Therefore, the knowledge of self can be known by reason, not by the senses. It will not be possible to understand the nature of resurrection for people who cannot comprehend that the self (nafs) has a separate existence from the body. The religious narratives about hereafter are symbolic, according to Ikhwan al-Safâ'. Since most of the people around the Prophet did not have the power to comprehend the truth as it is, the narratives about the Hereafter were expressed through the world of existence that people experienced in this world. Paradise is depicted as mansions and gardens with various servants, and hell as fire. According to Ikhwan al-Safâ' the philosopher should investigate the real and hidden meaning of the verses rather than stick the literal meanings of verses. In this case, children, women, and people who have difficulty in understanding and the people who are contented with the apparent are commons, those who try to rationalize what they believe are middle class, and people with open eyes and have access to hidden knowledge are qualified as elites. The information that the elite tries to reach should be the evidential (burhani) knowledge. According to Ikhwan al-Safâ', the evidential knowledge reached by some comparisons makes the person resemble spiritual figures. After his death, the soul will leave the body and become a spiritual entity. Ikhwan al-Safâ' states that it is necessary to go to the assembly of the virtuous people for the purity of self, prudence, and the opening of the eye of the heart which will be achieved by the progress in the science and the realization of this process of contemplation. Ikhwan al-Safâ', who sees themselves as members of this virtuous assembly, promises to enlighten the mind and purify the self from ignorance, happiness felt by the pleasure of knowing, and salvation in the Hereafter.

Because people are divided into different classes according to their wisdom, Ikhwan al-Safa', who argues that the language of religion is also different layers, and so tried to interpret many religious statements. According to this, the paradise in which people who do good works while they are alive deserve to go doesn't have physical characteristics as described in the Qur'an. After his death, the soul will leave the body and return to the universal mind (al-aql al-kulli) with spiritual beings. However, some of the people do not consider the resurrection as possible. The reason for this is that they do not know the self. Some think that they will be returned to the same body. Those who are a little more advanced in knowledge think that the soul will enter a different body. According to Ikhwan al-Safa', the truth is that the self/soul no longer needs the body. According to Ikhwan al-Safa', which also interprets the concepts of angels and demons differently, angels are the selves overflowing from the al-aql al-kulli that did not get into bodies. And the devil is people with bodies who forgot about the hereafter as a result of bad deeds and over-attachment to the world, that could not rise to the sky after death. Ikhwan al-Safa', who conceived hell as sublunar realm, states that the damned will suffer as an image in this world. The torment of hell is not hell but rather that people do not have the five senses that serve them to feel the beauty of this world, and that there is an unattainable obstacle between them, with bodily lusts and bodily lusts they desire. Men continue to suffer in the impossibility of getting rid of these desires that have turned into a temper in his soul.

Ikhwan al-Safa', who interpreted almost all the verses in the context of the religious language adopted by themselves, believed that although the resurrection expresses the resurrection in a non-bodily way, the soul will return to the body time to time and see punishment or reward after the apocalypse. Elsewhere, the self implies that it will be returned to a different body that is more competent than the body in this world, equipped with different features. Based on these expressions, it is possible to say that Ikhwan al-Safa' accepts physical hashr. But given the totality of their philosophy, we need to give a different meaning to these statements. In our opinion, Ikhwan al-Safa' ideas about bodily resurrection is a result of their method of education. The primary issue for them is to know that the Hereafter and the resurrection are right. Then people should think about the nature of it. Therefore, Ikhwan al-Safa' has adopted a narrative style from concrete to abstract. The return of self to the body is an expression that the commons can understand. But Ikhwan al-Safa' later revealed their true views by saying that resurrection only applies to the soul. The reasons for doing so are the efforts to reach out and spread their ideas to everyone. However, Ikhwan al-Safa' does not accept existence with a different body. The fact that they are expressing this, is probably related to the idea that the soul will return to the al-aql al-kulli after death. Al-aql al-kulli will serve as a body for the self.

Interpreting the issue of resurrection in the context of the religious language they adopted, Ikhwan al-Safa' inherited an important topic of discussion for philosophers such as Ibn Sina, al-Ghazali and Ibn Arabi. This is an important factor in the continuation of scientific activity. Although Ikhwan al-Safa' is underrated due to the living between two important philosophers, Farabi and Ibn Sina, it is a school of thought that presents a synthesis example of religion and philosophy and has significant effects on Islamic philosophy.

Keywords: Islamic Philosophy, İhwân al-Safâ', Eschatology, Death, Resurrection, Life in the Hereafter.

GİRİŞ

X. veya X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış olan İhvân-ı Safâ topluluğunun kimler tarafından kurulduğu ve faaliyetlerinin güttüğü temel amaçlar hakkında fazla bilgimiz olmasa da yazmış oldukları Risâleler sayesinde temel felsefi düşüncelerini bilmekteyiz. Elli iki risaleden oluşan ve çok çeşitli konulardan müteşekkil bu eserin temel konusunun nefsin eğitimi, ahlak ve varlık olduğunu söyleyebiliriz. Risalelerin dilindeki sadelik ve konu zenginliği, bu eserlerin kısa sürede çeşitli çevrelerde yaygınlaşmasını ve etkisinin artmasını sağlayan bir faktör olmuştur. Bütün ilimlere karşı hoşgörü besleyen İhvân-ı Safâ, felsefesini eklektik bir tarzda oluşturmuş ve bilginin her türlüüne değer vermiştir.²

Buna bağlı olarak ön plana çıkan bir başka özelliği de bilgi kaynakları hakkındaki tasnifidir. Burhânî bilgiyi duyusal ve akılsal bilginin üzerinde gören İhvân-ı Safâ, epistemolojide benimsediği bu tutumu dini metinlerin yorumlanmasında da kullanmıştır.

Çalışmamızın başlığını oluşturan kavramlardan biri olan eskatoloji, “*son şeylerin ya da daha doğru bir biçimde, bilinen dünyanın kendileriyle sona ulaştığı olayların öğretisidir. Bu dünyanın sonunun ve onun yıkılışının öğretisidir.*”³ Risâleler’de eskatolojik tartışmalara cevap niteliğinde oldukça geniş malumat bulunmaktadır. Bunun nedenlerinden biri İhvân-ı Safâ’nın dünyayı geçici ve aldatıcı bir âlem olarak görmesi ve hakikatin öldükten sonra ulaşılan bir hikmet olduğunu düşünmesidir. Bir başka nedeni ise ahi-ret düşüncesinin hatırdâ tutulması insana ölümü hatırlatacak ve varoluş gayesini sorgulayarak fitratına uygun bir hayat yaşamanın yollarını aramasını sağlayacaktır.⁴ İhvân-ı Safâ, insanın tekâmül sürecini nefis kavramına vur-

² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 4/39; Bayram Ali Çetinkaya, “Bilimler Ansiklopedisi Klasığı Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri”, *Dini Araştırmalar* 8/22 (01 Haziran 2005), 263-286. Özellikle Meşşâî felsefeden etkilenen İhvân-ı Safâ, Antik Yunan düşüncesini İslamî öğretiler ile sentezleyerek Yeni Fısağorcı bir felsefe geliştirmişlerdir. Bunun yanı sıra Câbir bin Hayyân, Hermetizm ve Sabîilerin düşüncelerinin etkisi de vardır. Bkz. Bayram Ali Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü’l Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 10/23 (2009), 134.

³ Rudolf Bultmann, *Tarih ve Eskatoloji: Sonsuzluğun Mevcudiyeti*, trc. Emir Kuşçu (Ankara: Elis Yayınları, 2006), 29. O’shaughnessy, David

S. Russell’dan yaptığı bir alıntıya dayanarak Kur’an’da eskatolojiye dair söylemleri sekiz farklı motife değerlendirebileceğimizi ifade etmektedir. Bunlar sırasıyla: “1) Kâinat ve eski insanlık tarihi ile ilgili nihai günlerin olayları 2) Dünyanın şu anki şeklinin hemen yok olması 3) Geniş bir kozmik felaket olarak son 4) İyi ve kötü ruhlar 5) Kurtuluşu takip eden evrensel bir yıkım 6) Krala yaraşır fonksiyonlarla bir şefaatinin gelişi 7) Tanrının Krallığının gerçekleşmesi ve Onun Tahtına kurulması 8) Gelen yeni çağın ihtişamı” Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Thomas J. O’shaughnessy, *Kur’ânda Eskatolojik Temalar*, trc. Ömer Kara (Van: Bilge Adam Yayınları, 2006), 42.

⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 5/303.

gu yaparak ifade etmektedir. Nefs, bedenden ayrı bir varlığı olan ve dünya hayatında kendi yetkinliğini sağlamak için bedeni kullanan bir cevherdir. Dolayısıyla varlığımızın kalıcı anlamda değer taşıyan kısmı nefstir.⁵ İhvân-ı Safâ'ya göre ölüm sonrası yaşamın hikmetlerinin anlaşılabilmesi için öncelikle nefsin mahiyetinin iyi kavranılması gerekmektedir.⁶ Zira nefsin bilgisine sahip olmak, varlığımızın soyut tarafının farkına varmak demektir. Böylece kişi, nefsin bekasını ve ahirette var olmayı imkân dairesinde görecektir.⁷ Bu yüzden İhvân-ı Safâ, insanın metafizik yönünü temsil eden ruhun mahiyetine ayrı bir önem vermiştir.

İhvân-ı Safâ, fizikten metafiziğe doğru evrilen ve maddeden uzaklaştıkça gerçekliği artan ontolojik değerlendirmeyi tamamlayacak bir epistemoloji inşa etmiştir. Bilgilerin değer ve düzeyine bağlı olarak, insanların bu bilgilere sahip olup olmamasına göre de bir hiyerarşi söz konusudur. Bilgi, duysal, akılsal ve burhânî olmak üzere kategorize edilmektedir. Bu, aynı zamanda bilgiye ulaşmada takip edilmesi gereken sıradır. İhvân-ı Safâ'ya göre insanlar doğuştan bir takım bilgilere sahip değildir. Yani boş bir zihinle dünyaya gelmektedirler. Çevrelerinin ve eğitim düzeylerinin farklılığına bağlı olarak insanlar farklı bilgi düzeylerine sahiptir.⁸ Bu yüzden herkesten burhânî bir kavrayış beklemek hata olacaktır. İnsanlar arasındaki kavrayış düzeyleri, hakikatin de farklı katmanlar şeklinde ifade edilebileceği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Söz konusu din dili olduğu zaman İhvân-ı Safâ, dini metinlerin, sahip olunan bilgi düzeyine göre farklı yorumlanabileceğini vurgulamaktadır.

İhvân-ı Safâ, ölüm sonrası hayata dair Kur'an'da geçen ifadeleri yorumlarken tevîlî yöntemi kullanarak zâhiri anlamların batınî hikmetlerini ortaya çıkardığını iddia etmektedir. Sadece ilimde derinleşmiş ve seçilmiş insanların hakikati olduğu gibi anlayabilecek güce sahip olduğunu söyleyerek dini birçok kavrama farklı anlamlar yüklemektedir.⁹ Ancak sıradan

⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 2/322.

⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3/41, 244. İhvân-ı Safâ nefis konusu başta olmak üzere ele aldığı birçok meseleyi metaforlara başvurarak anlatma yolunu seçmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Fazilet Başaçık Ak, *İhvân-ı Safâ'da Metafor* (Basilimamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi S.B.E. Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D. İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2016).

⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/191. İhvân-ı Safâ "Akıl ve Mâkul/Akledilirler Hakkında" risalesinde varlıkların sebep ve sebepliler olarak açıklamasını yaptığı yerde, konunun özellikle yeni başlayanlar açısından kavranılmasını kolaylaştırmak için anlatımın somuttan soyuta doğru olması gerektiğini vurgulamaktadır.

⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 4/46.

⁹ Recep Aslan, "İhvân-ı Safâ'nın Rivayetlere Yüklediği Anlam", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (09 Nisan 2018): 10.

insanların din tasavvurunun da onların ahlaki ve dini bir hayat yaşamaları için gerekli olduğu vurgulanmaktadır. İhvân-ı Safâ'nın ölüm sonrası hayatla ilgili farklı yorumlanabilecek ifadeleri, toplumun farklı kesimlerine hitap etme kaygısı olarak değerlendirilebilir. Örneğin "Öldükten Sonra Diriliş ve Kıyamete Dair" isimli risalede geçen bir ifade de İhvân-ı Safâ "Cesetleri açıldığı zaman ruhlar, hesaba çekilmeleri, iyiliğe karşılık iyilik görmeleri ve kötülüklerine de bağışlanma ile karşılık verilmesi için o cesetlere geri döndürülür"¹⁰ demektedir. Böylece nefislerin yeniden dirilme esnasında cesetlerle birleşeceği söylenmektedir. Ancak başka bir yerde şu ifadeler geçmektedir:

"Böylece nefis, kendisi ve durumu hakkında oldukça bilgili olarak bedenden ayrıldığında cevherini bilmiş, zâtını tasavvur etmiş ve bedenle birlikte bulunmaktan hoşlanmayarak kendisinin, ilkesinin ve yeniden dirilişinin durumunu açıklığa kavuşturmuş olur. Bu durumda nefis, maddeden ayrı olarak varlığını devam ettirir, zâtı bakımından bağımsız, cevheri bakımından ise bütün cisimsel bağılıklardan uzak olur. İşte bu durumda nefis " Yüce topluluğa (mele-i âlâ)" yükselir ve melekler topluluğuna girer. Böylece rûhânî varlıkları seyrederek ve beş duyunun kavrayamadığı ve beşerî zihinlerin tasavvur edemediği bu rûhânî varlıkları bizzât görür."¹¹

Risâleler'in farklı yerlerinde bu anlatımlara rastlamak mümkündür. Çalışmamızın temel problematiği İhvân-ı Safâ'nın ahiret hayatından bahsederken kimi zaman cesetlerle haşrolan bir nefsten bahsederken kimi zaman da melekler âleminde varlığını devam ettiren maddeden bağımsız bir nefsten söz etmesini nasıl yorumlamamız gerektiği üzerinedir. Bunun için öncelikle İhvân-ı Safâ'nın epistemolojisi üzerinde durarak bir bilginin farklı ifade tarzlarını ve anlamlarını ele alacağız. Daha sonra söz konusu epistemolojik yöntemin dini metinler üzerinde nasıl uygulandığını değerlendireceğiz ve son olarak da bu bilgiler ışığında İhvân-ı Safâ'nın eskatolojiye dair görüşlerini felsefî sistemleri içinde bütüncül bir bakış açısıyla anlamlandırmayı hedeflemekteyiz.

1. İHVÂN-I SAFÂ'YA GÖRE BİLGİNİN KATMANLARI VE BİLGELİK

Bilgiye ve bilmeye ayrı bir önem veren İhvân-ı Safâ, nefsin yetkinliğini belirleyen hususun insanın bilme düzeyi ve bilgiye konu edindiği varlık alanı olduğunu düşünmektedir. Boş bir zihinle dünyaya gelen insan, bilgi

¹⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/238.

¹¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/12.

kaynaklarını kullanarak varlığı öğrenmekte ve anlamlar yüklemektedir.¹² Bilgi, bilinen şeyin bilen kişinin nefsindeki suretidir.¹³ İnsan için bilgi kaynaklarını beş duyu, akıl ve burhan olmak üzere üç kategoride değerlendiren İhvân-ı Safâ, bu sıralamanın biri diğeri üzerine inşâ edildiği için önemli olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴ Bu bilgi kaynaklarının dışında ilham ve vahiy de birer bilgi kaynağı olarak zikredilmektedir.¹⁵

İnsanın doğduğu andan itibaren bebeklik dönemini de içine alan sürede en önemli bilgi kaynağı duyulardır. Varlığı duyular vasıtasıyla tanıma canlı varlıkların ortak özelliğidir. İhvân-ı Safâ, duyulara konu olan nesnel varlığı, cevher olan cisim, cismin niteliği konumunda olan uzunluk, genişlik ve derinlik şeklinde tanımlanan suret ve ona arız olan tamamlayıcı suret olarak isimlendirilen hareket, birleşme, ayrışma gibi arazlar olarak tarif etmektedir. Nefs, uzunluk, genişlik ve derinlik gibi niteliklere sahip olmadığı için cevher olsa bile cisimsel bir varlık değildir.¹⁶ Duyu ve duyguyu birbirinden ayıran İhvân-ı Safâ, duyunun, duyu organının duyulan şeyle ilişki kurması ile karakterinin değişmesi olarak tanımlamaktadır. Duygu ise duyu organının karakterinde meydana gelen değişikliğin duysal güçler (görme, dokunma, koklama...) tarafından hissedilmesidir.¹⁷ Duyulardan gelen bilgileri algılayan nefis, algının niteliğine göre isimlendirilmektedir. Tek bir nefis, görme esnasında “görücü” işitme esnasında “işitici”, tatma esnasında tadıcı olarak isimlendirilir.¹⁸

İhvân-ı Safâ, algılardan elde edilen verilerin sınırlar vasıtasıyla beynin ön lobunda toplandığını ve hayal gücüne iletildiğini söyler. Böylece duyularla elde edilen bilgiler öncelikle hayal gücünde toplanmış olmaktadır. Bu bilgilerin yorumlanması ve anlamlandırılması için beynin orta kısmında bulunan düşünme gücüne aktarılır. Düşünme gücü, söz konusu algıların mahiyeti hakkında zararlı, faydalı gibi bir takım hükümler verdikten sonra tekrar lazım olduğunda kullanmak üzere hafıza gücüne gönderir.¹⁹

Beş duyunun dışında insanda var olan beş de ruhani güç vardır. İhvân-ı Safâ'ya göre bunlar hayal, düşünme, koruma, konuşma ve sanat gücüdür. Bu

¹² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 4/46.

¹³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 4/59.

¹⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 2/275.

¹⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 4/72; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/248; Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/3.

¹⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 2/275-276.

¹⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 2/278-279.

¹⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 2/284.

¹⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 2/284.

güçler sayesinde insan bilgi alanına giren şeylerin bilgisini maddeyle ilişkisi olmayacak şekilde bilir. Örneğin hayal gücü duyular vasıtasıyla algıladığı varlığa dair imgeyi balmumunun üzerinde kalan iz misali korumaktadır. Onun vazifesi maddeye ilişkin duyuşsal algı kesilse bile soyut imgesini manevi bir şekilde muhafaza etmektir. Daha sonra bu imge düşünme gücüne gönderilir. Düşünme gücü, kendisine ulaşan suretin özelliklerini belirleyerek hafıza gücüne iletir. Ruhani güçlerden biri olan konuşma gücü, başka birine bilgi aktarmak istediğinde zihnindeki manaları harflerle işaretleyerek kelimeler oluşturur ve karşıdaki insanın duyu gücüne bunları aktarır. Bu manalar kalıcı olmayıp havadaki sesler hemen kaybolduğu için İhvân-ı Safâ'nın sanat gücü dediği yazı yazma becerisi, sözün bir takım şekiller aracılığıyla kalıcı hale gelmesini sağlamaktadır. İhvân-ı Safâ bunu ilahi bir lütuf olarak görmektedir.²⁰

İhvân-ı Safâ'nın bilgi teorisi insan ve evren düalizmi üzerine kurulmuştur. Zira bilgiye konu olan varlık alanı en genel ifadesiyle fizik ve metafizik âlem olmak üzere ikidir. İnsan bu iki varlık alanının ortasında durmaktadır.²¹ Beden ile fizik âlem duyular aracılığıyla kavranırken, Tanrı, akıl ve madde-den münezze suretlerin bilinmesi akıl ile elde edilen burhânî bilgi sayesinde mümkündür. Nefs, varlıkların gerçek mahiyetlerini ancak akıl gücü sayesinde bilebilir. Nefsin, akıl ile burhânî bilgiyi elde etmesinden sonra basiret gözü açılacaktır. Basiret gözünün açılarak varlığın hakikatini seyretmek ancak gaflet ve cehalet uykusundan uyanmakla, algılanan şeylerin anlamları ve gerçek mahiyetleri hakkında derinlemesine düşünmekle mümkündür.²²

Duyularla elde edilen bilgiler üzerine tefekkürde bulunmak temyiz gücünü artırmakta ve nefste akli bilgiler oluşmaktadır. Sahip olunan akli bilgileri kıyaslarda kullanarak bir takım çıkarsamalarda bulunulduğunda nefsin burhânî bilgiler elde etmektedir. Nefsin yetkinliği açısından son derece önemli olan burhânî bilgi, insana mücerred-rûhânî suretleri kavrama gücü vermektedir. Böylece kişi, bilkuve ruhânî suretlere benzeyecek ve onlara yaklaşacaktır. Öldükten sonra ise bedenden kurtularak bilfiil bu rûhânî varlıklarla beraber olacaktır.²³

²⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 2/286-287; Birgül Bozkurt, "Harf Gizemi ve Sembolizmi Bağlamında İhvân-ı Safâda Hurûflüğün İmkânı", *Journal of Turkish Studies* 13/Volume 13 Issue 2 (01 Ocak 2018), 284; M. Edip Çağmar, "İhvân-ı Safâ'nın Dil ile İlgili Görüşleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 127.

²¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/28.

²² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 2/287.

²³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2016, 5/321.

İhvân-ı Safâ epistemolojisinin gâye nedeni Tanrıyı bilmektir.²⁴ Bu hedefe ulaşmak için somuttan soyuta doğru izlenen yol düzenli bir eğitim faaliyeti ile gerçekleşmektedir.²⁵ Marifet ve ilim yolunu uzun ve meşakkatli bir süreç olarak gören İhvân-ı Safâ, bu yolda ilerleyenleri varlığın hikmetlerini anlayabilen ve kalp gözü açık ârifler olarak isimlendirmektedir. Bu bilgelerin en yücesi peygamberdir ve vahiy yoluyla bilgiyi almaktadır.²⁶ Bu yüzden peygamberin getirdiği haberlere iman etmek, onların akılla sorgulanmasından önce gelmelidir. Zira söz konusu hakikatler duyuların idrakini ve tasavvur gücünü aşmaktadır. İlimde kendisinden daha yüksekte olanı hüsn-ü zan ile tasdik etmenin bir gereklilik olduğunu ifade eden İhvân-ı Safâ, tersi durumda bu ilimden mahrum kalınacağını söylemektedir. İmandan sonra kişi, teslim olduğu hakikatleri zaman geçtikçe daha iyi anlamaya ve kabullerini aklılaştırmeye başlar. Bu yüzden îmanî hakikatlerin hemen burhânî bir şekilde kavranılması beklenilmemelidir. Kişinin yapması gereken aklını kullanarak burhânî bilgiyi talep etmek olmalıdır. İlimde ilerledikçe de taklidi imandan vazgeçilmelidir.²⁷ İhvân-ı Safâ ilimlerin kimi diğerinden daha üstün olduğu gibi onları öğrenen arasında da bir derece farkının olduğunu ifade etmektedir. Bunlar arasında özellikle ahiret konusunda taklidi bilgi değil de hakikati burhan ile kavradıkları için din konusunda bilgi sahibi olanlar en üstün dereceye sahip kimselerdir.²⁸

İhvân-ı Safâ ilimde ilerleme ve bu tefekkür sürecinin gerçekleşmesi ile kişinin nail olacağı nefis saflığı, basiret gücü ve kalp gözünün açılması için erdemli kişilerin meclisine gitmek gerektiğini ifade etmektedir. Kendilerini bu erdemli meclisin üyeleri olarak gören İhvân-ı Safâ'nın vaad ettiği şey ise aklın aydınlanması ile nefsin cehalet ve gafletten arındırılması, ilim hazzıyla hissedilen mutluluk ve geçici, süflî âlemin karanlığından kişinin nazarını mele-i âlâya çevirmesi ve ahirette kurtuluşa ermesidir.²⁹

²⁴ Mehmet Karakuş, "İhvân-ı Safâ Risalelerinde Tanrı'nın Bilinmesi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 9/17 (28 Haziran 2019), 44-55.

²⁵ Mahmut Meçin, "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014), 440.

²⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/84; Mehmet Karakuş, "İhvân-ı Safâ Risalelerinde Peygamber ve Filozofa Verilen Değer", *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15 (22 Haziran 2018), 74-87. Peygamberin tebliğ görevinde olduğu kadar toplumu ıslah için siyaset alanında başarılı olması beklenmektedir. Bu da peygamberin hem nebi hem de melik olmasını gerektirmektedir. Bkz.: Semra Tüfenkçi, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Siyaset", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2008), 156.

²⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 4/60.

²⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/235.

²⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 4/60. İhvân-ı Safâ'da Akli haz ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Vahit Celal, "İhvân-ı Safâ'da Mutluluk Düşüncesi", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 11-17.

2. DİN DİLİNİN EPİSTEMOLOJİK YORUMU

İhvân-ı Safâ, serdetmiş olduğu felsefî görüşlerini sık sık ayet ve hadislerle destekleme ihtiyacı hissetmiştir. Bunu yapmaktaki gayeleri felsefe ile dinin birbiri ile çatışmadığını ve hem dinin hem de felsefenin insanın yetkinliğini esas alan bir tefekkür sürecini destekleyerek Tanrı'nın bilinmesini hedeflediğini göstermektedir. İnsani yetkinlik ise güzel ahlak ile olumlu bir yaşam sürmenin yanı sıra zihnî bir tekâmül ile akledilir suretlerin bilgisine erişmeyi ifade etmektedir. İhvân-ı Safâ'nın önemle üzerinde durduğu husus ise ilim ve araştırma ile zihnin yetkinleşerek özellikle metafizik dini önermelerin hakikatini kavrayabilecek bilgiğe sahip olmanın önemidir. Zira dini söylemlerde doğru bilgiye sahip olmak inancın pekişmesi ve doğru davranış için gereklidir. İhvân-ı Safâ'ya göre din dili, insanların farklı bilgi seviyelerine hitap edecek katmanlara sahiptir. Buna göre taklidi imana sahip birisi ayetlerin zahiri anlamı ile yetinerek özellikle ahiretle ilgili anlatımlara ifade edildiği şekliyle inanırken bilgide marifet derecesine ulaşmış birisi için bu ayetler daha derin anlamlar barındırmaktadır. İhvân-ı Safâ ise Kur'an'da geçen birçok ayetin rumuz ve işaretlerden oluşan temsili anlatımlar olduğunu savunarak tevil etme yoluna gitmektedir. Biz çalışmamızın bu bölümünde İhvân-ı Safâ'nın tevil yöntemini bazı örnekler üzerinden açıklamaya çalışacağız.

İhvân-ı Safâ, insanları sahip oldukları inanç şekline göre üç kategoride değerlendirmektedir. Bunlardan ilki kavrama güçlüğü çeken insanlardan oluşan avam diye nitelenen kesimdir. İkincisi orta derecedekiler şeklinde isimlendirilen bilgide ilerlemiş ve kavrama gücü daha yüksek olanları ifade etmektedir. Üçüncü kesim ise burhânî bilgi ile hakikati bilen aydınları temsil etmektedir ki bunlara seçkinler zümresi demek de mümkündür. İlimde ve sanatta orta derecedekiler taklidi inançla yetinmeyip burhânî bilgiyi talep etmelidirler. İhvân-ı Safâ insanları bilgi düzeylerine göre kategorize ettikten sonra görüşlerini desteklemek için Kur'an'da geçen cennet ve cehennem ile ilgili ayetleri örnek gösterir. Konuyla ilgili Kur'an'da geçen farklı anlatımların her seviyedeki insanın anlayış gücüne hitap edecek bir çeşitliliğe sahip olduğu kabul edilir. Kur'an'ın kullandığı bu din dili, insanların ahireti kavramalarını ve tasavvur etmelerini sağlayarak onu talep etmeleri için gereklidir.³⁰

Cennetin cismânî bir şekilde anlatıldığı aşağıdaki âyetler avamın dü-

³⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/74; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2016, 5/229.

şünce dünyasına doğrudan hitap ederek söz konusu tasavvuru zihinlere sunmaktadır:

“Onlar, karşılıkla yaslanmış vaziyette mücevheratla işlenmiş tahtlar üzerindedirler. Ebediyen genç kalan uşaklar, onların etrafında; içmekle başlarının dönmeyeceği ve sarhoş olmayacakları, cennet pınarından doldurulmuş sürahileri, ibrikleri ve kadehleri, beğendikleri meyveleri ve arzu ettikleri kuş etlerini dolaştırırlar.” (Vâkı’â 56/15-21) “(Onlar) dikensiz sedir ağaçları ve meyveleri küme küme dizili muz ağaçları altında, yayılmış sürekli bir gölgede, çağlayan bir subaşında, tükenmeyen ve yasaklanmayan çok çeşitli meyveler içinde ve yüksek döşekler üzerindedirler.” (Vâkı’â 56/28-34)

İhvân-ı Safâ’ya göre yukarıdaki ayetler ahiret hayatını cisimsel bir şekilde anlatarak, insanların günlük tecrübelerinden hareketle idrak edebilecekleri bir tasvirle dile getirilmiştir. Ancak başka bazı ayetler cenneti, orta derecedeki insanların anlayabilecekleri bir şekilde anlatmaktadır. “Güçlü ve Yüce Allah’ın huzurunda hak meclisindedirler.” (er-Rahmân 54/55) “O gün bazı yüzler ıslıl ıslıl parıldayacak, Rablerine bakacaklardır.” (Kıyâmet 75/22-23) İhvân-ı Safâ, birçok ayet zikrederek cennetle ilgili anlatımların bezen cisimsel, bazen cisimsellik ile ruhsallık arasında bazen de tamamen ruhsal bir mahiyette olduğunu söylemektedir. Tüm bu farklı ifade tarzları âyete muhatap olan insanların bilgi düzeylerindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Peygamberin etrafındaki insanlar içerisinde avam, orta sınıf ve seçkinler olmak üzere kavrayış seviyeleri farklı kesimlerin bulunması, din dilinin farklı düzeylerde tezahür etmesine sebep olmuştur. Bu, peygamberin tebliğ görevinde başarılı olması için Tanrısal bir inâyet olarak gerekli bir hususiyettir. Ancak İhvân-ı Safâ’nın ısrarla vurguladığı husus tüm bu anlatımların teşbih ve temsil şeklinde olduğunun gözden kaçırılmamasıdır. İncil’de kullanılan din dilinin daha soyut olduğunu ifade eden İhvân-ı Safâ, bunun nedenini İsa’nın çevresindeki havarilerin Tevrat’tan haberdar ve felsefe bilmelerine bağlamaktadır.³¹ Dolayısıyla din dilini belirleyen husus ilk etapta peygamberin etrafındaki muhatapların bilgi ve kavrayış seviyeleri olmaktadır. Kur’an’ın nâzil olduğu dönemde peygamberin içinde yaşadığı toplum hakkında İhvân-ı Safâ şöyle demektedir:

“Peygamberlerin efendisi ve elçilerin sonuncusu (s.a.v.) ise çöl halkından ilimlerle eğitilmemiş, yeniden diriliş ve haşrı ikrar etmemiş, felekler ve ahiretin melekûtu olan göktekilere ve cennetliklere ait nimetlerin bilgisi

³¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/74-75; M. Muhammed Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, 2. Bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 164.

bir yana, dünya melekûtunun nimetlerini dahi bilmeyen ümmi bir kavme gönderilmişti. O, kitabında cennetleri kavmin kavrayışına yaklaştırmak, tasavvurlarını kolaylaştırmak ve nefislerini bunlara teşvik etmek için daha çok cisimsel olarak tasvir etti.”³²

Kavrama gücü düşük insanlardan bir kısmı ise bedenın nefsin hakikatını örtmesinden dolayı küfre düşmüşlerdir. Bu kimseler kendi nefsleri hakkında dahi bilgi sahibi olmadıklarından cennet ve cehennemle ilgili ayetleri zahiri anlamıyla düşünmüş ve bu durum onların küfrünü artırmıştır. Cehennemi yerde genişçe ve derin bir şekilde kazanmış, içi ateşle dolu bir çukur olarak tasavvur eden bu kişiler, meleklerin vazifelerini Tanrı'nın öfkelendiği insanları yakalayarak bu çukura atmaları olarak anlarlar. Cehennem çukurunda yanan bu insanların bedenleri küle dönüştüğünde yeniden iade edilir ve bu azabın hissedilmesi için yanmaya devam ederler. İnanmayanların bu durumu sonsuza kadar aynı döngü içerisinde devam edecektir.³³

Cennetle ilgili zihinlerinde oluşan algı da yine cismânî özelliktedir. Hakikati anlayamayan bu kişiler cenneti, üzerinde çeşitli meyvelerin bulunduğu birbirinden farklı ağaçlardan oluşan bahçeler, etrafında akarsuların yer aldığı saraylar ve köşkler, bu saraylarda kendilerine hizmet eden huriler ve gilman, vildan ve mürdan diye isimlendirilen erkek hizmetçiler bulunacağını ve bunun bu dünyadakilere benzer olduğunu düşünmektedirler. Cennet nimetlerinden biri olan yaratıcının görülmesi ile ilgili “Yüzler vardır ki, o gün ısl ısl parılayacaktır. Rablerine bakacaklardır.” (en-Nisâ 4/56) âyetini bu dünyadakine benzer bir şekilde yöneticinin meclisinde onun huzurunda hazır bulunacak ve gözleriyle onu göreceklermiş gibi anlamaktadırlar. Din dilinin hikmetini çözemeyen bu kimseler, cennet nimetlerini anlatan başka âyetlere dayanarak ölüm sonrası hayatı örneğin şarap içme, bâkirelerle ödüllendirilme, yaşlanmayan bir gençliğe sahip olma, hastalıktan berî olup hep sağlıklı kalma, acıkmama ve susamama ama her türlü nimeti hiçbir zahmeti olmadan yiyip içebilme halini bu dünyadaki gibi düşünerek cismânî özellikler olarak hayal ederler.³⁴

İhvân-ı Safâ, ahiretle ilgili tasavvurlarını bu şekilde inşâ eden insanların, kalplerinde bulunan küfrün de etkisiyle peygamberin getirmiş olduğu haberler karşısında hayret ve şüpheye düştüğünü ifade etmektedir. Hakikati

³² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/75.

³³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/64-65.

³⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/65.

görememelerinin en büyük nedeni âyetleri ve konuyla ilgili haberleri tevیل edecek, ifadelerdeki işaret ve rumuzların taşıdığı ince sınırları anlayabilecek yetkinliklerinin olmamasıdır. Bu durumu cehalet, dalâlet, basiret körlüğü ve küfür olarak tanımlayan İhvân-ı Safâ, aklın idrak etmediği şeyi kalp da tasdik etmez diyerek inançsızlığın temelinde hakikati araştırmamanın olduğuna işaret etmektedir.³⁵ Ancak İhvân-ı Safâ'nın küfürle ilgili bu söylemi bağlamında düşündüğümüzde, toplumun büyük bir kesiminin de benzer inançlara sahip olduğunu görüyoruz. İhvân-ı Safâ, bu şekilde inanan ve buna iman eden kimseleri daha önce de söylediğimiz gibi soyut düşünme yetkinliğine erişememiş kimseler olarak mazur görüyordu. İhvân-ı Safâ, küfre düşenleri ise hem soyut düşünemeyen hem de kendi nefsleri dâhil metafizik varlıklar hakkında inkârcı bir tavra sahip olan kimseler olarak görmektedir. Kur'an'ın kullanmış olduğu din dilinin buna sebebiyet verdiği düşünülebilir. Nitekim Öztürk, İhvân-ı Safâ'nın bu kanaatte olduğunu ifade etmektedir. Ancak bunun sebebi peygamberin muhatap olduğu bedevî toplumun anlamasını kolaylaştırmaktır.³⁶

Her ne kadar İhvân-ı Safâ, cennet ve cehennemle ilgili anlatımları salt cismânî bir şekilde idrak edenleri eleştirse de kendileri de cehennem bu dünyada olduğunu ifade eden söylemlere sahiptir: “Ey kardeşim! Bilmelisin ki cehennem ateşi; sürekli oluş ve bozuluşa uğrayan, değişen, dönüşen ve yok olan ay feleği altındaki cisimler âlemdir. Ve oranın sakinleri de “derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz” (Nidâ 4/56) [âyetinin işaret ettiği durumdadırlar].”³⁷ Cehennem bu dünyaya benzer bir yerde olmasının nedeni, cehennemlik insanların Hz. Âdem'in işlemiş olduğu günaha benzer bir günah işlemiş olmalarındanır. İlâhî buyruğu dikkate almayarak nefsinin peşinden giden ve gurura

³⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/66; Muhammet Aydın, “İhvân-ı Safâ Metinlerinde Nübüvvet”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 7/60 (01 Ocak 2017), 255-256.

³⁶ Mustafa Öztürk, “İhvân-ı Safâ'nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (2003), 293. Öztürk, İhvân-ı Safâ'nın Kur'an'daki batnî anlamı göremeyen yorumları –ki buna İslam mezhepleri de dahildir- cahillikle ağır bir şekilde eleştirmesini Batnî-İsmâilî bir tutum olarak görmektedir. İhvân-ı Safâ'nın İsmâilî olup olmadığı ile ilgili tartışmalar için Öztürk'ün makalesi önemli değerlendirmeler içermektedir. Uysal ise İhvân-ı Safâ'nın Şii-İsmâilî olduklarının tartışılması gerektiğini, Şii mezhebinin en önemli kabullerinden biri olan “beklenen imam” anlayışını İhvân-ı Safâ'nın eleştirdiğini ifade ederek onların İsmâilî olarak nitelendirilmelerinin en önemli sebebinin sonraki dönemde İsmâilî yazarların onlara sahip çıkmasından kaynaklandığını söylemektedir. Bkz. Uysal, “İhvân-ı Safâ”, 22/1. Konuyla ilgili aynı zamanda şu kaynaklara da bakılabilir: Cebbûr Abdünnûr, *İhvân-ı safâ* (Kahire: Dâru'l-maârif, 1954); Ömer Ferrûh, *İhvân-ı safâ*, 2. Bs (Beirut, 1953); Ömer ed-Desûkî, *İhvânü's-Safâ*, 1947; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi: Naşlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, 8. Bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010); Bayram Ali Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ'nın 'Din' Söylemi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/4 (2002), 523-535; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (İnsan Yayınları, 1985).

³⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 2/54; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/66; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2016, 5/266.

kapılan insan için cehennem azabı, oluş ve bozulmuş dünyasına mahsus tüm olumsuzluklardır. İhvân-ı Safâ, “Üç kola ayrılmış gölgeye gidin.” (Mürselât 77/30) ayetinden hareketle bu anlamın üç boyutlu nesneye işaret ettiği yorumunu yaparak cehennem ve cehennem azabı ile ilgili batını yaklaşımını devam ettirmektedir.

Cehennemini yeri ile ilgili fiziksel tasvirlerle rastlasak da cehennem azabının niteliği ile ilgili anlatımlar İhvân-ı Safâ'nın genel tutumuna uygun olarak metafizik bir ontoloji içerisinde aktarılmaktadır. Dünya yaşantısında kötü işler yapan, adaletsiz davranan, düşüncelerinde doğrudan ayrılan, ahlakı bozuk ve cahil insanın sureti de çirkin ve kötü olacaktır. İnsanı bu hale getiren şey ise bedenî isteklerine karşı taşıdığı tutku, dünyanın süsüne kanması ve sürekli duyulur varlıklarla meşgul olmasıdır. Ancak ölüm geldiğinde ve ruh bedenden ayrıldığında, dünyanın çeşitli zevklerini tattığı duyularını da kaybedecektir. Nefsiyle baş başa kalan insan, hakikati görececek ve kavrayacak ama aynı zamanda da hayattayken işlemiş olduğu ve önüne konulan günahlara ait kötü suretlerle beraber olacaktır. Bu suretlerden uzaklaşmak istemesine rağmen bunu yapamayan insan için bu durum, onun şiddetli bir acı ve azap içinde kıvrınmasına neden olacaktır. İhvân-ı Safâ'nın cehennem azabı olarak tasvir ettiği bu sahne, azabın cisimsel değil ruhsal bir şekilde olacağını göstermektedir. Söz konusu görüş şu ayetlerle desteklenmiştir: “Şüphesiz insana kendi emeğinden başkası yoktur. Şüphesiz kendi emeği (veya çabası) görülecektir.” (Necm 53/39-40) “Şüphesiz iyiler, elbette nimetler (le donatılmış cennetler) içindedirler. Ve şüphesiz kötü olanlar da, elbette ateşin içindedirler.” (İnfitâr 82/13-14)³⁸

Cehennem ehlinin dünyada acı içinde gezinen bir ruha benzetilmesi İhvân-ı Safâ'nın cin, şeytan ve melek kavramlarını da geleneksel inancın dışında batını bir tarzda yorumlamasının bir sonucudur. Cehenneme müstehak insanların yaşantıları kendilerine Allah'ın emirleri ulaştığı halde bu emre uymayan, öğüt almayarak dîni yaşantıyı ihmal eden, ahiret yaşantısına özlem duymayan ve arzulamayan, bütün bir yaşam felsefesini bu dünya değerleri üzerinden oluşturan, nefisini araştırmaktan ve onun gerçek iyiliğini istemekten mahrum kalan, yeme, içme, gösteriş ve kibir gibi hasletleri üstünlük sayan kimsenin yaşantısıdır. Bunlar birer kötü davranış, çirkin huy, bozuk fiil, zalim bir yaşantı ve cahillik olduğundan bu şekilde yaşa-

³⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/20-21; Mâyide Öztosun, *İhvân-ı Safâ'da Te'vil* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi S.B.E. İlahiyat A.B.D. İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2006), 52-55.

yan insanlar bilkuvve şeytan hükmündedir. Bu hal üzereyken ölen insanın nefsi bedenden ayrıldığında ise artık bilfiil şeytana dönüşür. Yukarıda da söylediğimiz gibi İhvân-ı Safâ'ya göre bu kişilerin cehennem azabı, bu dünyanın lezzetlerini tatmaya yarayan beş duyu organına artık sahip olmamaları ve şiddetli bir şekilde arzuladıkları cismânî lezzetler ve bedensel şehvetlerle aralarında ulaşılamaz bir engelin bulunmasıdır. Nefsinde huy haline dönüşmüş bu arzuların kurtulmasının imkânsızlığı içinde acı çekmeye devam eder. İhvân-ı Safâ "Kendileri ile arzuladıkları şeyler arasında engel konulmuştur." (Sebe 34/54) ayetini bu düşüncelerini desteklemek için kullanmaktadır.³⁹

Cehennem ehlinin bir benzetmenin ötesinde doğrudan şeytan olarak değerlendirilmesi, cennet ehlinin melekler olarak tavsif edilmesinden kaynaklanmaktadır. Cennet ehlinin özellikleri ve ölümden sonraki halini İhvân-ı Safâ şu şekilde özetlemektedir:

"Kardeşim! Bil ki, insana kah akıl, kah dinleme yoluyla emir ve nehyde bulunmak gerekir. İkisinden birinin gereğini yerine getirince önce cehalet karanlığından çıkmak için dinin fikhını öğrenmeye, sonra çocukluktan beri edindiği huylarla süslenmeye başladı. Onların bozulanlarını düzeltti. Aynı şekilde, gençlik günlerinde çocukluğundan beri alışkanlık haline getirdiği adetleri üzerinde düşündü. Yerilen şehvetlere uyma ve çirkin zevklerin peşine düşme yoluyla yerleşen kınanmış huyları değiştirdi. Yine bilgisiz ve basiretsiz olarak ve hakikatlerini araştırmadan inandığı yerilen inançlar ve bozuk görüşler üzerinde düşündü. Onları içinden söküp attı ve iyi olanlarla değiştirdi. Sonra akli ve nebevi şeriatte tarif edilen salih amelleri işledi. Adil bir şekilde geçim işlerine koyuldu. Sonra dünya işleri, hallerinin dikkate alınması ve işlerin zaman zaman dönüştüğü şeyler üzerinde düşündü. Nihayet nefsi gaflet ve cehalet uykusundan uyandı. Dünyanın kusurlarını görmeye, aldanışını bilmeye, onlardan uzaklaşmaya, sonra ahiret meselelerini araştırmaya, tamamen öğreninceye kadar yeniden diriliş hakkında tefekkür etmeye, onlara rağbet etmeye, hakkıyla istemeye ve ölünceye kadar bu yolda devam etmeye başladı. O bunu yapıp nefsi ölüm esnasında bedenini terk edince tek başına kaldı, ondan sonra cisimlerle ilgili olmaya ihtiyaç duymadı, bedenlerin kirinden arındı, madde denizinden ve tabiat esaretinden kurtuldu, oluş ve bozuluş aleminden çıkarak özgürlüğüne kavuştu, felekler alemine yükseldi, mutlu, neşeli, zevkli ve özgür bir halde

³⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 4/88.

gökler uzayının genişliğine ulaştı, dilediği yere gitti. İşte o zaman meleklerden bir melek olur.”⁴⁰

İhvân-ı Safâ'nın ölümden sonra insan için varoluşun melek veya şeytan şeklinde yorumlanması din dilinin temsili anlatımlar olduğu görüşüne güzel bir örnek oluşturmaktadır. Risâleler'in farklı yerlerinde bu konuya tekrar tekrar rastlamak mümkündür. Çünkü buradaki amaç ahiretin gerçek mahiyetinin idrak edilmesini sağlamak olduğu kadar, kendilerinin bu hakikati gören kimseler olduğunu vurgulayarak sözlerinin kıymetinin bilinmesi ve kabul edilmesi için bir uyarıdır. Zira bu meselelerin kavranabilmesi için meşakkatli bir ilmi araştırma süreci, nefis ve onun cevherleri hakkında derinlemesine bir bilgi, düzgün inanç -ki buradan kasıt seçkin insanların sahip olduğu tevil gücüdür- düşüncenin arı olması ve bu meseleleri samimi bir şekilde öğrenmeyi talep etmek gerekmektedir. Ancak bu vasıflara sahip insanlar, kendilerinden daha bilgin olanların haber verdiği bilgilerin doğruluğunu görebilir.⁴¹ Daha bilgin olanlar ise İhvân-ı Safâ cephesinden bakıldığında peygamberlerdir. Başkaları açısından değerlendirildiğinde ise peygamberin sözlerini açıklayan İhvân-ı Safâ'nın kendisidir.

Bu bölümde ele aldığımız konular İhvân-ı Safâ'nın bilgi felsefelerine bağlı olarak din dilini nasıl yorumladıklarına dair sadece bazı örnekleri içermektedir. Konuyla ilgili örneğin Hz. Âdem'in cennetten çıkarılması hadisesinin mahiyeti gibi başka örneklerini de göstermek mümkündür. Ancak bizim burada amacımız, sadece din dilinin İhvân-ı Safâ'ya göre farklı anlam katmanlarının olduğunu ve âyetlerin ancak seçkin insanlar tarafından hakikatinin kavranabileceğini göstermek olduğundan bu kadarını yeterli görüyoruz. Çalışmamızın son bölümünde daha önce parçalar halinde değindiğimiz ölüm sonrası hayatla ilgili İhvân-ı Safâ'nın görüşlerini “Öldükten Sonra Diriliş ve Kıyâmete Dair”⁴² isimli risâlelerini merkeze alarak değerlendireceğiz.

3. YENİDEN DİRİLMENİN MAHİYETİ VE ÖLÜM SONRASI HAYAT

İhvân-ı Safâ, Risâleler'in farklı yerlerinde ahiret konusunu sürekli işlemiş olsa da konunun önemine binaen müstakil bir bölüm ayırmayı da ihmal etmemiştir. Risâleler'in Otuz sekizincisi olan “Öldükten Sonra Diriliş ve Kıyâmete Dair” adlı risâle, yeniden dirilme konusunu kendi ifadeleriyle

⁴⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 4/87.

⁴¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 4/87-88.

⁴² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/233; İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-safâ ve hıllâni'l-vefâ*, ed. Hayruddin ez-Zirikli (Mısır: yy., 1928), 3/276.

hukemâ ve filozofların yöntemi takip edilerek ve nefis konusuyla ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Zira nefsin bedenden ayrı bir varlığının olduğunu bilmek, metafizik varlıkların gerçek mahiyetlerini, Tanrı'yı, melekleri, kıyameti, yeniden dirilme ve haşr gibi kavramların idrak edilmesini kolaylaştırmaktadır. Aynı zamanda nefsin bilmeyen insan ona gerekli önemi vermeyecek ve gerçek saadeti bedenî ve dünyevî hazlarda arayacaktır. Nefsin bilen ve ona gerekli değeri veren kişi ise ölüm sonrası hayatı düşünerek durumunu düzeltmeye ve oraya hazırlık yapmaya çalışacaktır. Bu aynı zamanda ölüm korkusunu yenmek ve oradaki saadeti düşündüğünde ölümü arzulamakla sonuçlanacak bir süreçtir.⁴³

İhvân-ı Safâ'ya göre hiçbir insanın tecrübe alanına girmeyen eskatolojiye dair meselelerin hakkıyla idrak edilebilmesi için bir takım şartlar yerine getirilmelidir. Bu şartlar, arınmış bir nefse, arı bir kalbe ve temiz bir ahlaka sahip olmakla başlar. Bilginin karşısındaki en büyük engel olarak görülen bir görüşe veya mezhebe taassup derecesinde bağlılıktan uzak olunmalıdır. Bunun yanı sıra birçok filozofun da felsefe öğreniminden önce bilinmesi gerektiğini bir şart olarak ileri sürdükleri geometri, mantık ve doğa bilimlerinde uzman olmak gerekmektedir.⁴⁴ Bu ilimler zihnin soyut düşünme gücünü geliştirmektedir. Dini konularda yeterince bilgi sahibi olmak da bir başka şarttır. Tüm bu meziyetlere sahip olan kimse ahiretle ilgili konularda kesin aklî kanıtlara ve felsefî burhana ulaşabilir.⁴⁵

Ahiretin varlığına inanma hususunda insanlar ikiye ayrılmaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre bunlardan birincisi, çevresindeki oluş ve bozuluş âleminde süregelen değişimleri gözlemleyerek, bitkilerin ve hayvanların bir takım sebepler ile var olmaları, gelişmeleri ve sonra da ölmeleri ve çürümelerini ebedî bir döngü olarak telakki edip yeniden dirilmeyi inkâr edenlerdir. Çünkü onlara göre insan da doğa ile aynı kanunlara tâbidir. Tüm oluş ve bozuluşun temelinde zamanı gördükleri için bunlara dehriler denilmektedir. Ahiretin varlığına inanları da iki gruba ayıran İhvân-ı Safâ, birinci grup insanların akıllarıyla düşünmeden ve kalpleriyle tasdik etmeden sadece dilleri ile iman ettiklerini ifade eder. Bu şekilde bir iman taklîdidir ve İhvân-ı Safâ' bu avamın itikadını yansıtmaktadır. Kalpleriyle iman edip akıllarıyla hakikati üzerinde düşünenler ise ikinci grubu temsil etmektedir ki bu da orta derecedeki ve seçkin insanların inanış şeklidir. İhvân-ı Safâ,

⁴³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/236.

⁴⁴ Muharrem Şahiner, "İslam Filozoflarına Göre Felsefeden Önce Öğrenilmesi Gereken İlimler", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (15 Aralık 2017): 91-106.

⁴⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/239.

her iki grubun inanç şeklini de muhtemelen insanların ancak güç yetirebil-diklerinden sorumlu olduklarını düşünmesinden dolayı doğru bulmuştur. Buna delil olarak da şu ayeti zikretmişlerdir: “..Böylece Allah içinizden iman edenleri ve kendilerine ilim bahşedilmiş olanları (bu fedakârlıkları sayesinde) yüce makamlara eriştirecektir.” (Mücâdele 58/11)⁴⁶ İhvân-ı Safâ’ya göre bu âyet, sadece iman edenlerle iman ve ilim sahibi olanları ayrı değerlendirmektedir.

İhvân-ı Safâ ölümü, nefsin cesedi kullanmayı bırakması olarak tanımlamaktadır. Bu ise yaşlılığa bağlı bedenin zayıflaması neticesinde gerçekleşen doğal ölüm ve hatalıklar ve cinayete kurban gitme gibi arızî ölüm olmak üzere iki şekilde olabilir. Nihayetinde ölüm, ceninin ana rahminden ayrıldığında gözünü açtığı yeni bir dünya gibi nefis de cesetten ayrıldığında başka bir dünyaya doğmuş olacaktır.⁴⁷ Ahiretle ilgili kıyamet ve yeniden dirilmeyi de tanımlayan İhvân-ı Safâ’ya göre kıyamet kelimesi Arapça “kâme” kelimesinden türemiş ve ayağa kalkmak anlamına gelmektedir. Nefsin düşüşüyle ilişkilendirilen kavram, bedenin içine, dolayısıyla aşağılara ve belaya düşmüş nefsin oradan kurtulması, yeniden ayağa kalkması anlamını taşımaktadır. Öldükten sonra diriliş anlamına gelen “ba’s” ise, gaflet ve cehâlet içerisinde uyuyan nefsin hakikat karşısında silkinip uyanması, kendisine tam olarak gelmesi demektir.⁴⁸ Ba’s kelimesinin üç farklı anlamda kullanıldığına değinen İhvân-ı Safâ, bunlardan birincisinin gönderme anlamına geldiğini ve Allah’ın peygamberler gönderdiğini ifade ederken bu kelimeyi kullandığını söyler. İkinci anlamı, “Ne? Ölüp toprak ve kemik yığını haline geldikten sonra sahiden yeniden dirilecek miyiz? Yani eski atalarımız da mı?” (Saffât 37/16-17) ayetinde olduğu gibi bedenlerin yeniden dirilmesi ve topraktan çıkartılarak kaldırılması anlamına gelmektedir. Üçüncü olarak da “Ama ölü (bir toplum) haline geldikten sonra belki şükredenlerden olursunuz diye sizi tekrar dirilttik.” (Bakara 2/56) ayetinde işaret edildiği gibi gaflet ve cehalet uykusundan uyandırmak-diriltmek anlamlarına gelmektedir.⁴⁹ Ayrıca ba’s, cüz’î ve küllî olmak üzere iki anlama delalet eder. Cüz’î ba’s, mebde ve meâd (başlangıç ve son) âlemine ait ilk dirilme anlamına gelmektedir.

⁴⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/240.

⁴⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/241; Fatih Toktaş, “İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 6. Bs (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 192-193.

⁴⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni’s-safâ ve hullâni’l-vefâ*, 3/280; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/239. İhvân-ı Safâ Risâleleri’nde geçen kıyamet ve yeniden dirilme ile ilgili hadislerin tahrir ve değerlendirilmesi için bkz.: Recep Aslan, *İhvân-ı Safâ ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 146.

⁴⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/246.

Küllî akıldan taşan cüz'î nefis, bedene girerek kuvve halindeki varlığını fiilen gerçekleştirmiş olur. Küllî ba's ise nefsin bedenden ayrılarak bedendeyken sahip olduğu yetkinlik düzeyine göre içinde bulunduğu durumdur. Bu da saadet ve nimet veya azap içinde olmak anlamına gelmektedir.⁵⁰

3.1. Yeniden Dirilme

İhvân-ı Safâ, bilgi tasnifine uygun olarak avamın yeniden dirilmeye dair bilgisinin sınırlı olduğunu ve onlara burhânî bir dille konunun anlatımının faydadan ziyade zarara sebep olacağını düşünür. Dolayısıyla yeniden dirilmenin bedenle olacağını düşünmek onun tecrübe dünyasına daha yakın olduğundan kavraması da kolaydır. Din dilinin farklı varyasyonlarını kullanmak meseleyi muhatabın zihninde daha muğlak hale getirdiğinden sonu inkâra kadar giden bir zarara neden olabilir. Zira bu bilgi, ilahi ilimlerle ve rabbânî marifetlerle donatılmış seçkin insanlara mahsustur. Bedenin yeniden diriltileceğini ifade eden âyetlerin asıl vurgusu nimet veya azap kavramlarıdır. İhvân-ı Safâ kendisinin muhatap aldığı insanları, yani bu Risâleler'i okuyanları uyararak bedenlerin yeniden diriltilmesini ve kabirlerden çıkarılmasını beklemenin doğru olmadığını ifade ederek, dirilecek olanın nefis olduğunu düşünmeye yönlendirmektedir.⁵¹ Yeniden dirilme hakkındaki farklı inanışları tasnif eden İhvân-ı Safâ, bu düşünceleri nefsin aynı veya farklı bedene iadesi ve beden olmadan var olması şeklinde sıralamaktadır.

3.2. Nefsin Aynı veya Farklı Bedene İade Edilmesi

Varoluşunu bu bedenin sahip olduğu özellikler üzerinden inşâ eden birisi için bedenin anlamı farklı özelliklere sahip cisimsel uzuvlardan oluşan ve ona bir takım özel arazların iliştiği bir bütündür. Nefsin varlığını belirgin bir şekilde ayıramayan kimseye göre yeniden dirilme şu anlama gelmektedir:

“Bu cesetler tamamıyla, bu cirimler ve arazlar aynıyla şu anda buldukları haliyle iade edilecek, sonra bir meydana toplanıp (haşredilip) hesaba çekilecekler. Açlık, susuzluk, gıda, sıcaklık, soğukluk, elemeler, ağrılar, hastalıklar, hüznler, belalar, konuşma, sultan zulmü, kardeşlerin çekememezliği, komşuların düşmanlığı, akranların kininden kaynaklanan ve katlanılan acılar, şeytan vesveseleri, yükümlü olunan ibadet ve itaatların

⁵⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2016, 5/236.

⁵¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/246.

ağırlıklarını taşıma, oruç ve namaz gibi ibadetleri yapmaya gayret etme, tabiatı var olan adetlerden ve insanın aslında yerleşik bulunan şehvetlerden nefsi engelleme ve tamamının şiddetli olmasıyla birlikte bedende nefse düşen bütünlük (ana unsurlar/külliyat) gibi zorunlu sebeplere onu çekip götüren cisme ait şeyler ve eğilimler de geri gelecek. Ve bu düşüncede olan kimse insanın bu dünyada bilinen bir vakte kadar hapsedilmiş olduğunu düşünür ve böyle inanır.”⁵²

İhvân-ı Safâ'nın yukarıdaki anlatımı, ahiret hayatını beden üzerinden anlamlandıran insanların, bedenle birlikte ona ait bütün yükümlülüklerin de geleceğini düşündüklerini göstermektedir. Bu inanç şekli, taklîdî anlamda da olsa yeniden dirilmeyi kabul eden biri için geleneksel inanın dışındadır. Zira dînî metinlerin zahiri anlamına dahi terstir. Dünyevî şartların hatta ibadet sorumluluğunun aynen devam ettiği bir ahiret tasavvuru belki avam içerisinde çocukların sahip olduğu bir tasavvur olarak dile getiriliyor olabilir.

Toplumun çoğunluğu tarafından kabul edilen görüşe göre ise daha önce de yeri geldiğinde değindiğimiz gibi cennet ve cehennem yaşantısının aynı bedenin dirilmesi ile olacağına dair geleneksel yaklaşımdır. Buna göre ahirette herkes amellerinin karşılığını görecektir ve çeşitli azap veya nimetlere bu dünyadakine benzer ama daha mükemmel bir tarzda muhatap olacaktır. Bu şekilde düşünenleri mazur gören İhvân-ı Safâ, çocuklar, sıradan insanlar ve cahiller için bu inancın birçok faydası olduğunu savunur. Bir şekilde ahirete inanmak insanları kötülüklerden uzaklaşıp iyilik yapmaya, günahlardan uzaklaşıp ibâdet etmeye, emanetlere sahip çıkmaya, verdikleri sözde durmaya, insanlarla güzel ve samimi ilişkiler kurmaya velhasıl ahlaklı bir yaşam sürmeye teşvik edecektir. Bu durum hem kendileri hem de çevresindekiler için hayırlı neticeler verecektir.⁵³

İlmi seviyesi avamın biraz üzerinde olanlar ise cesetlerden daha yetkin bir takım cevherlerin varlığını tasavvur ederek, ruh veya nefsin bu cesetlerin aynına veya başka cesetlere iade edilerek yeniden diriltileceğine, insanların bir araya toplanacağına ve hesaba çekilerek yaptıklarının karşılığını alacaklarına inanmaktadırlar. İhvân-ı Safâ, yeniden dirilmeyi bu şekilde tasavvur edenlerin doğruya biraz daha yaklaştığını ve bu inancın kendileri için yukarıda saydığımız birçok faydası olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴

⁵² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/249.

⁵³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/250.

⁵⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/250. İhvân-ı Safâ felsefesinden önemli ölçüde etkilenen İbn Sînâ, yeniden dirilmenin bedensel olmayacağını düşünmektedir. Nefsin aynı bedene

3.3. Nefsin Beden Olmadan Var Olması

İhvân-ı Safâ, ilimde ve marifette yukarıdakilerden daha ileri olanların yeniden dirilme tasavvurlarının beden esaretinden kurtulmak şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Onlara göre dünya, nefis için bir zindandır. Bu yüzden bedene yeniden dönmek bir mükâfat değil saadetin sınırlanması anlamına gelmektedir. Nefsin dünyada beden ile bulunmasının birçok sebebi vardır. Nefis, potansiyel olarak sahip olduğu yetkinlikleri gerçekleştirmek için bedene muhtaçtır. Onun vasıtasıyla fiili olarak nesnel varlık dünyasında görünür olmakta ve duyular aracılığıyla bilgilerinin temelini oluşturan algıları elde etmektedir. Böylece öğrenme ve akılla bilinen varlıkların şekillerine sahip olmaktadır. Nefsin sahip olduğu hayal ve idrak gibi kuvveler bu sayede yetkinleşmektedir. Tüm bu ilerleme ahlak, nefis terbiyesi, doğal ve dini ilimlere vakıf olmak, tecrübe, düşünme ve siyasetle elde edilmektedir. Aynı zamanda nefis, bedeninin içindeyken maddenin özelliklerini kavrayarak, kendi varlığının hakikatini keşfetmektedir. Basiret gözü açılan nefis, kaynağından uzakta, gurbette olduğunu ve geçici bir âlemde sınav verdiğini anlayarak maddenin tutsaklığından kendini kurtarmaktadır. İhvân-ı Safâ, bu dünyanın nefis için esaret oluşunu tabii olduğumuz şu beş kanuna bağlamaktadır:

a- İçinde yaşadığımız ve bizi sınırlandıran doğanın tabii kuralları.

dönmesinin imkânsızlığını bu dünyada kullandığımız bedenin yapı taşlarının doğaya ait olduğunu ve dünya tarihi boyunca aynı malzemenin farklı bedenlerde ortak kullanıldığını dolayısıyla bir beden aynıyla meydana getirilirse başka insanların bedeninin eksik kalacağını savunur. İbn Sînâ, farklı bir beden yaratılmasını ise şu ifadelerle ruh göçü olarak görmektedir: "Birisini çıkar da 'Hangi topraktan, hava, su ve ateşten olursa olsun, nefis için bir beden diriltilecektir. O bedenin ilk hayatta iken sahip olduğu unsurların ayırısına sahip olması şart değildir' derse, bu doğrudan ve apaçık 'ruhgöçü' anlamına gelir." Bkz. İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-meâd", *Felsefe ve Ölümler*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 15. İbn Sînâ, *Metafizik* isimli eserinde ölüm sonrası hayatla ilgili felsefi düşüncelerin sınırlı olabileceğini şu sözleriyle ifade ederek meselenin zorluğunu ortaya koymuştur: "Bilmek gerekir ki, âhiret bahsinin bir kısmı şeriaten aktarılan ve kanıtlanması ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Bu kısım dirilişte bedenin durumudur." İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ: Metafizik II*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 169. İhvân-ı Safâ'nın yeniden dirilme ile ilgili görüşleri hakkında yapılmış Karaağaç'a ait olan bir çalışmada ilgili pasaj İhvân-ı Safâ'nın da bu görüşü benimseydiği şeklinde anlaşılacak bir ifade ile dile getirilmektedir. İlgili değerlendirme şu şekildedir: İhvân-ı Safâ, ahiretin hakikati hakkındaki bilgi gibi yeniden dirilme ve kıyametin gerçek mahiyetine ilişkin bilgiyi de akıl sahibi alimlerin ulaşabileceği bir bilgi türü olarak kabul eder. İnsanlar bu konuda üç farklı görüşü benimsemiştir. Buna göre yeniden dirilme ve kıyamet; a- nefislerin değil cesetlerin yeniden dirilmesi, b- cesetlerin değil nefislerin yeniden dirilmesi, c- nefis ve cesetlerin birlikte dirilmesidir. Bunlardan yalnızca cesedin ya da yalnızca nefislerin yeniden dirilmesini kabul edenlerin hakikati kavramaktan uzak olduklarını ifade eden İhvân-ı Safâ'ya göre doğruya en yakın olan ceset ve bedeninin birlikte dirileceğine olan inançtır. Buna göre nefisler ve ruhlar olduğu gibi bu cesetlere veya onların yerine geçecek başka cesetlere geri dönecek, sonra dirilip bir araya toplanacaklar, yaptıkları iyi ve kötü fiillerden dolayı hesaba çekilecek ve bunların karşılığını göreceklerdir." Her ne kadar metnin devamında İhvân-ı Safâ için cennet ve cehennem cismâni olarak anlaşılmadığı ifade edilse de alıntı yaptığımız kısım bu anlamı karşılamamaktadır. Bkz. Hilmi Karaağaç, "İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Ölüm ve Ötesi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/32 (2016), 123.

b- Açlık, susuzluk, şehvet, hastalıklar gibi bedenene maruz kaldığımız ihtiyaçlar ve olumsuzluklar.

c- Şeriatın inananlar için çizmiş olduğu haramlar ve sınırlar.

d- Yönetim ve siyaset yoluyla üzerimizde baskı kuran zalim yöneticiler.

e- Bedensel ihtiyaçlarımızı karşılamak için öğrenmemiz gereken zanaatlar ve ilimlerin meşakkati ve sahip olduklarımızı korumak adına verdiği-miz mücadeleler.

Tüm bu olumsuzluklara rağmen dünyayı isteyenler ya ahirete inanmakta ya da her şeye rağmen doğasında bulunan ölümsüzlük ihtiyacını karşılamak için buna katlanmayı göze almaktadır.⁵⁵

Yeniden dirilerek cennet ehlinden olmayı salt metafizik bir şekilde ele alan İhvân-ı Safâ, küllî nefsten koparak bedene düşen cüz'î nefsin mükâfatını yeniden ona dönmesi olarak görmektedir.⁵⁶ Nûrânî bir varoluş ve kendine mahsus bir haz içerisinde Hz. Âdem ile başlayan düşüşten kurtulmuş ve aslî varlık platformuna dönmüştür. Burada hissedilecek haz, duyularımızla elde ettiğimizle kıyaslanamayacak derecede yüksektir. Zira beden ancak geçici ve cüz'î hazlar sunabilmektedir. Oysa ahiret hayatındaki mükâfat ebedî ve sınırsızdır.

Şimdiye kadar söylediklerimizden hareketle Ölüm sonrası yeniden dirilme konusunda İhvân-ı Safâ'nın kesinlikle bedene yer vermediği ortaya çıkmış oldu. Ancak Risâleler'de zaman zaman bunun tersi ifadelere rastlamak da mümkündür:

A-1) "Allah'ın ermiş ve salih kulları gibi mümin kimselerin ruhları öldükten sonra göklerin melekutuna ve feleklerin geniş alanına yükseltilir ve oraya çekilir. Ruhun boşluğunda ve nurdan oluşan bir geniş alanda, rahat ve huzur içinde kıyamete yani muazzam olaya/dehşet anına (et-Tammetü'l-kübra) kadar yüzer. Cesetleri açıldığı zaman ruhlar, hesaba çekilmeleri, iyiliğe karşılık iyilik görmeleri ve kötülüklerine de bağışlanma ile karşılık verilmesi için o cesetlere geri döndürülür. İnkarcı, günahkar ve şerli kimselerin nefisleri ise, körlükleri ve cehaletleri içerisinde azapla kıvranarak, ızdırıp çekerek, gamlı, hüznü, korkulu ve ürkek bir şekilde kıyamete kadar beklerler. Sonra, hesaba çekilip yaptıkları kötülüklerin karşılığını görmeleri için içlerinden çıktıkları cesetlere geri döndürülürler."⁵⁷

Bu ifadelerde İhvân-ı Safâ, ölüm anında nefsin bedenden ayrıldığını ve

⁵⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/250-253.

⁵⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2016, 5/266.

⁵⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2014, 3/237-238.

kiyametın kopmasına kadar geçen sürede salih ruhların huzur içinde, kötü ruhların da sıkıntı içinde beklediğini, sonra da bedenlere geri döndürüldüğünü savunmaktadır. Başka bir anlatımda ise nefsin farklı ve daha donanımlı bir bedene iade edileceği ifade edilmektedir:

A-2) “Burhana göre Rabbinin emir ve yaşağını idrak eden, eylemleri iyi ve işleri doğru olan, kendisini bilen, yaratıcı ve var edicisinin birliğini dile getiren kimseyi Allah'ın en önemli yere ulaştırması, bu bedenden alıp bünyesi ondan daha tam, sureti daha güzel, görünüşü daha mükemmel, görünümü daha hoş ve içi daha iyi olan bir bedene taşımasının ve gam, keder, üzüntü, ölüm, değişim, yok oluş, yaşlılık, dağılma, dostlardan ayrılma ve arkadaşlardan kopmanın gerçekleşmemesinin bekleneceği burhanla doğrulanmıştır.”⁵⁸

İhvân-ı Safâ felsefesine bütüncül bir gözle baktığımızda yukarıdaki sözlerinden hareketle yeniden dirilmeyi nefsin bedene dönmesi şeklinde anladıklarını söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira Risâleler'in neredeyse tamamında tersini savunduklarını ifade etmiştik. A-1'deki ifadeyi İhvân-ı Safâ'nın somuttan soyuta doğru takip ettiği eğitim metodu ile açıklamak mümkündür. Öncelikle yeniden dirilmenin hak olduğunun kavranılması, ceza ve mükafat olgularının gerçekliği gibi hususların tasdiki gerekmektedir. Bunun için nefsin yeniden bedene döneceği ifade edilerek insanların daha felsefi bir mesele olan ruhânî varoluşa takılıp kalmamaları amaçlanmış olabilir. Nitekim alıntıyı yaptığımız metnin devamındaki ifadeler ahirette varoluşun cisimsel olmadığını anlatmaktadır. Her ne kadar İhvân-ı Safâ, burhânî bilgiyi hedeflese ve önemsesse de zaman zaman avamın da dikkatini çekecek basit açıklamalara yer vermektedir. Bu onların içinde buldukları toplumun bütün kesimlerine etki ve nüfuz edebilme kaygılarının bir sonucudur. Dolayısıyla Risâleler'deki felsefi tartışmalarla karşılaştırıldığında çok az bir yer tutsa da yeniden dirilme ile ilgili yukarıdaki pasaj bu hassasiyeti yansıtıyor olabilir. İhvân-ı Safâ'nın bedeni zikretmesinin ikinci bir sebebi ise konunun okurlar tarafından biliniyor olduğunu düşünmeleri olabilir. Zira Risâleler'de okuyucuyu sürekli konuyla bağlantılı daha önce ele alınan meselelere ve bölümlere yönlendirilmektedir. İhvân-ı Safâ, okuyucunun daha önce geçen bahisleri bildiğini farz ederek yazmaktadır. Nitekim birçok yerde “daha önce üzerinde durmuştuk”, “daha önce anlatmıştık”, “daha önce de açıkladığımız-anlattığımız üzere” gibi ifadelere rastlıyoruz.

⁵⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2016, 5/128.

Dolayısıyla A-1'de kullanılan üslup, devamında söyleyeceklerine okuru hazırlamak veya meselenin inceliklerinin okur tarafından artık biliniyor olduğunun farz edilmesinden kaynaklanan bir dille yazılmış olabilir.

A-2'de geçen nefsin daha donanımlı yeni bir bedene iade edilmesi ise İhvân-ı Safâ'nın felsefesine tamamen aykırı bir ifadedir. Dolayısıyla burada da kastın metinden ilk anladığımız anlam olmaması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar İhvân-ı Safâ, nefsin ahiret yurdunun nimetlerini tam anlamıyla idrak edecek yeni bir beden verilecektir diyenleri aynı bedene nefis iade edilecektir diyenlere göre ilimde biraz daha ileride görse de bu onların benimsediği bir düşünce değildir. Burada ilimde daha ileride olmak bedensel varoluş için söylenmiş bir söz değil, böyle düşünen insanların ahiretteki nimetlerin dünyadakilere benzememesi ve daha üstün olmalarını idrak etmiş olmalarına yönelik bir iltifattır. Daha bilgili olmak, ahireti dünyaya benzetmekten uzaklaşmayı ifade etmektedir. O halde nefsin ölümden sonra gideceği daha yetkin bedeni nasıl anlamamız gerekmektedir? İhvân-ı Safâ, bedenden ayrılan nefsin küllî akla geri döneceğini ve orada rûhânî varlıklarla beraber olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla buradaki beden, cisimsel veya farklı nitelikteki bir beden değil, küllî aklın kendisi olarak anlaşılmalıdır. Küllî akıl cüz'î insan nefsi için adeta beden olmaktadır. Zira burada bir yaklaşma ve birleşme söz konusudur. Cüz'î nefsi çepeçevre kuşatan küllî akıl, insan nefsi için nihai yetkinlik ve saadet kaynağıdır.

SONUÇ

Ölüm sonrası hayat birçok filozofun gündeminde olan bir konu olarak güncelliğini her zaman korumuştur. Bunun nedenini öncelikle insanın hayatı ve ölümü anlamlandırma çabası olarak görmek gerekmektedir. Böyle bir çaba içerisine giren filozofun beslendiği temel kaynaklarından biri de dini metinler olmaktadır. Çünkü özellikle üç semâvî din için konuşacak olursak ahirete iman ve oranın mahiyeti ile ilgili ayetlerin çokluğu, meselenin dini açıdan da ehemmiyetini anlamamız için yeterli olacaktır. Ölüm sonrası hayatın filozof için cazip yönlerinden biri de tecrübe alanının tamamen dışında olan bu var olma tarzının, felsefe yapmak ve filozofun felsefi derinliğini göstermesi açısından mümbit bir alan teşkil etmesidir. İhvân-ı Safâ'nın bilgi felsefesi bağlamında değerlendirmeye çalıştığımız eskatoloji hakkındaki görüşleri, onların sonraki dönem düşünürler ve özellikle İslam felsefesine olan etkilerini görmemiz açısından önem arz etmektedir. Ahiret konusu Fârâbî ve İbn Sînâ gibi iki büyük filozofun gölgesinde kalmış ve

zannımca bugüne kadar hak ettiği değeri de görememiş İhvân-ı Safâ'nın en önemli eseri olan Risâleler'in temel söylemlerinden birini oluşturmaktadır. Onların dini metinlere yüklediği batınî anlamlar, farklı eleştirilere maruz kalsa da, sunduğu alternatif felsefi dil sayesinde dini önermeleri serimleme ve yorumlama adına önemli katkılar sunmaktadır.

Dini metinlerin zahirine muhalefet ve inancı felsefe ile muğlaklaştırmak şeklinde sıklıkla eleştirilere maruz kalan İhvân-ı Safâ'nın düşünceleri bir bütün içerisinde değerlendirildiğinde aslında bunun inancın temel akidelerini kapsamadığını görüyoruz. Tam tersine peygambere duyulan ihtiyaç ve ahirete iman gibi inancın vazgeçilmez unsurlarının ısrarla vurgulandığını görmekteyiz. Kanaatimizce söz konusu ihtilaf, ilimlerin kendine has yöntemleri ve kullandıkları dilden kaynaklanmaktadır. İhvân-ı Safâ'nın din dilinin temsil ve rumuzlardan oluştuğunu ifade etmesi, farklı bilgi birikimine sahip toplumun tüm kesimlerine hitap edebilecek bir anlam derinliğine sahip olduğunu gösterme çabasıdır. Hatta bu temsil ve rumuzlar peygamberin tebliğ görevinde başarılı olması için ilahi bir inayet olarak değerlendirilmektedir.

İhvân-ı Safâ'nın batınî yaklaşımı kaynağı belli olmayan keşfi bir aydınlanma değil de mantık ilkelerine dayalı entelektüel bir faaliyet neticesinde ulaşılan burhânî bilgiye dayandığından, din hakkında isteyenin istediğini söylediği bir dipsiz yorum alanı olarak batınlık değil, ayakları yere basan bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır. Risâleleri okuyanlardan istenilen şey de dini ifadelerin farklı hikmetlerini ortaya çıkaracak sürekli bir araştırma içerisinde olunmasıdır. İhvân-ı Safâ, bu yaklaşımı ile felsefe ve dinin yan yana olabileceğini ve bunun dini araştırmalara önemli bir dinamizm kazandıracağını göstermek istemiştir. İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Arabî gibi önemli düşünürlerin ahiret konusunu İhvân-ı Safâ'nın başlatmış olduğu düşünme tarzı üzerinden tartışmaya açtıklarını gördüğümüzde söz konusu dinamizmin sonraki dönemlere sağladığı katkıyı anlayabiliyoruz.

Ontoloji ve epistemolojilerini Platonik felsefeye dayandıran İhvân-ı Safâ'nın, ölüm sonrası hayatı, bedene ihtiyacın kalmadığı salt metafizik bir varoluş şeklinde yorumlamaları kaçınılmaz bir sondur. Burada üzerinde durmamız gereken asıl mesele, İhvân-ı Safâ'nın dinin temel kavramlarının hiçbirini inkar edecek bir tutum içerisinde olmadığıdır. Yeniden dirilme, cennet, ceennem, hesap günü, mükâfat ve ceza, melek gibi dini metinlerde geçen kavramlar İhvân-ı Safâ tarafından sürekli işlenmektedir. Dini metinlerin müfessirler ve mutasavvıflar arasında da son derece farklı yorumlarla

dile getirildiğini gördüğümüzde İhvân-ı Safâ'nın yaklaşımını da bir yorum tercihi olarak ele almalıyız.

Son olarak İhvân-ı Safâ'nın nefis bilgisini öncelemesi ve bunu, ahiretin anlaşılması için bir ön şart olarak koşmasını, yani kendini bilmenin ahireti hatırlamak olduğunu savunması ile günümüzde revaçta olan benlik üzerine inşâ edilmiş varoluşçu felsefelerin kişiyi kutsaldan uzaklaştırdığı düşünüldüğünde, İhvân-ı Safâ tarzı bir refleksle bugüne hitap edecek çağdaş yorumlara ne kadar çok ihtiyacımızın olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdünnûr, Cebbûr. *İhvân-ı safâ*. Kahire: Dâru'l-maârif, 1954.
- Aslan, Recep. *İhvân-ı Safâ ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Aslan, Recep. "İhvân-ı Safâ'nın Rivayetlere Yüklediği Anlam". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (09 Nisan 2018), 9-24. <https://doi.org/10.18506/anemon.317216>.
- Aydin, Muhammet. "İhvân-ı Safâ Metinlerinde Nübüvvet". *The Journal of Academic Social Science Studies* 7/60 (01 Ocak 2017): 251-265. <https://doi.org/10.9761/JASSS7272>.
- Başaçık Ak, Fazilet. *İhvân-ı Safâ'da Metafor*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi S.B.E. Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D. İslam Felsefesi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bozkurt, Birgül. "Harf Gizemi ve Sembolizmi Bağlamında İhvân-ı Safâ'da Hurûflüğün İmkânı". *Journal of Turkish Studies* 13/Volume 13 Issue 2 (01 Ocak 2018), 275-293. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.13173>.
- Bultmann, Rudolf. *Tarih ve Eskatoloji: Sonsuzluğun Mevcudiyeti*. Trc. Emir Kuşçu. Ankara: Elis Yayınları, 2006.
- Celal, Vahit. "İhvân-ı Safâ'da Mutluluk Düşüncesi". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 11-17.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi: Naşlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*. 8. Bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Çağmar, M. Edip. "İhvân-ı Safâ'nın Dil ile İlgili Görüşleri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 119-127.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Bilimler Ansiklopedisi Klasiği Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri". *Dini Araştırmalar* 8/22 (01 Haziran 2005), 263-286.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l Arabî Düşüncesindeki İz-düşümleri". *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 10/23 (2009), 131-147.

- Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvan-ı Safâ'nın 'Din' Söylemi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/4 (2002), 523-535.
- Desûkî, Ömer ed-. *İhvânü's-Şafâ'*. 1947.
- Ferrûh, Ömer. *İhvânü's-safâ*. 2. Bs. Beyrut, 1953.
- İbn Sînâ. "el-Adhaviyye fi'l-meâd". *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. Trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. Ed. Abdullah Kahraman. 4 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. Ed. Abdullah Kahraman. 2 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. Ed. Abdullah Kahraman. 3 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. Ed. Abdullah Kahraman. 5 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilü İhvânî's-safâ ve hillâni'l-vefâ*. Ed. Hayruddîn ez-Ziriklî. Mısır: yy., 1928.
- Karaağaç, Hilmi. "İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Ölüm ve Ötesi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/32 (2016), 115-128.
- Karakuş, Mehmet. "İhvân-ı Safâ Risalelerinde Peygamber ve Filozofa Verilen Değer". *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15 (22 Haziran 2018), 74-87.
- Karakuş, Mehmet. "İhvân-ı Safâ Risalelerinde Tanrı'nın Bilinmesi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 9/17 (28 Haziran 2019), 44-55.
- Meçin, Mahmut. "İhvân-ı Safâda Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014), 427-458.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. İnsan Yayınları, 1985.
- O'shaughnessy, Thomas J. *Kur'ân'da Eskatolojik Temalar*. Trc. Ömer Kara. Van: Bilge Adam Yayınları, 2006.
- Öztosun, Mâyide. *İhvân-ı Sâfâda Te'vil*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi S.B.E. İlahiyat A.B.D. İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2006.
- Öztürk, Mustafa. "İhvân-ı Safâ'nın Felsefi Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14-15 (2003), 283-309.
- Şahiner, Muharrem. "İslam Filozoflarına Göre Felsefeden Önce Öğrenilmesi Gereken İlimler". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (15 Aralık 2017), 91-106.

- Şerif, M. Muhammed. *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*. 2. Bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Toktaş, Fatih. “İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 6. Bs. 183-220. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Tüfenkçi, Semra. “İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Siyaset”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18 (2008), 151-178.
- Uysal, Enver. “İhvân-ı Safâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/1-6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

MEKTÛBÂT-I İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN ARAPÇA NÜSHASINDA BİR TERCÜME HATASI VE 'ÖNEMİ'

A MISTAKE IN TRANSLATION IN THE ARABIC VERSION OF MAKTÛBÂT-I İMÂM-I
RABBÂNÎ AND ITS 'SIGNIFICANCE'

MEHMET ATALAY

DOC. DR., İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DİN PSİKOLOJİSİ ANABİLİM DALI
ASSOCIATE PROFESSOR, UNIVERSITY OF ISTANBUL FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF
PSYCHOLOGY OF RELIGION

atalalay@yahoo.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4100-9234>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.27>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
22 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted
18 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Atalay, Mehmet, "Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî'nin Arapça Nüshasında Bir Tercüme Hatası ve 'Önemi' [A Mistake in Translation in The Arabic Version of Maktûbât-ı İmâm-ı Rabbânî and Its 'Significance']". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 769-794.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



MEKTÛBÂT-I İMÂM-I RABBÂNÎNİN ARAPÇA NÜSHASINDA BİR TERCÜME HATASI VE ‘ÖNEMİ’

Öz

İmam Rabbani Ahmed Farukî Serhendi, bütün temel İslami ilimlere büyük katkılar sağlamış son derece önemli bir âlim-sufi simadır. Etkisi günümüze kadar sürmüş ve –görünene göre– istikbalde de sürecek olan İmam Rabbani, kendi dönemine dek İslam tarihi boyunca İslami literatürde birikmiş büyük problematikleri nihai çözümler(i)ne kavuşturmuş hem alim hem de sufi olan bir simadır. İmam Rabbani büyük dini-manevi işlevinin bir ifadesi demek olan müceddid-i elf-i sâni unvanını büyük eseri ve şaheseri *Mektûbât*’ı ile kazanmıştır. Diğer bir deyişle, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî* onun büyük dini-manevi işlev ve hizmetinin en somut kaydı ve göstergesidir. İmam Rabbani’nin bu büyük dini-manevi işlevi icra etmede sergilediği yetenek, aslında, tâli İslami metinlerden de istifade ederek temel İslami metinleri anlama ve onlara nüfuz etmede gösterdiği yetenek olarak da tarif/tasvir edilebilir. Bütün İslam dünyasında yaygın bir etki gücüne sahip İmam Rabbani’nin dini-manevi işlevini ya da temel İslami metinleri (Kur’an ve Hadis) anlama ve onlara nüfuz etme yeteneğini sergilediği ve aslı Farsça olan büyük eseri *Mektûbât*; 100 yılı aşkın bir süre önce Kazanlı Muhammed Murad Minzelevî tarafından Arapçaya çevrilmiş ve bu Arapça çeviri özellikle Türk-İslam dünyasında yaygınlık kazanmıştır. Ancak, *Mektûbât*’ın Arapça tercüme nüshasında bir çeviri hatası vardır ki İmam Rabbani’nin dini-manevi tecdid işlevine tamamen zıt ya da aykırı bir istikamet işaretlemektedir. Öte yandan, *Mektûbât*’ın aksi takdirde (ya da bu hata dışında) son derece başarılı olan bu Arapça tercüme nüshasındaki hatanın nasıl tezahür etmiş olabileceğine yoğunlaşılması, İmam Rabbani’nin dini-manevi işlevinin kategorik anlamda biraz daha sarahat kazanmasına yardımcı olucu mahiyettedir.

Özet

İmam Rabbani Ahmed Farukî Serhendi, bütün temel İslami ilimlere büyük katkılar sağlamış son derece önemli bir âlim-sufi simadır. Etkisi günümüze kadar sürmüş ve –görünene göre– istikbalde de sürecek olan İmam Rabbani, kendi dönemine dek İslam tarihi boyunca İslami literatürde birikmiş büyük problematikleri nihai çözümler(i)ne kavuşturmuş hem alim hem de sufi olan bir simadır. Hem özellikle Türkiye başta olmak üzere İslam dünyasında hem de Batıda İmam Rabbani ve *Mektûbât*’ı üzerine yapılan araştırmalar bir âlim ve sufi olarak onun ve eserinin öneminin giderek artan bir şekilde tasrih edilmesine yardımcı olmaktadır.

Müceddid-i elf-i sâni yani Hicri ikinci bin yılın müceddidi unvanı ile mücehhez ve maruf İmam Rabbani’nin büyük dini-manevi işlevine baktığımızda ıslahatçılığı, sufi zümre ile âlim zümreleri birbirine yaklaştırması, bu iki zümrenin yaklaşımlarının arasında telif etmesi bariz olarak dikkat çekmektedir.

İmam Rabbani büyük dini-manevi işlevinin bir ifadesi demek olan müceddid-i elf-i sâni unvanını büyük eseri ve şaheseri *Mektûbât*’ı ile kazanmıştır. Diğer bir deyişle, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî* onun büyük dini-manevi işlev ve hizmetinin en somut kaydı ve göstergesidir. İmam Rabbani’nin bu büyük dini-manevi işlevi icra etmede sergilediği yetenek, aslında, tâli İslami metinlerden de istifade ederek temel İslami metinleri anlama ve onlara nüfuz etmede gösterdiği yetenek olarak da tarif/tasvir edilebilir.

Bütün İslam dünyasında yaygın bir etki gücüne sahip İmam Rabbani’nin büyük dini-manevi işlevini ya da temel İslami metinleri (Kur’an ve Hadis) anlama ve onlara nüfuz etme yeteneğini sergilediği ve aslı Farsça olan büyük eseri *Mektûbât*, 100 yılı aşkın bir süre önce Kazanlı Muhammed Murad Minzelevî tarafından Arapçaya çevrilmiş ve bu Arapça çeviri özellikle Türk-İslam dünyasında yaygınlık kazanmıştır. Çeviri haddi zatında önemli bir çalışmadır ve önemli bir işlev taşımaktadır. Zira günümüzde *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî* İslam dünyasının geniş coğrafyalarına bu çeviri ile ulaşıp bulunmaktadır. Bu sonucu değerlendirirken Farsçanın İslam

dünyasındaki etkisini ve yaygınlığını modern zamanlar itibarıyla yitirmiş olduğu gerçeğini de dikkate almak gerekmektedir. Klasik anlamda Farsça genel olarak İslam dünyasında ağırlıklı ölçüde bir sanat dili olarak algılandığına da bu dil ile son derece etkin ve önemli eserler yazılmıştır. İmam Rabbani'nin *Mektûbât*'ı da bu eserlerdendir. Ayrıca bu kitabın Farsça ile yazılmış olması, İmam Rabbani'nin içinde yaşadığı devletin resmi dilinin Farsça olması ile kolayca açıklanabilmektedir. Yanısıra, bir başına bu kitap Farsça ile de etkin ve girift bilimsel eserler yazılabildiğinin açık kanıtıdır. Kendi orijinal diliyle (Farsça) *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî* normal olarak Güney Asya coğrafyasında yaygın olarak okunabilen/okutulabilen bir kitap olması beklenirdi. Ancak Farsça modern zamanlar itibarıyla eski geçerlilik ve yaygınlığını kaybettiğinden bu coğrafyanın önemli bir kısmı itibarıyla da *Mektûbât* 'tedavül gücü'nü kaybetmeye yüz tutmuştur. Öte yandan, İslam dünyasında geleneksel anlamda dinbilim dili Arapça olduğundan dolayı *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî* de kendi orijinal dili Farsça ile değil de Arapça ile bu dünyada geniş ölçekli bir yaygınlık kazanmıştır.

Ancak, *Mektûbât*'ın Arapça tercüme nüshasında bir çeviri hatası vardır ki İmam Rabbani'nin büyük dini-manevi tecdid işlevine tamamen zıt ya da aykırı bir istikamet işaretlemektedir. Öte yandan, *Mektûbât*'ın aksi takdirde (ya da bu hata dışında) son derece başarılı olan bu Arapça tercüme nüshasındaki hatanın nasıl tezahür etmiş olabileceğine yoğunlaşılması, İmam Rabbani'nin büyük dini-manevi işlevinin kategorik anlamda biraz daha sarahat kazanmasına yardımcı olucu mahiyettedir. Sözkonusu hatanın bulunduğu ibare, düzeltilmiş haliyle, İmam Rabbani'nin düşünce ve mirasının özet/aksiyomatik bir ifadesi olması itibarıyla önem arz ederken bu ibare hatalı haliyle de –bu kez– İmam Rabbani'nin düşünce ve mirasının doğal olarak özet/aksiyomatik anlamda zıttına tekabül etmektedir.

'Arapça *Mektûbât*'ın değerli mütercimi bu hataya, genel anlamda klasik sufi telakkilere kapılarak bir anlık gafletle farkında olmaksızın sürüklenmiş olmalıdır. Sözkonusu hata, manevi eğitim ya da manevi gelişim olmaksızın eda edilen temel ibadetlerin uhrevi anlamda kurtuluş vesilesi olmadığı yönünde anlam veren bir ibarede sadece bir nefy edâtı ile ortaya çıkmaktadır. Hatasız haliyle, yani *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*'nin Farsça orijinalindeki sahîh haliyle bu ibarenin anlamı; manevi eğitim ya da gelişim olmaksızın da eda edilen temel ibadetlerin uhrevi anlamda kurtuluş vesilesi olduğu yönündedir.

Murad Minzelevî'nin *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*'yi Farsça orijinal dilinden Arapça tercüme ettiği zamandan bu yana yaklaşık 120 yıl boyunca fark edilememiş bu hata, sıradan bir hata olmayıp hem genel anlamda klasik ikincil İslami literatür hem de özel anlamda klasik İslami-sufi literatür açısından önemli bir keşif niteliği taşımaktadır. Ayrıca belirtmek gerekir ki klasik İslami ilimlerde Şeriat–Tasavvuf dikotomisi özellikle din psikolojisi gibi çağdaş sosyal bilimsel din araştırmaları disiplinlerindeki dindarlık (religiosity)–maneviyat (spirituality) dikotomisine tekabül etmektedir. Elbette ki çağdaş sosyalbilimsel din araştırmaları disiplinlerinin literatürü, İslami ilimler literatürü kadar geniş ve zengin değildir ve bu sebeple İslami ilim literatüründen istifadeye açık ve hatta muhtaçtır. Şu halde, bu makalenin odak noktaya aldığı buluş ya da Arapça *Mektûbât*'daki tercüme hatası, din psikolojisi gibi çağdaş sosyal bilimsel din araştırmaları disiplinleri açısından da önemli bir keşif olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İmam Rabbani, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Müceddid-i Elf-i Sâni, Murad Minzelevî, Arapça *Mektûbât*'daki Tercüme Hatası.

A MISTAKE IN TRANSLATION IN THE ARABIC VERSION OF MAKTÛBÂT-I İMÂM-I RABBÂNÎ AND ITS 'SIGNIFICANCE'

Abstract

İmâm Rabbânî al-Fârûqî al-Sirhîndî is an extremely important scholar-sufi figure

who made great contributions to all essential Islamic sciences (disciplines). Imām Rabbānī, whose influence lasted until present day and –apparently– will continue in the future, is both a scholar and a sufi who resolved big issues which accumulated in the Islamic literature throughout the history of Islam until the era in which he lived.

Imām Rabbānī won the title Mudjaddid Alf Thānī, which is indicative of his religious-spiritual function and impact, through his great work and masterpiece *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*. In other words, *Maktūbāt* is the most tangible registry and indication of his great religious-spiritual function and influence. Imām Rabbānī's talent that he employed in laying out this great religious-spiritual function, in fact, can also be defined/described as the talent that he employed in understanding and getting into the essential Islamic literature.

With his widespread influence in the whole Muslim world, Imām Rabbānī projected his great religious-spiritual function or his talent in understanding and getting into essential Islamic texts (i.e., Quran, and the corpus of Hadith) in his hefty work which is shortly called *Maktūbāt*. This work, which was originally written in Persian, was translated into Arabic language over a hundred years ago, and acquired widespread acceptance especially in the Turkish-speaking parts of the Muslim world.

However, there is a translational error in the Arabic version of *Maktūbāt* which points to a direction completely against, or contrary to Imām Rabbānī's great religious-spiritual function and mission. On the other hand, focusing on how this mistake came about in the Arabic translational version of *Maktūbāt*, which is otherwise (or with this mistake being ruled out) known as a highly successful translation; could constitute a little more clarifying of Imām Rabbānī's great religious-spiritual function and mission. The revered translator of the Arabic *Maktūbāt* must have been dragged into this mistake under the influence of the general discourses of the sufi literature, without realizing the abnormality of his wording due to an instant heedlessness.

Summary

Imām Rabbānī al-Fārūqī al-Sirhindī is an extremely important scholar-sufi figure who made great contributions to all essential Islamic sciences (disciplines). Imām Rabbānī, whose influence lasted until present day and –apparently– will continue in the future, is both a scholar and a sufi who resolved the big issues which accumulated in the Islamic literature throughout the history of Islam until the era in which he lived. Research done on Imām Rabbānī and his *Maktūbāt* both in the Muslim world especially in Turkey and the West, gradually helps to clarify his importance as a scholar and sufi.

When looking into the religious-spiritual function and impact of Imām Rabbānī, who is equipped with the title of –and known as– Mudjaddid Alf Thānī, i.e., the Renewer of the Second Islamic millennium, the following aspects of his life-time work will perceptibly catch the mind: his reformism, his approximation of scholars and sufis, and his compromising between their approaches.

Imām Rabbānī won the title Mudjaddid Alf Thānī, which is indicative of his religious-spiritual function and impact, through his great work and masterpiece *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*. In other words, *Maktūbāt* is the most tangible registry and indication of his great religious-spiritual function and influence. Imām Rabbānī's talent that he employed in laying out this great religious-spiritual function, in fact, can also be defined/described as the talent that he employed in understanding and getting into the essential Islamic literature.

With his widespread influence in the whole Muslim world, Imām Rabbānī projected his great religious-spiritual function or his talent in understanding and getting into essential Islamic texts (i.e., Quran, and the corpus of Hadith) in his hefty work which is shortly called *Maktūbāt*. This work, which was originally written in Persian, was translated into Arabic language over a hundred years ago, and acquired widespread

acceptance especially in the Turkish-speaking parts of the Muslim world. The translation itself is an important work and thus has an important function. Because it is the Arabic *Maktûbât-i İmâm Rabbânî* that has reached out to the whole Muslim world today. In the context of evaluating this result, the fact that Persian in modern times has lost its effect and wide-range usage in the Muslim world needs to be taken into account. Although Persian in a classical sense was perceived as an artistic language, there were extremely effective and important works written in this language. İmâm Rabbânî's *Maktûbât* is actually one of those works. Moreover, the fact that this book was written in Persian can easily be explained by the fact that the official language of the country in which İmâm Rabbânî lived was Persian. Also, this book by itself is the open proof that it was definitely possible to write an influential and elaborate book in Persian. One would normally expect that *Maktûbât* with its original language would be a book that is studied extensively in South Asia. However, as Persian lost its wide-range prevalence in modern times, original Persian *Maktûbât* began to lose its 'circulation capacity' in terms of large parts of this world. On the other hand, since the traditional language of Islamic disciplines in the Muslim world was Arabic, *Maktûbât-i İmâm Rabbânî* became widespread through Arabic translation instead of its original, which was written in Persian language.

However, there is a translational error in the Arabic version of *Maktûbât* which points to a direction completely against, or contrary to İmâm Rabbânî's great religious-spiritual function and mission. On the other hand, focusing on how this mistake came about in the Arabic translational version of *Maktûbât*, which is otherwise (or with this mistake being ruled out) known as a highly successful translation; could constitute a little more clarifying of İmâm Rabbânî's great religious-spiritual function and mission. Whereas the clause in which the error took place, with corrected version, is important in that it lays out a concise/axiomatic expression, the same clause without being corrected corresponds to the concise/axiomatic opposite of the thought and legacy of İmâm Rabbânî.

The revered translator of the Arabic *Maktûbât* must have been dragged into this mistake under the influence of the general discourses of the sufi literature, without realizing the abnormality of his wording due to an instant heedlessness. The error comes about in a clause, which puts forth the meaning that the essential religious deeds being performed without spiritual education or development do not constitute a means of salvation, just because of a negation letter (*lâ*). The clause devoid of the error, that is, in its correct form as it is in the Persian *Maktûbât-i İmâm Rabbânî*; means that the essential Islamic deeds even when performed without spiritual education or development also become a means of salvation.

This error, which from the time Murad Minzelevî did translate *Maktûbât-i İmâm Rabbânî* into Arabic until now has not been spotted for about 120 years, is not an ordinary or typical mistake; on the contrary, it amounts to an important discovery in terms of both classical secondary Islamic literature and classical Sufi literature. Furthermore, it should be noted that the dichotomy of Sharia-Taşawwuf (Sufism) in the Islamic disciplines corresponds to the dichotomy of religiosity-spirituality in the contemporary social scientific disciplines of religion such as psychology of religion. Since the literature of the contemporary social scientific disciplines of religion is certainly not as vast and rich as the literature of Islamic disciplines, it is open to, and, as a matter of fact, it needs the benefits stemming or being harvested from the Islamic literature. Thus, the translational error which is the focal point of this essay becomes an important discovery in terms of the contemporary social scientific discipline of religion such as psychology of religion.

Keywords : Psychology of Religion, İmâm Rabbânî, *Maktûbât-i İmâm-i Rabbânî*, Mujaddid-i Alf-i Thâni, Murad Minzelevî, Arabic *Maktûbât*, The Translational Mistake in the Arabic *Maktûbât*.

GİRİŞ

İmam Rabbani Ahmed Farukî Serhendi (1564-1624) İslam tarihinde bütün İslami ilimlere ilişkin ıslahatçılığı ile meşhur olmuş ve sufi zümre ile ulema zümresinin görüş ve yaklaşımlarını birbirine yaklaştırıp telif etmiş son derece önemli bir âlim-sufi simadır. Olgunluk yıllarını Hicri ikinci bin yılın başlarında yaşamış olan İmam Rabbani, büyük dini-manevi önem ve işleviyle Müceddid-i Elf-i Sâni yani Hicri İkinci Bin Yılın Müceddidi unvanını bihakkın kazanmış hem yetkin bir âlim hem de yetkin bir sufi simadır.¹

Aile soyağacı Hz. Ömer'e dek uzanan İmam Rabbani'nin² büyük dini-manevi işleviyle alakalı olarak yazılı kaynaklarda zikredilen özet ifadeler birbiriyle alakalı olduğu gibi aynı zamanda birbirini çağrıştırmalı mahiyettedir. İmam Rabbani'nin biyografisine ve mücadelesine baktığımızda büyük dini-manevi işlev ve etkisini ifadelendirme bağlamında –başkaca birçok husus yanında– özellikle iki husus dikkati çekmektedir: (1) Bütün temel İslami ilimlere ilişkin ıslahatçılığı ve bidatlerle mücadelesi,³ (2) Şeriat âlimleri ile sufilerin yaklaşımları arasını telif etmesi ve tasavvufa mütenazır –ve bitişik– olmak üzere daima Şeriatı incelemesi.⁴

“Şeriatın üç cüzü vardır: ilim, amel ve ihlas. Bu üç cüzün her biri tahakkuk etmedikçe Şeriat da tahakkuk etmiş olmaz. Şeriat tahakkuk ettiğindeyse Hakk *subhanehu ve teâlâ*'nın rızası hasıl olur ki bu rıza bütün dünyevi ve uhrevi saadetlerin üstündedir”⁵ diyen İmam Rabbani klasik İslami-tasavvufi

¹ İmam Rabbani hakkında ulusal ve uluslararası düzeyde giderek gelişen bir literatür sözkonusudur. Bu bağlamda, İmam Rabbani, eserleri ve özellikle büyük eseri *Mektûbât*'ı ve dolayısıyla büyük dini-manevi işlevine dair olmak üzere aşağıdaki çalışmaların zikredilmesi önemlidir: Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (New Delhi: Oxford University Press, 2000); J. G. J. ter Haar, *Followers and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624) as Mystic* (Leiden: Het Oosters Instituut, 1992); Arthur Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1998); Arthur Buehler, *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)*, (Louisville, KY: Fons Vitae, 2011); Muhammed Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shariah* (London: The Islamic Foundation, 1986); Ethem Cebecioğlu, *İmâm-ı Rabbânî: Hareketi ve Tesirleri* (İstanbul: Erkam, 1999); Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindi: Hayatı, Eserleri, Tasavvufi Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005).

² Bk.: Muhammad Ma'sud Ahmad, *The Influence of Shaykh Ahmad Sirhindi on Dr. Muhammad Iqbal*, translated from Urdu by Azimi F. M. Shaykh, (Karachi, Pakistan: Idara-i Masudiyya, 1996), 10.

³ İmam Rabbani'nin biyografisine ve özellikle bidatlerle mücadelesi konusunda özlü bilgi için şu çalışmaya bk.: Ethem Cebecioğlu, “İmâm-ı Rabbani ve Mektûbât'ı,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1996), 35/193-241.

⁴ İmam Rabbani hakkında yukarıda zikrettiğimiz ulusal ve uluslararası çalışmalara ilave olarak şu çalışmalara bk.: Hayrettin Karaman, *İmâm-ı Rabbânî ve İslâm Tasavvufu* (İstanbul: İklim, 1987); Arthur Buehler, “Shariat and 'Ulama in Ahmad Sirhindi's Collected Letters,” in *Die Welt des Islams*, 43/3, (2003), 309-320.

⁵ İmam Rabbani, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, mukaddime, tashih ve ta'lik: Muhammed Eyyûb Gencî, (Farsça orijinal metin, 3 cild, 2 mücellid. Zahidan, İran: yy.,1424), 1/36, 148. Bu makalede *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*'nin daha okunaklı olması hasebiyle Zahidan (İran) nüshasını kullanacak, ancak, Nur Ahmed nüshasıyla mukayese kolaylığı sağlamak için de atıflarda *cilt* (mek-

literatürde zâhiri ilim olarak belirlenen Kelam (Akâid) ve Fıkıh ilimlerini Tasavvuf bilgi ve uygulamasına daima öncelemektedir.⁶ İmam Rabbani'nin büyük dini-manevi işlevini kategorik olarak ifadelendiren önemli (ve belki de en önemli) niteliği, Şeriat âlimleriyle sufileri birbirlerine yaklaştırması, bu iki grubun (molla ve sufi) görüş ve yaklaşımlarını telif etmesidir; ki İmam Rabbani bu niteliğini bizzat kendisi 'köprü, birleştirici unsur' anlamına gelen 'sıla' kavramıyla ifade eder: "Allah'a hamdolsun ki beni iki deniz arasında sila ve iki grub arasında ıslah edici kıldı."⁷

İmam Rabbani'nin bir diğer âlim-sufi sima olarak Muhyiddin İbn-i Arabî'nin (vef. 1240) vahdet-i vücûd nazariyesine karşı vahdet-i şühûd nazariyesini geliştirmesi de sözkonusu iki grubun görüş ve yaklaşımlarını telif etme çaba ve niteliği kapsamında değerlendirilebilir.⁸ Zira aksiyomatik anlamda 'Hemi üst' (her şey O'dur) sözüyle ifade edilen vahdet-i vücûda nisbetle 'Hemi ez üst' (her şey O'ndandır) sözüyle ifade edilen vahdet-i şühûd nazariyesi,⁹ tasavvufi nitelik ve karakter taşıdığı gibi Şeriat âlimlerinin ya da Şeriatın bir bileşeni olarak zâhiri ilim âlimlerinin görüş ve yaklaşımlarına tamamen uygundur.¹⁰

İmam Rabbani'nin büyük dini-manevi işlev ve etkisi ile ilgili olarak yukarıda temas ettiğimiz hususları özlü olarak kapsayan şu özgün muhasebeyi vermek isabetli olacaktır: İmam Rabbani,

"a) Tasavvufun temiz kaynağını, ruhbanlık ve felsefe sapıklıklarından sızmış olan kir ve pisliklerden temizleyip sağlam ve köklü İslâm tasavvufunu getirdi

b) Halk arasına yayılmış ve orada revaç bulmuş ne kadar cahiliye âdet ve merasimi varsa bunların hepsine amansız bir muhalefet bayrağı açtı. Bey'at (kendisine yeminle bağlanma) ve irşâd sistemi yardımıyla şeriata uyma konusunda canlı bir hareket meydana getirdi. Onun terbiyesinde yetişmiş binlerce üye, Hindistan ve Orta Asya'yı karış karış

tup) / sayfa düzenini muhafaza edeceğiz.

⁶ Örnek olarak bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 3 (17)/378, 382.

⁷ İmam Rabbani, *Mektûbât*, 2 (6)/ 27.

⁸ Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd nazariyeleriyle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bk.: Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 88-107; Cavit Sunar, *İmam Rabbani-İbn Arabî: Vahdet-i Şühûd - Vahdet-i Vücûd Meselesi* (Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1960); Abdullah Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka planı," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, (2005), 59-80.

⁹ Bk.: Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 297.

¹⁰ Bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (287)/668; 3 (26)/412; 1 (266)/558.

dolaşarak insanların ahlâk ve akîdelerini düzeltmek için ellerinden gelen her gayreti sarf ettiler.”¹¹

İmam Rabbani'nin büyük dini-manevi işlevini kategorik olarak tasvir/ tarif eden hususlar olarak 'sıla' olma özelliği, daima Şeriatı ya da Şeriatın zâhiri ilim kabilinden bileşenleri demek olan Kelam (Akâid) ve Fıkıh ilimlerini öncelemesi; onun külliyatını ve özellikle büyük eseri *Mektûbât*'ını okur ve çalışırken bir miyar ve işaret taşı olarak algılanabilir. Bazı akademisyenlerce *Mektûbât*'ın edebi değerinin pek yüksek bulunmaması,¹² İmam Rabbani'nin Şeriatı ya da Şeriat ilimlerinden Kelam ve Fıkhî öncelemesi gerçeğiyle kısmen bağlantılıdır diye düşünülebilir. *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî* sıra dışı bir kitaptır, bütün temel İslami ilimlere ilişkindir ve İmam Rabbani'nin bu kitapta yükselttiği tasavvuf anlayışı doğal olarak 'fikhî tasavvuf' olarak adlandırılmaktadır.¹³

Bu çalışmada sergilemeye çalıştığımız temel bir bulgu olarak eklemek gerekirse: Aslı Farsça hatta 17. yüzyıl Hindistan Farsçasıyla yazılmış olan *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*'nin Kazanlı Muhammed Murad Minzelevî (vef. 1933) tarafından yapılan ve 1899 yılında Mekke'de tab' edilen Arapça tercümesine baktığımız ve bu tercüme çalıştığımızda bir mektupta geçen bir ifadede önemli bir tercüme hatası görülmektedir.¹⁴ Bu tercüme hatasının bulunduğu ifade, ancak dikkatle ve derinlemesine bakıldığında hiçbir şekilde İmam Rabbani'nin genel düşüncesiyle uyumlu olmayan bir ifade olduğu anlaşılabilir türdendir. Diğer bir söyleyişle, düzeltilmiş haliyle bu ifade, İmam Rabbani'nin büyük dini-manevi işlev ve vazifesinin temel karakterini kategorik olarak özetlerken düzeltilmemiş hali onun mücadele, tadil ve tashih ettiği klasik sufi yaklaşım ve temayülleri kategorik olarak özetlemiş olmaktadır. Bir tercüme hatasından hareket edilerek İmam Rabbani ve onun –küçük hacimli diğer eserlerini de önemli ölçekte kapsadığı söylenebilecek olan– büyük eseri *Mektûbât* hakkında aksiyomatik düzeyde tanıtıcı bir formülasyona ulaşılabilecektir. Doğrudan doğruya bu tercüme hatasını serdetmezden önce sözkonusu hatanın (ve bu hatanın “önemi”nin)

¹¹ Karaman, *İmâm-ı Rabbani ve İslâm Tasavvufu*, 55.

¹² Bk.: Hamid Algar, “İmâm-ı Rabbânî,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/194-199. *Mektûbât*'da kullanılan üslûbu 'girift, zor ve geçirimsiz (*opaque*)' bulan bir başka akademisyen için bk.: Simon Digby, “Review of *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and A Study of His Image in the Eyes of Posterity by Yohanan Friedmann*,” in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38/1 (1975), 177-179.

¹³ Bk.: Buehler, *Revealed Grace*, 1-99.

¹⁴ Bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (276)/627.

tasrih edilmesine yardımcı mahiyette biraz hazırlık bilgisi vermekte fayda vardır.

1. İMAM RABBANİ ve DÜŞÜNCESİ

İslami ilim ve tasavvuf tarihinde müstesna bir konuma sahip olan İmam Rabbani Ahmed Farukî Serhendi,¹⁵ geleneksel zâhiri ilim–bâtını ilim tasnifi itibarıyla Şeriat ilimlerinin zâhiri ilim kapsamına dahil olan kısmına (Kelam [Akâid], Fıkıh) önem verdiği kadar bâtını ilim kapsamına dahil olan kısmına (Tasavvuf) da azami önem veren ve hem âlim hem de sufi olan bir simadır. “Şer’î mükellefiyetler hem kalıba [maddi, fiziksel beden] hem de kalbe yöneliktir”¹⁶ diyen İmam Rabbani her konuda Hz. Peygamber’e tâbi olmayı son derece önemser: “Bizim için Şeriatın sahibine [Hz. Peygamber] *aleyhi ve alâ âlihi’s-salâtu ve’s-selâm* tâbi olmaya denk olabilecek hiçbir fayda sözkonusu değildir.”¹⁷ “Sufiyye yolundan ilim ve amel anlamında hasıl olan menfaat; Kelami-istidlalî olan bilgilerin keşfi’ye dönüşmesi, amelleri edada tam bir kolaylığın meydana gelmesi ve nefis ve şeytan tarafından kaynaklanan tembelliğin zâil olmasıdır”¹⁸ diyen ve Şeriat ile tasavvufi-manevi eğitimi birbirinden ayrı şeyler olarak görmeyen İmam Rabbani¹⁹ zâhiri ilim–bâtını ilim tasnifi itibarıyla Şeriatın zâhiri ilim kısmı ile bâtını ilim kısmına azami önem verir; şu kadar var ki zâhiri ilim bâtını ilme nisbetle öncelik taşır.²⁰

“Sufiyye yolu gerçekte Şeriatın ayrı olmayıp Şer’î ilimlere hizmetçidir”²¹ diyen İmam Rabbani’ye göre ulema ile sufiyyenin üzerinde ihtilaf ettiği herhangi bir meselede ulemanın görüş ve yaklaşımlarını tercih etmek gerekir, zira dikkatle tetkik edildiğinde gerçek ve doğru yaklaşımın onların canibinde olduğu görülecektir.²² “Şeriat her vakit ve her halde lazımdır; herkes de Şeriatın hükümlerini yerine getirmeye muhtaçtır”²³ diyen İmam

¹⁵ ‘İmâm-ı Rabbânî’ ifadesi, Ahmed Farukî Serhendi (Şeyh Ahmed) için alem haline gelmiştir. İlginç bir not olarak kaydetmek gerekirse, bizzat İmam Rabbani’nin bu ifadeyi bir başka âlim-sufî sima (Hâce Yusuf Hemedâni) için kullandığı yer olarak bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (211)/411.

¹⁶ İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (172)/351.

¹⁷ İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (266)/588.

¹⁸ İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (59)/192.

¹⁹ (“*Ne ân ki şeriat emrî-yi diğer-est ve tarikat ve hakikat diğer*”): Bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (57)/187. Konuyla alakalı olarak ayrıca şu makaleye de bakılabilir: Arthur Buehler, “Translation Issues in Ahmad Sirhindi’s *Maktûbât*: Why Shari’a is a lot more than just ‘Islamic Law,’” *Oriente Moderno*, (2012), (2)/311-321.

²⁰ Bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (266)/589; 1 (36)/148-150; 1 (59)/189-192; 1 (237)/474-475; 1 (177)/357; 1 (71)/210; 3 (17)/364-384.

²¹ İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (210)/409.

²² Bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (266)/575-6.

²³ İmam Rabbani, *Mektûbât*, 2 (50)/175.

Rabbani, Şeriat ile hakikat ya da Şeriat ile sistemik manevi eğitim sonucu ulaşılan marifetullah olgularına ilişkin olarak klasik sufi literatürde istihdam edilen kabuk–öz temsilini nihai tahlilde isabetli bulmaz ve tadil eder. İmam Rabbani konu üzerinde şunları söylemektedir:

“Şeriatı muhalefet için hakikatine ulaşılmamış olmanın belirtisidir. Meşâyıhdan bazılarının ibarelerinde ‘Şeriat hakikatin kabuğu, hakikatse Şeriatın özüdür’ şeklinde bir ifade geçmektedir. Bu ibare [...] ile şu mananın kastedilmiş olması mümkündür: ‘Mufassal olana nisbetle mücmel olan, öze nisbetle kabuk gibidir; keşfe nisbetle istidlal, öze nisbetle kabuk gibidir.’ Lakin halleri istikamet üzere olan büyükler (*ekâbir-i mustakîmu’l-ahvâl*), Şeriatı muhalefet çağrıştıran bu gibi ibareleri kullanmayı caiz görmezler ve [Şeriat ile hakikat arasında] icmal-tafsil ve istidlal–keşf farkından başka fark zikretmezler.”²⁴

Şimdiye kadar yaptığımız iktibaslarda görüldüğü gibi İmam Rabbani, Şeriatı –zâhiri ve bâtını ilimleri aynı anda kuşatacak şekilde– hem Kelam (akâid) ve Fıkhı (amel) hem de Tasavvufu (ihlas) ve manevi hayatı (ya da sistemik manevi eğitimi) ihtiva eden bir olgu olarak görür. Öte yandan, İmam Rabbani Şeriat kavramını sufi, sufiyye, tarikat, hakikat vb. kavramlarla birlikte kullandığında bu kavramdan Şeriatın zâhiri ilim kısmını (Kelam + Fıkh veya ilim + amel) kastetmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki Şeriat kavramını zâhiri ve bâtını ilimleri aynı anda ihtiva edici olarak gündeme getirdiğinde de Şeriatın zâhiri kısmını esas ve daha önemli addedip öncelemektedir.

Dolayısıyla, Şeriat algısına bağlı olarak İmam Rabbani, hem âlim (Şeriatın ya da Şeriatın zâhiri kısmının âlimi) hem de sufi olmayı tebcil eder ve zâhiri ve bâtını ilimlerin cem edilmesi gerektiğini hassasiyetle vurgular.²⁵ İmam Rabbani’ye göre:

“Âlimler [Şeriat ya da Şeriatın zâhiri kısmının âlimleri] zâhiri tebliğ etme ihtisasına sahiptir, sufiyye ise bâtına ihtimam göstermektedirler. Hem âlim hem de sufi olansa kibrî-i ahmerdir ve hem zâhir hem de bâtını tebliğ etmeye ehil olduğu gibi Hz. Peygamber’in nâib ve varisidir.... Evet, zâhir her ne kadar temel, kurtuluş vesilesi (*medâr-ı necât*), bereketi çok ve faydası umumi ise de onun kemali bâtına [bâtını eğiti-

²⁴ İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (84)/239.

²⁵ Bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (83)/237.

me] bağlıdır. Bâtınsız zâhir eksik, zâhirsiz bâtın sonuçsuz ve kadüktür (*nâ-fercâm*).²⁶

Görüldüğü gibi İmam Rabbani, Şeriatın zâhir ile bâtın kısmının cem edilmesini şiddetle arzu edilir ve ideal olarak görmektedir. Yanısıra dikkat edilmelidir ki İmam Rabbani, bâtınsız zâhiri eksik (*nâ-tamâm*) bulsa da “faydası umumi” ve “kurtuluş vesilesi” olarak tavsif etmektedir. Yani Şeriatın zâhiri kısmı her halükârda bütün müslümanlara şamildir ve bütün müslümanlar için cehennem azabından vs. kurtulmaya mutlak anlamda vesiledir.

İmam Rabbani, Şeriatın zâhiri ile bâtını cem etmeyi ‘son derece nadir bulunan değerli şey’ anlamında ‘kibrît-i ahmer’e benzettiği gibi²⁷ Şeriatın –manevi eğitim olmaksızın– yalnızca zâhiri üzerine istikamette olmayı da kibrît-i ahmere benzetir, hatta “kibrît-i ahmerden daha değerli” olarak nitelendirir. Bahadır Han isimli bir manevi öğrencisine gönderdiği ‘zâhir ve bâtının cem edilmesi’ temalı bir mektubunda İmam Rabbani şunları yazmaktadır: “[İnsanın kendi zâhirini] Şeriat-ı garrânın zâhiri ile süslemesi, bâtını da daima Hakk *celle ve alâ*’ya merbut tutması büyük bir iştir. Bu iki büyük nimetle müşerref olmak ne büyük bahtiyarlıktır! Bugün bu iki nisbeti [nimeti] cem etmek [aynı anda her iki nisbete/nimete sahip olmak], hatta Şeriatın yalnızca zâhiri üzerinde istikamet sahibi olmak çok değerlidir (*azîzu’l-vücûd*), [hatta] kibrît-i ahmerden de daha değerlidir (*e’azzu mine’l-kibrîti’l-ahmer*).”²⁸

Görüldüğü gibi İmam Rabbani Şeriatın yalnızca zâhiri ile amel etmeyi, yani yalnızca zâhirini ifa etmeyi, kibrît-i ahmerden daha değerli bulmaktadır, zira ona göre Şeriatın bâtını kısmına ilişkin manevi eğitim olmaksızın zâhiri eksik ya da nâ-tamam olsa da uhrevi necat için esas alınan bir miyar ve vesiledir.

Bu noktada ayrıca belirtmek gerekirse İmam Rabbani sufilere özgü bir epistemik yöntem olarak keşf (ve ilham) ile âlimlere özgü bir epistemik yöntem olarak istidlal arasında keşfe daima ikincil önem verir ve hatta âlimlerin istidlal yoluyla elde ettikleri hükümlerin keşfin doğruluk kıstası yapılması gerektiğini belirtir.²⁹ Dahası, İmam Rabbani’nin kesin bir ifadeyle belirttiğine göre “[sufinin] kendi keşfine, âlimlerin sözlerine [âlimlerin vardığı hükümler vs.] karşı öncelik vermek; [âlimler Kitab ve Sünnet’e da-

²⁶ İmam Rabbani, *Mektûbât*, 2 (57)/198-9.

²⁷ Bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (23)/110.

²⁸ İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (83)/237.

²⁹ Bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (286)/649.

yandığından dolayı] bu keşfe Allah tarafından indirilmiş kesin hükümlere karşı öncelik vermektir. Bu ise haddizatında dalalet ve hüsrandır.”³⁰ Aynı şekilde İmam Rabbani, manevi eğitim sürecinde ya da sonrasında yaşanan herhangi bir manevi tecrübenin delalet ya da yorumunun Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüş ve yaklaşımlarına uygun olması gerektiğini belirtir. Bu bağlamda İmam Rabbani, büyük tecdid işleviyle bağlantılı ve bu işleve işaret edici bir unsur olarak kendi yaşadığı yoğun bir manevi tecrübeyi³¹ geleneksel Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüş ve yaklaşımlarına muvafık olarak izah etmeye ziyadesiyle hassasiyet gösterir.³²

İmam Rabbani’yi, onun ‘fikhî tasavvuf’ yaklaşımını ve büyük tecdid işlevini genel anlamda tasvir edici/tanıtıcı mahiyette bir başka husus olarak belirtmek gerekir: İmam Rabbani, Şeriatın zâhirinin belirlediği ödül–ceza sistemini ve dolayısıyla salih ameli ve salih amel işlemeyi insanın kurtuluşu için son derece önemli görür. Diğer bir deyişle İmam Rabbani Şeriatın ödül–ceza sistemini öylesine muhkem bulur ya da –temel İslami metinlerle uyumlu olarak– tahkim eder. Öyle ki, İmam Rabbani, bu ödül–ceza sisteminin öngördüğü şekliyle ‘yeterince’ Cennete girmeyi gerektirecek ölçüde amel sahibi olduğu halde kulun Cennete girmesini Allah’ın fazlına bağlayan yaklaşımı belli ölçüde tadil ve tashih eder. Şöyle der İmam Rabbani:

“Meşâyıhdan bazıları ‘Cennete girmek hakikatte Hakk *subhanehu*’nun fazlına bağlıdır’ demişlerdir. Bunlara göre Cennete girmenin [zâhirde] imana bağlanması, amellerin mükafatı olarak verilen şeylerin daha lezzetli olduğu gerçeğine binâendir (*menûd sāhten-i ân-râ be-îmân benâber ân-est ki her çi cezâ-i a’mâl buved, elezz bâşed*). Fakire göreyse Cennete girmek hakikatte imana bağlıdır; lakin iman, Hakk *subhanehu ve teâlâ*’nın fazlı ve hediyesidir (*atiyye*). Cehenneme girmek de küfre bağlıdır ve küfür de nefsi emmârenin sapkınlığından kaynaklanır: ‘Sana güzellik (*hasene*, iyilik) cinsinden isabet edenler Allah’dandır; sana kötülük (*seyyie*) cinsinden isabet edenler de nefisindedir”³³³⁴

2. ARAPÇA MEKTÛBÂT DAKİ TERCÜME HATASI VE ÖNEMİ

Şimdiye dek tesis ettiğimiz gibi, İmam Rabbani hem zâhiri ilme hem de bâtını ilme ya da Şeriatın hem zâhirine hem de bâtınına ziyadesiyle ve

³⁰ İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (286)/652.

³¹ Bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (11)/74-82.

³² Bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (192)/375-6; 3 (122)/701-2.

³³ Nisa 4/79.

³⁴ İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (266)/567-8.

hatta/neredeyse eşit düzeyde önem verir; yanısıra, zâhiri ilim ya da Şeriatın zâhiri kurtuluş miyar ve vesilesi olduğu gibi daima da öncelenmelidir. Öte yandan, İmam Rabbani'nin en önemli eseri ve dolayısıyla şaheserinin *Mektûbât*'ı olduğunu biliyoruz. İmam Rabbani'nin kendi manevi öğretmine, dönemin devlet adamlarına, yakın manevi öğrencilerine, aile üyelerine ve muhiblerine gönderdiği mektuplardan oluşan *Mektûbât*, diğer küçük eserlerini de belli ölçüde kapsayan, onun büyük dini-manevi tecdid işlevine ilişkin en somut dayanak ve göstergedir. Diğer bir deyişle, İmam Rabbani, genellikle gelen mektuplara, bu mektupların ihtiva ettiği sorulara cevaben gönderdiği mektuplardan müteşekkil olan *Mektûbât* ile 'müceddid-i elf-i sâni' unvanını kazanmıştır.³⁵

Orijinal yazım dili Farsça (17. yüzyıl Hindistan Farsçası) olan *Mektûbât*, her bir cildi ayrı bir ad taşımak üzere toplam 3 ciltten müteşekkildir. İlk cilt (*Dürrü'l-Marifet*) Bedir Savaşı'ndaki İslam ordusunun asker sayısını temsilen 313 mektuptan oluşmaktadır. İkinci cilt (*Nûru'l-Halâik*), 'Esmâ-i Hüsnâ'yı temsilen 99 mektuptan oluşmaktadır. Üçüncü cildin (*Marifetü'l-Hakâik*) mektup sayısı ise esasen Kur'an-ı Kerim'in sûre sayısını temsilen 114 iken bu cildin sonuna yine İmam Rabbani'nin vefatına kadar yazdığı ve birer kopyası muhafaza edilmiş toplam 10 mektubun ilave edilmesiyle bu sayı 124'e baliğ olmuştur. Buna göre, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî'nin* –başta Kelam, Fıkıh ve Tasavvuf olmak üzere– bütün İslami ilimlere, İslami düşünceye ve yazılı İslami mirasa büyük katkı sağlayan –ve her biri yoğunlaştırılmış birer kitap ya da makale teşkil edebilecek– mektupları toplamda 536 adet olmaktadır.³⁶

³⁵ Bk.: Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Yaşar Keçeci, (İstanbul: Kırkambar, 2000), 407, 418. Ayrıca, İmam Rabbani ve *Mektûbât*'ı ile alakalı olarak aynı geleneğe mensup bir manevi öğretmenin dahili bakış açısı ve kuvvetli tebcilini içermesi dolayısıyla şu eserlerin burada özellikle zikredilmesi gerekir: Gülâm Ali Dehlevî, *Mekâtib-i Şerîfe*, ed. Muhammed Ra'ûf Ahmed Râfet Müceddidî, (İstanbul: İhlâs Vakfı, 1989); Süleyman Kuku (haz.), *Son Halkalar ve Seyyid Abdülhakim Arvâsî'nin Külliyyatı* (İstanbul: Damra, ts.). İmam Rabbani ve *Mektûbât*'ı hakkında 'abidevi nitelikli' monografiler olarak şu çalışmalara da bakılabilir: Zevvâr Hüseyin, *Hazret-i Müceddid-i Elf-i Sâni* (Karachi: Ahmad Brothers Printers, 1983); Muhammed Mesud Ahmed (ed.), *Cihân-ı İmâm-ı Rabbânî: Müceddid-i Elf-i Sâni Şeyh Ahmed Serhendî* (Karachi: Imam Rabbani Foundation, 2005-2007); Muhammed Mesud Ahmed, *Siret-i Müceddid-i Elf-i Sâni* (Karachi: Medina Publishing Company, 1976). [Ayrıca belirtmek gerekirse, bu son iki esere www.almazhar.com sitesinden ulaşılabilir.]

³⁶ Ayrıca belirtmek gerekirse, İmam Rabbani, zâhiri ve bâtni eğitimine son derece önem ve emek verdiği ve genç vefat eden büyük oğlu Muhammed Sadık'ın kendisine gönderdiği 3 mektubun (*arz-dâst*) birinci cildin sonuna eklenmesini istemiştir. [Bu bilgiye *Mektûbât*'ın Arapça nüshasının 1. cildinin 313. mektubunun konu başlığını belirleyen ibarede rastlıyoruz. Bk.: İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farukî es-Serhendî, *el-Mektûbât*, Farsçadan Arapçaya çeviren: Muhammed Murad el-Minzelevî, (3 cild, 2 mücellid. İstanbul: Sıraç Kitabevi, ts.), 1/378. Ancak, bu mektuplar İmam Rabbani'ye ait olmadığı ve rakamsız olarak 1. cildin sonuna konduğu için doğal olarak *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî'nin* ihtiva ettiği toplam mektup sayısına dahil edilmemiştir. Muhammed Sadık'ın babasına gönderdiği mektuplar için bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1/778-781.

Yaklaşık yüzde 5'lik bir kısmı Arapça, geri kalanı Farsça olarak yazılan *Mektûbât* şimdiye dek kamilen Osmanlıcaya, Arapçaya, Urduçaya, Bengalceye ve günümüz Türkçesine tercüme edilmiş ve İmam Rabbani'nin büyük tecdid işlevinin somut gösterge ve karşılığı demek olan önemli bir kitaptır.

Mektûbât, Osmanlı döneminde Müstakîmzâde Süleyman Sadeddin (vef. 1788) tarafından kendi manevi öğretmeni Mehmed Emin Tokadî'nin (vef. 1745) bir vazife olarak tevdi etmesiyle Farsça orijinal metin esas alınarak Osmanlıcaya tercüme edilmiştir. Bu tercüme bilahare 1860 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır. Tercümesinde Osmanlıcanın Arapça ve Farsçadan kelime ödünç alma ya da adapte etme imkân ve meşruiyetinden alabildiğine istifade ettiğini gördüğümüz Müstakîmzâde orijinal metindeki Farisi beyitleri tercüme etmeyip olduğu gibi almıştır. Müstakîmzâde'nin Farisi lisanın önemine vs. dair gizli bir demeç verme isteğine mebni değilse şayet bunun sebebi; sözkonusu Farisi beyitlerin yoğun ve metaforik tasavvufi bağlamlardan iktibas edilmiş olmalarından ve bu bağlamlar ayrıca izah edilmediği takdirde dönemin Osmanlı ilim-kültür çevrelerinde belli ölçüde fitneye yol açabileceğinden kaynaklanmış olsa gerektir. Bu iki hususun nihai değerlendirmeye tâbi tutulmaması halinde Müstakîmzâde'nin Osmanlıca ya da klasik Türkçe *Mektûbât* tercümesinin son derece başarılı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Mektûbât'ın Arapçaya tercümesi Kazanlı Muhammed Murad Minzelevî tarafından 19. yüzyılın sonları gibi daha geç bir dönemde yapılmış ve bu tercüme 1899 yılında Mekke'de yayımlanmıştır. Günümüzde İslam dünyasında (nisbeten Güney Asya coğrafyası hariç olmak üzere) yaygınlaşmış ve özellikle Türkiye'de okunan, okutulan ve çalışılan nüsha, Minzelevî tarafından gerçekleştirilmiş bu Arapça *Mektûbât* tercümesidir. Bu tercüme hakkında kimi uzmanlarca 'orijinal Farisi metnin basitleştirilmiş versiyonu (*simplification*)' nitelendirilmesi yapılırsa da³⁷ bu nitelendirmenin hem Farsçaya hem de Arapçaya mükemmelen hâkim bir ilim adamı zümresi tarafından tasdik edilmesini beklemek daha isabetli olacaktır.³⁸ Zira –tesbit ettiğimiz hatanın dışında– *Mektûbât*'ın Arapça tercümesi; orijinal metindeki gramer yapıları ve dolayısıyla anlamı azami ölçüde muhafaza eden ve

³⁷ Bk.: Buehler, *Revealed Grace*, 11.

³⁸ Yoğun *Mektûbât* okuma ve çalışmalarımıza dayalı olarak bizim elde ettiğimiz tesbit, Arapça *Mektûbât*'ın tümüyle bir basitleştirme (*simplification*) ya da kolaylaştırma olarak nitelendirilemeyeceği, ancak, belki zaman zaman bu nitelendirmeye uygun ibarelere rastlanılabileceği yönündedir. Bu tür ibarelere örnek olarak aşağıdaki mektupların Farsça ve Arapçasıyla mukayeseli olarak okunması tavsiye edilebilir: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 3 (55), 3 (103), 3 (109).

yansıtan son derece başarılı bir tercümedir. Öyle ki –mesela– hem Farsça hem de Arapçaya hâkim bir okuyucu tarafından Arapça tercümedeki bir ibarenin anlaşılmasında karşılaşılan zorluk, ibarenin Farsça aslına müracaat edildiğinde derhal zail olmayıp sadece teyit edilmiş olacaktır. Diğer bir deyişle, sözkonusu zorluğun aşılması; *Mektûbât*'ın bütünü, İmam Rabbani'nin kullandığı terimlerin ve ibarenin geçtiği bağlamın birlikte ve daha çok çalışılmasıyla mümkün olacaktır. Öte yandan belirtmek gerekir ki Müstakîmzâde'nin aksine Minzelevî Farisi beyitleri de tercüme etmiş ancak –yukarıda zikrettiğimiz kaygılar sebebiyle olsa gerek ki– bazen bu konuda –yalnızca beyitin içerdiği mesajı aktaracak şekilde– ‘aşırı serbest’ diyebileceğimiz bir anlam tercümesi yoluna gitmiştir. Orijinal Farsça *Mektûbât*'ın tam Urduca tercümelemleri de Kâdî Âlimüddin (1913), Mevlâna Muhammed Saîd (1971) ve Seyyid Zevvâr Hüseyin Nakşbendî (1993) tarafından gerçekleştirilmiştir. *Mektûbât*'ın birkaç Bengalce tercümesi de mevcuttur.³⁹

Mektûbât'ın Arapça tercümesinde tesbit ettiğimiz hata, 1. cildin 276. mektubunda bulunmaktadır. Bu mektubun Farsça orijinalinde kime gönderildiği ve konu başlığı ya da özet muhtevası şöyle ifade edilmektedir: “Miyan Şeyh Bediüddîne; Kur'an'ın muhkem ve müteşâbihleri, râsih âlimlerin ve bu âlimlerin kemâlâtının beyan edilmesine dairdir.”⁴⁰

Arapça *Mektûbât*'daki sözkonusu hata, İmam Rabbani'nin bu mektupta râsih âlimleri tarif edip anlattığı bölümde bulunmaktadır. Öncelikle, bu bölümün Farsça orijinali şöyledir:

"وَجَمْعِي مَدِيغَرِ آنَانَدِ كِه شَرِيْعَتِ رَا مَرْكَبِ اَز صَوْرَتِ وَحَقِيْقَتِ دَانِسْتِه اَنْدِ وَجَمْعُوْعِ قَشْرِ
وَلَبِّ يَقِيْنِ نَمُوْدِه، حَصُوْلِ صَوْرَتِ شَرِيْعَتِ بِي تَحْصِيْلِ حَقِيْقَتِ اَنْ، نَزْدِ اِيْشَانِ اَز حَيِّزِ اَعْتِبَارِ
سَاقَطِ اسْتِ وَحَصُوْلِ حَقِيْقَتِ اَنْ، بِي اَثْبَاتِ صَوْرَتِ نَاتِمَامِ وَنَاقِصِ، بَلْكَه حَصُوْلِ صَوْرَتِ رَا
كِه بِي ثَبُوْتِ حَقِيْقَتِ بُوْد، اَنْ رَا اَز اِسْلَامِ نِيْزِ مِي دَانْدِ وَنَجَاتِ بَخْشِ تَصَوْرِ مِي كَنْنَد. كَمَا هُوَ
حَالُ ظُوْاهِرِ الْعُلَمَاءِ وَعَوَامِّ الْمُؤْمِنِيْنَ. وَحَصُوْلِ حَقِيْقَتِ رَا بِي ثَبُوْتِ صَوْرَتِ، اَزْجَمْلَهٗ مَحَالَاتِ
تَصَوْرِ مِي نَمَايَنْدِ وَقَائِلِ اَنْ رَا زَنْدِيْقِ وَضَالِّ مِي نَامَنْدِ.

³⁹ Genel olarak *Mektûbât*'ın şerhleri, tercümelemleri ve özellikle günümüz Türkçesine tercümelemleri konusunda ayrıca bk.: Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 33-39. Yanısıra, *Mektûbât*'ın Urduca ve Bengalce tercümelemleri şu web sitelerinde bulunabilmektedir: www.archive.org, www.maktabah.org.

⁴⁰ İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (276)/644.

baljمله، کمالات صوری ومعنوی نزد این بزرگواران منحصر در کمالات شرعیّه است و علوم و معارف الهیّه، مقصور بر عقاید کلامیه که به رأی اهل سنت به ثبوت پیوسته است. هزاران شهود و مشاهدات را به یک مسئله بی چونی ویی چگونگی حق جل وعلی که از مسائل کلامیه است، برابر نمی اندازند و احوال و مواجید و تجلیات و ظهورات را که به خلاف حکمی از احکام شرعیّه ظاهر گردند، به نیم جو نمی خردند و آن ظهور را از مظانّ استدرج می شمردند. (اولئک الذین هدی الله فیهدیهم اقتده).

ایشانان علماء راسخان اند که بر حقیقت معامله، ایشان را اطلاع بخشیده اند و به برکت

مراعات آداب شریعت، ایشان را به حقیقت شریعت رسانیده...»⁴¹

İktibas ettiğimiz ibarenin Türkçe tercümesi de şöyledir:

“Başka bir tâife [ulema tâifesi] şu kimselerdir ki Şeriatı suret ve hakikatten [suret ve hakikat kısımlarından] mürekkeb bilirlir ve kabuk ve öz’ün toplamı [bileşimi, mecmûmu] olduğuna kesin olarak kanaat getirirler. Bu kimselere göre Şeriatın hakikati olmaksızın suretinin husûlü itibardan sâkıt olduğu gibi Şeriatın suretini izhar etmeksizin [uygulamaksızın] hakikatının husûlü eksik ve yetersizdir. Ancak, [aksine, belki]⁴² zâhir âlimlerde ve avâm [sıradan] müminlerde olduğu gibi Şeriatın hakikati olmaksızın suretinin gerçekleştirilmesini de İslâm’dan bilir ve kurtuluş sağlayıcı (*necât-bahş*) olarak görürler. Şeriatın sureti olmaksızın hakikatının elde dilmesini ise imkânsız kabilinden görür ve böyle bir şeyi [Şeriatın sureti olmaksızın hakikatının elde edilmesini] iddia edenleri de zındık ve sapkın diye adlandırırlar.

Hasılı (*bilcümle*), bu büyüklere göre sûrî ve manevî kemâlât Şer’î kemâlâta münhasır olduğu gibi ilahî ilim ve marifetler de Ehl-i Sünnet’in görüşlerine uygun olarak sübût bulmuş Kelami akidelerle sınırlıdır. Bu kimseler binlerce şühûd ve müşahedeyi Kelami konulardan biri olarak Hakk *celle ve alâ*’nın emsalsizliği ve nasıl’sızlığına [*bî-çünü*

⁴¹ İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (276)/626-7. (Alt çizgisi tarafımızdan konuldu. Altı çizili ifadenin müsbet gramerik yapıda olduğuna dikkat ediniz). İbare, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*’nin Nur Ahmed ve –yeni neşredilmiş– Arif Nevşâhî nüshalarında da böyledir. Bk.: Müceddid-i Elf-i Sâni Şeyh Ahmed Serhendî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, tahkik: Nur Ahmed, (Farsça özgün metin, 3 cild, 2 mücellled. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1977), 1 (276)/564; Ahmed Sirhindî Müceddid-i Elf-i Sâni, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, haz. Arif Nevşâhî, (Farsça özgün metin, 3 cild, 5 mücellled. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018), 1 (276)/765.

⁴² Farsçada *belki* kelimesi ‘ilaveten’ ve ‘şayet’ gibi anlamlarının yanında ‘aksine’ ifadesi işleviyle yani önceki hükmü nefyetmek, önceki hükme muvafık olmayan bir hüküm irad etmek için de kullanılmaktadır. Bk.: Mehmet Kanar, *Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Say, 2008), 286.

ve *bî-çigûnegî-yi Hakk celle ve alâ*] ilişkin bir konuya denk tutmazlar. Şer'î hükümlerden bir hükme muhalif olarak tezahür eden halleri, vecdleri, tecellî ve zuhûrâtı yarım arpayaya dahi satın almazlar [bunlara değer vermezler] ve bunların zuhurunu da istidrac kabilinden görürler. 'Onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. O halde sen de onların hidayetine uy'⁴³

Bu kimseler râsih âlimlerdir, ki muamelenin [işin özünün, esasının] hakikatine dair onlara vukûfiyet (farkındalık) bahşedilmiş ve Şeriatın edeplerine riayet bereketiyle de onları Şeriatın hakikatine vâsıl kılmışlardır...'⁴⁴

Şimdi de, yukarıda iktibas ettiğimiz Farsça orijinal ibareyi değerli mütercim Murad Minzelevî'nin Arapçaya nasıl tercüme ettiğine, yani, bu Farsça orijinal ibarenin Arapça *Mektûbât*'daki mukabiline bakalım:

''(ودون) هؤلاء جماعة اخرى وهم الذين اعتقدوا الشريعة مركبة من الصورة والحقيقة وتيقنوا انها مجموع القشر واللب وحصول صورة الشريعة بدون تحصيل الحقيقة ساقط عندهم عن حيز الاعتبار وحصول حقيقتها بدون اثبات الصورة ناقص غير تام بل لا يعدون حصول الصورة بدون ثبوت الحقيقة من الاسلام الموجب للنجاة كما هو حال علماء الظاهر وعامة المؤمنين ويتصورون حصول الحقيقة بدون ثبوت الصورة من جملة المحالات ويسمون القائل به زنديقا وضالاً (وبالجملة) ان الكمالات الصورية والمعنوية منحصرة عند هؤلاء الاكابر في الكمالات الشرعية والعلوم والمعارف اليقينية مقصورة علي العقائد الكلامية الثابتة بأراء اهل السنة والجماعة لا يستوي عندهم الوف من الشهود والمشاهدة مستقلة واحدة من المسائل الكلامية في تنزيهات الحق جل وعلي ولا يشترط الاحوال والمواجيد والتجليات والظهورات المخالفة لحكم من الاحكام الشرعية بنصف شعيرة بل يعدون ظهورامثال هذه المذكورات من مظان الاستدراج اولئك الذين هدي الله فبهديهم اقتده وهم العلماء الراسخون وهم المنعم عليهم الاطلاع علي حقيقة المعاملة والموصل بهم بسبب رعايتهم الآداب الشرعية الي حقيقة الشريعة...''⁴⁵

⁴³ el-Enâm 6/90.

⁴⁴ (Alt çizgisi tarafımızdan kondu. Altı çizilen ifadenin müsbet gramerik yapıda olduğuna dikkat ediniz).

⁴⁵ es-Serhendî, *Mektûbât*, 1 (276)/299. (Alt çizgisi tarafımızdan eklendi). Arapça *Mektûbât*'ın İstanbul baskısı yeniden dizilmemiş, Mekke baskısından fotoğrafik yöntemle kopyalanarak yapılmıştır. Son yıllarda bu nüsha İstanbul'da bilgisayar ortamında yeniden yazılarak biri harekesiz diğeri hareketli olmak üzere iki nüsha halinde yeniden basılmıştır; ancak, bu baskılar tahkik çalışması olmadığın-dan sözkonusu hata –doğal olarak– tekrar edilmiştir. Her ikisinin de Orhan Ençakar isimli bir İslamiyat mütehasısı tarafından Minzelevî'nin Arapça *Mektûbât* tercümesi esas alınarak dizildiğini öğrendiğimiz bu Arapça *Mektûbât* nüshalarının künyeleri (ve sözkonusu hatanın tekrar edildiği yer-

İktibas ettiğimiz bu Arapça ibarenin Türkçe tercümesini vermemiz gerekirse, şöyledir:

“Bunların [zâhir âlimleri ile bâtın âlimlerinin] dışında bir zümre daha vardır ki Şeriatın suret ve hakikatten mürekkeb olduğuna inanmış ve Şeriatın kabuk ve özün mecmuu olduğuna yakîn geliştirmişlerdir. Bu kimselere göre Şeriatın hakikatini elde etmeksizin suretinin hasıl olması itibar seviyesinden sâkıt [muteber değil], sureti izhar edilmeksizin hakikatinin husulü de eksik ve nâ-tamamdır. Hatta [bel]⁴⁶ zâhir âlimlerin ve müminlerin genelinin halinde olduğu gibi Şeriatın hakikati olmaksızın suretinin husulünü kurtuluş sağlayan (*el-mûcibu li'n-necât*) İslam'dan saymazlar ve suret olmaksızın hakikatinin husulünü imkânsız kabilinden görür ve bunu söyleyenleri de zındık ve sapkın diye adlandırır. Özetle, bu büyüklerin nezdinde sûrî ve manevî kemâlât, Şer'î kemâlâta münhasırdır; yakînî ilim ve marifetler de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın görüşlerine muvafık olarak tezahür etmiş Kelami akidelerle sınırlıdır. Bu zatlara göre binlerce şühûd ve müşahede Hakk *celle ve alâ'*nın tenzih edilmesine dair Kelam meselelerinden bir tanesine dahi denk değildir. Bu kimseler Şer'î hükümlerden bir tanesine muhalif olan hal ve vecdleri, tecelliyât ve zuhuratı yarım arpaya dahi satın almazlar, hatta bu gibi şeylerin zuhurunu istidrac şüphesiyle malûl görürler. ‘Onlar, Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de onların hidayetine uy’ [En'âm (6): 90]. Bu kimseler râsih âlimlerdir. Bu kimselere, işin hakikatine yönelik vukûfiyet bahşedilmiş ve Şer'î edepelere riayetleri sebebiyle de bu kimseler Şeriatın hakikatine ulaştırılmışlardır...”⁴⁷

Görüldüğü gibi, Murad Minzelevî merhum tarafından orijinal metnin hilafına olarak yapılan tercüme; Şeriatın hakikati sabit olmaksızın yalnızca suretinin husulünü, yani manevî eğitim vs. yoluyla Şeriatın hakikatine ermeksizin yalnızca sureti ve zâhiri ile amel etmeyi ‘kurtuluş/necât sağlayan/gerektiren İslam'dan saymamış olmaktadır. Şüphesiz ki burada Minzelevî'nin orijinal metne bilinçli olarak müdahale etmiş olması muhtemel görünmektedir. Zira böylesi bir bilinçli müdahale varsayımı, bu mektubun toplu

ler) olarak bk.: el-İmâm el-Âlim er-Rabbâni Ahmed Farukî Serhendi, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbâni*, çev. Murad Minzelevî, (3 cild, 2 mücellled. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2018), 1 (276)/299; el-İmâm el-Âlim er-Rabbâni Ahmed Farukî Serhendi, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbâni*, çev. Murad Minzelevî, (Harekeli. 3.cild, 1 mücellled. İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.), 1 (276)/299.

⁴⁶ Minzelevî bu noktadan sonra gelen fiili –sehven– olumsuz algılamaktadır (*lâ yeuddüne*).

⁴⁷ (Alt çizgisi tarafımızdan eklendi).

anlam ve ruhuna muvafık diğer bütün mektuplara (en azından bazalarına) da müdahaleyi gerektirirdi. Şu halde Minzelevî'nin bu hatayı yapması –basitçe– bir dalgınlık ya da dikkatsizlik ile açıklanabilmektedir.

Arapça *Mektûbât*'ın yayımlanma sürecinde başkaca bir etken sözkonusu değilse şayet, Murad Minzelevî'nin 'bu hataya maruz kalması'na dair ilave bazı değerlendirmeler de yapılabilir. Örneğin Minzelevî bu mektubu tercüme ederken bir anlık gafletle tercüme sırasında Farisi orijinal nüshadaki yoğun anlatıma nüfuz edemeyip klasik sufi literatürde sıkça rastlanan ve zâhiri ilmi ya da Şeriatın zâhirini bâtını ilme ya da Şeriatın bâtınına (–nereydeyse–) mutlak anlamda ikincil değerde gören ibare, söylem ve yaklaşımlara 'sürüklenmiş' de olabilir.⁴⁸ Ancak, bir başına bu 'sürüklenme' ihtimali zayıf gözükmemektedir ve dolayısıyla ileri düzey izaha muhtaçtır. Zira İmam Rabbani'nin sözkonusu mektubu, son derece nettir ve bağlam itibarıyla da bu hatayı hiç desteklememektedir.⁴⁹

Mektubun baş tarafında İmam Rabbani, Kur'an'ın muhkem ve müteşabih ayetlerinden ve bunların arasındaki ilişkiden vs. bahsettikten sonra marifetullah elde edildiğinde Şeriatın zâhiri hükümlerinin sâkıt olacağını düşünerek Şer'i mükellefiyetlerden kaçmaya çalışan kaba softa ham yobaz tipolojisini anlatır. Sonra da İmam Rabbani zâhir uleması, Şeriatın hakikatine meftûn olmuş bâtın uleması ve Şeriatın hem zâhiri hem de bâtını itibarıyla âlim olan râsih ulema olmak üzere üç sınıf/zümre âlimden bahseder. Şeriatı suret ve kabuktan (*kısr*) ibaret gören ikinci sınıf âlimler de Şeriat hükümlerini za'y etmemiş, onları eda etmekten hiç geri kalmamışlardır. Bu üç kısım âlimin üçü de müsbettir; şu kadar var ki ideal olan, üçüncü sınıftır. Dolayısıyla, 'bâtın uleması' dahi Şeriatın zâhirine azami ihtimam gösterirken ideal âlim zümresi olarak üçüncü âlim zümresinin Şeriatı suret ve kabuktan ibaret görüyor olduğu yönünde bir anlam kabule şayan değildir.

⁴⁸ Bu bağlamda esasen bütün değerlendirmeler, Minzelevî'nin tercüme sırasında esas/baz aldığı orijinal Mektûbât nüshası ya da nüshalarında sözkonusu hatanın yer almamış olması şartıyla geçerlilik kazanabileceği de not edilmelidir. Ancak, belirtmeli ki bu da imkânsız denecek kadar zayıf bir ihtimaldir. Zira bugün elde ve tedavülde bulunan hiçbir orijinal (Farisi) *Mektûbât* nüshasında sözkonusu hata mevcut değildir. Ayrıca şu fikir de ileri sürülebilir ki bu ihtimali dikkate aldığımız takdirde dahi Minzelevî'nin ancak hattat/müstensih hatası olduğu söylenebilecek sözkonusu mevhum hatayı fark edip bizzat düzeltmesi beklenirdi. Çünkü hem Farsçaya hem de Arapçaya hâkim ve tercüme başarısı genel olarak Arapça *Mektûbât*'da bariz olarak görülen Minzelevî'nin –önceden hiç aşına olmadığını varsaydığımız takdirde dahi– tercüme sırasında (ya da 276. mektuba gelinceye dek) İmam Rabbani'nin genel düşünce ve yaklaşımına doğal olarak aşına olması beklenirdi. Ayrıca belirtmek gerekirse, *Mektûbât*'ın Arapça tercümesinin ilk baskısının sonunda bu baskının Şeyh Abdullah Zübeyr tarafından Mekke'deki Miriyye Matbaasında tashih edildiği ifade edilmektedir (es-Serhendî, *Mektûbât*, 2/187). Zayıf bir ihtimal de olsa dikkate alınabilir ki bu tercüme hatası, belki de mütercimden değil, matbaadaki musahhihlerin baskı öncesi bir harf (lâmelif) ilavesi sebebiyle vukû bulmuş da olabilir.

⁴⁹ Bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (276)/624-6.

Daha teknik düzeyde olmak üzere, Minzelevî tarafından maruz kalınan sözkonusu tercüme hatasının özgün Farsî metinde kullanılan Farsça *belki* kelimesiyle alakalı olduğu düşünülebilir.⁵⁰ Farsçada ‘belki’ kelimesi ‘buna ilaveten,’ ‘belki (muhtemelen),’ ‘ola ki, umud edilir ki’ gibi anlamlarının yanında ‘aksine, bilakis’ anlamını da ihtiva eder.⁵¹ Yanısıra, özgün Farsî metinde *belki* kelimesinden sonra ‘de/da’ anlamına gelen *nîz* kelimesinin kullanılması (“*ez İslâm nîz...*”) da Minzelevî’nin kelimeye ‘bilakis’ yerine ‘hatta’ anlamına yakın olmak üzere ‘buna ilaveten, hatta’ anlamını vermesi sonucunu doğurmuş olabilir. Kazanlı Murad Minzelevî, böylece, özgün Farsî metindeki ‘belki’ kelimesi için Türkçedeki kullanımına daha yakın bir anlam (‘buna ilaveten, hatta’) seçmiş olabilir. Yine de belirtmeliyiz ki bütün bu düşünceler, ortaya Arapça *Mektûbât* gibi abidevi bir tercüme çıkarabilmiş Murad Minzelevî’ye izafe edilemez. Ne ki özgün metindeki müsbet bir cümlenin tercüme metinde menfi bir cümleye dönüşmesinin (ve elbette ki şimdiye dek fark edilmemiş olmasının) sebebini izah bağlamında bu gibi düşüncelere yer açılması belki faydalı da olabilir.

Murad Minzelevî, özgün Farsî metinde yaklaşımları anlatılan üçüncü ulema zümresinin (râsih ulema) Şeriatın zâhiri ve bâtını arasında mutlak bir kombinasyon öngörmeleri dolayısıyla bu iki unsurdan herhangi birinin olmamasının zorunlu olarak diğersinin de olmamasını gerektirdiğini düşündükleri sonucuna da varmış olabilir. Halbuki İmam Rabbani’ye göre Şeriatın zâhiri kaim olmadan bâtını kaim olmaz, ancak, Şeriatın bâtını kaim olmadığı halde zâhiri kaim olabilir.

Murad Minzelevî, râsih âlimlerin Şeriatın bir başına zâhirinin ‘necât-bahş’ olmadığı fikrini yalnızca kendileri için benimsemiş olduklarını da düşünebilir ve sözkonusu tercüme hatasına böylece sürüklenmiş olabilir. Oysa özgün Farsî mektup (ve *Mektûbât*’ın başkaca herhangi bir mektubu) böyle bir düşünceyi de hiç desteklememektedir. Dahası, râsih âlimlerin de Şeriatın zâhirine ilişkin tebliğ ve irşad vazifesiyle mükellef olduğunu, bu tebliğ ve irşad vazifesinde –Sahabe için dahi sözkonusu olmadığı halde– kendileri için ayrı genel müslümanlar için ayrı bir yaklaşım izhar edemeyeceklerini ve normal olarak sistemik manevi eğitimin her müslümana şamil olmayabileceğini⁵² Minzelevî’nin bilmemesi düşünülemez. Kaldı ki bir an için râsih âlimlerin böyle bir yaklaşım benimsediğini düşünsek dahi, bu

⁵⁰ Yukarıda iktibas ettiğimiz özgün Farsça ibareye bakınız.

⁵¹ Bütün matbu Farsî sözlüklerde görülebilecek bu anlam için ayrıca, kendi içinde müteaddit sözlükler ihtiva eden şu sözlüklere bk.: www.vajehyab.com, dictionary.abadis.ir

⁵² Bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (211)/411.

yaklaşımdan, Şeriatın zâhirinin herkes için ikincil değer ve önemde olduğu sonucuna yine kapı aralanabilir...

Sonuç olarak Murad Minzelevî, iktibas ettiğimiz özgün Farisi metni tercüme ederken 'maruz kaldığı' hatada, klasik sufi literatürde tesadüf edilebileceği şekliyle Şeriatın zâhirini ikincil değerde gören ibare, söylem ve yaklaşımlara sürüklenmiş görünmektedir. Şimdiye dek serdettiğimiz sebepler de bu sürüklenmede 'tetikleyici rol' oynamış olabilir. Bu sebeplere, Minzelevî'nin tercümede belli bir sürate uyma prensibi edinmiş olabileceği ihtimali ile sözkonusu mektubu (1. cilt, 276. mektup) tek celsede tercüme etmemiş olma ihtimalini de eklemek gerekebilir.

Bu noktada kaydetmek gerekir ki sözkonusu hata, Müstakîmzâde'nin Osmanlıca *Mektûbât* tercümesinde bulunmamaktadır.⁵³ Bununla beraber, belirtmek gerekir ki günümüz Türkçesindeki *Mektûbât* tercümelere, Minzelevî'nin Arapça tercümesini esas aldığı için sözkonusu hatayı tekrar etmektedir.⁵⁴

"Marifet-i Hüdâ *celle ve alâ* (Allah'a dair marifet, marifetullah), kendisini Frenk kafirinden daha iyi bilene haramdır"⁵⁵ diyen ve zaman zaman çok kuvvetli tevazu sözleri irad ettiğine tanık olunan İmam Rabbani⁵⁶ büyük tecdid işlevinin en somut göstergesi olarak büyük eseri *Mektûbât*'ın mütalaa edilmesini tavsiye eder.⁵⁷ İmam Rabbani manevi tecrübeye vs. ilişkin bazı sırları intikal ettirmediğini öğrendiğimiz⁵⁸ büyük eseri *Mektûbât*'ın otantik değeri hakkında da değerlendirmelerde bulunur.⁵⁹ Temel İslami metinler dışında bütün İslami literatür içinde nadide bir konuma sahip olan *Mektûbât*'ında İmam Rabbani Şeriat bilincini daima vurguladığı gibi Şeriatın zâhirinin bătınına daima öncelenmesi gerektiğini de öngörür. Dolayısıyla bu kitabın bütün müslüman milletlerin lisanına hatta dünyanın belli başlı bütün dillerine titizlikle tercüme edilmesi önem kazanmaktadır.

Yüzyıldan daha fazla bir süre önce *Mektûbât*'ı orijinal lisanı olan Farsça-

⁵³ Bk.: İmam-ı Rabbani, *Mektûbât Tercemesi*, çev. Müstakîmzâde Süleyman Sadeddin, (Osmanlıca. 3 cilt, 1 mücellid. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, 1860), 1 (276)/219.

⁵⁴ Bk.: İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdülkadir Akçiçek, (3 cilt, 2 mücellid. İstanbul: Erhan Yayın-Dağıtım, 1977), 1 (276)/705; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat, Ahmet Hamdi Yıldırım, (3 cilt. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2004), 1 (276)/227. Ayrıca belirtmek gerekir ki sözkonusu hata, *Mektûbât*'ın yalnızca birinci cildini kapsayan ve özgün Farsça metin esas alınarak yapıldığı söylenen şu tercümede mevcut değildir: İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât Tercümesi*, çev. Hüseyin Hilmi Işık, (1 cilt. İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 23. bs., 2017), 1 (276)/403-406.

⁵⁵ İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (261)/546.

⁵⁶ Örnek olarak bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (222)/441.

⁵⁷ Bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (237)/475.

⁵⁸ Bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 3 (37)/438.

⁵⁹ Örnek olarak bk.: İmam Rabbani, *Mektûbât*, 1 (234)/464.

dan (daha özelde, Hindistanî Farsçadan) Arapçaya tercüme eden Kazanlı Murad Minzelevî'nin yaptığı tercüme hatası, İmam Rabbani'nin genel düşünce ve yaklaşımına tamamen zıt bir anlamın tezahür etmesine sebebiyet vermiştir. Bu makalede tesbit edildiği gibi, sözkonusu tercüme hatası bir hata olarak dahi yine de işlevsiz kalmayabilecektir diye düşünülebilir: Bu hatanın vukû bulduğu ibare, hatalı haliyle, İmam Rabbani'nin bıraktığı en büyük yazılı miras olarak *Mektûbât*'ının ne ölçüde dikkat ve hassasiyetle okunması ve çalışılması gerektiğinin somut bir göstergesi olduğu kadar onun genel düşünce ve yaklaşımının ne olmadığına dair özet ve aksiyomatik bir işlev taşıyabilir. Çünkü ibare sahih haliyle İmam Rabbani'nin genel düşünce ve yaklaşımına, bu düşünce ve yaklaşımın *ne olduğuna* dair özet ve aksiyomatik bir mahiyet taşımaktadır.

Diğer bir deyişle, orijinal ve sahih haliyle sözkonusu ibare, İmam Rabbani'nin genel düşünce ve yaklaşımına dair formülasyon ve aksiyom benzeri bir işlev taşıırken Arapça tercümedeki hatalı haliyle de bu düşünce ve yaklaşımın *ne olmadığına* dair formülasyon ve aksiyom'vari bir işlev taşımaktadır. Bu hatanın vukû bulmuş, üstelik değerli mütercim Murad Minzelevî tarafından vukû bulmuş olduğu gerçeği; sözkonusu işlevselliğin önemini artırmaktadır.

SONUÇ

Bidatlerle mücadelesi ve ıslahatçılığı ile de maruf ve meşhur olan İmam Rabbani, kendi dönemine dek yaklaşık 1000 yıl boyunca İslami literatürde teşekkül edip birikmiş büyük problemlerle uğraşmış, bu problemleri kesin-nihai çözümlere kavuşturmuş ve dolayısıyla bütün temel İslami ilimlere paha biçilmez katkılarda bulunmuştur. Ve elbette ki İmam Rabbani'nin bu katkılarını somut olarak kayıt altına alan büyük bir yazılı mirası mevcuttur.

Kendisini 'iki zümre arasında sıla' olarak da tanımlayan İmam Rabbani, büyük dini-manevi tecdid işlevinin bir tezahürü olarak sufi zümre ile âlim zümrenin görüş ve yaklaşımlarının arasını bulmuş, bu görüş ve yaklaşımları uzlaştırmıştır. Nitekim İslam tarihinin bir başka önemli âlim-sufi siması olan Muhyiddin İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesine karşı –bu nazariyeyi esas itibarıyla tadil ederek– geliştirdiği vahdet-i şühûd nazariyesiyle İmam Rabbani, aslında bu telif işleminin bir tezahürünü sergilemiş bulunmaktadır.

Şeriatı suret ve hakikatin bireşimi olarak gören ya da Şeriatın bir zâhiri

kısımının bir de bâtını kısmının olduğunu ve bunların birleştirilmesi gerektiğini öngören İmam Rabbani'nin genel tasavvufi yaklaşımı kısaca 'fikhî tasavvuf' (juristic sufism) olarak tanımlanmaktadır. İmam Rabbani'nin genel tasavvuf yaklaşımını en net ve özlü olarak yansıtan bu tabir, tasavvuf karşısında (ya da: tasavvufa mütenazır ve/veya bitişik olarak) daima Şeriatı öncelediğinin bir göstergesidir.

İmam Rabbani Şeriatı ya da Şeriatın zâhir kısmını daima önceler, asıl ve kurtuluş (*necât*) vesilesi olarak görür. Ona göre ideal olan, Şeriatın zâhir ve bâtınının ya da suret ve hakikatının birleştirilmesidir; ancak, Şeriatın yalnızca sureti ya da zâhiri esas ve kurtuluş vesilesi olduğu gibi bunun tersi sözkonusu değildir. Diğer bir deyişle, zâhirsiz bâtın ya da suretsiz hakikat eksiktir ve dolayısıyla doğal olarak kurtuluş vesilesi değildir; ancak, bâtınsız zâhir ya da hakikatsiz suret nâ-tamam olsa da bir başına (ve mutlak anlamda) kurtuluş vesilesidir.

İmam Rabbani 'müceddid-i elf-i sâni' unvanını büyük eseri ve şaheseri *Mektûbât* ile ihraz etmiştir. Diğer bir deyişle, İmam Rabbani'nin dini-manevi büyük tecdid işlevinin en somut göstergesi, diğer küçük eserlerini de kategorik olarak ihtiva ettiği söylenebilecek olan *Mektûbât*'dır.

İmam Rabbani'nin büyük dini-manevi işlevinin tezahürleri olarak zikrettiğimiz bütün hususlar *Mektûbât*'ında somut, açık ve –çeşitli boyutları itibarıyla– mükerrer şekilde yer almaktadır. Bu sebeple elbette ki bu kitabın bütün İslam toplumlarının dillerine ve hatta belli başlı bütün dünya dillerine tercüme edilmesi ziyadesiyle önemlidir. *Mektûbât* şimdiye dek Osmanlıca, Arapça, günümüz Türkçesi, Urduca (ve Bengalce) olmak üzere muayyen İslam toplumlarının dillerine kâmilten tercüme edilmiştir. Genel olarak günümüz Türkçesine yapılan tercümeleri hariç olmak üzere bütün bu tercümelerde orijinal Farisi metin esas alınmıştır.

Mektûbât'ın yüz küsur sene önce Kazanlı Muhammed Murad Minzelevî tarafından Arapçaya yapılan –genel olarak çok başarılı– tercümesinde ne yazık ki bir hata mevcuttur. *Mektûbât*'ın bu Arapça tercümesi ya da 'Arapça *Mektûbât*' önemli bir konumdadır. Zira Arapça *Mektûbât*, genel olarak Türk-İslam coğrafyaları ve ilim-kültür çevrelerinde yaygınlık kazanıp okunduğu ve çalışıldığı gibi –muhtemelen Güney Asya coğrafyasının bir kısmı hariç olmak üzere– bütün İslam coğrafyalarında en ziyade aşına olunan tercüme nüshadır. Dahası, *Mektûbât*'ın diğer dünya dillerine tercüme edilmesi faaliyetlerinde –günümüz Türkçe tercümelerinde olduğu gibi– bu Arapça tercümesinin esas alınma potansiyeli sözkonusudur.

Mektûbât'ın 1. cildinin 276. mektubunda yer alan bir cümlede –daha doğrusu, tek bir kelime– Murad Minzelevî tarafından yapılan bu tercüme hatası basit ya da tolere edilebilir türden değildir. Zira, üzerinde hata yapılan kelime orijinal nüshada müsbet iken Arapça tercümede menfi hale gelmiştir. Dahası, bu hata ile sözkonusu kelimenin içinde yer aldığı cümle (ve dolayısıyla bütün pasaj/paragraf) İmam Rabbani'nin dini-manevi büyük tecdid işlevinin tezahürü demek olan genel düşünce ve yaklaşımına tamamen zıt bir konuma düşmektedir. Sözkonusu hata sebebiyle, Tasavvuf karşısında Şeriatın ya da –daha isabetli bir ifadelendirmeye– Şeriatın hakikat ve bâtınına karşı suret ve zâhirinin bir başına kurtuluş sağlayıcı olmadığı yönünde bir anlam tezahür etmektedir. Oysa büyük tecdid işleviyle bidatlerle mücadele eden, kendi dönemine dek ikincil İslami literatürde biriken büyük problematiklerle uğraşıp onları çözümleyen, genel tasavvufi yaklaşımı 'fikhî tasavvuf' diye nitelendirilen, Şeriatın suret ya da zâhirini daima önceleyen İmam Rabbani'ye göre Şeriatın suret ve zâhiri mutlak anlamda kurtuluş esası ve vesilesidir. Diğer bir deyişle, İmam Rabbani'ye göre, tıpkı râsih âlimlerde olduğu gibi Şeriatın suret ve hakikatini (ya da zâhir ve bâtını) cem etmek ideal olandır; ancak, Şeriatın yalnızca sureti (ya da zâhiri) kesinlikle kurtuluş ölçüsü ve vesilesidir.

Mütercim Murad Minzelevî'nin çeşitli özgül sebeplerin yol açmış olabileceği küçük bir dalgınlıkla klasik sufi literatürde Şeriatın (ya da Şeriatın suret ve zâhirinin) ikincil değerinde olduğu yönündeki söylem ve yaklaşımın sürüklenmesiyle maruz kaldığı bu tercüme hatası, İmam Rabbani'nin *Mektûbât*'ının son derece yoğun, derin muhtevalı ve mücez olduğu gerçeğini dikkate alırsak, aslında her mütercimin maruz kalabileceği bir hatadır. Ancak, İmam Rabbani'nin genel düşünce ve yaklaşımına tamamen zıt düşmesi meyanında, bu hatanın Minzelevî gibi önemli ve yetkin bir mütercim tarafından yapılmış olması da önemini merkezileştirmektedir.

Artık tesbit edildiğine göre bu hata, hata olarak dahi önemli-merkezi bir işlev icra edebilir: Bu hata; genel düşünce ve yaklaşımıyla İmam Rabbani'nin tam da neyi tadil etmeye, hatta nakzetmeye ve nefyetmeye çalıştığıнын aksiyomatik ve formülasyon'vari bir gösterge ve ifadesidir.

KAYNAKÇA

Ahmad, Muhammad Mas'ud. *The Influence of Shaykh Ahmad Sirhindi on Dr. Muhammad Iqbāl*. Translated from Urdu by Azimi F. M. Shaykh. Karachi, Pakistan: Idara-i Masudiyya, 1996.

- Ahmed, Muhammed Mesud (ed.). *Cihân-ı İmâm-ı Rabbânî: Müceddid-i Elf-i Sâni Şeyh Ahmed Serhendî*. Karachi: Imam Rabbani Foundation, 2005-2007.
- Ahmed, Muhammed Mesud. *Sîret-i Müceddid-i Elf-i Sâni*. Karachi: Medina Publishing Company, 1976.
- Algar, Hamid. "İmâm-ı Rabbânî." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. 22/194-199.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq. *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Efforts to Reform Sufism*. London: The Islamic Foundation, 1986.
- Buehler, Arthur. "Shariat and 'Ulama in Ahmad Sirhindi's Collected Letters" *Die Welt des Islams*. 43/3, (2003), 309-320.
- Buehler, Arthur. "Translation Issues in Ahmad Sirhindi's *Maktûbât*: Why Shari'a is a lot more than just 'Islamic Law.'" *Oriente Moderno*. 2 (2012), 311-321.
- Buehler, Arthur. *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)*. Louisville, KY: Fons Vitae, 2011.
- Buehler, Arthur. *Sufi Heirs of the Prophet: The Rise of the Mediating Sufi Shaykh*. Columbia, SC: University of South Caroline Press, 1998.
- Cebecioğlu, Ethem. "İmâm-ı Rabbani ve Mektubât'ı." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 35, (1996), 193-241.
- Cebecioğlu, Ethem. *İmâm-ı Rabbânî: Hareketi ve Tesirleri*. İstanbul: Erkam, 1999.
- Dehlvi, Ğulâm Ali. *Mekâtib-i Şerîfe*. Ed. Muhammed Ra'ûf Ahmed Râfet Müceddidî. İstanbul: İhlâs Vakfı, 1989.
- Digby, Simon. "Review of *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and A Study of His Image in the Eyes of Posterity* by Yohanan Friedmann." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 38/1. (1975), 177-179.
- el-İmâm el-Âlim er-Rabbânî, Ahmed Farukî Serhendî. *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*. Çev. Murad Minzelevî. 3 cild, 2 mücellled. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2018.
- el-İmâm el-Âlim er-Rabbânî, Ahmed Farukî Serhendî. *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*. Çev. Murad Minzelevî. Harekeli. 3cild, 1 mücellled. İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.
- Friedmann, Yohanan. *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. New Delhi: Oxford University Press, 2000.
- Hüseyn, Zevvâr. *Hazret-i Müceddid-i Elf-i Sâni*. Karachi: Ahmad Brothers Printers, 1983.
- İmâm Rabbânî, Ahmed Farukî Serhendî. *Mektûbât Tercümesi*. Çev. Hüseyn Hilmi İşık. 1 cilt. İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 23. bs., 2017.
- İmam Rabbani, Ahmed Farukî Serhendî. *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*. Mukaddi-

- me, tashih ve ta'lik: Muhammed Eyyûb Gencî. Farsça orijinal metin, 3 cild, 2 mücellled. Zahidan, İran: y.y., 1424.
- İmâm Rabbânî, Ahmed Farukî Serhendi. *Mektûbât-ı Rabbânî*. Çev. Abdülkadir Akçiçek. 3 cilt, 2 mücelllet. İstanbul: Erhan Yayın-Dağıtım, 1977.
- İmâm Rabbânî, Ahmed Farukî Serhendi. *Mektûbât-ı Rabbânî*. Çev. Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat, Ahmet Hamdi Yıldırım. 3 cilt. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2004.
- İmam Rabbani, Ahmed Sirhindî Müceddid-i Elf-i Sâni. *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*. Haz. Ârif Nevşâhî. Farsça özgün metin, 3 cild, 5 mücellled. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018.
- İmam Rabbani, Müceddid-i Elf-i Sâni Şeyh Ahmed Serhendî. *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*. Tahkik: Nur Ahmed. Farsça özgün metin, 3 cild, 2 mücellled. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1977.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Farukî es-Serhendî. *el-Mektûbât*. Farsçadan Arapçaya çeviren: Muhammed Murad el-Minzelevî. 3 cild, 2 mücellled. İstanbul: Sıraç Kitabevi, ts.
- İmam-ı Rabbani, Ahmed Farukî Serhendi. *Mektûbât Tercemesi*. Çev. Müstakîmzâde Süleyman Sadeddin. Osmanlıca. 3 cild, 1 mücellled. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, 1860.
- Kanar, Mehmet. *Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say, 2008.
- Karaman, Hayrettin. *İmâm-ı Rabbânî ve İslâm Tasavvufu*. İstanbul: İklim, 1987.
- Kartal, Abdullah. "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14/2, (2005), 59-80.
- Kuku, Süleyman (haz.). *Son Halkalar ve Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin Külliyyatı*. 2 cilt. İstanbul: Damra, ts.
- Schimmel, Annemarie. *Tasavvufun Boyutları*. Çev. Yaşar Keçeci. İstanbul: Kırkambar, 2000.
- Sunar, Cavit. *İmam Rabbani-İbn Arabî: Vahdet'i Şuhûd – Vahdet'i Vücûd Meselesi*. Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1960.
- ter Haar, J. G. J. *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624) as Mystic*. Leiden: Van Het Oosters Instituut, 1992.
- Tosun, Necdet. *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

MODERN-SEKÜLER SÜREÇTE AİLENİN ÇÖZÜLMESİ

THE DISINTEGRATION OF FAMILY IN THE MODERN-SECULAR PROCESS

NEDİM ÖZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KİLİS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF THE SOCIOLOGY OF RELIGION

nedimoz@kilis.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-4481-0297>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.28>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

2 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Accepted

18 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Öz, Nedim, "Modern-Seküler Süreçte Ailenin Çözülmesi [The Disintegration of Family in the Modern-Secular Process]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 795-836.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



MODERN-SEKÜLER SÜREÇTE AİLENİN ÇÖZÜLMESİ¹

Öz

Kökleri Rönesans'a kadar giden modernlik, dünya tarihinde yeni bir dönemi imlemektedir. Bu dönemde modernlik yeni bir üretim biçimi, siyaset tarzı, toplum tasarımı ve iktisadi düzen olarak ortaya çıkmıştır. Böylece insan-insan, insan-tanrı ve insan-doğa ilişkileri dönüşmeye başlamıştır. Modern bireyde ve toplumda ortaya çıkan değişimlerin arka planında değişen hakikat algısı bulunmaktadır. Yani insan-tanrı-doğa üçgeninde insan merkeze yerleşmiş ve diğer ikisi ona göre tanımlanmıştır. Artık dinin insan hayatında oynadığı rolü bilimsel bilgi oynamaya başlamıştır. Modernleşmenin doğal sonucu olan sekülerleşme, toplumsal yaşamı geleneğin değişmezliklerinden uzaklaştırma ve semavi olanla bağların koparılması sürecidir. Merkeze insanı alarak başlayan değişim ve dönüşümler modern-seküler bir süreçle sonuçlanmış, bu süreçte din ve aile arasındaki ilişki belli bir dönüşüme uğramıştır. Bu dönüştürücü dinamikler ailenin geleneksel gövdesini hırpalamış ve çözümler yaşanmasına neden olmuştur. Bu sosyal ve kültürel değişimlerin yaşandığı süreçte aile, hem yapısal hem de fonksiyonel olarak küçülürken, evlenme şekilleri de değişmiştir. Bu arada, aile ve evlilik/nikâh kurumları eski önemlerini ve kutsallıklarını yitirmiş ve bir anlamda seküler bir karakter kazanmaya başlamıştır. İşte makalede ele aldığımız konu ailede gerçekleşen bu çözümler sürecidir.

Özet

Sosyal hayatta esas olan bütünlük olmakla birlikte bir kısım değişimler sonucunda toplumda ve kurumlarda zaman zaman çözümlerin de meydana geldiği sosyal bir olgudur. Sosyolojik bir perspektifle söylersek gruplar, kurumlar ve devletler bakımından da öncelikli olan bütünlüktür. Fakat günümüz dünyası hızla değişen bir dünyadır. Bu nedenledir ki sosyologlar değişimin doğal, sürekli, kaçınılmaz ve gerekli olduğunu, değişim sürecinin farklı toplumalarda bile benzerlikler arz ettiğini kabul ederler.

Kültür bir toplumun çimentosudur. Kültürel bütünlüğün kayb olduğu toplumlarda sosyal çözümler ortaya çıkar. Bütünlük olmaksızın kişiler ve kurumlar rollerini yerine getiremez, devamlılıklarını sağlıklı bir biçimde sürdüremezler ve boşanma, çatışma, şiddet gibi sosyal problemler ortaya çıkar. Buna göre sosyal çözümler, bir topluluğu meydana getiren sosyal ilişkilerin, bütünlüğü bozacak şekilde esnemesi ve gevşemesidir. Modern dünyada, ailenin değişiminde etkili olan birçok etken ve faktörün olduğu görülmektedir. Bunları endüstrileşme, kentleşme, köy cemaatlerinin çözümlenmesi, ferdiyetçi hayat görüşüne bağlı bir sosyal yapının oluşması, insanların çabuk değer üreten faaliyet alanlarına atılma mecburiyetleri, kadınların ailenin dışındaki hayata girmeleri, evliliklerin geciktirilmesi, kariyer yapma ve doğum oranlarının azalması gibi faktörler şeklinde sıralamak mümkündür. Dolayısıyla aile de değişen bu sosyal ilişkilerden payına düşeni almaktadır. Bu yönüyle ailede çözümler denilince sadece aile bireylerinin birbirlerine bağlı faaliyetlerindeki ayrılıklar değil; ailenin genel strüktüründe ve fonksiyonlarında meydana gelen değişim anlaşılmalıdır. Örneğin aile, geniş aileden çekirdek aile haline gelerek küçülmüş ve hatta çözümler belirtileri gözlenmeye başlanmıştır. Günümüzde çözümler, parçalanmış ve tamamlanmamış aile olguları bunun en bariz örnekleridir.

Bu bağlamda, modern-seküler süreçte ailenin çözümlenmesi meselesi girişten sora yedi başlık altında analiz edilmeye çalışılmıştır. 1. *Bireyselleşme*: Bu anlayış bireyin önemini ve çıkarını vurgulayan fikirleri, öğretileri içerir. Bu manada bireycilik, modernleşmenin bir sonucudur. Modernite, bencil zevklerinin peşinde koşan, sabırsız,

¹ Bu çalışma 21.06.2019 tarihinde tamamladığımız "Ailenin Çözülmesi Sürecinde Boşanma Olgusu ve Din: Sosyolojik Bir Yaklaşım (Kilis İli Örneği)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

mahrumiyetlere katlanmak istemeyen bir insan tipi ortaya çıkarmıştır. Yani bireyselleşme, aileyi atomize etmiş, aile üyeleri arasındaki ilişkileri ve bağları kopma noktasına getirmiştir. 2. *Değerler Sisteminin Aşınması: Aile değerleri* olarak adlandırılan sevgi, saygı, sadakat, sabır, sorumluluk, paylaşma, fedakârlık ve güven duygusu gibi değerler seti geniş bir alanı kapsıyor olsa da günümüzde beklenen fonksiyonu icra edememektedir. 3. *Mahremiyetin Dönüşümü*: Mahremiyet hakkı'nı, kişinin kendi üzerindeki ve diğer kişilerle ilişkilerindeki seçiciliği ve kontrolü olarak tanımlamak mümkündür. Mesela aile, özel alana; mahreme karşılık gelmektedir. Ailevi bir mekân olarak yuva en önemli, en samimi, en mahrem alanı ve en mahrem sosyal çevre alanlarından birisini üretir. İnsanoğlu, bu kuşatmanın ve sarmalamanın etkilerini hayatı boyunca hisseder. Tanzimat dönemiyle birlikte, mahrem/namahrem, bir özel mekân olarak evin içerisi/dışarı arasındaki sınırlar ve çeşitli düzenlemeler sarsıntıya uğramış, bu durum özellikle kadınların ve ailenin yaşamını değiştirmeye başlamıştır. Bu nedenle, mahrem alanı terk etmek suretiyle batıya yönelişin ölçüsü, kadının görünürlük kazanması olmuştur. Modern toplumlar, insanı, Michel Foucault'nun sözleriyle "itiraf"a, "cinsellikle ilgili gerçekleri anlatma"ya zorlamaktadır. Örneğin ABD'deki, cinsel taciz, kötü muamele, kürtaj, tecavüz ve suç tartışmalarıyla dolu popüler "talk-show"lar itirafların yapıldığı ve "gerçekler"in arandığı bir merci işlevini görmektedir. 3. *Kızların Eğitimi*: Eğitim düzeyi ile dini tutumlar arasında yakın bir ilişki vardır. Araştırmalar, genellikle okuma yazma oranının düşük düzeyde olduğu yerlerde dini yaşayışın daha yoğun olduğu; buna karşın okullaşma oranının yüksek olduğu şehirlerde ise laik ve rasyonel değerleri benimseme eğiliminin giderek güç kazandığı yönünde veriler sunmaktadır. Yine üniversite eğitimi almış üç kadından 2'si anlaşarak evlilik yapmışken, bu oran ortaokul altı düzeyinde eğitimi olan kadınlarda üçte bire kadar gerilemektedir. Bu veriler, eğitim düzeyinin bir yandan bireyci davranış kalıplarının yaygınlaşmasını sağladığını bir yandan da geleneksel değerlerin çözülmesinde önemli rol oynadığını göstermektedir. 4. *Kadın Ve Erkek Rollerinin Eşitliği*: Modern çağda, insanların rollerinde ve statülerinde büyük değişimler meydana gelmiştir. Örneğin geleneksel aile yapısına yönelik itirazlar artmış, erkeğin aile içerisindeki konumunu sürekli tartışmaya açan "güçlü, bağımsız ve özgür" kadın profiline öne çıkarıldığı bir süreç yaşanmaktadır. Bu durum kaçınılmaz olarak aile içerisinde cinsiyete dayanan hiyerarşik ilişki biçimlerini, rol anlayışını ve nesiller arası bağımlılık ilişkilerini de kalıcı bir biçimde etkilemektedir. Özgürleşme artsa da, eşitlik söylemi ve seviyesi yükselmiş olsa da; fıtrat kanununa aykırı olduğundan dolayı kadın-erkek rollerinin eşitlenmeye çalışılması, sağlıklı ve huzurlu bir toplum olmaya yetmemiştir. 6. *Kadının Çalışma Hayatına Katılması*: Ücret karşılığında kadınların evin dışındaki bir işte çalışması sanayi devrimi ile birlikte yaygınlaşmış, bu da doğal olarak geleneksel anlayışın ve ailevi-dini değerlerin aşınmasına yol açmıştır. Eskiden geleneksel yapıda, koca, evin geçimi için çalışır, kadın da ev işlerini yerine getirirdi. Artık eşlerin her ikisi de çalışmakta, kariyer yapmaktadır ki bu tür değişimler ve modern yaklaşımlar çeşitli problemleri de beraberinde getirmektedir. Çalışma durumu kadınlara ekonomik bağımsızlık kazandırdığı için kadınlar sorunlu bir evliliği sürdürmektense kendi başlarının çaresine bakmayı tercih etmektedirler. Gelir düzeyinin de benzer bir etki oluşturduğunu görüyoruz. 7. *Eşlerde Aranılan Kriterlerin Değişimi*: Konuyla ilgili Peygamberimizin bir kadın dört şey için nikâhlanır; malı, güzelliği, asaleti ve dini için; sen bunlardan dindar olanını tercih et, sözü bu bağlamda gerçekten anlamlıdır. Ancak bireyin, ailenin ve toplumun gündelik hayat pratiklerinin meşruiyet kaynağı olan bu ölçü, modernleşme ve sekülerleşme süreçleriyle birlikte zemin kaybına uğramış ve dünyevi kriterler ön plana geçmiş bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Aile, Modern, Seküler, Din, Çözümle.

THE DISINTEGRATION OF FAMILY IN THE MODERN-SECULAR PROCESS

Abstract

Modernity, whose roots are traced back to the Renaissance, marks a new era in world history. In this period, modernity emerged as a new mode of production, political style, society design and economic order. Therefore, the relationships of man-man, man-god and man-nature began to transform. The changing perception of truth is at the background of the changes that emerged in the modern individual and society. In other words, man was placed at the center of the man-god-nature triangle and the other two were defined in accordance with him. The role of religion in human life was replaced by scientific knowledge. Secularization, the natural consequence of modernization, is the process of distancing social life from the immutabilities of tradition and breaking ties with what is ethereal.

The changes and transformations initiated by placing man at the center resulted in a modern-secular process and the relationship between religion and family underwent a certain transformation during this process. These transformative dynamics impaired the traditional structure of the family institution and caused dissolutions. Within this process where such social and cultural changes took place, the family institution diminished both structurally and functionally and forms of marriage changed as well. In the meantime, institutions of family and marriage lost their importance and sanctity and adopted a secular disposition in a sense. The topic discussed in the article is this process of disintegration in the family institution.

Summary

Integration, which forms the basis of social life, is a social phenomenon where disintegrations occur in societies and institutions from time to time as a result of certain changes. From a sociological perspective, integration is indispensable for groups, institutions and states. However, today's world is changing rapidly. For this reason, sociologists acknowledge that change is natural, perpetual, inevitable and necessary, and that the processes of change show similarities even in different societies.

Culture is the cement of a society. Social disintegration occurs in societies where cultural integration is lost. Without integration, individuals and institutions cannot perform their roles, maintain their continuity in a healthy manner and social problems such as divorces, conflicts and violence emerge. According to this, social disintegration is the flexions and loosening in social relationships that shape a society in a disintegrating way. It is observed that there are many factors affecting the changes in family. These factors can be listed as industrialization, urbanization, disintegration of village congregations, emergence of a social structure based on the individualist world-view, obligation of people to engage in fields of activity that generate quick value, women engaging in life outside of family, marriages being delayed, career building, and the decrease in birth rates. Therefore, family is affected by these changing social relationships. From this aspect, the changes in the general structure and functions of family should be understood as disintegrations in the family institution as well as the separations in the interconnected activities of family members. For example, family was reduced by being transformed into nuclear family and signs of disintegration began to be observed. The cases of disintegrated, fragmented and incomplete families today are the most apparent examples of this.

In this context, the disintegration of family in the modern-secular process was analyzed under seven headings. 1. *Individualization*: This concept includes ideas and teachings that emphasize the importance and benefit of the individual. In this sense, individualism is a result of modernization. Modernity produced a type of individual who is in pursuit of his selfish pleasures, impatient, and unwilling to tol-

erate deprivation. In other words, individualization atomized the family institution and severed the relations and ties between family members. 2. *Erosion of the System of Values*: Although values such as compassion, respect, loyalty, patience, responsibility, sharing, devotion and trust, which are called *family values*, encompass a wide field, they cannot function as expected today. 3. *Transformation of Privacy*: The right of privacy can be defined as the selectivity and control of individuals in their relationships with themselves and others. For example, family corresponds to a private space. As a domestic space, home produces one of the most important, intimate and private fields of social environments. Individuals feel the effects of this surrounding and confinement throughout their lives. With the tanzimat reform era, certain regulations and the boundaries between private/public, the interior/exterior of home as a private space were disturbed and this situation began to change the lives of families and women in particular. For this reason, women gaining visibility became the criterion of westernization through abandoning private spaces. In the words of Michel Foucault, modern societies force individuals to “confess”, and “to tell the truth about sexuality”. For examples, the popular “talk-shows” in the United States, which are rife with debates on sexual harassment, abuse, abortion, rape and crime, serve as platforms where confessions are made and “the truth” is sought. 3. *Education of Girls*: There is a close relationship between the level of education and religious behavior. Researches show that religious life is more common in places where the literacy rate is low while the inclination towards adopting secular and rational values gains strength in cities where the schooling rate is high. While two out of three woman with college education engaged in companionate marriage, this rate decreases down to one third in women with lower than secondary education. These data show that the level of education enables the individualistic behavior patterns to become widespread and plays an important role in the disintegration of traditional values. 4. *Gender Equality*: In the modern age, big changes occurred in the roles and statues of individuals. For example, objections towards the traditional family structure increased, and the “*strong, independent and free*” woman profile, which constantly brings the position of the man in the family into question, became highlighted. This situation inevitably affects the hierarchical relationship types based on gender in families, the sense of role and intergenerational dependency relations in a permanent way. Although liberation and the level of equality discourse increased, the attempt to equalize the roles of men and women was not enough to shape a healthy and peaceful society as it is against the natural law. 6. *The Participation of Women in Working Life*: Paid employment of women outside the home became widespread with the industrial revolution, and this situation naturally led to the erosion of the traditional sense and domestic-religious values. Formerly, in the traditional structure, the husband would work to provide for his family and the wife would perform household chores. Now, both partners participate in working life and build careers, and such changes and modern approaches lead to various problems. Women prefer to lead their own lives instead of maintaining a problematic marriage as employment provides them with economic independence. It is observed that the level of income generates a similar effect. 7. *Changes in Criteria for Spouses*: The words of our Prophet on the subject: “a woman is married for four things; her wealth, her family status, her beauty and her religion, choose the religious woman”, is meaningful in this context. However, this criteria, which is the source of legitimacy for the daily live practices of individuals, families and societies, lost its ground with the processes of modernization and secularization, and earthly criteria come into the forefront.

Keywords: Sociology of Religion, Family, Modern, Secular, Religion, Disintegration.

GİRİŞ

Sosyal hayatta esas olan, bütünleşme ve dayanışma içerisinde yaşamaktır. Dolayısıyla irili ufaklı gruplar, kurumlar ve devletler bakımından da öncelikli olan bütünleşmedir. Durum genel olarak böyle olmakla birlikte, çözülme de sosyal bir vakıadır. Sosyal bütünleşmenin kavramsal karşılığı ise sosyal çözülmüzdür. Buna göre sosyal çözülme, bir topluluğu meydana getiren sosyal ilişkilerin, bütünlüğü bozacak şekilde esnemesi ve gevşemesidir. Bu durumda topluluk veya cemiyet artık işleyen bir bütün olma özelliğini büyük ölçüde kaybetmektedir.² Başka bir ifadeyle büyük bir sosyal sistem olan toplumun, çeşitli sebeplerle bu sistemin parçalarını oluşturan alt sistemlerinin yani aile, menfaat birlikleri, cemaatler, gruplar vs. işleyiş düzeninde dengesizlik görülmesi, düzensizliğin giderek artış göstermesi, örgütsüzdük, yapısızlık ve erime halini ifade eder. Bu şekilde meydana gelen sosyal değişimleri sosyal çözülme olarak vasıflandırmak mümkündür.³

Modernleşme modelleri, “modernleşmenin, bir anlamda çözülme, çatışma ve çeşitli huzursuzluklara yol açtığını belirlemede katkısı olmuştur. Bu durum, geleneksel yapının bozulması sonucunda kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Böyle bir durumun ortaya çıkması ise, toplumsal yapının çözülmesi değil, değişmesi anlamına gelir. Çözülen şey aslında toplumsal yapı değil, geleneksel toplumun bütünlüğüdür”.⁴ Geleneksel toplumun bütünlüğünün çözülmesi ise, tüm toplumsal yapının bütünlüğünün ortadan kalkması demek değildir. Aile konusunda da yaşanan bundan farklı bir durum değildir. Aslında çözülen şey bütünüyle aile yapısı değil, belki de geleneksel ailenin bütünlüğüdür. Ailede çözümler denilince sadece aile bireylerinin birbirlerine bağlı faaliyetlerinde ayrılıklar değil; ailenin genel strüktüründe ve fonksiyonlarında değişme anlaşılmalıdır. Aile yapısında değişikliği gerektiren hallerse; çocukların aileden ayrılmaları, karı kocanın birbirinden ayrı yaşamaları veya boşanmaları ile ölüm gibi hallerdir. Bu gibi durumlar, aile bireylerinin birbirine bağlılıkları oranında etki yapar.⁵ Sosyal bir kurum olarak aile de toplumdaki değişimlerden payına düşeni alır. Dolayısıyla bir toplumun genel değişim yasalarının tespit edilip bunların ailede ne kadar

² Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1995), 297.

³ Orhan Türkdoğan, *Değişme - Kültür ve Sosyal Çözülme* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., 1998), 162; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yay., 2014), 361.

⁴ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 242.

⁵ Rezan Şahinkaya, *Psiko-Sosyal Yönleriyle Aile* (Ankara: Ankara Ü Ziraat Fakültesi Yay.. 1967), 199.

etkili olduğunun araştırılması daha sağlıklı bir yoldur. Buna göre mesela farklılaşma ve işlevlerde ayrışma, genel toplumsal bir yasa olarak görülüyor. Elbette aile de buna uygun olarak çok işlevlilikten daha az işlevliliğe doğru bir gelişme gösteriyor. Yine bu anlayışa göre aile homojen formel yapılarından yani geniş aileden çekirdek aile haline gelerek küçülmüş ve hatta çözülmeye belirtileri gözlenmeye başlanmıştır. Günümüzde çözülen, parçalanmış ve tamamlanmamış aile⁶ olguları da bunun en bariz örnekleridir.⁷

Modern toplumda, tüm kurumlarda görüldüğü gibi aile sistemi de değişme halindedir. Ailenin değişmesinde ise nüfusun şehirlere akması, köy cemaatlerinin çözülmesi, ferdiyetçi hayat görüşüne bağlı bir sosyal yapının oluşması, insanların çabuk değer üreten faaliyet alanlarına atılma mecburiyetleri, kadınların ailenin dışındaki hayata girmeleri gibi faktörler rol oynamıştır. Buna göre aile kurumunun bir kriz ve çözülme içinde olduğu söylenebilir. Modern süreçlerin ortaya çıkardığı ve sekülerleşmenin ivme kazandırdığı manevi boşluk, mikro toplum sayılan ailenin ve akrabalık sisteminin mana etrafındaki birlik ve bütünlüğünü ortadan kaldırmıştır. Aile içi rollerde yapı ve anlayış değişikliği, aile kurumu ve sisteminin kültür aktarma fonksiyonunu yerine getirememesine ve sosyo-kültürel normları içselleştirmekten uzak nesillerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durum ise, sonuçta ailenin davranış örüntülerinin değişmesine ve toplum normlarından kopmuş ve uzaklaşmış bir takım davranışların ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁸ Zamanımızda maddi kültür süratle değişirken; manevi kültür ve bunun dayanağını teşkil eden müşterek değer hükümleri ve müşterek gayeler, maddi kültür kadar kolay ve çabuk değişmemektedir. Aynı şekilde maddi ve manevi kültürlerin değişme hızı arasındaki bu nispetsizlik, cemiyette bazı çözülmelere sebep olmaktadır.⁹ Mesela aile müessesesinde kanun yolu ile poligaminin önlendiği bir cemaatçi yapıda poligamiye imkân veren adetler hukuka ters düştikleri için, hukuk müessesesinin ifa etmesi gereken fonksiyonlarla fertlerin rolleri arasında uyumsuzluk meydana gelmesi buna

⁶ Sosyo/ekonomik aşamalara göre aile: Sanayi öncesi aile, sanayi ailesi ve sanayi ötesi toplum ailesi olarak üçe ayrılmaktadır. Sanayi ötesi toplumu ailesi ise, kendi arasında çözülen, parçalanmış ve tamamlanmamış aile tiplerine ayrılmaktadır. Çözülen aile ile anlatılmak istenen yalnız karı kocadan meydana gelen ama aralarında sıkı bir ilişkinin olmadığı bir aile tipidir. Parçalanmış aile ise, çekirdek ailenin üyelerinin birisinin sonradan yok olması sonunda ortaya çıkan bir aile tarzıdır. Yani eşlerden biri (çocuklarıyla) varlığını bağımsız olarak sürdürmektedir. Bunlara karşılık tamamlanmamış aile, çekirdek ailenin hiçbir zaman kurulmamış halidir. Genellikle gayrimeşru çocuklarla annelerinden, ender olarak da aynı konumdaki çocuklarla babalarından oluşmaktadır bkz. Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 62-63.

⁷ Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, 59; Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, 288-289.

⁸ Veysel Uysal, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay., 2006), 28.

⁹ Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, 295.

örnektir.¹⁰ Oysa kültürün tek tek bazı unsurlarında değişmeler olsa da, bir değerler sisteminin hayatı düzenleyici etkisi sürekli olarak hissedilir.¹¹

Bu bağlamda modern-seküler süreçte ailenin çözülmesi meselesi değerlerimizin aşınması, mahremiyetin dönüşümü, eğitim, bireyselleşme, kadın ve erkek rolleri, kadının çalışma hayatına katılması, evlilik yaşı, annelik rolü ve çocuk sayısı, eşlerde aranan kriterler izleğinde çözümlenmeye çalışılacaktır.

1. BİREYSELLEŞME

En genel anlamıyla, bireyin ve bireysel olanın dışında kalan hiç bir şeye öncelik ve üstünlük tanımayan; bireyin önemini ve çıkarını vurgulayan fikirleri, öğretileri içeren bireycilik, sosyolojik anlamda, “*kendi kendine yeten, kendisini yönlendirebilen rasyonel bireyi, toplum ve devlet karşısında ön plana çıkartan, tüm toplumsal oluşumların temel ve en yüksek amacının bireyin haklarını korumak, bağımsızlığını güvence altına almak olduğunu savunan bir anlayışı ifade etmektedir*”.¹² Diğer bir ifadeyle geleneksel olmayan, önyargıları aydınlatıp onlardan kurtulmayı, sorgulayıp yeniden değerlendirmeyi, bağımlılıktan bağımsızlığa; edilgenlikten etkinliğe; boyun eğmişlikten özgürlüğe; teslim olmuş bir kimliksizlikten ya da kolektif kimlikten bağımsız kişiliğe ve özgür bireyliğe geçişi simgeler.¹³ Bu manada: 90’lı yıllarda piyasa mekanizmasıyla etkileşimin artması, farklı yaşam deneyimlerinin ortaya çıkması ve İslami aktörlerin özellikle mütesettir kadınların eleştirel seslerinin yükselmesiyle İslamcılık bir dönüşüm geçirmiş; hatta Müslümanlar arasında da “inancın bireyselleşme”si sürecinde olduğu gündeme getirilmiştir.¹⁴

İdeal ve istikrarlı bir bireycilik yerine, modernleşmekte olan ülkelerde, geniş aile ve akrabalık sistemi gibi daha önce kararların birlikte verildiği ortamlar ve alt kurumlar yok olduğu için, kişiler, toplumsal denetimin çözülmesiyle doğan bir bireyciliğe sahip olmuşlardır. Bu manada bireycilik, modernleşmenin bir sonucudur.¹⁵ Modern toplumda her insan birey olarak kendisini diğer insanlarla eşit olarak görmektedir. Aslında modern-

¹⁰ Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, 295.

¹¹ Yılmaz Özakpınar, *Batılılaşma Meselesi ve Mümtaz Turhan* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1997), 156.

¹² M. Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yay., 2011), 55.

¹³ Necla Arat, “Türkiyede Kadınların Çalışma Yaşamında Karşılaştıkları Zorlukların Sosyo-Kültürel Nedenleri”, Ed. Necla Arat, *Türkiyede Kadın Olmak* (İstanbul: Say Yay., 1994), 44.

¹⁴ Kenan Çayır, *Türkiyede İslamcılık ve İslami Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2008), 171.

¹⁵ Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye*, 235.

lik, bireyciliğin ve bireyselliğin artışı anlatır.¹⁶ Max Weber'in ifadesiyle modern toplum düşüncesinin siyasal boyutu “*bireyselleşme kavramına bağlı olarak çoğulculuk, katılımcılık ve otoritenin rasyonelleşmesi gibi unsurları içermektedir*”.¹⁷ Kentlerin, modernleşme sürecinde kendisine belli işlevsellikler atfedilmiş ve kırsal alanlardan farklı biçimde, sosyal baskı mekanizmalarının sınırlandığı, akrabalık ilişkilerinin gevşediği, mesleki örgütlenmeler ve uzmanlıkların ortaya çıktığı, bireyin “biz” den daha çok “ben” olarak toplumsal ilişkilerde yer aldığı toplum özellikleriyle öne çıktığı görülmektedir.¹⁸ İnsanların “birey” olduğu fikrinin yayılması, bağımsız ve özgür insan anlayışının felsefi güç haline gelişi, aslında modern erkeklik ve modern kadınlık değerlerinin inşasını olanaklı kılmıştır.¹⁹ Amerikan toplumunda ortaya çıkan aşırı bireycilik üzerine çalışmalar yapan bazı sosyologlar, bireyci eğilimlerin artması ile toplumun ahlaki bütünlüğünün zayıflayacağı şeklinde bir tez ortaya atmışlardır.²⁰ Dolayısıyla hem Batı’da hem de ülkemizde boşanma oranlarının geçmişe göre artış göstermesinin temelinde büyük oranda Modernite vardır. Modernite, bencil zevklerinin peşinde koşan, sabırsız, mahrumiyetlere katlanmak istemeyen bir insan tipi ortaya çıkarmıştır. Bu tür bir insan modeli aileyi ve evlilik gibi sorumluluk gerektiren hususları bir yük gibi görmeye başladığından boşanmaların sayısı günden güne artmaktadır.²¹ Aslında aile ve alt kurumları, eşler ve çocuklar arasındaki ilişkilerde olması gereken sevgi, saygı, sadakat, sabır, bağlılık, paylaşım gibi değerler üzerine kurulan ve süreklilik isteyen toplumun en küçük ünitesidir. Zira aile olmazsa, toplum da olmaz. Onun içindir ki ailenin, bütün üyeleriyle yani anne-baba, çocuklar, dede, nine vb. fertlerin birbirinden müstakil ve bağımsız şekilde değil, bir bütünlük içinde düşünülmesi gerekmektedir.

Sanayileşme, kentleşme ve modernleşmenin sonucu olan bireycilik, kendi kendine yeten, bireyin haklarını korumak, bağımsızlığını güvence altına almak olduğunu savunan bir anlayışla aile içerisinde kadın, erkek, çocuk gibi ayrı kategoriler ihdas etmekte ve bunları birbirinden bağımsız, ilişkisiz bir şekilde konumlandırmaya neden olmaktadır. Hiç şüphesiz ki

¹⁶ Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2005), 30.

¹⁷ Mehmet Tayfun Amman, *Kadın ve Spor* (İstanbul: Morpa Yay., 2006), 20.

¹⁸ Celalettin Çelik, *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına* (İstanbul: Hikmetevi Yay, 2013), 22.

¹⁹ Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler* (İstanbul: Metis Yay., 2009), 48.

²⁰ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 55.

²¹ Nevzat Tarhan, *Son Sığınak Aile* (İstanbul: Nesil Yay., 2015), 127.

bir ailede çocuklar, karı-koca, kadın ve erkek, anne, baba kategorileri birer gerçekliktir. Ancak bunlar hiçbir zaman biri değerinin rakibi ve birbirinden bağımsızlaşarak, aralarına suni sınırlar çizilmiş ve atomize olmuş değillerdir. Aslında ailedeki tüm fertlerin birbirleri ile bağlılık ilişkilerinin devam ettirilmesi çok önemlidir. Bu manadaki bağlılık ilişkilerinin devam etmemesi ailede parçalanmayı ve çözülmeyi gündeme getirir. Zira bireyselleşme, aileyi atomize etmiş, aile üyeleri arasındaki ilişkileri ve bağları kopma noktasına getirmiştir. Bu tür ailede üyeler arasındaki ilişkilerin giderek zayıflaması ve neticede kopması söz konusu olabilmektedir. Bunun örneklerini Batı'daki aile yapısında fazlasıyla görebilmekteyiz. “*Tek Ebeveynli Aile*” kavramı, artık literatüre yerleşmiş durumdadır. Tek ebeveynli aile, karı-kocanın birbirinden ayrı yaşadığı ve çocukların anne veya babasından birisinin yanında bulunduğu bir aileyi ifade etmektedir. Ailenin bu şekilde parçalanması en başta bireyselleşmenin etkisinin olduğu bir sonuçtur. Batı ailesinde çocuklar on sekiz yaşından itibaren ailelerinden tamamen bağımsız olabilmektedirler. Çocuğun topluma kazandırılması, sorumluluk üstlenmesi açısından bu durum bir yere kadar olumlu bir işlev görmektedir. Ancak burada aile ile olan bağlılık, duygusal iletişim, sevgi bağı, fedakârlık, paylaşma ciddi olarak zarar görmektedir. Çünkü fert sürekli bir biçimde ailesinin desteğini yanında hissetmek istiyor; böylece kişi, yalnızlığın parçalayıcı etkisinden dini, ailevi ve toplumsal normlar sayesinde uzaklaşarak güven içerisinde yaşamını sürdürebiliyor. “*Bu bağlamda aile bağlarının sadece kanunlarla korunamayacağını da vurgulamak gerekmektedir. Türkiye’de ise anne-baba ve çocuk arasındaki bu iletişim ve bağlılık, Batı’ya göre çok daha iyi bir noktadadır. Ancak burada da çocuklar üzerine aşırı korumacı bir tavır söz konusudur*”.²² Bu da elbette sorumlu fertler olarak çocukların topluma kazandırılması ve uyumu noktasında problemler ortaya çıkarabilmektedir. Dolayısıyla bu iki yönü dengede tutmak elzem bir durum olarak ortaya çıkmakta yani çocuklara sorumluluk kazandırma ve ilgilenme meselesini yeterli seviyede vermek gerekmektedir.

Bireycilik, toplumsal sosyal sermayeyi de zayıflatmaktadır. Zira “toplumsal ortak değerler bütünü” olarak tanımlanan sosyal sermaye ile bireycilik, amaç ve anlayış bakımından farklılık göstermektedirler. Bireyciliğin sosyal sermaye bağlamında diğer bir sonucu ise, topluluk ruhundan yoksunluk ve dine karşı mesafeli durmaktır. Oysa topluluk ruhunun ve bütün-

²² Mustafa Tekin, “Sekülerleşme Bağlamında Aile ve Kadın”, *Savrulan Dünyada Aile Sempozyumu (SEKAM)*, (İstanbul: SEKAM Yay., 2012), 118-119.

leşmenin yegâne sağlayıcılarından birisi inanç ve dindir. Müşterek kutsallıklara inanan insanlar; ortaklaşa düşünüş, davranış ve iş güç/eylem birliği içerisindeyler. Böylece bir insan yığını, bir cemaat haline gelebilir. Bunun en güzel örneği, dini bir grupta müşterek kutsallara inananların kurdukları topluluklardır. Bu toplulukların üyeleri ortaklaşa inanış, ortaklaşa tapınma ve ortaklaşa dini yaşayış sonucu o kadar sıkıca birbirlerine bağlanır ve birleşirler ki, bu birlik karşısında servet, meslek, toplumsal konum gibi farklar tamamen önemlerini kaybederler.²³ Yani dinlerin en önemli toplumsal işlevi bütünleştirmedir. Nitekim Mekke'den Medine'ye göç eden Müslümanlarla Medineliler o kadar birbirlerine yaklaştılar ki bu hal ancak bütün Müminler kardeşir sözüyle anlatılabilir.²⁴

Bir toplum, sırf bireysel seçim ve özgürlüklerin genişlemesine yönelik olarak sürekli normları yeniler veya tepetaklak ederse o toplumda düzen intizam olmaz ve hatta toplum kargaşaya sürüklenecek ve düzenini yitirecektir.²⁵ Özellikle günümüz dünyasında teknolojik yenilikler açısından sınır tanımayan toplumlar, kişisel davranış örüntüleri açısından da sınır tanımayacak hale gelir; bunun sonucunda da, dağılan ailelerin, çocuklarına karşı görevlerini yerine getiremeyen ebeveynlerin, karşılıklı sorumluluklardan kaçan akraba ve komşuların, yurttaşlık görevlerini göz ardı edenlerin sayısında bir artış meydana gelebilmektedir. Sonuç itibarıyla bu durum da ailevi ve toplumsal normlarda çözülmeye, suç oranlarının yükselme trendi göstermesine neden olabilmektedir.

2. DEĞERLER SİSTEMİNİN AŞINMASI

Sosyolojik açıdan *"kişiye ve gruba yararlı, kişi ve grup için istenilir, kişi veya grup tarafından beğenilen her şey"*²⁶ olarak tanımlanan değer, bireylerin herhangi bir kişi, varlık, olay, durum ve benzeri karşısında ortaya koyduğu duyarlılıklarıdır. Mesela genel kabul görmüş olan hoşgörü, sevgi, saygı, cesaret, doğruluk, yardımlaşma, temizlik, nezaket vb. toplumsal ve ahlaki değerler bunlar arasında sayılabilir. İnsanlar daima bu değerlerin merkezinde yer almaktadır.²⁷ Davranışlarımıza yol gösteren değerler aynı zamanda on-

²³ Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1983), 24.

²⁴ el-Hucurat, 49/10; Celalettin Çelik, "Sosyal Bütünleşme ve Din", Edit. Mehmet Bayyigit, *Din Sosyolojisi*, (Konya: Palet Yay., 2014), 170.

²⁵ Zahir Kızmaz, "Gelişmekte Olan Ülkelerde Suç: Suç Oranlarının Artışı Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme", *Mukaddime*, 5 (2012), 61-62.

²⁶ Ertuğrul Yaman, *Değerler Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yay., 2012), 17.

²⁷ Nitekim Milli Eğitim Bakanlığı değerler eğitimi konusunda (2010/53) No'lu "İlk Ders" konulu genelinde, değerler eğitimi konusunun okullarda nasıl yürütüleceğine ilişkin Talim ve Terbiye Kurulu

lara rehberlik eden inançlar ve kurallardır. Bir eylem ve davranışın yerinde olup olmadığını, etkililiğini, güzelliğini ve ahlaki olup olmadığını belirlemeye yarayan ilke ve standartlardır. İnsanlar, değerlerin etkisiyle düşünce sistemlerini oluşturur ve onun aracılığıyla dünyayı anlamaya çalışırlarken; sosyal çevresindeki olayları da aynı şekilde anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. *“Bireylerin değerlerle karşılaştıkları ilk ortam, çocukluk dönemlerinin geçtiği aile kurumudur. Değerlerin kazandırılması hususunda aile birincil derecede önemlidir. Bireyin kişilik ve karakter gelişimi aile temelli kurgulandığı için, değerler eğitimine aile boyutuyla yaklaşmak ve burada sağlıklı bir zemin oluşturmak bir zorunluluktur”*.²⁸

İnsanların birlikte yaşadığı her yerde kurallar, dolayısıyla normlar ve değerler vardır. Hepimiz toplumsal hayatın içinde normlar ve değerlerle birlikte yaşarız. Değerlerden soyutlanmış ve yoksun kalmış bir toplumsal hayat düşünülemez. Bu manada aile ve akrabalık sistemi de toplumsal ve kültürel yönden, toplumda geçerli ve benimsenmiş olan pek çok değer hem kaynağı hem aktarıcısıdır. Sevgi, saygı, sadakat, sabır, sorumluluk, paylaşma, fedakârlık ve güven duygusu gibi değerler seti geniş bir alanı kapsamakta ve *aile değerleri* olarak adlandırılan, bu değer ve normların başında gelmektedir.²⁹ Büyük dünya dinlerinin etkileriyle oluşmuş olan pek çok değer ve norm, önemli oranda aile yapıları üzerinde etkili olmaya devam etmektedirler. Dolayısıyla bu vb. *“ailevi, toplumsal ve ahlaki değerler, hayatın amacı olarak kabul edildiği ve uğrunda çabalamaya değer görüldüğü zaman hem bireyi hem de toplumu yüceltir. İnsan yaşamının bütün bu alanlarında öne çıkan değerlerin birey, aile ve toplum hayatında korunması, geliştirilmesi ve yeterince yaşanıyor olması hayatın kalitesi açısından büyük önem taşır”*.³⁰ Bu, bir yönüyle bir eğitim işidir ve değerler eğitiminin en etkili yeri

kararıyla konuya verdiği değer ve önemi ortaya koymuş ve eğitimcilerle rehberlik yapmıştır: *“Günümüzde küreselleşme; siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda pek çok gelişmeye imkân sağlarken bir taraftan da toplumsal yaşamı tehdit eden risk ve sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bireyi, aileyi, yaşadığımız toplumu ve dünyayı tehdit eden risk ve sorunların çözümünde, toplumsal yaşamımızın temel yapısını oluşturan milli, manevi, sosyal, ahlaki ve kültürel değerlerimizden olan yardımlaşma, dayanışma, hoşgörü, misafirperverlik, vatanseverlik, doğruluk, iyilik, temizlik, çalışkanlık, dürüstlük, sevgi, saygı, duyarlı olma, adil olma, paylaşımcı olma gibi kazanımlarımız en önemli referans kaynağımızdır.”*

²⁸ Yaman, *Değerler Eğitimi*, 18; Feyzullah Eroğlu, *Davranış Bilimleri* (İstanbul: Beta Basım Yay., 2007), 191; Mahmut Tezcan, “Çocuk Eğitiminde Ailenin Rolüne Sosyolojik Bir Bakış”, Ed. Beylü Dikeçligil - Ahmet Çiğdem, *Aile Yazıları. 1; Temel Kavramlar Yapı ve Tarihi Süreç* (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yay., 1990), 271; Nevin Meriç, *Fetva Sorularında Değişen Kadın Yaşamı* (İstanbul: Elest Yay., 2004), 12.

²⁹ Halil İbrahim Sağlam, *Bir Değer ve Eğitim Merkezi Olarak Aile* (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 20.

³⁰ Yaman, *Değerler Eğitimi*, 286; Uysal, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*, 14; Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi Kültürel Psikoloji* (İstanbul: Koç Ü Yay., 2010), 167.

elbette ki ailedir. İslam kültüründe aile değerleri,³¹ genel ahlakın temel değer ve ilkelerinin bir parçasıdır. Zira Kur'an, Müslüman toplumu "orta ümmet" olarak nitelendirmektedir. Orta veya vasat ümmet olma özelliği, her türlü ifrat ve tefritten uzak olmak demektir.³² Her toplum için önem arz eden emanete ihanet etmemek, verilen sözü tutmak, yalan söylememek, önyargılı olmamak, boş şeylerden kaçınmak, doğru bilgi ve habere dayalı karar vermek, zorluklara karşı sabretmek, ikiyüzlü olmamak, kin ve öfke-den uzak durmak, yardımlaşmak, ağırbaşlılık, samimiyet/içtenlik, affedici ve alçak gönüllü olmak, büyülenmemek, dedikodu ve iftiradan kaçınmak, insanlarla alay etmemek, özel yaşama saygı duymak, namuslu olmak ve misafirperverlik gibi ilkeler ve değerler, İslam ahlak ilkeleri arasında son derece önemli bir yer tutar. Çocuğun, aile ile birlikte bu değerleri kazanması konusunda Hökekleli şunları ileri sürmektedir;

Çocuğun vicdanı, anne baba ve diğer aile büyüklerinin kuralları ve bu ahlak ilkelerini uygulamaları ile şekillenmeye başlar. Bu yüzden aile iyinin, doğrunun, güzelin, kutsalın fark edilmesi ve ortak bir yaşam süreci içerisinde öğrenilip içselleştirilmesinde etkili bir kaynaktır. Hatta çocuğun ailede öğrendiği birçok davranış kuralı ve örneği hayatının sonuna kadar ona rehberlik eder. Bunları zaman içerisinde geliştirip genişletir, değiştirip yerine yenilerini koyduğu da olur. Fakat günümüzde yaşanan hızlı değişimler ve toplumsal şartlar, ailenin çocuklarına rehberlik etme işlevi ve görevini büyük ölçüde zaafa uğratmıştır. Çoğu anne-baba çocuğuna ne öğretmesi, nasıl öğretmesi ve davranması gerektiği hususunda büyük tereddütler yaşamaktadır. Bu alanın ise, bir tereddütler alanı olmaması gerekmektedir. Zira aile ve toplum değerleri arasında bir devamlılık ve tamamlayıcılık olması ölçüsünde ancak çocuğun sağlam bir karakter geliştirmesi mümkün olabilir.³³

Günümüz modern toplumlarında ise çoğu durumda kopukluklar, çelişkiler ve doldurulamayan boşluklar vardır ve bu konulardaki makas giderek açılmaya devam etmektedir.

³¹ İslam ailesinde anne-baba, üzerlerine adeta titrenilen değerlerdir. bkz. el-İsra 7/ 23; el-Enam 6/151; el-Lokman 31/ 14; et-Teybe 9/24; el-Lokman 31/14. İslam ailesinde çocuklar da, Allah'ın bir emaneti olarak değer taşır. bkz. eş-Şura 42/ 49-50; el-En'am 6/140; el-Enfal 8/28; el-Münafikun 63/3; el-Kehf 18/46; el-Lokman 31/16-17

³² Sözgelimi tüketim ve harcamalarda cimrilik kadar savurganlık da kınanmıştır. Orta yol, ölçülü olarak tasarruf etmeyi ve cömert olmayı gerektirmektedir. bkz. el-Furkan, 25/67.

³³ Hayati Hökekleli, *Ailede, Okulda Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yay., 2013), 289.

Dünyada büyük değişimler yaşanmakta bu değişimlerin giderek hızlandığı görülmektedir. Bu değişimlerin ana karakterini ise, modernlik ve onun tabii bir sonucu olan sekülerlik oluşturmaktadır. Bu anlamda hızlı değişimlerin yaşandığı alanlardan birinin de aile ve ailevi değerler olduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı'daki geleneksel aile yapısını hürriyet, eşitlik, kadının çalışması, feminizm vb. tartışmalar giderek değişime zorlamıştır; aynı değişim süreci, günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Değişim, kendi doğal mecrasında bir süreç işi olmasına rağmen Türk toplumu, daha çok üstten bir değişime zorlanmıştır. 1960-70'lerde bile geleneksel aile yapısının devam ettiğini, evliliğin, ailenin ulvi bir emanet ve aşkın uzantıları olan bir yuva anlayışıyla korunduğunu görebilmekteyiz. Ailedeki sevgi saygı, sadakat, paylaşım, mahremiyet, kanaatkârlık gibi değerlerin korunmasına özen gösterilmekte, evliliğin sonuna kadar devam ettirilmesine azami gayret sarf edilmesi yönünde bir ortak anlayışın varlığı dikkat çekmektedir. Bir başka deyişle, “boşanma Allah'ın en sevmediği helal”³⁴ şeklinde değerlendirilerek “aile”, korunması ve sürdürülmesi gereken ulvi bir çatı olarak görülmektedir.³⁵

Ülkemizde 1980'lerden sonraki değişim ve dönüşüm ise oldukça hızlı bir biçimde olmuştur. Çünkü bu dönem dışı daha açık modernleşme politikalarının uygulandığı, iletişim imkânlarının yaygınlaştığı ve sosyal mesafenin azaldığı bir sürece tekabül etmektedir. Bu yıllardan itibaren cep telefonları ve internet insanların gündemine girmiş; batılı aile tarzı ve yaşam, iletişim kanallarıyla Türkiye'yi de ciddi olarak etkilemiştir. İnternet ve sosyal medyanın diğer enstrümanları bu iletişimi daha da arttırmış ve etkileşimi farklı boyutlara taşımıştır. Küreselleşme ile birlikte devam eden modernleşme, kentleşme, sanayileşme süreçleri; elbette insanların evlilik, ebeveynlik, aile yaşamı ve cinselliğe ilişkin bakışlarının değişmesinde, geleneksel kadın ve erkek rollerinin farklılaşmasında, evlilikten beklentilerin çeşitlenmesinin ve değişimin zeminini oluşturmuştur. “Zaman içinde boşanma oranlarındaki hızlı artış, tek ebeveynli ailelerdeki artışlar, evliliğe karşı çıkış ve/veya evliliği erteleme, nikâhsız birliktelikler ve çocuk yapmama eğilimindeki yükseliş, aile-içi şiddet, eşcinsel ve sanal evlilikler, arkadaşlık siteleri vb. mekanizmalar Türkiye'de de, dünyada olduğu gibi ailenin yeni dönemde karşılaştığı riskler olarak kabul edilmektedir.”³⁶ Eğitim seviyesinin

³⁴ Ebu Davud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani, *Sünen'ü Ebu Davud*, I-V (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 1998), “Talak”, 9-10.

³⁵ Tekin, “Sekülerleşme Bağlamında Aile ve Kadın”, 116-117.

³⁶ F. Beylü Dikeçliçil, “Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu”, Ed. Mustafa Aydın, *Aile Sosyolojisi Yazı-*

yükselmesiyle birlikte maddi refahın artması da, değerlerin aşınmasında ve dolayısıyla evlilik ve aile kurumunun çözülmesinde pay sahibidir.

Genel olarak modernleşme süreçleri ülkelerin geleneksel değerlerini ve denetim düzenini zayıflatıcı bir işlev gördüğü için suç oranlarının artışı da etkilemektedir.³⁷ Geleneksel değerler, aslında, bir bakıma sosyal sermaye demektir. Bunlar o toplum ve aile için hayati önem arz etmektedirler. Fukayama toplumsal sermayeyi; “aralarında işbirliğine izin veren bir grubun üyelerince paylaşılan, yazılı olmayan bir dizi değerler ve normlar olarak” tanımlamaktadır. Genelde toplumbilimciler tarafından sosyal sermaye, “toplumun ortak değerler bütünü olarak” görülmektedir. Fukayama’ya göre tüm toplumlarda sosyal sermayenin en önemli kaynağı ise, ailedir.³⁸ Güven ise sosyal sermayenin merkezi özelliğini teşkil etmektedir. Bir başka ifadeyle güven meselesi, sosyal ilişki ağlarının karşılıklı bir biçimde kurulmasını sağlarken, bizzat cemaatin üyelerince de deneyimlenebilen bir mübadele şeklinde tanımlanmaktadır.³⁹ Toplumsal sermayenin karşıtısı ise, toplumsal bozulmadır. Bu çerçevede kültürel, ahlaki ve toplumsal değerlerin aşınması sonucunda işlenen suçlar, aile ve akrabalık sistemlerinin çözülmesi, şiddet, uyuşturucu kullanma, intihar olayları ve benzeri şeklindeki işaretler, toplumsal çürüme ve bozulmanın önde gelen göstergeleri olarak görülmektedir.

Sosyal kontrol kuramı, sosyal denetimin, kriminolojik olarak suç üzerindeki etkisine dikkat çeker. Bu kuram suç ve suçluluğu, “*bireylerin; aile, akraba, okul, din ve arkadaş gibi geleneksel kurumlara ve değerlere olan bağlılıklarının zayıflaması ile açıklamaktadır. Kuramın ilk temsilcilerinden olan Hirschi’ye göre bireylerin; aile, okul, din ve arkadaş gibi geleneksel kurum veya unsurlara olan bağlılıkları ne kadar güçlü olursa, onların suç işleme olasılıkları da o denli az gerçekleşecektir. Aynı şekilde; geleneksel kurumlara olan bağlılıklarının zayıflaması ile birlikte suça yönelme olasılığı artmaktadır*”.⁴⁰ Çocukluk dönemlerinde yeterli bir içsel denetiminin gelişmeyişi veya içsel denetim mekanizmasının sonradan işlevselliğini yitirmesi, aile, arkadaş ve okul ortamlarında kazanılan sosyal rollerin birbiriyle çatışır nitelikte olma-

ları (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 20.

³⁷ Kızmaz, “Gelişmekte Olan Ülkelerde Suç: Suç Oranlarının Artışı Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme”, 59.

³⁸ Kızmaz (Akt.), “Gelişmekte Olan Ülkelerde Suç: Suç Oranlarının Artışı Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme”, 62.

³⁹ Kızmaz (Akt.), “Gelişmekte Olan Ülkelerde Suç: Suç Oranlarının Artışı Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme”, 62.

⁴⁰ Kızmaz (Akt.), “Gelişmekte Olan Ülkelerde Suç: Suç Oranlarının Artışı Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme”, 64.

sı gibi durumlar, bireyin sosyo-kültürel, dini değer ve kurumlara olan bağlılığını zayıflatmaktadır. Sosyal kontrol kuramına göre bu zayıflık, bireyin suç veya sapkın tutum geliştirmesinde etkili olmaktadır. Dolayısıyla sosyal sermayenin zayıflaması, sosyal denetimin zayıflamasına yol açmaktadır. Bu nedenle; seyahat, iş ve yerleşimsel hareketlilik, aile yapılarının değişmesi ve zayıflaması, değerlerin zayıflaması ve bireyselliğin gelişimi de sosyal denetimi zayıflatan gelişmeler olarak kabul edilmektedir.

Aileyi ve toplumu tehdit eden güncel risklerin arka planında ise modernizm, kent yaşamı, akrabalık ilişkilerinin zayıflaması veya bozulması, meslek ve statünün insan ilişkilerinde daha belirleyici olması, insani ilişkilerde mantığın artırılıp duygunun azaltılması, kadının çalışma hayatına katılması, bencilce davranış, kural tanımama ve cinsel arzularını dizginlememe ve hiçbir edimden ötürü kendini yargılamayıp sınırlandırmayan, sorumlu tutmayan bir kişilik tipinin ortaya çıkmasının yatmakta olduğu söylenebilir.⁴¹ Ama hala, mevcut durum ve şartlar küresel ölçekte, bu kişilik tipini üretmeye ve ona kaynaklık etmeye devam etmekte; dolayısıyla insanlığın ortak değerleri giderek farklılaşmakta, özellikle de evlilik, aile ve akrabalık değerleri günden güne değer kaybetmektedir. Nitekim bir araştırmada; bir şekilde varlığını sürdüren dini inanç ve teamüllere rağmen doğum, sünnet, evlenme ve ölümlerde cereyan eden dini geleneklerin son 30 sene içinde giderek zayıflamış olduğu ifade edilmektedir.⁴²

3. MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ

Geleneksel toplumdan modern topluma geçişle birlikte son zamanlarda kamusal alan özel alan ayrımı ortaya çıkmış ve bireysel özgürlüklerden daha çok bahsedilmeye başlanmıştır. Mahremiyet hakkı, bu özgürlüklerin başında gelmektedir. Bu hakkı, kişinin kendi üzerindeki ve diğer kişilerle ilişkilerindeki seçiciliği ve kontrolü olarak tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla mahremiyet hakkının, kamusal ve toplumsalın tahakkümüne karşı özgürleştirdiği ve bireye nefes alma alanı açtığı veya bıraktığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle insanı insan yapan niteliklerden biri mahremiyet duygusuna sahip olmasıdır.⁴³ Geleneksel toplumda sosyal organizasyon kutsalla sıkı bir bağlılık arz etmekte ve böylece kutsal ile kutsal-dışı toplumda birbirine sarmaş dolaş bir vaziyet almaktadır. Hayatın hemen bütün alanlarında;

⁴¹ Ünal Şentürk, "Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler", *Aile ve Toplum Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi* 14 (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yay., 2008), 12.

⁴² İbrahim Yasa, *Hasanoğlan Köyü* (Ankara: Doğu Matbaası, 1955), 223.

⁴³ Ayşe Şimşek, *İslam ve Osmanlı'da Mesken Mahremiyeti* (Konya: Konya İl Müftülüğü Yay., 2016), 13.

iktidar sahasında, aile sisteminde, akrabalık ilişkileri ve bütün sosyal faaliyetler aynı zamanda hem dini bir anlamı hem de mahremiyeti içerisinde barındırmaktadırlar.⁴⁴ Mesela aile, özel alana; mahreme karşılık gelmektedir. Temel toplumsal kurumlardan birisi olarak aile ve buna bağlı olarak akrabalık sistemi, mahrem alanlarda karşılıklı üretilen ilişkilere kaynaklık etmektedir. Bu yüzden sistem, üyelerine kendine has ve özel bir sosyal çevre üretmekte ve sunmaktadır. Toplumun tüm kuralları, değerleri, normları, ahlaki ve dini unsurları hatta siyasal kuralları da ilk olarak aile tarafından bireye öğretilmektedir.⁴⁵ Çocuğun yetiştirilmesi, toplumsal hayata hazırlanması ve sosyalleşmesi ailede tecrübe edilmektedir. Böylece aile, dini bir görev olarak toplumlarda çocukların eğitilmesini, onlara inançların ve değerlerin, mahrem duyguların aktarılmasını ve aynı zamanda bunların sürdürülmesini sağlayan bir kurum olarak dikkat çekmektedir.⁴⁶

İnsanlar, toplumsal varlıklar haline gelirken değerleri, inançları ve tutumları da kazanmaktadırlar. Başka bir ifadeyle insanoğlunun toplumsal ilişkilerle tanışması, ailede başlamaktadır. Böylece aile, çocuğu mevcut toplum düzenine ve geleneğine dâhil ederken onu muhafaza etmektedir. Dolayısıyla aile, muhafazakârlık açısından son derece önemli bir kurumdur. Özellikle toplumda din ile birlikte toplum düzeninin sağlanmasında ve sürdürülmesinde önemli sorumluluklara kaynaklık etmektedir. Bu yüzden aile, din ve özel mülkiyet gibi muhafazakârlık teorisi üzerine çalışanların özellikle önemsedikleri kurumların başında gelmektedir. Aile, birey için kültürel bir hayat alanı üretmekte ve bu alan ile bağlularına sınırlar çizmektedir.⁴⁷ Mesela mahremiyet duygusunu pekiştirdiği ifade edilen kadın-erkek bedenlerinin ayrı tutulması, pusuda bekleyen beden arzularının kontrol altına alınması için dini ve teolojik argümanlar günah sıfatı ve ahlaki ilkeler ile hatırlatılmaktadır. Çünkü bireyin toplumsal ve kültürel değerlerle ilk karşılaştığı ve tanıştığı yer aile ortamıdır. Aile özellikle de sanayi toplumlarında okul ve yaş grupları ile birlikte kültürü ileten başlıca araçlardan biridir. Toplumda geçerli olan temel ahlak ve davranış kuralları ve dinsel değerler bu süreçte çocuğa aktarılmaktadır. Böylece bireyin

⁴⁴ Ali Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay., 2005), 103-104.

⁴⁵ Özlem Altunsu Sönmez, "Bireyin Siyasal Sosyalleşmesinde Ailenin Rolü", Ed. Mustafa Aydın, *Aile Sosyolojisi Yazıları* (İstanbul: Açılım Kitap 2014), 121.

⁴⁶ Akın Mahmut H. "Türkiye'de Muhafazakârlığın Direnme Odağı Olarak Aile", Ed. Mustafa Aydın, *Aile Sosyolojisi Yazıları* (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 220.

⁴⁷ Zülküf Kara, "Günahkâr Bedenlerden Referans Bedenlere: İslam'da Beden Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (Aralık 2012), 52; Saffet Köse, *Bir Değer Olarak Mahremiyet* (Konya: Konya İl Müftülüğü Yay., 2016), 11, 13.

hem teorik olarak bilinci hem de pratikte eylemleri sınırlandırılmış olmaktadır. Zira muhafazakâr bakış açısı, aileyi toplumun en küçük parçası ve prototipi olarak kabul etmiştir. Ailenin zarar görmesiyle bütün toplumun zarar göreceğini hesap eden muhafazakâr akıl ve algı, bu temel varsayıma dayanmaktadır.⁴⁸

Aile için yegâne mekân yuvadır; yuva insanı çepeçevre kuşatan bir niteliğe sahiptir. Ailevi bir mekân olarak yuva en önemli, en samimi, en mahrem alanı ve en mahrem sosyal çevre alanlarından birisini üretir. İnsanoğlu, bu kuşatmanın ve sarmalamanın etkilerini hayatı boyunca hisseder. Bundan dolayı aileyi, pek çok sosyal bilimci mikro bir toplum olarak kabul etmiştir. Ailenin muhafazakârlıkla ilişkisi, bir kurum olarak üyelerini, dayandığı geleneği ve toplum düzenini muhafaza etmesi ile ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla aile, değer, inanç ve kültür aktarımını sağlayan, sadece toplumsallığın değil, aynı zamanda siyasallığın da sosyal ve ahlaki kimliğin de kazanıldığı bir eğitim kurumudur.⁴⁹

Tanzimat dönemiyle birlikte, ülkemizde mahrem/namahrem, bir özel mekân olarak (evin) içerisi/dışarı arasındaki sınırlar ve çeşitli düzenlemeler sarsıntıya uğramış, bu durum özellikle kadınların ve ailenin yaşamını değiştirmeye başlamıştır. Bu dönemde, sansürden etkilenmeyen moda ve salon dergileri, saç ve cilt bakımı, kozmetik kullanımı konularına yer vermekte, çarşafli kadınlar ve kızlar İsveç jimnastiği dersleri almakta, Sanayi-i Nefise Mektebi'nin kız öğrencileri bellerine peştamal bağlamakta ve Yunan heykellerini çıplak model olarak kullanmaktaydılar. Tanzimat dönemi ile beraber kadınların eğitilmesi meselesi, açılması ve dışarıya, evin dışına çıkması, jimnastik yapması, fotoğraf çektirmesi, dans etmesi, vb. gibi hususlar, bir taraftan Batı toplumsal yaşam biçimini ön plana çıkarırken, diğer yönüyle mahrem kabul edilen kadın yaşam alanlarının toplumsallaşmasını ve görünürlük kazanmasını sembolize etmiştir. Daha çok kadın konusu üzerinde temellendirilen batıcılarla muhafazakârlar arasındaki görüş ayrılıklarının temel nedeni, mahremiyetin bozulmasına ilişkindir.

Mahrem ile namahrem dediğimiz alanlar arasındaki sınır çizgisini belirleyen kadın bedeni, farklı toplumsal projeleri sergilemeye hala devam etmektedir. Göle'ye göre;

⁴⁸ Akın, "Türkiye'de Muhafazakârlığın Direnme Odağı Olarak Aile", 221; Sönmez, "Bireyin Siyasal Sosyalizasyonunda Ailenin Rolü", 123.

⁴⁹ Akın, "Türkiye'de Muhafazakârlığın Direnme Odağı Olarak Aile", 219.

Nitekim bugün, 1980 sonrasında ortaya çıkan İslamcı hareketlerin, ideolojik kavgalarında aynı sembolik alanları seçişleri rastlantısal değildir. Tanzimat dönemiyle bugünkü İslamcı hareketler arasında bir diğer paralellik, İslam'ın esas kaynaklarına dönüş, 'Asr-ı Saadet' fikrinin işlenmesidir. Radikal batıcıların gözünde, İslami gelenekler medeniyet yolunda engel teşkil etmekteydi. Nitekim, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucularından Abdullah Cevdet, Müslümanların geri kalış ve İmparatorluğun çöküş nedenleri olarak, peçe, çok karılılık gibi dinsel kuralları ve 'dejenere gelenekleri' sorumlu tutmaktadır.⁵⁰

Bu nedenle, mahrem alanı terk etmek suretiyle batıya yönelişin ölçüsü, kadının görünürlük kazanması olmuştur. Bir yandan medeniyete katılımın ölçüsü olan kadın, öte yandan cemaatin koruyucusudur. Kadının örtünmesi meselesi batıcıların gözünde çağdaşlaşmanın önünde bir engel, İslamcıların gözünde ise yozlaşmanın önünde bir set olarak kabul edilmiştir. İslamcılar Batı medeniyetinin teknik edinimlerini kabul etmekle beraber adet ve ahlakının her tarzının alınmasına karşı çıkmışlardır. Toplumsal ahlak, dini kurallar tarafından belirlenmiştir ve kadının cinselliğinin kontrol altına alınması üzerine kuruludur. İffetini koruması yani kadının cinsel konularda ahlak kurallarına bağlılığı toplumsal düzeni sağlayacaktır. Buna göre "kadının dişiliği/cinselliği toplumsal düzen için bir tehdit olarak görüldüğünden fitne, kadının erkek gözünden uzak olması, örtünmesi erkekler ile bir araya gelmemesi sağlanmalıdır".⁵¹

1980 ve 90'lı yıllarda küreselleşmenin hızlanması ve sanayileşmeyle birlikte modernleşme zihniyet değişimini beraberinde getirmekle kalmamış; kentleşmenin artması ve yükselen bireycilik, toplumla ilgili denetim mekanizmalarının zayıflaması süreçleri sonucunda bireyler evlilik konusunda, ebeveynlik, aile yaşantısı ve cinselliğe ilişkin anlayışların değişmesinde ve mahremiyetin dönüşmesinde, kadın ve erkek rollerinin farklılaşmasında, evlilik ve aileden beklentilerin çeşitlenmesinin zeminini de oluşturmuştur. Boşanma oranlarındaki ve tek ebeveynli ailelerdeki zamanla meydana gelen artışlar, evliliğe karşı çıkma veya erteleme, nikâh kıymadan gerçekleştirilen birliktelikler ve çocuk yapmama eğilimindeki artış, şiddet ve eşcinsel evlilikler bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de ailenin yeni dönemde mahremiyet dönüşümüne bağlı olarak karşılaştığı riskler olarak kabul

⁵⁰ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis Yay., İstanbul 1992), 23-26.

⁵¹ Göle, *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, 42.

edilmektedir.⁵² Özellikle kültür devrimi denilen olgu, bireylerin ahlakını radikal bir dönüşüme tabi tutarak veya dinamitleyerek mahremiyetin zayıflamasına, boşanma, cinsel taciz, şiddet ve artan suç oranlarının temelindeki önemli nedenlerin oluşmasına yol açmıştır.

Modern toplumlar, insanı, Michel Foucault'nun sözleriyle "itiraf"a, "cinsellikle ilgili gerçekleri anlatma"ya zorlamaktadır. Foucault'ya göre modernliğin ortaya çıkışı, ancak, en mahrem tecrübeleri, arzuları, hastalıkları, rahatsızlık ve suçları, bir otoritenin, yargılayıp cezalandırabilecek, bağışlayıp avutabilecek bir otoritenin huzurunda alenen itiraf etme dürtüsünü göz önüne alarak anlaşılabilir. Bu durum söylenmesi güç, yasaklanmış ve kişisel, özel alanda kök salmış her şeyin nasıl itiraf edildiğini, açık ve siyasal bir niteliğe büründürüldüğünü açıklamaktadır. Örneğin ABD'deki, cinsel taciz, kötü muamele, kürtaj, tecavüz ve suç tartışmalarıyla dolu popüler "talk-show"lar itirafların yapıldığı ve "gerçekler"in arandığı bir merci işlevini görmektedir.⁵³

*"Bundan 10 yıl öncesine kadar mahremiyet sınırları içerisinde değerlendirilen şeyler ise, bugün 'sosyal olmanın' ve 'şeffaflığın' bir parçası olarak görülüyor. Evin en mahrem alanlarında çekilen fotoğraflar, videolar, sosyal paylaşım siteleri aracılığıyla milyonlarca insanla paylaşılabilir, sıradan bir insan akıl almaz bir hızla herkesin tanıdığı biri haline gelebiliyor".*⁵⁴ Eskiden evlilikten önce kızların bakire olması her iki cins tarafından da, aile ve toplum tarafından da önemsenen bir değer iken; bu gün, modern dünyada artık çoğu kadın ve erkeğin, evliliğe yanlarında önemli miktarda cinsel deneyim ve bilgi stokuyla geldiği ifade ediliyor.⁵⁵

Tarihin her döneminde var olsa da, özellikle modern dünyada "homoseksüellik" ve "biseksüellik" daha da artmış vaziyettedir. Geleneksel yapıda dinin ve ahlakın etkisiyle "günah" ve "kötü" olarak değerlendirilen ve anlaşılacak patolojik cinsel davranışlar, modern dünyada "bireysel tercihler" biçiminde algılanır olmuştur. Evlilik ve çocuk büyütme işi, öncelikle ve özellikle Batı dünyasında, şimdilerde bizim toplumumuzda da ciddi bir sorun haline gelmeye başlamıştır. Çünkü geleneksel/kurumsal dinin birey üzerindeki etkisinin azalmasıyla birlikte, geleneksel kurum ve yapılarda

⁵² Dikeçligil, "Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu", 20.

⁵³ Göle, *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, 42, 133.

⁵⁴ Hülya Öztekin - Ahmet Öztekin, "Modernleşme-Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mekânda Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi", *e-journal of New World Sciences Academy* 5/4 (Aralık 2010), 539.

⁵⁵ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014), 16, 19.

çözülme riski ortaya çıkmış durumdadır.⁵⁶ Oysa aile, insanlık tarihinin başından beri yapısal olarak değişmiş olmasına rağmen, hep din ile iç içe olmuş ve bir biçimde hep mahremi temsil eden, içinde barındıran bir kurum olagelmıştır.

4. KIZLARIN EĞİTİMİ

Eğitim toplumların kültürel birikimini kuşaktan kuşağa aktarmada en önemli araçlardan birisidir. Eğitim herkes için önemli ve gereklidir fakat kızlar söz konusu olduğunda daha bir dikkat çekici olduğu bilinmektedir. Kız çocuklarının sistemli bir şekilde eğitimi ilk defa Rönesans'la başlamıştır. Bu noktadan bakıldığında eğitim, özellikle asil kadının eğitimi şeklinde ele alınmış ve uygulanmıştır. Ondan önceki dönemlerde eğitim olgusu, yalnızca erkek çocukların eğitimi şeklinde kabul edile gelmiştir. Bizde ise bu eğitim sorunu, ilk defa İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde ciddi bir problem olarak görülmüş ve tartışma konusu yapılmıştır.⁵⁷ Cumhuriyet Dönemi kadın eğitimindeki gelişim ve değişimlere bakıldığında bu gelişimin ve değişimin temellerinin Tanzimat'la⁵⁸ birlikte dile getirilen ancak II. Meşrutiyet Dönemi'nde uygulama alanı bulan çalışmalar olduğu görülmektedir.

Kadınların toplumsal hayata katılmalarını etkileyen en önemli unsur, kuşkusuz eğitimidir. Cumhuriyetle birlikte kadınların eğitimine önem verilmeye başlanmakla birlikte, eğitime erişim konusunda kadın ve erkek arasındaki farklar 1980'li yıllara kadar bariz bir biçimde devam etmiştir. 1980'li yıllar, Türkiye'de eğitim alanında önemli adımların atılmaya başlandığı yıllardır. Bu adımların sonucunda kadınların okullaşmasında belirgin bir gelişme görülmüştür. 1980-81 eğitim öğretim yılında ilkokulda okuyan öğrencilerin sadece % 39 kız öğrenci iken, bu oran 2010-2011 eğitim yılında % 49'a yükselmiştir. Aynı eğitim öğretim yılında genel liselerde okuyan kız öğrencilerin oranı da yaklaşık olarak % 49'dur.⁵⁹

Eğitim hakkı birey için anahtar bir kavram durumundadır. Çünkü eğitim hakkı, bireyin sahip olduğu hakların korunması, geliştirilmesi ve gerçekleştirilmesinde önemli işlevlere sahiptir. Bilgili ve sorumlu bir yurttaşın haklarını talep etme ve bu haklardan yararlanma yeteneğinin gelişimi, ço-

⁵⁶ Asım Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın* (İstanbul: Çamlıca Yay., 2006), 87.

⁵⁷ Savaş Karagöz - Mustafa Şanal, "İkinci Meşrutiyet Dönemi Kadın Gözüyle Kadın Eğitimi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (Ağustos 2015), 679-671.

⁵⁸ İsmail Doğan, *Sosyoloji* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 175.

⁵⁹ Havva Çaha v. dğr., *Değişen Türkiye'de Kadın* (İstanbul: KADEM Kadın ve Demokrasi Derneği, 2014), 22.

cuğun iyi bir temel eğitim alma olanaklarına bağlıdır. Böylece kızların ve dolayısıyla kadının eğitim hakkına sahip olması onun bireyselleşerek dış dünyaya açılmasını ve bağımsızlaşmasını sağladığı belirtilmektedir. Kimseye bağımlı olmadan yaşamını sürdürebilen ve bilinçli kararlar alabilen kadınların, sosyal eşitliğin sağlanmasında da çok önemli roller oynadıkları ifade edilmektedir.⁶⁰ Kadınların eğitiminin insan gelişimi üzerinde olumlu etkileri olduğunu araştırmalar göstermektedir. Eğitim görmüş bir kız veya kadın, genel olarak kendi sağlığı, çocukların gıda ve beslenmesi, hijyen durumu, hastalıklardan korunma, aşı ve eğitim konularında daha bilinçli ve duyarlı davranarak kendisi ve çocuklarının hayatta kalma şanslarını artırmaktadır. Böylece bebek/çocuk ve anne ölüm oranları düşmektedir. Ayrıca eğitim almış bir kadın istediği zaman, bakabileceği kadar çocuk doğurma eğilimindedir. Bunlara ek olarak, kadının eğitilmiş olması, ailevi meseleler ve diğer konularda daha isabetli kararlar vermesine yol açacaktır.

Geleneksel değerlerin terk edilerek modern olanların benimsenmesinde olduğu gibi dinin daha liberal yorumlarının benimsenmesinde de, alınan eğitimin ve bireylerin eğitim düzeylerinin oldukça etkili olduğu bilinen bir husustur. Bir diğer yönüyle, eğitim düzeyi ile dini tutumlar arasında yakın bir ilişki vardır. Mesela Hıristiyan dünyasında yapılan araştırma sonuçlarına göre, Katolıklara nazaran düşünce özgürlüğüne daha fazla önem veren Protestan nüfusun yoğun olarak yaşadığı yerlerde eğitim düzeyinin oldukça yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁶¹ Sosyolojik açıdan bakıldığında modernleşmenin temel göstergelerinden biri olan eğitim, insanların hayatlarını, din ve dünya görüşlerini dönüştürmede önemli bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğitim yoluyla değişim ve dönüşüm tecrübeleri yaşama, her kesim üzerinde etkili olmakla birlikte özellikle üniversite öğrencilerinin çok daha yakından tecrübe ettiği bir gerçekliktir.⁶² Türkiye’de dini hayat üzerine yapılan bazı araştırmalar,⁶³ genellikle okuma yazma oranının düşük düzeyde olduğu yerlerde dini yaşayışın daha yoğun olduğu; buna karşın okullaşma oranının yüksek olduğu şehirlerde ise laik ve rasyo-

⁶⁰ Abdullah Adıgüzel, "Kız Çocuklarının Okullaşma Engelleri ve Çözüm Önerileri (Şanlıurfa Örneği)", *Akev Akademi Dergisi* 17/56 (Temmuz 2013), 326.

⁶¹ M. Ali Kirman, "Din ve Eğlence Kültürü "KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mezuniyet Gece-si Hakkında Sosyolojik Bir Değerlendirme", Ed. M. Ali Kirman - Abdullah Özbolat, *Kültür ve Din* (Adana: Karahan Kitabevi, 2014), 111.

⁶² Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995), 95-97.

⁶³ bkz. Ünver Günay *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, (Erzurum: Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999); Erkan Perşembe, *Toplumsal Değişim ve Din İlişkileri ((Ordu İli'nin İki Köyünde Karşılaştırmalı Bir Alan Araştırması)* (Ankara: Ankara Ü SBE., Basılmamış Doktora Tezi, 1991); Köktaş, M. Emin, *Türkiye’de Dini Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993.

nel değerleri benimseme eğiliminin giderek güç kazandığı yönünde veriler sunmaktadır.⁶⁴ Yapılan bir araştırmaya göre ilkokul ve altında eğitime sahip olan kadınların % 76'sı başörtüsü takarken, bu oran üniversite eğitimi alan kadınlarda % 23'e kadar gerilemektedir. Bu verilerden anlaşılmaktadır ki, kadınlarda eğitim düzeyi üniversiteye doğru ilerledikçe başörtüsü takma eğilimi daha fazla artmaktadır.⁶⁵ Buradan ise eğitimin muhtevasının, en azından mevcut durum itibarıyla dünyevileşmeye ve sekülerleşmeye doğru götürdüğü sonucuna varmak mümkündür. Benzer bir durum oruç tutma, namaz kılma, Kur'an okuma hususlarında da gözlemlenmektedir. Buna rağmen araştırma bulgularından hareketle dini değerlerin ve pratiklerin Türkiye'de yaşayan kadınlar arasında hala yaygın olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁶

Formel eğitim, geleneksel anlayışları dönüştüren önemli etkenlerden biridir. Önemli bir sosyalleştirici ajan olarak eğitim, insanın bilişsel gelişimlerine katkı yapar. Bu bakımdan eğitim sistemine yeteri kadar dâhil olmayan bireylerin muhafazakâr ahlaki tutumları kabul etmesi daha çok muhtemel iken, eğitim almış olanların ise daha liberal ahlaki tutumları benimseme eğiliminde olduğu bilinmektedir. Daha açık bir ifadeyle eğitim düzeyi ile dini tutumlar arasında yakın bir ilişki vardır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin eş ve arkadaş seçimi ile ilgili tutum ve davranışları üzerinde yapılan bir araştırmada da benzer sonuçlar elde edilmiştir.⁶⁷ Bir başka araştırmaya göre⁶⁸ üniversite eğitimi almış üç kadından 2'si anlaşarak evlilik yapmışken, bu oran ortaokul altı düzeyinde eğitimi olan kadınlarda üçte bire kadar gerilemektedir. Üniversite eğitimine sahip kadınlar içinde görücü usulüyle evlilik yapanların oranı % 14 iken, bu oran düşük eğitime sahip kadınlarda % 60'a, başka bir deyişle, beş katına kadar çıkabilmektedir. Eğitimin değiştirici ve dönüştürücü etkisini flört meselesinde de izleyebiliriz: Gençlerin evlilik öncesi flört etmesini nasıl karşılıyorsunuz? sorusuna verilen cevapta; *“Yüksek eğitime sahip kadınlar genel olarak flörtü tasvip eden bir tutuma sahiptirler (% 85). Düşük düzeyde eğitimi olan kadınlar içinde de flörtü tasvip edenlerin (%81) etmeyenlerden (%40,1) fazla olduğunu be-*

⁶⁴ M. Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine sosyolojik Bir Araştırma* (Adana: Kahraman Kitabevi, 2005), 41.

⁶⁵ Burada; “eğitim, her hâlikârda bir sekülerleşmeye yol açar mı/açmakta mıdır?” sorusunun anlamlı olduğunu ve bu durumun “eğitimin muhtevası” ile yakından ilgili olduğunu belirtmek gerekir.

⁶⁶ Çaha v. dğr., *Değişen Türkiye'de Kadın*, 175-184.

⁶⁷ Kirman, “Din ve Eğlence Kültürü “KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mezuniyet Gecesi Hakkında Sosyolojik Bir Değerlendirme”, 111; Halil Apaydın - M. Ali Kirman, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eş Seçim Biçimleri Ve Karşı Cinsle Arkadaşlık İlişkileri Üzerine Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım: Kahramanmaraş Örneği”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Temmuz-Aralık 2004), 108.

⁶⁸ Çaha v. dğr., *Değişen Türkiye'de Kadın*, 94-96.

*lırtmek gerekir. İlkokul ve altında eğitimi olan kadınlarla üniversite eğitimi olan kadınlar arasında bir karşılaştırma yapıldığında, birinci gruptakiler ikinci gruptakilere göre yaklaşık üç kat daha fazla oranda konuya olumsuz yaklaşmaktadırlar.*⁶⁹

Bu veriler, eğitim düzeyinin bir yandan bireyci davranış kalıplarının yaygınlaşmasını sağladığını bir yandan da geleneksel değerlerin çözülmesinde önemli rol oynadığını göstermektedir. Aynı araştırmaya göre; Türkiye’de resmi rakamlara göre boşanma oranları giderek artmaktadır. Kuşkusuz bunun altında yatan çok sayıda sosyolojik faktör vardır. Eğitim düzeyinin artması, kadınların ekonomik özgürlüğünü kazanması, bireyci davranış kalıplarının yaygınlaşması gibi nedenler, kadınlarda problemlili evliliklere tahammül etme ve kahr çekme eğiliminin azalmasına yol açmaktadır.⁷⁰ İstatistiklere bakıldığında boşanma davalarının eskiye oranla bu gün, erkekler kadar kadınlar tarafından da açılması, eğitimin dönüştürücü etkisinin göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Dindarlar üzerinde popüler kültürün de güçlü bir değiştirici dönüştürücü etkisi olduğundan bahsetmemiz gerekir. Dönüşen davranışlara baktığımızda, başta zihniyet değişikliğinden başlayarak kadının kamuda yer almasının normalleşmesi, kadın-erkek birlikteliği ve ilişkilerinin daha serbest bir hal alması, eğlenme biçimi, futbol ve müziğe yaklaşıma kadar bir değişiklik ve çeşitlilik göstermektedir. *“Dindarlar aynı zamanda daha önce sahip oldukları -hem fiziki hem toplumsal- marjinal görünümünden, kendi kimliklerini çok fazla öne çıkarmadan ötekilerle konuşup-kaynaşarak meşrulaşma çabasına girmişlerdir. Bu değişimin, hemen hemen her türlü sosyal değerini kaybettiği bir dönemde gerçekleşmesi önemlidir.”*⁷¹ Çünkü bilgi çağının gerektirdiği “toplumsal dönüşüm” gerçekleştirmek ve sürekliliğini sağlamak, elbette eğitilmiş insan gücüyle mümkündür.⁷²

5. KADIN ve ERKEK ROLLERİNİN EŞİTLİĞİ

Son zamanların en popüler ve en güncel konularından biri kadın hakları ve kadın erkek eşitliği konusudur. Gelişmiş ülkelerde özellikle kadın, erkeğin karşısında eşit bir toplum üyesi olarak yerini almıştır. Kadınlar her

⁶⁹ Çaha v. dğr., *Değişen Türkiye’de Kadın*, 100.

⁷⁰ Çaha v. dğr., *Değişen Türkiye’de Kadın*, 105.

⁷¹ Vecdi Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum Sosyolojiye Giriş* (Bursa: Emin Yay., 2014), 143; Kirman, “Din ve Eğlence Kültürü “KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mezuniyet Gecesi Hakkında Sosyolojik Bir Değerlendirme”, 113; Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: yy, 1997), 188.

⁷² İsmail Güven, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 404.

alandaki ve her meslek dalında erkeklerle yanyana ve yarış içinde bulunmakta, başarılı olabileceklerini de kanıtlamaktadırlar. Dolayısıyla kadınlar, zaman içerisinde geleneksel toplumlarda kadınlara kapalı olan erkek meslekleri ve uğraşlarının duvarlarını yıktılar: “*Pilotluk, astronomluk, subaylık ve cerrahlık dallarında kendilerini gösterdiler. Toplum yönetimine katılıp milletvekili, bakan ve başbakan bile seçildiler*”.⁷³ Modern çalışma hayatı, refah devleti uygulamaları ve eğitimin toplumun tamamına yaygınlaştırılması süreçleri kadının aile içerisindeki rolleri ile iş hayatında bulunduğu konum arasında bir sıkışma halini beraberinde getirirken; modern ailede annelik daha zor bir durum olarak belirmektedir. Diğer taraftan geleneksel ataerkil aile yapısına yönelik itirazlar artmakta, erkeğin aile içerisindeki konumunu sürekli tartışmaya açan “*güçlü, bağımsız ve özgür*” kadın profiline öne çıkarıldığı bir süreç yaşanmaktadır. Bu durum kaçınılmaz olarak aile içerisinde cinsiyete dayanan hiyerarşik ilişki biçimlerini, rol anlayışını ve nesiller arası bağımlılık ilişkilerini de kalıcı bir biçimde etkilemektedir.⁷⁴

Modern çağlarda, insanların rollerinde ve statülerinde büyük değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimlerin sebebinin sanayileşme, kentleşmeyle birlikte cemiyetteki dinamizm olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre rol, belirli bir toplumsal statüde bulunan kişilerden beklenen toplumsal davranış şekillerini ifade eder. Bu davranış şekillerinin bireyin bulunduğu statüye uygun olması gerekmektedir. Bir diğer ifadeyle, statünün aktif bir bileşeni olarak rol kavramı, bir toplum içinde bireylerin buldukları toplumsal konumları itibarıyla elde ettikleri ve yapmak durumunda oldukları hak ve ödevleri ifade eder. Örneğin annelik, babalık, öğrencilik, liderlik veya oyunculuk/aktörlük gibi sinema ve tiyatro oyunlarında oyuncuların senaryo gereği oynadığı rol ve oyun, sergilediği davranış örüntüleridir. Yani kişinin toplumda sahip olduğu konuma uygun davranışları yerine getirmesidir.⁷⁵ Kısacası rol kavramıyla ilgili tanımların hepsi de aslında toplumun bireylerden istediği davranış örüntülerine vurguda bulunmaktadır. Bu da gösteriyor ki rol veya roller bir boyutuyla toplumsal diğer boyutuyla bireyseldir. Diğer bir ifadeyle rol toplumsallığın bireyde davranışa dönüşmüş şeklidir.

İnsanlar, toplumsal hayatta bir kısım ihtiyaçlarını kurumlar vasıtasıyla

⁷³ Atalay Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk* (Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 1984), 46.

⁷⁴ Bedrettin Kesgin - Ömer Miraç Yaman, “Sosyal Politikada Sosyal Güvensizliğe Karşı Sığınılacak Son Liman Aile mi?”. *Kentleşme ve Sosyal Politikalar*, Ed. Murat Şentürk - Ömer Miraç Yaman (İstanbul: Esenler Belediyesi Şehir Düşünce Merkezi Şehir Yay., 2013), 51.

⁷⁵ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 267; Ömer Demir - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Yay, 1992), 306; Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum Sosyolojisi Giriş*, 77.

la karşılaşmaktadırlar. Başka bir ifadeyle kurumlar bu işlevlerinin varlığı nedeniyle toplumda kaçınılması mümkün olmayan bir boşluğu doldurmaktadırlar. Böylece esasen bir ihtiyacı karşılamak suretiyle kendilerinden beklenen rolü yerine getirmiş olmaktadır. Bu yönüyle kurumları, kişi ve gruplara benzetmek mümkündür, ancak onların kişilerden farkları aynı zamanda genelleşmiş de olmalarıdır.⁷⁶ Aile de bu kurumlardan birisidir. O, insanın doğduğu, büyüdüğü, sosyalleşmesini kendisinde başlattığı en küçük sosyal topluluk olarak nitelendirilir. O, “*en küçük*” olma niteliğine rağmen toplumların temelini oluşturmada “*en büyük*” role sahiptir. Zira, işte bu aile dediğiniz en küçük sosyal ünitelerin bir araya gelmesinden toplum dediğimiz sitem teşekkül etmektedir.⁷⁷

Her toplum gibi Türk toplumu da, son zamanlarda eski derisinden sıyrılmakta ve tüm toplumsal katmanlar, kendi cephelerinden gelenekleri yorumlamakta ve dönüştürmektedir.⁷⁸ Bu durum bizden önce Batı dünyasında, cinsiyet rol ve ilişkilerinin toplumda tartışılması, ailenin küçülmesi ve kırılğan bir karakter kazanmasını takip eden dönemde ev işlerine yönelik teknolojinin gelişmesiyle geleneksel anne/ev hanımı rolünün anlamını önemli ölçüde yitirmesi ve kadının iktisadi hayatta aktif rol üstlenmesi sonucunda, kamusal alanda iş ve güç dağılımının cinsler arasında eşit paylaşılır hale gelmesiyle başlamıştır. Bu süreçte erkeğin de toplumsal rolleri değişmiş, kamusal alan, kadınların da katılımıyla *aseksüel* biçimde yeniden kurulmaya yönelmiştir.⁷⁹ Özellikle kadının geleneksel rolü olan eve bakmak, çocuk yetiştirmek vb. görüşü değişmeye başlamıştır. Günümüzde alınan eğitim sonucu kadın haklarının artması, kadının yemek pişirip çocuklara bakan, erkeğin cinsel gereksinimini karşılayan kişi olmaktan çıkması ve bu arada ev işlerinin azalmasıyla onun değerini daha da yükseltmiştir. Kadın ile erkek arasındaki değer ve saygınlık ayrımı gittikçe azaldı ve çalışan kadın sayısındaki hızlı artış, rol ayırımlarını da ortadan kaldırmaya başladı. Günümüz erkeği de çocuklarla ilgilenmeyi, onlara bakmayı, oyalamayı, sofrayı kurmayı, salata yapmayı utanılacak bir kadın uğraşı gibi görmüyor artık. Galiba erkekler şimdilik, çamaşır yıkamamakla övünüyorlardı.⁸⁰

Kültürler, insanların içinde bulunduğu toplumsal kimliğini kodlamakta, mensupları olan kadın ve erkeklerin statü ve rollerini belirleyen önemli bir

⁷⁶ Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, 21.

⁷⁷ Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: İFAV Yay., 2015), 17.

⁷⁸ Nilüfer Göle, *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine* (İstanbul: Metis Yay., 2011), 132.

⁷⁹ Amman, *Kadın ve Spor*, 12.

⁸⁰ Yörüköğlü, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, 35-36.

araç olmaktadır. Toplumsal cinsiyet rolleri ve davranışları da esasen kültürden kültüre farklılık arz etmektedir. Kadın ve erkeğe farklı roller yüklenmesi, Türkiye’de de toplumun kendi kültür kodlarına göre gerçekleşmektedir. Geleneksel olarak erkeği güçlü, bağımsız, yöneten ve idare eden anlayışı üzerinden tanımlarken; kadını bağımlı ve pasif gibi bir anlayış üzerinden tanımlamaktadır. Bu tarz bir tanımlama doğal olarak kadının toplumsal, siyasal ve ekonomik alanda varlık göstermesini engelleyen ve görmezlikten gelen bir yaklaşımdır. Başka bir ifadeyle aileler, kültürümüzde kız çocuklarını büyüdüklerinde iyi bir eş ve anne olma güdüsü üzerinden yetiştirmektedirler. Bu da evde çalışmasına rağmen kadının, ev kadınlığı ve annelik rolünü başat roller olarak içselleştirmesine yol açmaktadır. Bundan dolayı iş hayatında başarılı olmasına rağmen, aile yaşamında başarısız görülen kadın genellikle başarısız olarak kabul edilmektedir. *“İdeal kadın, toplumuzda hem iş hayatını hem de aile hayatını birlikte yürütebilen kadındır. Bu da doğal olarak kadınların iş yaşamındaki başarısını kısıtlamaktadır. Kadınların giderek daha az zaman alacak işleri tercih etmesinin, bu kültürel değerle yakından bağlantısının olduğunu söyleyebiliriz”*.⁸¹ Bu sosyal olguyu kamusal alandaki İslamcı kadın üzerinden çözümlenmeye çalışan N. Göle ise, süreci şöyle ifade eder:

*Geleneksel olarak tanımlanmış rollerinde kadınlar “doğal yaşam döngüsü” ile sınırlandırılmışlardır. Bir kadın genç kız, eş, anne, büyük anne olarak kendi yaşam döngüsünü takip eder ve kendisini geleneksel namus, saygıdeğerlik ve üretkenlik değerlerine uydurarak toplumsal statü elde eder. Kadınlar eğitimde başarılı olup kamusal yaşama katılmaya başladıkça bağımsız bir kişisel yaşam alanını edinir ve toplumsal olarak kendilerinden beklenen eş ve anne rolünden mesafe alırlar. Benzer şekilde siyaset ve eğitime katılma yoluyla İslamcı kadınlar iç mekânın sınırlamalarından kurtulmakta, eğitim ve mesleki yaşamlarına ilişkin bireysel stratejiler geliştirmektedirler. Diğer bir deyişle kadınların İslamcı hareketlerdeki katılımının istenmemiş sonuçları olmuştur.*⁸²

Bir toplumun varlığını sürdürülebilmesi, o toplumda belli bir statü ve rol farklılığının bulunmasına bağlıdır. Roller toplumun üyeleri arasında ortak kabul görmüş, herkesçe bilinen ve amaç edinilmiş davranış faaliyetlerinin bütünüdür. Bu anlamda da sosyal grubu “sosyal roller sistemi” olarak tanımlamak mümkündür. Mesela aile bir sosyal gruptur. Ailede karı-koca

⁸¹ Çaha v. dğr., *Değişen Türkiye’de Kadın*, 31-32.

⁸² Göle, *Melez Desenler İslam ve modernlik Üzerine*, 142.

arasında, ebeveyn ile çocuk, dedeyle-nine arasında bir takım sosyal münasebetler mevcuttur. Bütün bu ilişkiler belli bir takım kurallara göre işler ve aile dediğimiz kurumu oluşturur. Bu kurallar resmi (*formel*) ve gayri resmi (*informel*) usuller olmak üzere ikiye ayrılır; ve gündelik hayatta işlevsel olarak varlığını sürdürür.⁸³ Sosyal kurumların en küçüklerinden olan aile, fert için hayatın kaynağı ve merkezidir. Aile kurumunun temel özellikleri ise sadakat, samimiyet, sevgi ve saygıya dayalı sürekli ilişkilerdir. Aile üyeleri arasındaki muhtelif rollerin organizasyonu aile sistemini oluşturur. Aile, bundan dolayıdır ki, “üyeleri arasındaki ilişkilerden ve bu ilişkilerin yapılanmasından doğan bir kurum” olarak tanımlanabilir. Başka bir tanımla aile; “cinsler arası ilişkileri ve insan soyunun çoğalmasını kurallara bağlayan, istikrara kavuşturan ve standartlaştıran davranışlar sistemi” olarak tarif edilebilir.⁸⁴ Esas itibarıyla insanların çoğu ilk günden başlayarak bütün çocuklukları boyunca anne-baba rollerini bilip; birçok denemeler yoluyla da bu roller üzerinde şartlandırılmışlardır. Özellikle ilk terbiye bu çevreden kazanılmakta ve kişinin sosyal gelişimi ve kimliğinin temeli aile ocağında atılmaktadır. Normal bir durumda, mutlu bir aile ocağında yetişen kişiler anne babalarına benzemek isterler. Onları her konuda taklit eder ve ilerde ergenlik çağına varınca en ideal bulduğu sosyal kurumu yani aileyi kurmak dürtüsünü ve ödevini taşır. Dolayısıyla bekâr bir erkeğin gittiği veya davet edildiği bakımlı, zevkle döşenmiş bir ev; temiz bir sofraya, kocasının gözünün içine bakan kibar bir hanım; ortada oynayan çocuklar ve aile ocağının buna benzer birçok nimetleri onda da böyle bir ev sahibi olmak arzu ve tutkusunu doğurur. Aynı şekilde evli ablasının yanına konuk olarak giden bir genç kızda da ablasının kendi yuvasında bağımsız bir otorite oluşu, kocasının onun arzusunu seve seve yerine getirişi; çocukları üzerindeki analık şefkat ve otoritesi gibi konular genç kızın evlenmeye karar vermesinde büyük rol oynayan faktörler olabilir.⁸⁵

Aile, insanların karşılaştığı ilk sosyal grup olması münasebetiyle, fertlerin sosyo-kültürel değerleri ilk öğrenmeye başladıkları yer de orasıdır. “*Şu halde, ana-baba, toplumsallaşmanın ilk kaynağı ve ilk modelleridir. Çocuklar, hem sosyo-kültürel değerleri ve tutumları hem de özel bazı davranış biçimlerini, dini kural ve davranışları ana-babayı örnek alarak öğrenirler. Çocuklar, cinsiyete göre rol benimsemeyi de aileden öğrenirler*”.⁸⁶ Çünkü do-

⁸³ Uysal, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*, 23.

⁸⁴ Uysal, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*, 24.

⁸⁵ Şahinkaya, *Psiko-Sosyal Yönleriyle Aile*, 89.

⁸⁶ Eroğlu, *Davranış Bilimleri*, 191.

ğuştan gelen en temel rol toplumsal cinsiyetle ilgilidir. Bir insan normal şartlarda kız ya da erkek doğar ve kendi toplumunun o cinsiyete biçtiği bir kalıp vardır. Her bir cinsin kıyafetleri, oyunları, konuşmasındaki ünlemler, aile ve toplum içerisindeki yeri belirlenmiştir ve çocuklar aileler tarafından bu rollere uygun yetiştirilirler. Örneğin bir erkek çocuğu babasını gözleyerek erkek gibi; kız çocuğu da annesini gözleyerek bir kadın gibi davranmayı öğrenir. Bu rollere uygun yetiştirilmeyen çocuklarda ise sosyalleşme yani toplumun kendileri için biçilen rolleri benimseyememe problemi ortaya çıkar ve bu kişinin sosyal hayatta başarılı olma ihtimali düşer. Bu durum psikolojik anlamda problemlere sebep olduğu gibi, cinsel anlamda problemlere de yol açar. Şüphesiz burada da toplum ön plana çıkar; zira neyin normal neyin anormal olduğunu söyleyen yine toplumdur.⁸⁷

Aileye ilişkin araştırmalarda Batıya göre aile yapımızın daha iyi olduğu ve fakat çözülme istikametinde bir eğilim gösterdiği ifade edilmektedir. Bireysel, ailevi ve toplumsal değerlerde çözülme ve çürüme de kötüye gidişin ana sebebi olarak gösterilmektedir. Boşanma oranlarında değil sadece, kadına şiddet, çocuk suçluluğu gibi sorunlarda da tedirgin ve rahatsız edici bir artış söz konusudur. İşte tam böyle bir ortamda “toplumsal cinsiyet eşitliği” (TCE) kavramı ve buna dayalı politikalar üretilmesinin gerekliliğine başta siyasetçiler olmak üzere konuyla ilgili çevreler, toplumsal cinsiyet eşitliği meselesini son zamanlarda daha sık gündeme getirmeye başladılar. Buna göre, kadın ve aile sorunlarının temelinde toplumsal cinsiyet ayrımcılığı yatıyordu, dolayısıyla “toplumsal cinsiyet eşitliğine dayalı politikalar” üretilmeli ve uygulamaya konulmalıydı.⁸⁸ Netice itibarıyla uygulamaya da konuldu.⁸⁹ Ama bu doğrultudaki uygulamalar, bazı avantajlar sağlamakla birlikte Yörükoğlu'nun da belirttiği gibi, tek başına çok olumlu sayılabilecek değişmelerin de boşanmaları kolaylaştırıcı etken olması bir bakıma şaşırtıcıdır; kadın haklarının gelişmesi, eğitim düzeyinin yükselmesi ve kadının toplumsal yaşama katılımı, beklenenin tersine, sorunları tamamen

⁸⁷ Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum Sosyolojije Giriş*, 79-80.

⁸⁸ Meryem Şahin - Mücahit Gültekin, *Toplumsal Cinsiyet Eşitliğine Dayalı Politika Uygulayan Ülkelerde Kadın ve Aile (İzlanda, Finlandiya, Norveç, İsveç, Türkiye)* (İstanbul: Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM), 2015), VII-IX.

⁸⁹ Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı 5 yıllık Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Eylem Planı hazırladı ve uyguladı. TCE sadece Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın ürettiği ve uyguladığı bir politika olmakla sınırlı kalmadı; Dokuzuncu Kalkınma Planında da yer aldı ve ana politika belgelerinin temel bileşenlerinden biri oldu. Bütün bakanlıkların, belediyelerin, valiliklerin kendilerini TCE'ye duyarlı bir şekilde yapılandırması isteniyordu. Bütün bunlar TCE politikalarından çok şey beklendiğini göstermekteydi. bkz. Şahin - Gültekin, *Toplumsal Cinsiyet Eşitliğine Dayalı Politika Uygulayan Ülkelerde Kadın ve Aile*, IX.

çözmedi ve evlilikte uyumu artırmadı.⁹⁰ Ailenin yaşam düzeyi yükseldi ama aileye rol çatışması girdi. Meslek sahibi bir kadın, koca kahır çekmek, yazgısına boyun eğmek istemiyor artık. Ayrılınca kendi ailesine, ana baba evine dönmek, orada sığıntı olarak yaşamak korkusu da çekmiyor. Nitekim SEKAM tarafından yaptırılan bir araştırmada, toplumsal cinsiyet eşitliği politikalarını uygulamada en ideal ülkeler olarak sunulan İzlanda, Finlandiya, Norveç ve İsveç'te uygulanan bu politikaların kadına dönük sorunlara temelden bir çözüm sunmadığı ortaya konulmuştur.⁹¹ Bu ülkelerde son 50 yılda boşanma oranları büyük ölçüde (%100'ün üzerinde) artmış, buna karşılık evlenme oranlarında da düşüş yaşanmıştır. Yine bu ülkelerde doğan çocukların yarıya yakını, bazı ülkelerde ise yarıdan fazlası evlilik dışı beraberlikler sonucu dünyaya gelmektedir. Bir başka ifade ile bu bebekler yaşamlarına bir aileden mahrum olarak başlamak zorunda bırakılmaktadırlar. Boşanma oranları da göz önüne alındığında, yaklaşık % 50 ihtimalle aile ortamında dünyaya gelebilen bir çocuk için bile parçalanmış bir ailede büyümek çok yüksek bir olasılıktır.

Sonuçta insan, iki cinsiyetten birine ait olarak yani erkek ve kadın olarak dünyaya gelir. Bu yönüyle cinsiyet doğuştan gelen, bir taraftan biyolojik diğer taraftan evrensel bir kategoridir. Bir gerçeklik olarak cinsiyet, anne-babanın tercih ettiği, doktorların karar verdikleri veya devletin müdahale edip güç kullanarak tespit ettiği, ya da çocuğun kendisinin karar verdiği bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle cinsiyet, hiçbir müdahale olmadan insana *verilmiş* bir özelliktir. "Cinsiyet rolü ise, anne-babaların, akranların ve toplumun eril (maskülen) ya da dişil (feminen) olarak belirlediği ve bizden beklediği geleneksel ya da kalıplaşmış davranış, tavır ve kişilik özelliklerini tanımlamaktadır."⁹² Toplumsal cinsiyet eşitliği politikaları, uygulanmakta olduğu İzlanda, Finlandiya, Norveç ve İsveç'te kadına ve aileye dönük sorunlara çözüm olamamış, belki de bu sorunların kaynağı yahut tetikleyicisi olmuştur. Dolayısıyla aile politikalarının toplumsal cinsiyet ekseninde yürütüldüğü ülkemizde de kadına ve aileye yönelik sorunlar son yıllarda daha görünür olmaya başlamış; buna bağlı olarak hem şiddet hem boşanma oranları hızlı bir yükseliş göstermiştir. Başka bir ifadeyle özgülleşme

⁹⁰ Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, 86-87.

⁹¹ Şahin - Gültekin, *Toplumsal Cinsiyet Eşitliğine Dayalı Politika Uygulayan Ülkelerde Kadın ve Aile*, 71.

⁹² Bilişsel psikologlar bireylerin zihninde cinsiyete ait bilgilerin örgütlendiği bir şema olduğunu belirtmekte ve bunu *cinsiyet şeması* olarak isimlendirmektedirler. Diğer bir ifadeyle cinsiyet şemaları erkeklerin ve kadınların nasıl davranması gerektiğiyle ilgili bilgi ve kurallardan oluşur. bkz. Rod Plotnik, *Psikoloji'ye Giriş* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2009), 340.

artsa da, eşitlik söylemi ve seviyesi yükselmiş olsa da; fitrat kanununa aykırı olduğundan dolayı⁹³ kadın-erkek rollerinin eşitlenmeye çalışılması, sağlıklı ve huzurlu bir toplum olmaya yetmemiştir.

6. KADININ ÇALIŞMA HAYATINA KATILMASI

Modernleşme sürecinin önemli göstergelerinden biri, kadının toplumsal yaşamdaki yerinin giderek artmasıdır. İçinde bulunduğumuz yüzyılda birçok ülkeyi etkisi altına alan kentleşmenin artışı, endüstrileşme, teknolojik ilerleme, eğitim ve sağlık hizmetlerinin devasa bir şekilde gelişmesi, zenginlik ve refahın artışı gibi sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel yapıdaki önemli değişimleri içeren modernleşme süreci, adeta küresel bir ölçeğe taşınmıştır.⁹⁴ Bütün bunlara bağlı olarak toplumsal şartların zamanla değişmesi ya da katı kuralların şehirleşme ile birlikte yerini daha esnek ilişki biçimlerine bırakması, kadının kamusal alanda görünürlüğünü arttırmıştır. Geleneksel toplumlarda, çocuk doğurmak, çocuk ve yaşlı bakımı ile ilgilenmek, ev işlerini yapmak kadının doğal görevi olarak kabul edilirken; erkeklerin evin dışında para kazanması beklenmektedir. Ancak kadının geleneksel rolü olan eve bakmak ve çocuk yetiştirmek şeklindeki görüş, artık son zamanlarda değişmeye başlamıştır.⁹⁵

Ücret karşılığında kadınların evin dışındaki bir işte çalışması sanayi devrimi ile birlikte yaygınlaşmış, bu da doğal olarak geleneksel anlayışın ve ailevi-dini değerlerin aşınmasına yol açmıştır. İkinci Dünya Savaşı, sanayi devriminden sonra, kadınların işgücüne katılımını etkileyen ikinci bir milat olarak kabul edilmektedir.⁹⁶ Dolayısıyla 20. yüzyılın en güncel ve etkin konularından biri kadın, kadın hakları ve kadın-erkek eşitliği konusu olmuştur. Özellikle gelişmiş ülkelerde kadın, erkeğin karşısında eşit bir toplum üyesi olarak yerini almıştır. Artık kadınlar hayatın her alanında ve her meslek dalında erkeklerle yanyana ve yarış içinde çalışmakta, başarılı olabileceklerine de inanmaktadırlar. Eski zamanlarda kadınlara kapalı olan erkek meslekleri ve uğraşlarının duvarlarını yıkmak suretiyle pilotluk, astronotluk, subaylık, öğretmenlik ve cerrahlık dallarında kadınlar kendilerini göstermişlerdir. Toplum yönetimine katılmak suretiyle milletvekili, bakan ve başbakan olarak seçilmişler ve gündün güne iş hayatının değişik alanla-

⁹³ bkz. el-Hucurat 49/13.

⁹⁴ Amman, *Kadın ve Spor*, 9: Tarhan, *Aile Okulu* (İstanbul: Timaş Yay., 2015), 52.

⁹⁵ Elizabeth Bott, "Aile İçi Roller ve Toplum Ağı", Ed. İhsan Sezal, *Öncü Sosyologların Kaleminden Sosyoloji*, (Ankara: Tekağaç Eylül Yay., 2004), 49.

⁹⁶ Çaha v. dğr., *Değişen Türkiye'de Kadın*, 25-26: Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi*, 200.

rında varlık göstermeye başlamışlardır.⁹⁷ Eskiden geleneksel yapıda, koca, evin geçimi için çalışır, kadın da ev işlerini yerine getirirdi. Ailede eşlerin her ikisi de artık çalışmakta, kariyer yapmakta olduğu görülmektedir ki bu tür değişimler ve modern yaklaşımlar çeşitli problemleri de beraberinde getirmektedir. Mesela bir araştırmada bu hususlarla ilgili olarak şunlar ileri sürülmektedir;

Çalışma durumu, kadınların sorunlu evliliklere tahammül etmemesinde belirleyici bir faktör olarak ön plana çıkmaktadır. Evliliğini yürütmeyeceğini düşündüğü anda sonlandıracağını belirten kadınlar, çalışanlarda çalışmayanlara göre daha fazladır. Yine ne olursa olsun boşanmayıp evliliğini sürdüreceğini belirten kadınların oranı çalışmayanlarda çalışanlara göre iki kattan daha fazladır. Demek ki, çalışma durumu kadınlara ekonomik bağımsızlık kazandırdığı için kadınlar sorunlu bir evliliği sürdürmektense kendi başlarının çaresine bakmayı tercih etmektedirler. Gelir düzeyinin de benzer bir etki oluşturduğunu görüyoruz. Dolayısıyla gelir düzeyi arttıkça kadınlarda sorunlu evliliklere tahammül eğilimi de azalmaktadır.⁹⁸

Diğer bir çalışmada ise, ekonomik özgürlüğe sahip olmak boşanma kararını ne şekilde etkiliyor sorusuna kadınların çoğunluğu, daha özgür bir şekilde karar vermeyi sağladığını (%58,3), özgüvenin artmasını sağladığını (%16,7), kararlarında daha seçici ve dikkatli davranmaya olanak sağladığını (%16,7) belirtmişlerdir.⁹⁹

Kamusal hayatta kadınların çalışmasının nedeni, genellikle ekonomik nedenlerle açıklanmaktadır. Günümüzün ekonomik ve sosyal koşullarının neticesinde ailede bir kişinin çalışması yeterli olmamakta, bu durum, ailenin diğer üyelerinin de çalışma zorunluluğunu beraberinde getirmektedir. Başka bir ifadeyle ailenin gelirini arttırmak amacı, kadını çalışmaya sevk etmektedir. Yani kadın, bu durumda aile bütçesine katkı sağlayan bir aktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte ekonomik zorunlulukların yanısıra; başarı kazanarak mutlu olmak, toplumsal yaşama katılmak, prestij elde etmek ve boş zamanlarını değerlendirmek, kendine olan güvenini geliştirmek gibi kadınların çalışma hayatına katılmalarını sağlayan sosyo-

⁹⁷ Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, 46.

⁹⁸ Çaha v. dğr., *Değişen Türkiye'de Kadın*, 106.

⁹⁹ Meder, Mehmet - Çiçek, Zühal. "Aile İçi Şiddete Maruz Kalmış Kadınların Boşanma Deneyimleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *Uluslararası Katılımlı VII. Ulusal Sosyoloji Kongresi Yeni Toplumsal Yapılanmalar: Geçişler, Kesişmeler, Sapmalar Bildiri Kitabı II* (Muğla, 02-05 Ekim 2013), Ed. Muammer Tuna, <http://www.sosyolojikongresi.org/ekitap/Cilt%202.pdf> (Erişim 16. 11. 2017), 601.

kültürel kazanımlar da mevcuttur. Bu sebeptir ki günümüzdeki gündelik yaşama şekli, aile dışında geçirilen zamandan daha fazla hale gelmiştir. Söz konusu durum, sadece kamuda çalışma bakımından değil; eğitimden tutun da eğlenceye varıncaya kadar bir sürü alanda böyle olmaktadır. Elbette bunun tabii bir sonucu olarak eşlerin birbirleri üzerindeki talepleri eskisine oranla günümüzde o kadar artmıştır ki, bu arzu ve taleplerin karşılanması ciddi problemler yaratabilmekte ve boşanmaya kadar varabilmektedir. Dolayısıyla günümüz dünyasında boşanma, küresel ölçekte artan bir sosyal vakıa haline gelmiştir. Denilebilir ki her toplumda boşanma, günümüzde çok daha yaygın orandadır. *“Bunun küresel olarak görülen en önemli sebebi, ailenin dış ortama açık; kadının da bu dış ortamda erkek kadar aktif bir sosyal ve ekonomik rol üstlenmiş olmasıdır. Bu dış ortamda aktif olarak bulunma olayı, ‘evlilik’ ve ‘aile’ üzerinde hem ‘olumlu’ hem de ‘olumsuz’ bir dizi tesirler icra etmekte ve ‘olumsuz tesirlerin çoğalması’ durumunda da boşanma söz konusu olabilmektedir”*.¹⁰⁰

Kadınların iş hayatına daha fazla katılması sonucunda erkekler, daha önce ellerinde bulundurdukları egemenliklerini ailede de çalışma hayatında da giderek yitirmişlerdir. Bu noktada ailelerin iş ve yaşam talepleri artmak suretiyle strese dönüşmüş, kadının yükü ailevi ve toplumsal alanda daha da artmış, artık kadın sadece ev hanımı değil; aynı zamanda anne, eş ve iş kadını olarak hayattaki rolünü almıştır.

Kadının iş yaşamına daha fazla katılması sonucunda erkek, hem iş yaşamında hem de ailede giderek egemenliğini büyük ölçüde kaybederken; iş ve yaşam taleplerinin çatışması aileler üzerinde strese dönüşmüş, aile hayatında ve toplumsal alanda kadının yükünü artırmış, kadın sadece “ev hanımı” değil; anne, eş ve iş kadını olarak hayattaki rolünü almıştır. Dolayısıyla bu durumda iş yerinde çalışırken akli bir yandan evde, bir yandan eşinde ve çocuklarında olacaktır. Birey yaşamında işin öneminin giderek merkezileşmesi, daha uzun ve sıkı çalışma saatleri, yaşam standartlarının yükselmesi, ekonomik zorluklar, ailenin varlığının vazgeçilmezliğiyle iş ve aile talepleri arasındaki rekabeti daha da yoğunlaştırmıştır. Bu durumlar onda sıkışma hissi, kaygı, anksiyete oluşturacaktır ve bir anlamda tükenmişlik içine girecektir. Bunun sonucu olarak eşler arasında anlaşmazlıklar, tartışmalar ve çözümler zuhur edecek; bu stresli ortamda şiddete maruz

¹⁰⁰ İhsan Sezal, “Toplum ve Aile”. Ed. İhsan Sezal, *Sosyolojiye Giriş* (Ankara: Martı Kitap ve Yay., 2002), 194-195.

kalacak ve belki kendisi de şiddete başvuracak; suç işleyecek ve suçlu muamelesi görecektir.¹⁰¹

Bu gün itibariyle baktığımızda modernleşme ile kurumsal din ve dindarlık olgusu arasında hayati bir krizle karşı karşıya kalınmış, dahası bu kriz insana dinin prangalarından (!) kurtulma konusunda göreceli bir özgürlük alanı açmıştır. Söz konusu gerginlik alanından sadece erkekler değil, belki de daha fazla kadınlar etkilenmekte ve yararlanmaktadır. Kadının sosyal hayatın içine girmesi, kendini geliştirmesi, bilim, kültür ve sanatta varlığını ortaya koyması elbette olumlu gelişmelerdir. Fakat dinin ve öznel dindarlıkların yaşandığı bu kriz, bireysel açıdan anlam arayışı ve varoluş kaygılarını tetiklemiş, sosyal açıdan ise aile kurumunun ciddi bir sarsıntı geçirmesine sebep olmuştur. Çünkü toplumsal cinsiyet rolleri değişmeye başlamış, kadınlar göreceli olarak ekonomik özgürlüğüne kavuşmuştur.¹⁰² Bu durum, başta kadınlar olmak üzere genel manada bir zihniyet değişimine yol açarken; olay ve olgulara daha rasyonel ve liberal bakmaya da neden olmuştur. Başka bir ifadeyle modernleşme olgusu geleneksel yapılanmayı tamamen değiştirmiştir. Öncelikle toplumsal alandaki cinsiyete ait ayrışma hemen hemen kalkmış, yabancıların özellikle ailenin dışındaki erkeklerle bir arada bulunan bir yaşam tarzı öne çıkmıştır ki bu süreçte önceleri ailelerde varlığını sürdüren haremlik-selamlık uygulamalarının neredeyse kalktığı bir noktaya gelinmiştir. Sonraki süreçlerde ise kadının çalışma hayatında aktif olarak rol almasıyla da görünürlük adeta normalleşmiştir. N. Meriç'in şu ifadeleri de bu düşünceyi destekler niteliktedir:

Bu gelişmelerin temelinde modern eğitim ve özellikle kadının 'okul-kurumsal' eğitimden yararlanması bulunmaktadır. Kadının toplumsal alanda görünür olmasıyla modern eğitim süreçlerinden geçmesi ve çalışma hayatına atılması arasında birbirini besleyen, motive eden bağlar vardır. Modern eğitim kişiyi aileye bağımlı, sadece aile çevresi ile sınırlı dünyasından çıkararak, bağımsızlaştırmakta, bireyselleştirmektedir. Kadının kurumsal eğitimi ile değişen bir başka boyut da geleneksel dindar kadın imajıdır. Dindar kadının da modern eğitimden geçmesi onun toplumsal alanda görünürlüğüne normalleştirirken, hem dindar hem de modern çizgiler içinde kalabilmenin yolu da ortaya çıkmıştır. Bu du-

¹⁰¹ Ali Bayer, "Değişen Toplumsal Yapıda Aile", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2013), 23.

¹⁰² Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*, 87.

*rum ülkemize ait modernleşmenin kadın merkezli sindirilmişliğini ve kendine özgülüğünü göstermesi açısından da dikkat çekicidir.*¹⁰³

Dolayısıyla bu gün, modern kent hayatına birey olarak katılan kadın, dini kimliğini de muhafaza etmek suretiyle gündelik hayatını inşa etmek istemektedir. Bir başka ifadeyle kadının bireysel değişimiyle, toplumun ve özellikle de ailenin değişimi arasında paralellikler bulunmakta ve kadın bu değişimde merkezde yer almaktadır.

7. EŞLERDE ARANAN KRİTERLERİN DEĞİŞİMİ

Aile, esas itibariyle eşler arasındaki iletişim ve ilişkilere dayanmaktadır. Bu bakımdan bir ailenin kurulabilmesi için eşler arasındaki uyum son derece önemlidir. Bu uyumun gerçekleştirilebilmesi adına adaylar evlenmeden önce, kendi özelliklerine yakın insanlar ararlar. Aramalıdır; olması gereken de aslında budur. Bu bağlamda elbette eş adaylarının karakter ve huy yapısı itibariyle birbirlerine uygun kişiler aramaları gayet doğal bir durumdur. Ancak eşlerin birbirlerinde aradıkları maddi öğeler de söz konusudur. Boy-bos, endam, soy, sop, güzellik ve yakışıklılık, zenginlik vb. hususlar bunlar arasındadır. Günümüzde eşlerin birbirlerinde aramakta oldukları bu dış veya maddi yönle ilgili öğeler, oran olarak giderek artmaktadır.¹⁰⁴ Erkeklerde yakışıklılık, para, mülk, kariyer ve benzeri şeyler; kadında güzellik, estetik, bakımlılık, vb. daha çok aranmaktadır. Hemen hemen herkes, bu durumları, gündelik hayatın pratikleri içerisinde gözlemleyebilmektedir. Hatta son zamanlarda sıkça kullanıldığına şahit olunan “bakımlı kadın”, “bakımlı erkek” ifadeleri bunun en açık göstergesidir.¹⁰⁵ Ahlak güzelliği, karakterli olma, kul hakkına, haram ve helale dikkat etme, dürüstlük, sadakat, özveri ve fedakârlık şeklinde sıralayabileceğimi değer ve özellikler eş seçiminde giderek kaybolmaktadır. Bu durumun da ailede maddileşmeyi ve sekülerleşmeyi beraberinde getirdiği ifade edilebilir.

Peygamberimiz Hz. Muhammed’in bir kadın dört şey için nikâhlanır; malı, güzelliği, asaleti ve dini için; sen bunlardan dindar olanını tercih et, sözü bu bağlamda gerçekten anlamlıdır. Zira bireyin, ailenin ve toplumun gündelik hayat pratiklerinin meşruiyet kaynağı olan bu ölçü, modernleşme ve sekülerleşme süreçleriyle birlikte zemin kaybına uğramış ve dünyevi kriterler ön plana geçmiş bulunmaktadır. Nitekim bir araştırmada anne-

¹⁰³ Meriç, *Fetva Sorularında Değişen Kadın Yaşamı*, 10.

¹⁰⁴ Apaydın - Kirman, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eş Seçim Biçimleri ve Karşı Cinsle Arkadaşlık İlişkileri Üzerine Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım: Kahramanmaraş Örneği”, 108.

¹⁰⁵ Tekin, “Sekülerleşme Bağlamında Aile ve Kadın”, 123.

babaların veya anne-baba adaylarının damatlarında ve gelinlerinde bulunmasını istedikleri özellikler şu şekilde dile getirilmektedir;

Önem sırasına göre, (%33,8) saygın bir aileye mensup olması; (%31,9) kariyer sahibi/iyi bir iş sahibi olması; dindar (%20,4) olması şeklinde bulunmuştur. Buna karşılık anne-babaların veya anne-baba adaylarının gelinlerinde olmasını istedikleri en önemli özellik de aile çevresiyle ilgilidir. Bunlar da sırasıyla saygın bir aileye mensup olmak (%32,7); Kariyer sahibi/iyi bir iş sahibi olmak'tır (%20, 5). Gelinle ilgili olmak üzere üçüncü aşamada en çok istenilen özellik de aynen damatlarda olduğu üzere dindar (%18,9) olmasıdır. Gelinde olması istenen ve istek oranı itibarıyla her ne kadar dördüncü sırada yer alsaydı bile oran itibarıyla ilk üç isteğin oranına yakınlığı nedeniyle önemli olan bir diğer özellik ise, gelinin ev işlerinden anlayan birisi olmasıdır (%15,6). Damadın yakışıklı olmasını isteyenlerin (%4,7), gelin için istenen güzel olması isteği (%7,9)'dur.¹⁰⁶

Görülüyor ki maddi unsurlar, manevi-psikolojik unsurların önüne geçmiş bulunmaktadır. Bu noktada asıl olan, maddi ve manevi unsurları denge tutabilmektir.

Sonuç itibarıyla, Yörükoğlu'nun¹⁰⁷ da belirttiği gibi bu gün, karşı karşıya olduğumuz panoramayı şöyle tasvir etmemiz mümkündür. Kutsallığı ve değeri yüksek olan evlilik, önce kutsallığı ön planda olan bir bağ olmaktan çıkıp bir basit sözleşme düzeyine indirgenmiştir. Başta gençler olmak üzere bazı kesimler arasında nikâhsız bir arada yaşamalar artmıştır. Örneğin Norveç'te yeni doğan çocukların büyük çoğunluğu böyle yasal olmayan evliliklerin ürünüdür. Evlenmeden çocuk doğuran, hem çalışıp hem de çocuğunu büyüten evlenmemiş annelerin sayısı gün geçtikçe artıyor. Günümüzün özgür kadını bunu bir utanç saymıyor, tersine erkeğin acımasına sığınmaktansa kendi başına buyruk olmayı yeğliyor. Çekirdek ailelerde, özellikle kent ailelerinde çocuk sayısı azalıyor, gebeliği önleyici yöntemler eşlere istedikleri büyüklükte aile kurma olanağı veriyor. Anneler, babalarla birlikte, artan bir hızla çalışma hayatına girmiş; evden, çocuklardan uzaklaşmış ve ev dışında gelir getiren işlere yönelmişlerdir. Daha çok kazanmak, daha çok tüketmek, daha gösterişli ve konforlu yaşamak toplumda bir saygınlık, bir statü simgesi olmaya başlamış; dahası bu, öncesinde bir zihniyet değişimine, sonrasında ise bir hayat tarzına dönüşmüştür. Önce çevrede, ta-

¹⁰⁶ Celalettin Vatandaş, "SEKAM Araştırması Bağlamında Aile Yapısı ve Problemleri", *Savrulan Dünya-da aile Sempozyumu (SEKAM)* (İstanbul: SEKAM Yay., 2012), 79.

¹⁰⁷ Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, 33-35, 37.

nıtım programlarında ve komşuda gördüğüne imrenmek ve onu edinmek, sonra komşuda bile olmayı elde etme yarışına girilmiştir. Ancak günümüzün modern-çağdaş insan bu rahatlık ve kolaylıklar ortasında yine de doyumsuzluk ve güvensizlikten kurtulamamıştır. Kurtulmak bir yana belki de bütün bunlar sevgi, saygı, fedakârlık, sadakat, merhamet, paylaşma ve kaynaşma yoksunluğuyla birlikte zihinsel ve duygusal parçalanmalara yol açmış; süreç içerisinde bu durumlar suç, şiddet, boşanmalar vb. şeklinde tezahür ederek bireyi, aileyi ve toplumu kaygılandırıcı sorunlara dönüşmeye başlamıştır. Bu sorunlara ilave olarak; modern-seküler-küresel süreçle beraber kadının çalışma hayatına katılması,¹⁰⁸ evlilik yaşının geciktirilmesi,¹⁰⁹ annelik rolünün değişimiyle birlikte çocuk sayısında yaşanan azalmalar¹¹⁰ ve ailenin giderek evsizleşmesi¹¹¹ gibi olgular; ailenin fonksiyonlarında (eğitim, üretim vs.) bir kısım değişimlere neden olmuş ve bu durumlar toplamda ailenin çözülmesini daha da hızlandırmış görünmektedir.

SONUÇ

Sosyal hayatta esas olan, bütünleşme ve dayanışma olmakla birlikte, çözümlenme de sosyal bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla sosyal çözümlenme, bir topluluğu meydana getiren sosyal ilişkilerin, bütünlüğü bozacak şekilde esnemesi ve gevşemesidir. Artık bu durumda aile, topluluk veya cemiyet işleyen bir bütün ve mekanizma olma özelliğini büyük ölçüde yitirir.

Toplumda özellikle eğitimin de etkisiyle bireyselleşme artmış, aileyi ve toplumu ayakta tutan değerler farklılaşmış; kadının çalışma hayatına katılımıyla roller ve statüler değişmiş, mahremiyetin dönüşmesi nedeniyle şeffaflık adına her şey alenileşmiş, eşlerde aranan tercih kriterleri maddiyat planında öncelikli hale gelmişse o toplumsal hayatta çözümlenmeler kaçınılmaz olur. Dolayısıyla başta bireyler olmak üzere aileler ve bütün kurumlar bundan payına düşeni alır. Ailevi değerlerin farklılaşması ve çözülmesiyle de şiddet, boşanma, suça yönelme ve doğal olarak sosyal sorunlar artış gösterir. Bundan da öncelikli olarak aile bireyleri ve özellikle de çocuklar,

¹⁰⁸ Tarhan, *Aile Okulu*, 52.

¹⁰⁹ Mehmet Fatih Aysan, "Türkiye'de Demografik Değişim Ve Aile Yapıları", *Toplumsal Değişim Sempozyumu* (25-26-27 Mart 2016), Ed. Berkehan Kıran, İnsan ve Medeniyet Hareketi Yay., 2016), 311.

¹¹⁰ Mehmet Yalvaç, *Aile Sosyolojisi* (Malatya: Evin Ofset Matbaacılık, 2000), 67; Bayer, "Değişen Toplumsal Yapıda Aile", 15, 106.

¹¹¹ Murat Şentürk, "Türkiye Kentleşme Deneyimi ve Aile: Evde Yaşanan Deneyimler", Ed. Berkehan Kıran, *Toplumsal Değişim Sempozyumu* (25-26-27 Mart 2016) (İnsan ve Medeniyet Hareketi Yay., 2016), 325.

komşular, akrabalar ve dalga dalga toplumun bütün üyeleri maddi ve manevi yönden olumsuz yönde etkilenir.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Abdullah. “Kız Çocuklarının Okullaşma Engelleri ve Çözüm Önerileri (Şanlıurfa Örneği)”. *Akev Akademi Dergisi* 17/56 (2013), 325-344.
- Aydın, Mustafa. (ed.). *Aile Sosyolojisi Yazıları*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Apaydın, Halil - Kirman, M. Ali. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eş Seçim Biçimleri Ve Karşı Cinsle Arkadaşlık İlişkileri Üzerine Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım: Kahramanmaraş Örneği”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2004), 97-119.
- Arat, Necla. (ed.). *Türkiye’de Kadın Olmak*. İstanbul: Say Yay., 1994.
- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Aysan, Mehmet Fatih. “Türkiye’de Demografik Değişim ve Aile Yapıları”. *Toplumsal Değişim Sempozyumu* ed. Berkehan Kıran. İstanbul: İnsan ve Medeniyet Hareketi Yay., 2016.
- Bayer, Ali. “Değişen Toplumsal Yapıda Aile”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2013), 101-129.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Genel Sosyoloji*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1995.
- Bilgin, Vecdi. *Bizi Kuşatan Toplum Sosyolojiye Giriş*. Bursa: Emin Yay., 2014.
- Sezal, İhsan. (ed.). *Öncü Sosyologların Kaleminden Sosyoloji*. Ankara: Tekağaç Eylül Yay., 2004.
- Çaha, Havva vd.. *Değişen Türkiye’de Kadın*. İstanbul: KADEM (Kadın ve Demokrasi Derneği), 2014.
- Bayyığıt, Mehmet. (ed.). *Din Sosyolojisi*. Konya: Palet Yay., 2014.
- Çelik, Celalettin. *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına*. İstanbul: Hikmetevi Yay., 2013.
- Coşkun, Ali. *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay., 2005.
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yay, 1992.
- Aydın, Mustafa. (ed.). *Aile Sosyolojisi Yazıları*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistani. *Sünen’ü Ebu Davud*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Reyyan, 1998.
- Eroğlu, Feyzullah. *Davranış Bilimleri*. İstanbul: Beta Basım Yay., 2007.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014.

- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yay., 1992.
- Göle, Nilüfer. *Melez Desenler İslam ve modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yay., 2011.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yay., 2014.
- Güven, İsmail. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Hökelekli, Hayati. *Ailede, Okulda Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yay., 2013.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi Kültürel Psikoloji*. İstanbul: Koç Ü Yay., 2010.
- Kara, Zülküf. "Günahkâr Bedenlerden Referans Bedenlere; İslam'da Beden Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 7-41.
- Karagöz, Savaş - Şanal, Mustafa. "İkinci Meşrutiyet Dönemi Kadın Gözüyle Kadın Eğitimi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (2015), 679-671.
- Şentürk, Murat - Yaman, Ömer Miraç. (ed.). *Kentleşme ve Sosyal Politikalar*. İstanbul: Esenler Belediyesi Şehir Düşünce Merkezi Şehir Yay., 2013.
- Kızmaz, Zahir. "Gelişmekte Olan Ülkelerde Suç: Suç Oranlarının Artışı Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme". *Mukaddime* 5 (2012), 51-74.
- Kirman, M. Ali. *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine sosyolojik Bir Araştırma*. Adana: Karahan Kitabevi, 2005.
- Kirman, M. Ali - Özbolat, Abdullah. (ed.). *Kültür ve Din*. Adana: Karahan Kitabevi, 2014.
- Kirman, M. Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yay., 2011.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Koştaş, Münir. *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Köse, Saffet. *Bir Değer Olarak Mahremiyet*. Konya: Konya İl Müftülüğü Yay., 2016.
- Kur'an'ı Kerim
- Meder, Mehmet - Çiçek, Zuhale. "Aile İçi Şiddete Maruz Kalmış Kadınların Boşanma Deneyimleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *Uluslararası Katılımlı VII. Ulusal Sosyoloji Kongresi Yeni Toplumsal Yapılanmalar: Geçişler, Kesişmeler, Sapmalar Bildiri Kitabı II* ed. Muammer Tuna. Ankara: ASBÜ, 2019.
- Meriç, Nevin. *Fetva Sorularında Değişen Kadın Yaşamı*. İstanbul: Elest Yay., 2004.
- Özakpınar, Yılmaz. *Batılılaşma Meselesi ve Mümtaz Turhan*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1997.
- Öztekin, Hülya - Öztekin, Ahmet. "Modernleşme-Mahremiyet İlişkisi ve Siber

- Mekânda Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi”. *e-journal of New World Sciences Academy* 5/ 4 (2010), 526-540.
- Plotnik, Rod. *Psikoloji’ ye Giriş*. İstanbul: Kaknüs Yay., 2009.
- Sağlam, Halil İbrahim. *Bir Değer ve Eğitim Merkezi Olarak Aile*. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Sezal, İhsan (ed.). *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: Martı Kitap ve Yay., 2002.
- Aydın, Mustafa (ed.). *Aile Sosyolojisi Yazıları*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Şahin, Meryem - Gültekin, Mücahit. *Toplumsal Cinsiyet Eşitliğine Dayalı Politika Uygulayan Ülkelerde Kadın ve Aile (İzlanda, Finlandiya, Norveç, İsveç, Türkiye)*. İstanbul: Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM), 2015.
- Şahinkaya, Rezan. *Psiko-Sosyal Yönleriyle Aile*. Ankara: Ankara Ü Ziraat Fakültesi Yay., 1967.
- Şentürk, Murat. “Türkiye Kentleşme Deneyimi ve Aile: Evde Yaşanan Deneyimler”. *Toplumsal Değişim Sempozyumu* ed. Berkehan Kıran, İnsan ve Medeniyet Hareketi Yay.. 2016.
- Şentürk, Ünal. “Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler”. *Aile ve Toplum Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi* 14, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yay., (2008), 7-31.
- Şimşek, Ayşe. *İslam ve Osmanlı’da Mesken Mahremiyeti*. Konya: Konya İl Müftülüğü Yay., 2016.
- Tarhan, Nevzat. *Aile Okulu*. İstanbul: Timaş Yay., 2015.
- Tarhan, Nevzat. *Son Sığmak Aile*. İstanbul: Nesil Yay., 2015.
- Tekin, Mustafa. “Sekülerleşme Bağlamında Aile ve Kadın”. *Savrulan Dünyada Aile Sempozyumu (SEKAM)*. İstanbul: SEKAM Yay., (2012), 113-125.
- Dikeçligil, Beylü - Çiğdem, Ahmet. *Aile Yazıları 1; Temel Kavramlar Yapı ve Tarihi Süreç*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yay., 1990.
- Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1997.
- Türkdoğan, Orhan. *Değişme – Kültür ve Sosyal Çözülme*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., 1998.
- Vatandaş, Celalettin. “SEKAM Araştırması Bağlamında Aile Yapısı ve Problemleri”. *Savrulan Dünyada Aile Sempozyumu (SEKAM)*. İstanbul: SEKAM Yay., 2012.
- Uysal, Veysel. *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay., 2006.
- Yalvaç, Mehmet. *Aile Sosyolojisi*. Malatya: Evin Ofset Matbaacılık, 2000.

- Yaman, Ahmet. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: İFAV Yay., 2015.
- Yaman, Ertuğrul. *Değerler Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yay., 2012.
- Yapıcı, Asım. *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*. İstanbul: Çamlıca Yay., 2006.
- Yasa, İbrahim. *Hasanoğlan Köyü*. Ankara: Doğu Matbaası, 1955.
- Yörükoğlu, Atalay. *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*. Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 1984.
- Wagner, Peter. *Modernliğin Sosyolojisi*. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2005.


REFORM ÇAĞININ RADİKAL KANADI OLAN HUTTERİTLERİN DİNÎ KÖKENLİ GELENEKSEL KOMÜNAL YAŞAM TARZI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA


A STUDY ON THE RELIGIOUS TRADITIONAL COMMUNAL LIFE STYLE OF HUTTERITES THAT HAVE RADICAL WINGS OF THE REFORM AGE

HATİCE KELEŞ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, BAYBURT ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ DİNLER TARİHİ BİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF BAYBURT FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF
HISTORY OF RELIGIONS

hkeles@bayburt.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-6984-0732>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.29>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
29 Ekim / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted
22 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Keleş, Hatice, "Reform Çağının Radikal Kanadı Olan Hutteritlerin Dinî Kökenli Geleneksel Komünal Yaşam Tarzı Üzerine Bir Araştırma [A Study on the Religious Traditional Communal Life Style of Hutterites That Have Radical Wings of the Reform Age]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 837-866.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



REFORM ÇAĞININ RADİKAL KANADI OLAN HUTTERİTLERİN DİNİ KÖKENLİ GELENEKSEL KOMÜNAL YAŞAM TARZI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Öz

Anabaptistler, 16. yüzyıl reform çağının radikal kanadını oluşturan bir harekettir. Reform sırasında üç Anabaptist topluluk oluşmuştur. Bunlar, Hutteritler, Mennonitler ve İsviçre Kardeşleridir. Anabaptistler, yetişkin vaftizini savunmalarıyla Katolik, Protestan ve Ortodokslardan ayrılırlar ve onların Hıristiyan dünyasında lider konumda olmalarına karşı çıkarlar. Yedi tane olan sakramentlerin sadece ikisini yani vaftiz ve ekmek şarap ayini kabul ederler. Genel itibariyle bütün Anabaptistlerin inançları hemen hemen aynıdır. Ancak Hutteritleri diğer Anabaptistlerden ayıran önemli bir inanç vardır. O da “community of goods” yani malların ortak paylaşımıdır. Bu inançlarıyla Hutteritler, komünal yaşam sisteminin, yani malların ortak paylaşımının Hıristiyanlığın gerçek yaşam sistemi olduğuna inanmıştır. Böylece koloniler kurmuşlardır. Hutteritler, dört yüz elli yıldan fazla bir zamandır ayakta kalmalarıyla dikkatleri üzerlerine çekmişlerdir. Hutteritler, bu kadar uzun süre ayakta kalmalarını, komünal yaşam sistemine bağlamışlardır. Çünkü onlar, küçük yaşlardan itibaren bütün üyelerini komünal yaşam sistemine göre eğitmişlerdir. Bu çalışmada, Anabaptist bir topluluk olan Hutteritlerin koloni yaşamlarındaki evlilik, aile ve çocukların yetiştirilmesi konularında nasıl bir sistem uyguladıkları hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

Özet

Hutteritlerin asıl kökeni, 16. yüzyılda Protestan Reformunun etkisiyle İsviçre’de ortaya çıkan Anabaptist harekete dayanır. Anabaptistler, genel itibariyle aynı inançlara sahiptir. Ancak Anabaptistler arasında dünyevi yaşam konusunda farklı uygulamalar mevcuttur. 16. yüzyılda ortaya çıkan üç Anabaptist grup vardır. Bu gruplar, Hutteritler, Mennonitler ve İsviçre Kardeşleri-Anabaptistleridir. Daha sonra ise Mennonitlerden Amiş topluluğu oluşmuştur. Anabaptist grupların en önemli ortak özellikleri, onların Roma Katolik Kilisesi ve Protestan kiliselerinin temel statüde olmalarına şiddetle karşı çıkmalarıdır. Anabaptistlerin ayırt edici özelliği yetişkin-inanan vaftizi, İsa’nın son akşam yemeği, direnmeme- barışseverlik ve basit hayat tarzını benimsemeleridir. Ancak Hutteritlerin, Mennonitler ve Amişlerden farklı yanı, ortak mülk anlayışı uygulamasını ve toplumsal yaşam tarzını kabul etmeleridir. Ayrıca Hutteritler, Amişlerden farklı olarak teknolojiyi kullanırlar ve teknolojik gelişmeleri takip ederler. Mennonitlerden ve Amişlerden farklı olan en önemli yanlarından biri de çekirdek aile yapısı yerine koloni yaşamını yerleştirmeleridir.

Hutteritler, şimdi Çek Cumhuriyeti olan Moravya’da ortaya çıkmıştır. Hutterit, toplumunun kurucusu Jacob Hutter kabul edilmekle birlikte ondan önce de Hutteritlerin görüşüne sahip olan bir topluluk vardı. Ashında Hutter bu topluluğu organize etmiştir. Karizmatik ve peygamberi bir lider olarak görülen Hutter, bugünkü Hutterit komünal sistemini 1533’te başlatmıştır.

Hutteritler, Anabaptist bir hareket olmalarından ziyade, komünal bir grup olarak dikkatleri daha çok çekmiştir. İlk komünal yani malların ortak paylaşımı şeklindeki yaşam tarzlarını 1528 yılında uygulamışlardır. Bu uygulamalarının amacı, cennet kolonisini yeryüzünde kurmaktır. Onlara göre, cennette de koloni şeklinde bir yaşam tarzı olacağından, Tanrı tüm Hıristiyanların dünyada da koloni şeklinde yaşamalarını emretmiştir. Onlar, sosyal akımdan izole olmuş bir şekilde yaşamaktadır. Farklı kültür, dini anlayış ve amaca sahip bir topluluktur.

Hutteritlerin komünal bir yaşam tarzını benimsemeleri onların evlilik, aile ve çocuk yetiştirilmesi konularına da yansımıştır. Hutteritlerde evlilik, her iki kişinin de birbirine bakmayı kabul ettiği bir birlikteliktir. Bu birliktelikte ikinci kişi, birinci kişiye itaat etmeyi taahhüt etmiş olur. Çift artık iki kişi değil tek bir kişiyi ifade

eder. Bu durum Tanrı'nın isteği ve emri doğrultusunda alınan bir karardır. Kişilerin seçimleri ya da istekleri doğrultusunda değildir. Hutteritler tek eşli evliliği ve cinsiyet törelerini sıkı bir şekilde uygulamışlardır.

Hutterit evliliklerine karar verme, birkaç şekilde meydana gelmektedir. Evlenme şekli ne olursa olsun, evlilik için aile, vaizler ve koloni liderlerinin izni gereklidir. Özellikle koloni liderlerinin onaylamadığı bir evlilik gerçekleşemez. Genç erkeklerle evlenmek istedikleri kızları seçme hakkı verilmiştir. Ancak kızların erkekler kadar seçme hakları bulunmamaktadır. Hutteritler kendi kolonilerinin içinden evlilik gerçekleştirmedikleri gibi ilk kuzen evliliğine de karşıdırlar. İkinci ve üçüncü kuzen evlilikleri yaygın bir şekilde olup çoğu kolonide ise dördüncü kuzen evlilikleri en uygun görülenidir.

Hutteritler için aile, Bruderhof yani Kardeşliğin bir alt parçası olarak kabul edilmesinden dolayı bütün büyük politik kararlar üyelerin oylarıyla belirlenir. Ancak oy kullanma hakkı sadece ailenin reisi olarak kabul edilen erkeğe aittir. Hutteritler, uzun bir şekilde inşa ettikleri apartmanlarda yaşarlar. Her apartmanda birkaç tane daire bulunmakta ve her dairede bir aile ikamet etmektedir. Ancak yemek salonu ve oturma odası ortak olup apartmanda oturan aileler, yemek salonunda birlikte yemek yerler ve oturma odasında birlikte vakit geçirirler. Bir ailenin görevi, aile çıkarlarını değil, koloninin amaçlarını desteklemek olduğundan ailelerin bu görevi yerine getirmemeleri halinde koloni için yıkıcı bir durumun ortaya çıkacağını ifade ederler. Ailelerin diğer görevi ise koloni için yeni nesiller dünyaya getirmektir.

Hutteritlerin çocuklar hakkındaki düzenlemeleri ve kuralları çok önemli bir konu olarak görülmüştür. Hutterit kadın ve erkeklerin kendi kurallarına göre yetiştirilmesinde ve bir Hutterit olma yolunda düzenli iş planlarının yapılmasında, koloninin geleceği amaçlanır. Bir Hutterit olma ifadesi de kadın ve erkeklerin her şeyde liderlerine itaatkâr olmalarının karşılığı olarak görülmüştür. Ebeveynler, çocuklarına topluluk yaşam biçimini modelleyerek daha geniş bir makro ailenin üyesi olduklarını aşırlar. Genç kız ve oğlanlar sadece ebeveynleri tarafından değil aynı zamanda kolonideki diğer yetişkinler ve büyük çocuklar tarafından da bakılırlar ve disiplin altına alınırlar. Bütün çocuklar, aynı zamanda uyanır, sıkı bir şekilde çalışır ve yemek salonunda yemek yerler. Çocuklar, koloninin çeşitli uygulamalarına katılmalıdır.

Çoğu kolonide kızlara ve erkeklere, gençliklerinin sonları yirmili yaşlarının başlarında, vaftiz yeminini yapmadan önce önemli bir özgürlük hakkı verilir. Bu hak, beş ila on beş yaş arasında daha önceden koloniden hiç ayrılmamış olan gençlere de verilir. Verilen bu özgürlüğe deneme süresi denilmiştir. Gençler, sigara içerler, radyo dinlerler, kızlarla vakit geçirirler, kasabada sinemaya giderler ve dans ederler. Bunlara ek olarak esrar içenler de olmuştur. Ayrıca çocuklar, yetişkinler tarafından cinsel konularda eğitim de alırlar. Erkeklerin çoğunluğu, gençliklerinin son dönemlerinde aylarca ve bazen yıllarca süren bir zaman zarfı boyunca koloniden ayrılırlar. Koloniden ayrılan bu gençler, petrol ve madencilik endüstrilerinde veya büyük şirket çiftliklerinde yüksek ücretli işlerde çalışırlar. Bazıları farklı hayat şartlarını benimser ancak çoğu yuvadan uzak kalamaz. Fakat önemli bir miktarı, koloni dışındaki durumları kontrol etmektedir. Koloniden ayrılmayanlar da kendi uygulamalarına karşı çıkan uygulamaları denemektedirler. Gençler bu zamanlarının keşif zamanı olduğunu, koloniye katılmanın kişisel bir karar olduğunu ve ciddi bir dönüm noktasında olduklarını bilmektedirler. Ancak bu gençlerde intihar, uyuşturucu bağımlılığı, kundakçılık veya cinsel ahlaksızlık gibi ciddi sorunlar görülmemiştir.

Hutteritler, teknolojik makine ve aletlerin kullanımını dine karşı bulmazlar. Onların endişe duydukları şey liberal yaşam biçiminin komünal hayat tarzlarını bozmalarıdır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hutterit, Komünal, Evlilik, Aile, Çocuk Yetiştirilmesi.

A STUDY ON THE RELIGIOUS TRADITIONAL COMMUNAL LIFE STYLE OF HUTTERITES THAT HAVE RADICAL WINGS OF THE REFORM AGE

Abstract

Anabaptists are a movement that constitutes the radical wing of the 16th century reform era. Three community has emerged from Anabaptists which are the Hutterites, the Mennonites and the Swiss Brothers. In defending adult baptism, the Anabaptists are separated from the Catholic, Protestant and Orthodox, and are opposed to their leadership in the Christian world. In general, the beliefs of all Anabaptists are almost the same. But there is an important belief that distinguishes Hutterites from other Anabaptists. It is the “community of goods” that is, the common sharing of goods. With these beliefs, the Hutterites believed that the communal life system, that is, the common sharing of goods, was the real life system of Christianity. Thus, they established colonies. The hutterites have attracted attention with their standing for more than 450 years. The hutterites attributed their long standing to the communal life system. Because according to the communal life system, they have trained all members from a young age . In this study, it is aimed to give information about how Hutterites, as a Anabaptist community, implement a system in the colonial life about marriage, family and upbringing.

Summary

The origin of the hutterites is based on the Anabaptist movement that emerged in Switzerland under the influence of the Protestant Reform in the 16th century. Anabaptists generally have the same beliefs. However, among the Anabaptists, there are different practices. There are three Anabaptist groups that emerged in the 16th century. These groups are Hutterites, Mennonites and Swiss Brothers-Anabaptists. Then the Amish community was formed from the Mennonites. The most important common features of the Anabaptist groups are their strong opposition to the basic status of the Roman Catholic Church and Protestant churches. The distinguishing feature of the anabaptists is their adoption of adult-believer baptism, Jesus' last supper, non-resistance - peace and simplicity. However, the difference between the Hutterites and the Mennonites and the Amishes is that they accept the common understanding of property and the social lifestyle. In addition, Hutterites, unlike Amish, use technology and follow technological developments. One of the most important aspects of Mennonites and Amishes is that they place colony life instead of nuclear family structure.

The hutterites emerged in Moravia, now the Czech Republic. Although Hutterite was accepted Jacob Hutter as the founder of their society, there was a community that had ideas of Hutterites before him. In fact, Hutter organized this community. Hutter, seen as a charismatic and prophetic leader, started the present Hutterit communal system in 1533.

The hutterites have attracted much attention as a communal group rather than being an Anabaptist movement. In 1528, they applied their first communal life style, the common sharing of goods. The purpose of these practices is to establish the colony of heaven on earth. According to them, since there will be a colonial life style in heaven, God has ordered all Christians to live colonially in the world. They live in isolation. It is a community with different culture, religious understanding and purpose.

The adoption of a communal lifestyle by the Hutterites was reflected in their marriage, family and child rearing. Marriage in hutterites is a union in which both people agree to look at each other. In this association, the second person accepted to obey the first person. The couple now refers to one person, not two. This is a decision made according to God's will and order. It is not in line with the choices or wishes of individuals. The hutterites have strictly applied monogamous marriage and gender rituals.

Deciding on hutterite marriages occurs in several ways. Regardless of the type of

marriage, marriage is required with the permission of family, preachers and colonial leaders. In particular, a marriage that cannot be approved by colonial leaders cannot take place. Young men are given the right to choose the girls they want to marry. However, girls do not have the right to choose as much as boys. The hutterites do not marry from their own colonies, but are also opposed to the first cousin marriage. Second and third cousin marriages are common, and in most colonies, fourth cousin marriages are the most appropriate.

Since the family for the hutterites is accepted as a sub-part of the Bruderhof, the Brotherhood, all major political decisions are determined by the votes of the members. However, the right to vote belongs only to the man who is accepted as the head of the family. The hutterites live in apartments that they have long built. There are several apartments and a family resides in each apartment. However, the dining room and living room are shared and families living in the apartment eat together in the dining room and spend time together in the living room. Since the duty of a family is not to support the interests of the colony but to support the purposes of the colony, they state that if the families do not fulfil this duty, a destructive situation will arise for the colony. The other task of the families is to give birth to new generations for the colony.

The regulations and rules of the hutterites on children have been seen as a very important issue. The future of the colony is aimed at raising the hutterite men and women according to their own rules and making regular business plans to become a hutterite. The expression of being a Hutterite was seen as the equivalent of the obedience of men and women to their leaders in everything. Parents model their community lifestyle to their children and make them feel that they are members of a wider macro family. Young girls and boys are looked after and disciplined not only by their parents, but also by other adults and older children in the colony. All children also wake up, work hard and eat in the dining room. Children should participate in various practices of the colony.

In most colonies, girls and boys are given an important right to freedom in their late teens, early twenties, before making the oath of baptism. This right is also granted to young people between five and fifteen years of age who have never left the colony before. This freedom is called trial period. Young people smoke, listen to radio, spend time with girls, go to the movies and dance in town. In addition, there were also marijuana smokers. Children are also trained by adults on sexual matters. The majority of males leave the colony for a period of months and sometimes years in the last stages of their youth. These young people leaving the colony work in high-paid jobs in the oil and mining industries or on large company farms. Some adopt different living conditions, but most cannot stay away from home. However, a significant amount controls conditions outside the colony. Those who do not leave the colony also try practices that oppose their own practices. Young people know that this is a time of discovery, that joining the colony is a personal decision and that they are at a serious turning point. However, there were no serious problems such as suicide, drug addiction, arson or sexual immorality.

Hutterites do not find the use of technological machines and tools against religion. What they are concerned about is that the liberal lifestyle disrupts communal lifestyles.

Keywords: History of Religious, Hutterite, Communal, Marriage, Family, Child Rearing.

GİRİŞ

Hutteritlerin asıl kökeni, 16. yüzyılda Protestan Reformunun etkisiyle İsviçre’de ortaya çıkan Anabaptist harekete dayanır. Anabaptistler, genel itibariyle aynı inançlara sahiptir. Ancak Anabaptistler arasında dünyevi yaşam konusunda farklı uygulamalar mevcuttur. 16. yüzyılda ortaya çıkan üç Anabaptist grup vardır. Bu gruplar, Hutteritler, Mennonitler ve İsviçre Kardeşleri-Anabaptistleridir. Daha sonra ise Mennonitlerden Amiş topluluğu oluşmuştur. Anabaptist grupların en önemli ortak özellikleri, onların Roma Katolik Kilisesi ve Protestan kiliselerinin temel statüde olmalarına şiddetle karşı çıkmalarıdır. Anabaptistlerin ayırt edici özelliği yetişkin-inanan vaftizi, İsa’nın son akşam yemeği, direnme- barışseverlik ve basit hayat tarzını benimsemeleridir. Ancak Hutteritlerin, Mennonitler ve Amişlerden farklı yanı, ortak mülk anlayışı uygulamasını ve toplumsal yaşam tarzını kabul etmeleridir. Ayrıca Hutteritler, Amişlerden farklı olarak teknolojiyi kullanırlar ve teknolojik gelişmeleri takip ederler. Mennonitlerden ve Amişlerden farklı olan en önemli yanlarından biri de çekirdek aile yapısı yerine koloni yaşamını yerleştirmeleridir.¹

Hutteritler, şimdi Çek Cumhuriyeti olan Moravya’da ortaya çıkmıştır.² Hutterit, toplumunun kurucusu Jacob Hutter kabul edilmekle birlikte ondan önce de Hutteritlerin görüşüne sahip olan bir topluluk vardı. Aslında Hutter bu topluluğu organize etmiştir. Karizmatik ve peygamberî bir lider olarak görülen Hutter, bugünkü Hutterit komünal sistemini 1533’te başlatmıştır.³

Hutteritler, reform çağının radikal kanadını oluşturmuştur. Hutteritler, ortaya çıktıkları andan günümüze kadar dört yüz elli yıldan fazla hayatta kalmalarıyla varlığını en uzun sürdüren komünal bir topluluktur.⁴ Bu sebeple Anabaptist bir hareket olmalarından ziyade, komünal bir grup olarak dikkatleri daha çok çekmiştir. İlk komünal yani malların ortak paylaşımı şeklindeki yaşam tarzlarını 1528 yılında uygulamışlardır. Bu uygulamalarının amacı, cennet kolonisini yeryüzünde kurmaktır. Onlara göre, cennet de koloni şeklinde bir yaşam tarzı olacağından, Tanrı tüm Hristiyan-

¹ Duane C. S. Stoltzfus, *Pacifists in Chains; The Persecution of Hutterites During the Great War*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press (2013), 15-18.

² Donald W. Huffman, *Life in Hutterite Colony: An Outsider’s Experience and Reflections on a Forgotten People in Our Midst*, *Amerikan Journal of Economics and Sociology*, 59/4, 2000, 551.

³ Robert Friedemann, *The Christian Communism of the Hutterite Brethren*, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 46/14, 1955, 197.

⁴ Peter H. Stephenson, “Like a Violet Unseen, The Apotheosis of Absence in Hutterite Life”, *Canadian Review of Sociology*, 15/4 1978, 434.

ların dünyada da koloni şeklinde yaşamalarını emretmiştir. Onlar, sosyal akımdan izole olmuş bir şekilde yaşamaktadır. Farklı kültür, dini anlayış ve amaca sahip bir topluluktur. Halkın gözü önünde yaşamazlar. Ancak Hutteritlerin yaşam tarzları göz önüne alındığında koloni nüfus yoğunluklarını stabil düzeyde uzun yıllarca koruma gayretleri anormal görülmüştür. Yani Hutteritler, doğum kontrolünden kaçınmakla birlikte onların koloni nüfuslarını ölçülü bir şekilde düzenlemeleri dikkat çekmiştir. Hutteritler, tarım toplumu olarak güçlü bir ekonomiye ve Hıristiyan ahlakına sahiptir. Onlar, Kutsal Kitap merkezli yaşamlarıyla, erken Hıristiyan topluluğunun kardeşliğini yaşattıklarını iddia ederler.⁵ Hutterit toplumunun, Anabaptist ideoloji, kolektivist ideoloji ve gerçekleştirme ilkesi yani ideolojiyi eyleme dönüştürme taahhüdü olmak üzere üç ana ilkesi mevcuttur. Hutteritler, tarımsal bir topluluk olmakla birlikte her şeyi ihtiyaca göre eşit paylaşma ilkesine inanırlar. İşbirliği, eşitlik, kardeşlik, adalet, rekabetten kurtulma ve sömürmeden uzak durma benimsedikleri temel ilkelerdendir. Dışarıdan bakıldığı zaman koloni üyeleri arasındaki hiyerarşi- statü, aslında toplumdaki sıra, rol ve pozisyonlarla ilişkilendirilir.⁶

Moravya'daki zulüm ve işkenceden kaçan Hutteritler buradan Macaristan, Romanya, Rusya, Birleşik Devletlere ve Kanada'ya göç etmişlerdir. Hutteritlerin Avrupa'daki zulümden kaçarak barış içerisinde yaşamaya başlamaları, 1870 yılında Birleşik Amerika'ya göç etmeleriyledir. Hutteritler bugün Amerika'da yaşayan bir topluluktur. Hutterit kolonileri, Birleşik Devletler'de temelde üç ana koloni ve bağlı olmayan kolonilerden oluşmuştur. Bu ana koloniler Lehrerleut, Schmiedeleut ve Dariusleut kolonileridir. Bu koloniler zamanla yeni kolonileri meydana getirmiştir. Çoğu Hutterit kolonileri, ana gövde olarak bu üç koloninin birisinden geldiklerini belirtirler. Üç ana koloni dışında herhangi bir koloniye bağlı olmayan koloniler de bulunmaktadır. Bu koloniler arasında, karşı koloni ilişkisi mevcuttur. Kadın ve erkekler koloniler arasında işbirliği içerisinde çalışırlar. Bina inşaatı, tarla biçme, kesim işleri, düğün ve cenaze hazırlıkları gibi birtakım işlerde de birlikte çalışırlar. Bununla birlikte birçok bilgi alış verişinde bulunurlar. Schmiedeleut kolonisi gibi uzak mesafelerde olsalar bile koloniler arası ilişkileri kırılğan değildir. Aynı bölgede yaşayan kolonilerde de kolo-

⁵ Rod Janzen, Max Stanton, *The Hutterites in North America*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2010, 17; Karl Peter, Ian Whitaker, *The Hutterite Economy: Recent Changes and Their Social Correlates*, *Anthropos*, 78, 3/4, 1983, 535-546, 544-545.

⁶ Shirin Schludermann, Eduard Schludermann, *Social Role Perceptions of Children in Hutterite Communal Society*, *The Journal of Psychology* 72/2, University of Manitoba, 1969, 183-188, 183.

ni liderleri, eğitim konferansları, çeşitli işler ve acil durumlar gibi birçok konuda bir araya gelir. Ayrıca koloni üyeleri de birbirlerini ziyaret eder. Bu ziyaretleri sırasında diğer kolonilerde konaklayan üyeler de olur. Birbirlerinin kitap merkezlerine giderler. Şehir merkezlerine giderek kahve içerler. Birbirleriyle buluşan farklı koloni üyeleri, tarım, yeni endüstriler veya teoloji konularında da bilgi alışverişinde bulunurlar. Tarım ve endüstri alanında her türlü teknolojiyi rahatça kullanan Hutterit üyeler, cep telefonu, e-mail, sınırsız telefon gibi iletişim araçlarını da rahatça kullanırlar. Hutteritler, teknolojiden ziyade en çok liberal uygulamaların kolonilerini etkileyeceğinden korkmaktadır.⁷

1. EVLİLİK

Hutteritler, dini inançları, pratikleri ve koloni yaşam şekilleri ile diğer Anabaptistlerden farklı bir topluluktur. 18. yüzyılın sonlarından beri evanjelizme vurgu yapmaları ve kendilerini Hutterit olmayanlardan mümkün olduğunca uzak tutmaları, kapalı bir klan toplumu olduklarını göstermiştir. Ayrıca evliliklerini toplulukları içerisinde yapmalarının, onların benzersiz bir etnik grup olarak günümüze kadar devam etmelerini sağladığı belirtilmektedir.⁸

Hutteritlerde evlilik, her iki kişinin de birbirine bakmayı kabul ettiği bir birlikteliktir. Bu birliktelikte ikinci kişi, birinci kişiye itaat etmeyi taahhüt etmiş olur. Çift artık iki kişi değil tek bir kişiyi ifade eder. Bu durum Tanrı'nın isteği ve emri doğrultusunda alınan bir karardır. Kişilerin seçimleri ya da istekleri doğrultusunda değildir. Hutteritler tek eşli evliliği ve cinsiyet törelerini sıkı bir şekilde uygulamışlardır. Hem kadınlar hem de erkekler için tek eşlilik söz konusudur.⁹ Kızlar, genellikle vaftiz olduktan sonra evlenirler.¹⁰ Kızların evlilik yaşı genellikle yirmi iki civarıdır. Erkekler de evlenecekleri kızdaki biraz büyük olur.¹¹

1.1. Eş Seçme

Hutterit evliliklerine karar verme, birkaç şekilde meydana gelmektedir.

⁷ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 17, 60.

⁸ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 104.

⁹ Peter Riedemann, John J. Friesen, *Peter Riedemann's Hutterite Confession of Faith*, Herald Press, Waterloo, Ontario, Scottdale, Pensilvanya, 1999, 127-129.

¹⁰ Paul Diener, *Ecology or Evolution? The Hutterite Case*, *American Ethnologist*, 1/4, 1974, pp. 601-618, 603.

¹¹ John Andrew Hostetler, *Hutterite Life*, Herald Press, Scottdale Pensilvanya, Waterloo, Ontario, 1983, 29-30

Evlenme şekli ne olursa olsun, koloni statüsü evlilikte önemli bir rol oynamıştır. Kolonide yüksek statüde bulunan erkekler, yine yüksek statüde olan kızlarla evlenmiştir. Erkekler eş seçiminde, kızın servetine ve kolonideki statüsüne bakmıştır.¹² Genç erkeklere evlenmek istedikleri kızları seçme hakkı verilmiştir. Genç erkekler, diğer kolonilere akrabalarını ziyaret ediyormuş gibi giderek kendilerine eş arar ve beğendiği bir kız ile karşılaşınca da onunla tanışmak ister. Tanışma süresi genellikle kısa olmasına rağmen evlilik birkaç yılı bulabilir. Evliliğin ertelenmesi ekonomik açıdan değil, dini açıdandır. Çünkü kişilerin evlenmeden önce vaftiz olması gerekir. Kızlar açısından evlilik gelenekleri ise şu şekildedir. Bir kız, bir oğlandan hoşlanıyorsa güzel bir mendil işler ve oğlana verir. Burada her şey oğlanın tutumuna bağlıdır. Eğer oğlan kız ile ilgileniyorsa mendili kabul eder. Ancak ilgilenmiyorsa mendili iade eder.¹³ Diğer bir evlilik geleneği de büyüklerin evlenecek olan gence tavsiyesi şeklindedir. Yani evlenmek isteyen bir erkeğe, bir kız önerilir. Eğer erkek, kızı beğenirse evlenirler. Erkek kızı beğenmezse, o kızı reddetme hakkına sahiptir. Ancak kızlar açısından durum farklıdır. Kızlar, büyükleri ve liderler tarafından kendileri için bir erkek seçilmişse ve o erkek de kızı kabul etmişse, o kişiyi istemeseler bile kendileri için seçilen erkekle evlenmek zorundadır. Kızların bu durumu, onların Hutterit toplumuna itaati olarak gösterilmiştir. Hutterit toplumunda erkek egemen bir yapı söz konusudur. Ayrıca liderlik görevinde bulunan kimseler, her daim toplumun üstünde bir güce sahiptir. Bu sebeple, kendi aralarında anlaşan çiftler de liderlerin ve vaizlerin onayından geçmek zorundadır. Ancak genellikle çiftlere onay da verilir.¹⁴ Diğer evlilik şekli ise iki insanın evlenmeye karar vermesidir. İki insan evliliğe karar verirse, ilk önce birkaç arkadaşın eşlikleriyle birlikte damat olacak kişi, kızın kolonisinin kıdemli yöneticisine gider. Aynı zamanda damadın babası, gelinin babasına giderek ondan onay ister. Hutteritlerdeki çoğu evlilik bu şekilde olmaktadır. Çoğu çiftin ailesi, kızlarına ve oğlanlarına destek olur. Evlilik yöntemlerinden yaygın olanlarından bir diğeri de kadınların gayri resmi olarak çöpçatanlık yapmasıdır. Yöntem ne şekilde olursa olsun aileler eş seçiminde aktif bir şekilde yer alır. Ayrıca bir genç yirmi dört yaşına gelip hala evlenmemişse, etrafındaki insanlar tarafından alay konusu olur. Erkek veya kız, evliliğe ilgisiz görünüyorsa ya da evlenmek için yeterince çaba

¹² Adam Darlage, "Double Honor: Elite Hutterite Women in the Sixteenth Century", Church History, 79/4, 2010, 770.

¹³ Hostetler Hutterite Life, 29-30

¹⁴ Darlage, Double Honor, 769.

harcamıyorsa, yetişkinler her zaman bu duruma müdahale ederek, onlara tavsiyelerde bulunur. Hutteritler, evlilik konusunda zıt kişiliklere sahip olan kişilerin daha güçlü bir evliliklerinin olduğunu söylerler.¹⁵

Hutteritlerin geleneksel evlilik yöntemlerinin dışında gençlerin birbirlerine ilgi duymasına karşı çıkmamaktadır. Yani gençlerin görüşmelerine izin verilir. Genç oğlanlar, diğer kolonideki kızlarla çıkmak isteyebilir. Bu durumda, kızın kolonisinde akşam yemeğine katılır. Daha önce bu kolonide bulunmadıysa, koloniden birisi, gencin çıkmak istediği kızı tanıtır. Oğlan kızla çıkmak isterse, kızın kolonisinden birisiyle dışarıda konuşur. Bu kişi aracı kişi olur ve kıza haber verir. Kız genci kabul ederse çıkarlar, kabul etmezse çıkmazlar. Oğlan kıza telefon edebilir. Kış aylarında, koloninin işlerinin azalması sebebiyle oğlanlar iki haftalık tatil yaptıkları süre içerisinde istedikleri gibi kızı görmeye gidebilirler. Gençler çıktıkları zaman el ele tutuşurlar, sarılırlar ve eğlenirler. Ancak son yıllarda daha fazla fiziksel temasta bulunmaları liderleri rahatsız etmiştir. Çünkü gençler, özel odalarda buluşmaya başlamıştır. Bu sebeple evlilik öncesi gebelikler artmıştır. Liderler, bu durumu, izlenen magazinelere, filmlere ve müzik videolarına bağlamaktadır. Evlilik dışı doğan çocuklarda kolonilere göre farklı uygulamalar mevcuttur. Schmeideleut kolonilerinde, eğer kız on sekiz yaşından büyükse bebeği büyütebilir ancak kız on sekiz yaşından küçükse, bebek evlatlık verilir. Kız evlense bile bebek evlatlık ailede kalır ve kız kocasının kolonisine gider. Kız genellikle de bebeğinin babasıyla evlenir. Dariusleut kolonilerinde ise çiftin evlenmesi için baskı yapılır. Eğer oğlan sorumluluk almayı ve evlenmeyi reddederse, koloniyi terk etmek zorundadır. Genellikle kız, evlenerek koloniden ayrılrsa bile bebeği büyütür. Bebeği büyütmesine koloni de yardımcı olur.¹⁶

Liderler, koloni üyelerinin evliliklerini sıkı bir şekilde kontrol etmişlerdir. Evlilik yöntemi nasıl olursa olsun bütün evlilikler, İsa'nın Hizmetçileri olarak adlandırılan liderler tarafından son karara bağlanır ve düzenlenir.¹⁷ Ayrıca koloni kiliseleri ve evlenecek çiftlerin ailelerinin de izinleri alınmalıdır.¹⁸ Hutteritler son yıllarda yapılan evliliklerin çiftlerin birbirini sevmeleri neticesinde gerçekleştiğini ifade etmişlerdir.¹⁹ Bununla birlikte

¹⁵ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 93-94.

¹⁶ Bron B. Ingoldsby, *The Hutterite Family in Transition*, *Journal of Comparative Family Studies*, 32/3, 2001, 377-392, 383.

¹⁷ Darlage, *Double Honor*, 769.

¹⁸ Hostetler, *Hutterite Life*, 29

¹⁹ Ingoldsby, *The Hutterite Family in Transition*, 384.

Hutteritler, üyelerinin ve kendilerine katılan herhangi bir kimsenin hak ve imtiyaz gibi bir ayrıcalığının olmadığını ve herkese eşit davrandıklarını iddia etmişlerdir. Bütün hususlarda dünyevi olan her şeyi reddettiklerini belirtmişlerdir.²⁰

1.2. Nişan ve Hulba

Evlenmek isteyen damat adayı, gelin adayının kolonisinin yöneticisine yazılı bir ricada bulunur. Aynı zamanda damat adayının kolonisindeki Kilise'nin bütün erkek üyeleri toplantıya çağrılarak damadın isteği değerlendirilir ve çiftin karakteri tartışılır. Çiftten biri ya da her ikisi eğer koloni dışında bir müddet yaşamışsa, her ikisinin de geçmişi araştırılır. Aynı amaçla ve aynı şekilde gelinin kolonisinde de bir toplantı yapılır. Ancak bu toplantılar çoğunlukla formalite amaçlıdır. Çift her iki koloniden onay çıktıktan sonra düğün hazırlıklarına başlayabilir. Yakın arkadaşlar ve aile üyeleri, evlenecek çifti kutsamak ve onlara tavsiyeler vermek üzere gelinin evinde toplanır. Gelin ve damat, resmi olarak halka kısa bir törenle nişanlarını duyurur. Bu törende özellikle şarap kadehleri tokuşturulur. Törenden sonraki ilk cumartesi günü, gelinin evinde Hulba düzenlenir. Hulba, kolonilere göre çeşitli şekillerde gerçekleştirilir. Hulba, uzak yakın bütün kolonilerin, Hutterit olmayan arkadaşların, iş arkadaşlarının, koloni öğretmenlerinin, dükkan sahiplerinin ve doktorların katıldığı bir kutlamadır. Şarap, kahve, soda, atıştırılacak vb. eksiksiz bir yemek menüsü ikram edilir, alkol sınırsız bir şekilde tüketilir ve şarkılar söylenerek eğlenilir. Yemek ve içki servislerini önlüklü genç erkekler yapar. Nişanlı çift masanın baş kısmında olmak üzere masaya sırayla erkek- kız nedimeler ve çiftin aileleri oturur. İkinci masada ise yöneticiler oturur. Bazı Dariusleut kolonilerinde, Hulba pazar akşamına kadar devam eder. Nişanlı çiftin büyürken yaptıkları yaramazlıklar anlatılır, eğlenilir ve şiirler okunur. Düetler yapılır, enstrümanlar eşliğinde şarkılar söylenir. Yaşlı amcalardan bir grup da masanın üzerine çıkar ve ciğerleri patlayana kadar yüksek sesle şarkılar söyler. Bütün koloniler genellikle nişandan sonraki hafta pazar günü düğün yapar.²¹

1.3. Düğün

Düğün, damadın kolonisinde yapılır. Damadın kolonisi artık gelinin de kolonisidir. İki bölümden oluşan düğünün ilk bölümü genellikle ayın töre-

²⁰ Darlage, Double Honor, 769.

²¹ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 94.

nine benzer bir şekilde yapılır. Çift, düğüne katılan seyircilerle birlikte ayinlerde oturdukları her zamanki yerlerine oturur. İlk önce vaiz, bir vaaz verir ve vaazdan sonra çift, vaizin huzuruna çağrılır. Düğün yemininden sonra gelin ve damat, seyircilerin içindeki eski yerlerine yani akranlarıyla birlikte oturur. Bu şekilde düğünün ilk bölümü kısa sürer. Daha sonra ikinci bölüm daha çok gençler tarafından yönetilir ve asıl düğün ikinci kısımdır. Düğün yemeği için gelin-damat binanın dışında buluşurlar ve düğün yemeğini yemek için yemek salonuna geçerler. Çift şarap kadehini tokuşturur. Masaya küçük hediyeler konulur. Fotoğraflar çekilirken papaz görmemiş gibi yapar. Düğün günü boyunca, genç kadın ve erkekler, şarkı söylemek için evlerden birinde toplanır. Akşam yemeği yenildikten sonra düğün resmi bir şekilde bitirilir. Genç çifte kendi daireleri gösterilir. Koloni üyeleri tarafından düğün hediyesi almaları için verilen paralar ile çiftin arkadaşları tarafından satın alınan birçok küçük hediye düğünde çifte verilir.²² Hediyeler genellikle ev aletleri, lambalar, tavan vantilatörleri, saatler, nevresimler, yorgan, kıyafet kumaşları, gümüş eşya, havlu, el yapımı duvar süsleri gibi kullanışlı şeyler olur. Gelin düğün kıyafeti olarak yanardöner mavi renkli özel bir elbise giyer ve başına da duvak yerine başörtüsü takar. Konuklar ise koyu renkli giyinirler ki gelinin herkesin içinde fark edilir olması sağlanır. Damat, papazın kıyafetiyle aynı tarz olan dizüstüne kadar uzun siyah etekli ceket, beyaz gömlek, siyah kravat giyer. Düğün pastası da dikkat çekici bir şekilde yapılır.²³

Çiftin mobilyaları, ait oldukları koloniler tarafından alınır. Gelin, ergenlik döneminden beri hazırladığı sandığı, dikiş makinesini ve kaz tüyünden yapılmış olan yatak takımını getirir. Damadın kolonisi de iki sandalye, bir masa, bir yatak ve diğer gösterişsiz mobilyaları verir. Şarap ve bira servisi, daima özel günlerde uygulanan bir Hutterit geleneği olması sebebiyle düğünlerde misafirlere şarap ikram edilir. Hutteritler, Ukrayna'ya göç ettikleri zaman sadece dini özgürlüklerini koruma altına almadıklarını, özgür bir şekilde kendi şaraplarını yaptıklarını da ifade etmişlerdir. Ancak günlük yaşamda içki içme, sıkı bir şekilde kontrol altına alınmıştır ve sarhoş kişilere de ceza verilmiştir. Alkolik olmanın cezası ise Kilise'den aforoz edilmektir. Öte yandan Hutteritler için içkiye karşı olmak ya da tamamen içki içmemek diye bir şey yoktur. Çünkü Hutterit vaizler, şarabı İsa'nın yaptığını

²² Hostetler, Hutterite Life, 30-31.

²³ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 95; Ingoldsby, The Hutterite Family in Transition, 384.

ve Kutsal Kitap'ın da az bir şarabın mide için faydalı olduğunu ifade ettiğini, vaazlarında anlatırlar. Bununla birlikte Kutsal Kitap'tan ayrılarak kilise ayinlerinde üzüm suyu veya alkolsüz içecek kullanan kiliselerin olduğunu da belirtmişlerdir.²⁴

1.4. Evlilikle İlgili Bazı Durumlar

Hutteritlerin 21. yüzyılda evlilik konusunda yaşadıkları en büyük problem, genç kız ve erkeklerin oranlarındaki dengesizliktir. Bu dengesizlik genç erkeklerin koloniden ayrılarak dış dünyadaki kalış sürelerinin uzaması ve bazılarının da geri dönmemesidir. Bu sebeple genç kızlardan da koloniden ayrılma girişimleri olmaktadır. Çünkü koloniden ayrılmak onların evlilik ve çocuk sahibi olmaları için tek şanslarıdır. Özellikle bazı Lehrerleut kolonilerinde evlenemeyen kızlardan yaşlı anne ve babalarına bakmaları istenmiştir. Eş bulamayan otuz yaşından büyük bir kızın evlenmesi, çok nadir görülen bir olaydır. Koloniden ayrılıp dönmeyenlerin çoğunun erkek olması sebebiyle, kolonilerde kız sayısı erkeklerden fazla olduğu için erkeklerin evlenecek eş bulmaması gibi bir durum söz konusu olmamaktadır.²⁵ Bu durumların ortaya çıkması, iki binli yıllardan beri gençlerin, evliliği üç veya dört yıl ertelemelerine bağlanabilir.²⁶

Hutteritler kendi kolonilerinin içinden evlilik gerçekleştirmedikleri gibi ilk kuzen evliliğine de karşıdırlar. İkinci ve üçüncü kuzen evlilikleri yaygın bir şekilde olup²⁷ çoğu kolonide ise dördüncü kuzen evlilikleri en uygun görülenidir. Hutteritlerde evlilik özellikle kan bağı olanlar arasında gerçekleşir. Örneğin, seksen iki evliliğin ellisinde çiftlerin kan bağı ile akraba oldukları tespit edilmiştir. Mesela iki erkek kardeş, iki kız kardeşe evlenir.²⁸ Hutteritler, kendi dinlerinden olmayan bir kimse ile evliliği de kesin bir şekilde yasaklamışlardır.²⁹

Hutteritlerde evlilik, her iki tarafın da anlaşmasıyla meydana gelen ve yaşam boyu sürmesi gereken bir bağlılıktır. Evliliğin bozulması ise her iki taraftan birinin, bu anlaşmayı ihlal etmesiyle gerçekleşir. Koca, eşine Tanrı yolunda rehberlik etmezse, bu evlilik zaten bozulmuş demektir. Evliliklerde koca, Tanrı'nın yüceliğini temsil etmesi sebebiyle eşine rehberlik yapma gö-

²⁴ Hostetler, Hutterite Life, 31

²⁵ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 93.

²⁶ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 86.

²⁷ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 93.

²⁸ Arthur P. Mange, Growth and Inbreeding of a Human Isolate, Human Biology, 36/2, 1964, 104-133, 115.

²⁹ Ingoldsby, The Hutterite Family in Transition, 383.

revini de üstlenmiş olur.³⁰ Bazı ayrılıkların yaşanmasına rağmen boşanma bir seçenek olarak görülmez. Eğer kadın veya erkek, bir eş boşanma davası açarsa, koloniden ayrılmak zorundadır. Bu şekilde boşanan bir adam, koloniden ayrılmış ve Hutterit olmayan biriyle evlenmiştir. On dört yıl evli kalan adamın karısı boşanma davası açmış ve adam koloniye geri dönmüştür. Bu adam koloniye kabul edilir ancak kolonideyken daha önce boşadığı karısı ölene kadar başkasıyla tekrar evlenmesi yasaktır.³¹ Ayrıca bir erkek koloniden ayrılmaya kalkarsa, karısını ve çocuklarını da kendisiyle birlikte koloniden ayrılmaya zorlamak için dünya otoritelerine başvuramaz. Bu durum, erkeğin bazı kararlarından dolayı masum insanların zarar görmesini engellemek adına oluşturulmuş bir kuraldır. Ayrıca koloninin iç problemlerine, koloni dışından herhangi birinin müdahalesi de önlenmiş olur.³² Bunlara ek olarak, eğer eşlerden biri, Hutterit inançlarını reddederse, diğer eş onu boşayabilir.³³

2. AİLE

Hutteritler, koloni yaşam şeklinin Tanrı tarafından emredildiğine inanırlar. Bu açıdan Hutterit üyelerin yaptıkları bütün işler koloni çıkarlarını gözeterek bir biçimde şekillenmiştir. Kolonide yazılı ve yazılı olmayan kuralları vardır ve herkes bu kurallara göre yetiştirilir. Eşitcilik, kolektivizm, toplumdan uzak yaşam, malların ortak paylaşımı ve liderlik hiyerarşisinin olmasıyla koloni yaşam tarzı düzenlenmiştir. Koloni yaşam tarzında, aile değil koloni ön plandadır. Çekirdek aile yapısı temelli bir yaşam tarzı amaçlanmadığı için Hutteritlerin yaşam tarzı, orta çağ manastırcılığı olarak tanımlanmıştır. Hutterit toplumu için koloni her şeyden ve herkesten önce gelmelidir. Bu sebeple koloninin devamı için işler, kolonide bulunan herkese paylaştırılmıştır.³⁴

Hutterit toplumu, kendine özgü ve değiştirilmemiş ideolojisini gelecek nesillere aktarmak için güçlü bir bağlılık karakterize etmiştir. Bu konuda, liderlik, aile, tarımsal üretim, rekreasyon, eğitim kurumları, çocuk yetiştirme gibi topluluğun temelini yön veren amaçlı bir girişimleri bulunmaktadır.³⁵

³⁰ Riedemann, Frieser, Peter Riedemann's Hutterite Confession of Faith, 129.

³¹ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 96.

³² Karl A. Peter, The Dynamics of Hutterite Society, The University of Alberta Press 1987, Edmonton, Alberta, Canada, 39.

³³ Harrison, The Role of Women in Anabaptist Thought and Practice, 58.

³⁴ Darlage, Double Honor, 760.

³⁵ Shirin Schludermann, Eduard Schludermann, Paternal Attitudes in Hutterite Communal Society, The Journal of Psychology, 79/1, 1971, University of Manitoba, 41-48, 41.

Hutteritlerde aile değerleri ve çocukların dünyaya getirilmesi, toplumsal yaşamın önemli bir etkisi olarak kabul edilir. Çekirdek aile yapısı, ortak yaşamın meydana getirdiği bir kavram olarak önemli bir oluşumdur. Aile kavramıyla kastedilen şey kolonidir ve koloni geniş bir aile olarak kabul edilir. Ailenin kimliğinin gücünü, erkekler meydana getirir. Bir erkek yaşamını kendi babası, oğulları, amcaları ile omuz omuza aynı kolonide birlikte geçirir. Kadınlar ise, kocalarının kolonisine taşındıktan sonra annelerinden, teyzelerinden ve evlendirip diğer koloniye gönderdiği yetişkin kızlarından uzakta bir yaşam sürerler. Bu durum onlar için sosyal ve psikolojik olarak boşlukta olmalarına sebep olmasından dolayı koloni üyeleri, yeni gelen eşin, koloninin sosyal çevresine alışması için yardım ederler. Bazı kadınlar, eşlerinin kolonisinden bin mil uzaklıktaki bir koloniden gelin olarak gelmiştir. Uzak kolonilerden gelen gelinler, bu durumdan şikayetçi olmadıklarını, çocuklarıyla birlikte ev kolonisindeki akrabalarını ve arkadaşlarını yılda iki kez ziyaret ettiklerini belirtirler.³⁶ Eşe itaat etmenin Tanrı'ya itaat etmekle eşdeğer tutulmasından dolayı kadınlar, her konuda eşlerine itaat etmek zorundadır.³⁷ Kadınların itaatkar ve sadık olmalarının gerekmesiyle onların komünal kuralları çiğnemesi de çok zordur.³⁸ Bu şekilde din temelli oluşturulan kurallarla kolonileri yönetmek daha da kolaylaşmış ve suç davranışlarının görülmemesi sebebi de din temelli oluşturulan kurallara bağlanmıştır.³⁹

Karı-koca ve çocuklar duygusal açıdan birbirlerine bağlıdır. Çoğu koloni, aile ilişkilerini desteklemek için gece yapılması gereken işlerde, evli erkekleri çağırılmaya özen gösterir. Dariusleut koloni çiftlik yöneticisi, aile üyelerinin her cumartesi, manevi bir değerlendirme yapmaları için toplantılarını ister. Çiftlik yöneticisi de dahil olmak üzere herkes, bu toplantıda ruhsal yaşamının yansımaları hakkında konuşur.⁴⁰

Hutteritler için aile, Bruderhof yani Kardeşliğin bir alt parçası olarak kabul edilmesinden dolayı bütün büyük politik kararlar üyelerin oylarıyla belirlenir. Ancak oy kullanma hakkı sadece ailenin reisi olarak kabul edilen erkeğe aittir. Hutteritler, uzun bir şekilde inşa ettikleri apartmanlarda yaşarlar. Her apartmanda birkaç tane daire bulunmakta ve her dairede bir aile ikamet etmektedir. Ancak yemek salonu ve oturma odası ortak olup apart-

³⁶ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 84.

³⁷ Riedemann, Frieser, *Peter Riedemann's Hutterite Confession of Faith*, 127.

³⁸ Darlage, *Double Honor*, 755.

³⁹ Huffman, *Life in Hutterite Colony*, 554.

⁴⁰ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 84.

manda oturan aileler, yemek salonunda birlikte yemek yerler ve oturma odasında birlikte vakit geçirirler. Bir ailenin görevi, aile çıkarlarını değil, koloninin amaçlarını desteklemek olduğundan ailelerin bu görevi yerine getirmemeleri halinde koloni için yıkıcı bir durumun ortaya çıkacağını ifade ederler. Ailelerin diğer görevi ise koloni için yeni nesiller dünyaya getirmektir.⁴¹ Bir kolonideki nüfus yüz yirmi-yüz otuz kişiye çıktığı zaman ikinci bir koloninin kurulması için hazırlık yapılır. İkinci koloni kurulduğu zaman, kolonideki ailelerin yarısı yeni kurulan koloniye aktarılır.⁴² Bazı kaynaklarda da kolonide yaşayan kişi sayısının yüz elliye ulaşmasıyla ikinci bir koloninin kurulduğu belirtilir.⁴³ Diğer bir kaynakta ise kolonilerin yetmiş beş ila yüz elli arası bireyden oluştuğu ifade edilir. Sayı ne olursa olsun kolonilerdeki aile sayısının az olmasına özen gösterilerek⁴⁴ koloni nüfuslarının kontrol altında olması sağlanır.⁴⁵

Çocukların topluluk yaşam tarzına uyum sağlamaları için küçük yaşlarda okula gönderilmesi sebebiyle ve ailelerin, kendilerine verilen günlük koloni işleriyle meşgul olmaları yüzünden, çekirdek aileler çok nadiren birlikte zaman geçirirler. Bu durum, ailelerde sık sık anlaşmazlıklara sebep olmuştur.⁴⁶ Yemek zamanlarında bile bütün erkek, kadın ve çocuklar ayrı bir şekilde yemek salonunda, uzun masalarda yemek yedikleri için ailelerin iş dışında da birlikte zaman geçirmeleri mümkün olmamaktadır. Altı ila on beş yaş arası çocuklar yetişkinlerden ayrı bir salonda yemek yerler. Anneler, ortak yemek salonuna gitmeden önce bebeklerini ve altı yaşından küçük çocuklarını evde beslerler. Yemek, sofradaki etin yukarı kaldırılmasıyla başlar, sonra eller bağlanır ve yüksek rütbeli bir erkek dua eder. Yemek yendikten sonra aynı şekilde dua ile yemek bitirilir. Vaiz ve onun asistanı, vaizin konutunda akşam yemeği yer. Yemeğin onların konutuna gönderilmesinin sebebi, vaizlerin yemek sırasında tartışacakları konuların olmasıdır. Kişisel konular için de vaizlere özel bir şekilde gidilir.⁴⁷ Hutterit kolonilerin hepsinde cinsiyet ve yaşa göre sınıflandırma mevcut olup bu hiyerarşi, kilisede, okulda, işte ve yemekte kendini gösterir. Bir odada

⁴¹ Hostetler, Hutterite Life, 33

⁴² Hostetler, Hutterite Life, 17.

⁴³ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 18.

⁴⁴ Diener, Ecology or Evolution? The Hutterite Case, 602.

⁴⁵ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 166.

⁴⁶ Wes Harrison, The Role of Women in Anabaptist Thought and Practice: The Hutterite Experience of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, The Sixteenth Century Journal. 23/1, 1992, 49-69, 61.

⁴⁷ Hostetler, Hutterite Life, 33.

otururken kadınlar bir tarafa erkekler bir tarafa oturur. Kiliseden bile önce erkekler sonra yaşlı kadınlar en son da genç erkekler çıkar.⁴⁸

Hutteritler arasındaki nüfus artışı, geniş ailelere bağlanmıştır. Çocuk Tanrının hediyesi olarak görülmesinden dolayı çocuk aldırma yasaklanmış, çok çocuk yapma teşvik edilmiş ve oluşan geniş aileler ödüllendirilmiştir.⁴⁹ Bütün ailelerin ve üyelerin finansal giderleri koloni tarafından karşılandığı için çok çocuk yapmada geçim sıkıntısı gibi bir düşünce söz konusu değildir.⁵⁰ Nihayetinde doğum kontrol de tabu olarak kabul edilmiştir. Bu sebeplerle kadınlar, kırk yaşına ulaşıncaya kadar dokuz veya daha fazla çocuk doğururlar. Böylece nüfus artışıdaki oranın da doğal bir artış olduğunu düşünürler.⁵¹

Hutteritler için iyi bir tıbbi bakım almalarına veya hastaneye gitmelerine engel teşkil edecek herhangi bir dini inanç bulunmamaktadır. Sağlık onlar için çok önemli bir konu olup güvenli tıbbi bakım için çok çaba sarf ettiklerinden dolayı, kadınlar çok çocuk doğurmalarına rağmen doğumda ölen kadın sayısı çok azdır. Evlilik ve çocuk doğurma önemli bir durum olduğundan dolayı evli olmayan Hutteritlerin sayısı da birkaç tane ile ifade edecek kadar azdır.⁵²

Amca, teyze, kuzenler, büyükanneler ve büyükbabalar gibi akrabalar arasındaki ilişki kişisel olup bu ilişki erken çocukluk döneminde kurulur ve yetişkinlik döneminde de derinleşir. Kolonilerdeki bütün üyelerin basit, birkaç tane soy ismi bulunur ve üyelerin kimlikleri yıllık kitaplarında düzenli bir şekilde tutulur. Bu yıllıklarda, bir kolonide ortalama dokuz-on bir arası farklı soy ismin bulunduğu kayıtlıdır.⁵³ Yine bu yıllıklardaki kayıtlara göre bütün Hutteritlerin ataları sadece on sekiz ailedir yani on sekiz soy isim vardır. Ancak bu ailelerden dört tanesi tamamen ölmüş ve geriye kalan on dört aile, bütün Hutteritlerin atası olmuştur.⁵⁴ Schmiedeleut kolonilerinin on bir aile ismi, Lehrerleut kolonilerinin on aile ismi ve Dariusleut kolonilerinin de dokuz aile ismi vardır. Kuzey Amerika'da birkaç Hutterit topluluğu dışında onların Decker, Entz, Glanzer, Gross, Hofer, Kleinsas-

⁴⁸ Ingoldsby, *The Hutterite Family in Transition*, 378.

⁴⁹ Huffman, *Life in Hutterite Colony*, 554.

⁵⁰ Shirin Schludermann, Eduard Schludermann, *Maternal Child Rearing Attitudes in Hutterite Communal Society*, *The Journal of Psychology*, 79:2, 1971, 169-177, 170.

⁵¹ Hostetler, *Hutterite Life*, 33.

⁵² Peter H. Stephenson, *Gender, Aging, and mortality in Hutterite Society: A Critique of the Doctrine of Specific Etiology*, *Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness*, 9/4, 1985, 355-363, 359.

⁵³ Arthur P. Mange, *Growth and Inbreeding of a human Isolate*, *Human Biology*, 36/2, 1964, 104-133, 112.

⁵⁴ Ingoldsby, *The Hutterite Family in Transition*, 378.

ser, Mandel, Stahl, Tschetter, Waldner, Walter, Wipf, Wollman ve Wurz olmak üzere kolonilerin on dört aile isimlerini ortak bir şekilde kullandıkları tespit edilmiştir. Evlilikleri de ikinci kuzen evlilikleri olmasına rağmen akraba evliliği açısından herhangi bir büyük problemle karşılaşmadıkları belirtilir.⁵⁵ Normal bir Hutterit karı-koca, yakın akraba olduklarından dolayı, bu on dört soy isimden birisine sahiptir. Hutteritlerin yüzde doksan yedisi de bu on dört soy isimden birisine aittir. Kızlar da evlendikleri zaman eşlerinin kolonisine taşındıkları için kızın kolonisi artık eşinin kolonisi olmakla birlikte soy ismi de eşinin soy ismi olur.⁵⁶ Erkek çocukların isimleri babalar ve amcalar tarafından, kız çocukların isimleri de anneler ve teyzeler tarafından verilir.⁵⁷ Verilen isimler genellikle Kutsal Kitap'a ait isimlerden seçilir. Kızlarda genellikle Maru ve onun çeşitli versiyonları, Susanna, Katharina, Anna, Sara, Rachel çoğunlukla kullanılır. Melanie, Chad, Jessica ve Brittney isimleri de diğerleri kadar çok kullanılmasa da kullanılan isimler arasındadır. Erkeklerle ise Jacob, Joseph, David, Paul ve Joshua isimleri yaygın bir şekilde verilir. Çocuklara ad koyma konusunda da son zamanlarda akrabaların isimlerini verme yaygınlaşmıştır. Birkaç Mennonitin Hutteritliği kabul etmesiyle birlikte Hutterit isimlerindeki etnik yapı da eski özelliğini kaybetmeye başlamıştır. Mennonit isimlerinden olan Baer ve Teichroeb isimleri şimdi Hutteritlerde yaygın bir şekilde kullanılan isimler haline gelmiştir. Hutteritlerde ortak isimlerin kullanılmasının yaygın olmasından dolayı kişilere hitap edilişte bazen farklı yollara başvurulmuştur. Annenin, aile ismi, çocukta orta isim olarak kullanılır. Diğerleri de eşlerinin isimlerini orta harf olarak kullanırlar. Genellikle kadınlar ve erkekler eşlerinin isimleri ile bilinirler. Mesela, erkekler eşlerinin isimleriyle çağrılır. "Sarah's John" yani Sarah'nın John'u gibi. Diğer bir örnek de erkek çağrılırken, erkeğin ismine eşinin isminin sadece baş harfinin okunması ve kadın çağrılırken de kadının ismine kocasının isminin de eklenerek söylenmesi şeklindedir. Mesela John ve Elizabeth Tschetter çiftinde, erkek çağrılırken John E. ve kadın çağrılırken de John Elizabeth şeklinde hitap edilir.⁵⁸

Yaşlanmak, konutların, mesleğin veya herhangi bir ayrımcılığın olmasını gerekli kılmamaktadır. Kadınlar eğer isterlerse kırk beş yaşında koloni görevlerinden emekli olabilirler. Erkekler de elli yaşından sonra gönüllü

⁵⁵ Hostetler, Hutterite Life, 34

⁵⁶ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 104.

⁵⁷ Arthur P. Mange, Growth and Inbreeding of a human Isolate, Human Biology, 36/2, 1964, 104-133, 112.

⁵⁸ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 107-109.

olarak çalışmaya devam edebilirler. Ancak vaizler, asla emekli olamazlar. Baş yönetici de isterse yerine genç birinin geçmesi için görevinden çekilebilir. Yaşlılara saygılı davranmak koloni kurallarından biridir.⁵⁹

Hutteritlerde koloni liderleri, o koloninin en yaşlı kimselerinden oluşur.⁶⁰ Ailelerde liderlik konumunda bulunanlar, berberler, hizmetliler gibi yüksek statüde olanlar ve onların eşleri, toplulukta yüksek rol oynarlar ve onlara davranış şekli de daha saygılı olmak zorundadır. Kadınlar da eşlerinin statüsüne göre özel muamele görürler. Ailelerin harcamaları genel itibarıyla koloni tarafından karşılanır.⁶¹

3. ÇOCUKLARIN YETİŞTİRİLMESİ

Hutteritlerde, doktor tavsiyesi olmadığı sürece doğum kontrol uygulaması yapılmadığından doğum oranları yüksekti.⁶² Doktor tavsiyesiyle gebeliğin önlenmesi gereken durumlarda ameliyat olan kadınlardır. Hutterit erkeklerin çok azı vazektomi (meni kanalı ameliyatı) olmuştur. Genç çiftler, çocuk hakkında kişisel kararlar almaya başladıklarından çiftlere koloni tarafından çok çocuk yapılması hakkında daha az baskı yapılmaya başlanmasıyla birlikte, altı veya yediden fazla çocuğa sahip olan kadınların mevcudu yok denecek kadar azalmıştır. Hutterit kadınlar, daha önceki baskın kültüre nazaran daha rahat bir yaşam sürmektedir. Örneğin kadınlar, evlenmemiş yetişkinlerin, erkeklerin ve çocukların önünde hamilelik ve doğum hakkında serbest bir şekilde konuşmaya başlamıştır. Kadınlar, doğumdan sonra bebeklerini emzirmek ve yeni doğan bebeğe tam bir ilgi göstermek için altı haftalığına işten izin alırlar. Doğum yapan kadın, yemek yapmak da dahil olmak üzere hiçbir işle uğraşmaz ve yemek yeni doğum yapan annenin evine getirilir. Annelere yemek olarak da erişte çorbası, waffle ve tatlı kurutulmuş çörek hazırlanır. Bu çörekler bir fincan çaya batırılarak yenilir. Erkek veya kız olsun bütün bebeklere çok büyük değer verilmesi sebebiyle her yaşta bütün Hutterit kadınlar, arkadaşlar ve akrabalar yeni bebeği görmeye giderler ve bebeği kucaklarlar. Çocukları olmayan çiftlerin de evlat edinme ajanslarına başvurmaya başlamalarıyla birlikte birkaç aile, bebek ve küçük çocuk evlat edinmiştir.⁶³

⁵⁹ Hostetler, Hutterite Life, 34

⁶⁰ Shirin Schludermann, Eduard Schludermann, Adolescents' Perception of Themselves and Adults in Hutterite Communal Society The Journal of Psychology, 78/1, 1971, 39-48, 39.

⁶¹ Darlage, Double Honor, 768,770.

⁶² Ulla Larsen, James W. Vaupel, Hutterite Fecundability by Age and Parity: Strategies for Faily Modeling of Event Histories, Demography, 30/1, 1993, 83.

⁶³ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 86.

Yeni anneler, altı haftalık izinden sonra kolonideki işlerine döndükleri zaman, çocuklara genç bayanlar bakar. Bu genç bayanlar on yaşlarındayken çocuk bakımını üstlenen deneyimli kişilerden oluşur. Çocuk bakımını yapacak olan bu kişilerde yaş, kişisel karakter ve güvenilirlik özellikleri dikkate alınır. Çocuk ile çocuk bakıcısı arasındaki ilişki, kolonide hayat boyu hatırlanan bir düzeyde olmasından dolayı, çocuk bakıcılığı hizmeti büyük bir onur olarak görülür. Bu bakıcıların görevleri ise on beş yaşında sona erer. Üç beş yaş arasındaki çocukların bakımından koloni okulunun hemşiresi yükümlü olmakla birlikte çocuklar, kolonideki diğer bütün akrabalar tarafından da gözetilirler. Sonuç olarak kolonideki çocuklar, sadece bir kişi tarafından değil birçok kişi tarafından bakım altına alınır.⁶⁴ Yani çocuğu ailesi değil, topluluğun büyütmesi ve dinî, ahlakî ve sosyal değerlerin topluluk tarafından verilmesiyle, çocuğun koloni hayat tarzına alışması ve koloni yaşamıyla uyumlu bir şekilde yetişmesi sağlanmış olur.⁶⁵

Hutteritlerde çocuklar, süttten kesilene kadar aileleri tarafından bakılır.⁶⁶ Çocuklar, iki yaşından beş veya altı yaşına kadar pazartesinden cumartesi gününe kadar, koloni anaokullarına gönderilir. Hutteritler, anaokulunu 16. yüzyılda, Moravya'da iken icat ettiklerini iddia etmişlerdir. Hutteritlerin anaokulu dedikleri eğitim, okul öncesi programı gibidir. Anaokulu öğretmenleri genellikle, çocuklar için özel bir sevgiye sahip olan yaşlı kadınlar olup ayrıca çocuklarla ilgilenen onların altı yaşına gelinceye kadar her türlü bakımından ve eğitiminden sorumlu olan okul anneleri de vardır. Ancak anaokulunda verilen eğitimin çoğu planlı bir şekilde sürdürülmez. Genellikle ilahi, şarkı söyleme, Kutsal Kitap hikayeleri, oyunlar ve kolonide yaşayanlarla nasıl anlaşacakları konusunda eğitim alırlar. Anaokulunda verilen eğitimin en önemlisi, temelden koloni yaşamına uyum sağlayarak büyümelerini sağlamak için, çocukların kendi isteklerini azaltmayı ve davranışlarının sorumluluğunu üstlenmelerini öğrenmeleridir. Ayrıca burada Almanca ve Hutteritçe konuşulur. Anaokulu alanlarında genellikle oyun alanı ekipmanları ve çeşitli oyuncaklar bulunur. Çocuklar öğle yemeklerini anaokulu binasında yerler. Hutterit Ester metinlerinin vaazında, "küçük çocukların Tanrı'nın sözünün doğru duyulmasını engelleyeceği", ifadesine dayanılarak çocukların kilise ayinlerine katılmalarına izin verilmez. Bazı

⁶⁴ Huffman, *Life in Hutterite Colony*, 552-563; Janzen, *Darlag, The Hutterites in North America*, 86; Darlag, *Double Honor*, 767.

⁶⁵ Edward D. Boldt, *The Death of Hutterite Culture: An Alternative Interpretation*, *Phylon*. 41/4. Clark Atlanta University, 1980, 390-395, 391.

⁶⁶ Darlag, *Double Honor*, 769.

Schmiedeleut kolonileri, çocuklara Kutsal Kitap hikâyelerinin anlatıldığı ve ilahilerin söylendiği ayrı bir anaokulu yapmıştır.⁶⁷

Çocuklarını devlet okullarına göndermeyen Hutteritler, onları altı yaşından on iki yaşına kadar yine kendi kolonilerinde bulunan okullara gönderirler. Burada özellikle ticaret ile ilgili bilgileri öğrenmelerine öncelik verilir.⁶⁸ Çocukların günlük ibadetlerinde ve Kutsal Kitap'ı anlamada Almanca bilmeleri gerektiğinden dolayı okullarda Almanca öğrenmeleri sağlanır.⁶⁹ Büyük kızlar, kendilerinden küçük olan çocukların yıkanması, giydirilmesi ve yatağa yatırılmasına kadar her türlü ihtiyaçlarını karşılamakla sorumludurlar. Yatılı okulları da bulunan Hutteritler, kolonilerdeki çocukları iki yüz-üç yüz arası gruplara ayırarak yatılı okullarda okutmuşlardı. Bu okullardaki yatak odaları iki yataklı olacak şekilde düzenlenmiştir. Bu okulların temizliği ve hijyeni, bir hemşire tarafından denetlenir. Aynı aileden olan çocukların aynı okula verilip verilmediği hususunda kesin bir bilgi verilmemiştir. Ancak yeni gelen çocukların sık sık farklı okullara gönderildiği belirtilmiştir. Ancak bazı ailelerin, çocuklarından uzun süre ayrı kalamamaları sebebiyle çocuklarını bu okullardan geri alarak kendi kolonilerinde büyüttükleri ifade edilmiştir. Çocukların bu okullardan alınmaları konusunda, Hutteritlerin acılarını ve hoşnutsuzluklarını gidermek için ve baskıları azaltmak için yeni yönetmelikler düzenlenmiştir.⁷⁰

Hutteritlerin çocuklar hakkındaki düzenlemeleri ve kuralları çok önemli bir konu olarak görülmüştür. Hutterit kadın ve erkeklerin kendi kurallarına göre yetiştirilmesinde ve bir Hutterit olma yolunda düzenli iş planlarının yapılmasında, koloninin geleceği amaçlanır. Bir Hutterit olma ifadesi de kadın ve erkeklerin her şeyde liderlerine itaatkâr olmalarının karşılığı olarak görülmüştür.⁷¹ Ebeveynler, çocuklarına topluluk yaşam biçimini modelleyerek daha geniş bir makro ailenin üyesi olduklarını aşılırlar.⁷² Beslenme konusunda da ebeveynler çocuklarıyla yakından ilgilenirler. Genç kız ve oğlanlar sadece ebeveynleri tarafından değil aynı zamanda kolonideki diğer yetişkinler ve büyük çocuklar tarafından da bakılırlar ve disiplin altına alınırlar. Bütün çocuklar, aynı zamanda uyanır, sıkı bir şekilde çalışır ve

⁶⁷ Janzen, Darlage, *The Hutterites in North America*, 87.

⁶⁸ Darlage, *Double Honor*, 769.

⁶⁹ Huffman, *Life in Hutterite Colony*, 553.

⁷⁰ Darlage, *Double Honor*, 769.

⁷¹ Edward D. Boldt, *Structural Tightness, Autonomy, and Observability: An Analysis of Hutterite Conformity and Orderliness*, *The Canadian Journal of Sociology*, 3/3, 1978, 349-363, 350.

⁷² Paul Diener, *Ecology or Evolution? The Hutterite Case*, *American Ethnologist*, 1/4, 1974, 601-618, 603.

yemek salonunda yemek yerler. Çocuklar, koloninin çeşitli uygulamalarına katılmalıdır. Bu uygulamalar da yıldan yıla, zaman ve yer konusunda çok az bir değişiklik olsa bile hepsi daha önceden planlanmıştır.⁷³

Hutteritler, çocuklarının kıyafet, ikametgâh ve davranış biçimlerinde, koloni üyelerinden farklı tutumlar sergilemesi karşısında önlemler almışlardır.⁷⁴ Hutteritler, çocukların kendi çıkarlarının başkalarınınkinden daha önemli olduğunu düşünmemeleri gerektiği yönünde onları eğitirler. Bebeklerin masum olarak doğduklarını kabul etmelerine rağmen iki yaşlarındakilerde şeytan odaklı bireysel ve günahkâr bir ruhun ortaya çıktığına ve bunun komünal değerlere müdahale edeceğine inanırlar. Bu sebeple şeytana yönelik olan iradenin yeniden yönlendirilmesi gerektiğini, öz irade ve egoizmin ortadan kaldırılması gerektiğini düşünürler. Bu inanışlarının uygulanma süreci, Hutterit Anaokulu, Alman Okulu ve Pazar Okulu tarafından kurumsal olarak desteklenmektedir.⁷⁵ Bunlara ek olarak Vaftiz Sınıfları bulunmaktadır. Çocuklar ve ergenlik dönemindekiler, bu okullarda görülen derslerle Hutterit ideallerine göre yetiştirilirler. Bu konuda özellikle öğretmenlerin önemli bir yeri vardır.⁷⁶

Hutteritler, koloni topluluk yaşamında çocuklara, diğer yetişkinler ve çocuklar tarafından sevgi ve güven duygusu içerisinde davranılarak, onların sevgiyle yetiştirilmesini sağlarlar. Çocuklar, yaramazlık yaptıkları zaman onlara hafif cezalar verirler. Fiziksel ceza ve sözlü kınama çok nadirdir.⁷⁷ Fiziksel ceza, deriden yapılmış kayış ile hafifçe vurmaktır. Ancak bu ceza çocuğun ilk defa itaatsizlik ettiği zaman uygulanır. Fiziksel cezalar, agresiflik, yaramazlık gibi çocuğun kişisel olarak yaptığı davranışlardan dolayı değil, utanç verici durumları meydana getirecek konularda verilir. Fakat bu gibi durumların çok nadiren meydana geldiği de belirtilmiştir. Çoğu kız ve oğlana, altı yedi yaşına geldikten sonra fiziki ceza verilmez. Bazı çocuklar, hiç deri kayış ile cezalandırılmadan büyümüşür. Böylece Hutterit çocukların, erken yaşlardan itibaren kişisel beklentiler olmadan komünal yaşam tarzı deneyimiyle gelişerek büyümesi amaçlanır.⁷⁸ Ayrıca disiplin konusun-

⁷³ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 84; Ingoldsby, *The Hutterite Family in Transition*, 378.

⁷⁴ Shirin Schludermann, Eduard Schludermann, *Developmental Study of Social Role Perception Among Hutterite Adolescents*, *The Journal of Psychology*, 72/2, 1969, 243-246, 246.

⁷⁵ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 86.

⁷⁶ Shirin Schludermann, Eduard Schludermann, *Adolescent Perception of Parent Behavior (CRPBI) in Hutterite Communal Society*, *The Journal of Psychology*, 79/1, University of Manitoba, 1971, 29-39, 29.

⁷⁷ Ingoldsby, *The Hutterite Family in Transition*, 379.

⁷⁸ John A. Hostetler, Gertrude Enders Huntington, *Communal of Pittsburgh Of the Commonwealth System of Higher Education*, *Ethnology*, 7/4, 1968, 331-355, 337.

da bir çocuk eğer yanlış yaparsa, bu yanlıştan sadece çocuk sorumlu tutulmaz. Çocuğun ebeveyni, yakın komşuları, amcalar, teyzeler, büyük anneler, büyük babalar, kuzenler yani bütün aile sorumlu tutulur.⁷⁹

Küçük çocuklar, yetişkinlere izin verilmeyen renk, desen ve stilleri giyme konusunda daha özgürdürler. Havanın sıcak olduğu zamanlarda çoğu küçük çocuk, kilise ayinlerine çıplak ayakla katılır. Çocukların Hutterit yetişkin kıyafetlerini giydikleri yaş ondur. Kızlar, on yaşına kadar başlık, on yaşından sonra da başörtüsü takarlar.⁸⁰

Çocuklar büyüdüğü zaman doğal olarak onlar için dünyadaki en zeki insanlar, kolonilerindeki yetişkin erkekler ve kadınlardır. Çünkü onların Hutterit olmayanlarla birlikte okumalarına, televizyon şovları, moda gibi şeyleri takip etmelerine izin verilmemiştir ve bu sebeple çocuklar, hayatlarında kaçırdıkları önemli bir şeylerin olduğunu düşünemezler.⁸¹

Hutterit toplumunda, baskın sosyalleşme biçiminin, içselleştirilmiş normlar yoluyla psikolojik bir kontrol sağlandığına vurgu yapılmıştır.⁸² Buna binaen Hutterit çocukların arasında normatif ihlallerin meydana gelmesi durumunda suçluluk duygusu içerisinde yetiştiğine ya da acı çektiğine dair bir kanıt da yoktur. Komünal yaşam sisteminin birçok kuralı beraberinde getirmesinden dolayı koloni kurallarının normal olduğunu ifade etmişlerdir.⁸³ Hutteritler, çocuklar üzerinde aşırı korumacı bir yaklaşım sergilemeyip onların rahat bir şekilde hareket etmelerinde ve onların fiziksel risk almalarında bir sakınca görmezler. Akşamları saat sekiz civarında altı veya yedi yaş üzeri çocuklar, koloni sınırları içerisinde olmak üzere denetim olmadan rahatça oynamaları ve dolaşmaları için serbest bırakılırlar. Bu saatlerde çocuklar koloninin en uzak mesafelerine kadar giderler. Zamanı geldiğinde yerel avluya dönmeleri için zil çalınarak çocukların ebeveynleri ve kardeşlerinin gözlerinin önünde olacakları avluya gelmeleri sağlanır.⁸⁴

Hutteritler, topluluk yaşamının yaş ve cinsiyet açısından koloni hiyerarşisi oluşmasını gerekli kıldığını ifade ederler.⁸⁵ Bununla birlikte koloni hi-

⁷⁹ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 87.

⁸⁰ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 87.

⁸¹ Hostetler, Huntington, *Communal of Pittsburgh Of the Commonwealth System of Higher Education*, 332.

⁸² Schludermann, Schludermann, *Adolescent Perception of Parent Behavior (CRPBI) in Hutterite Communal Society*, 37.

⁸³ Boldt, *Structural Tightness, Autonomy, and Observability*, 351.

⁸⁴ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 87.

⁸⁵ Schludermann, Schludermann, *Adolescent Perception of Parent Behavior (CRPBI) in Hutterite Communal Society*, 29.

yerarşisinin çocukları kısıtlamadığını aksine çocukların, Hutterit yetişkinler ve Hutterit olmayanlarla gayet rahat bir şekilde iletişim kurabildiklerini, kendilerinden emin, atılgan ve katılımcı olduklarını belirtirler. Çocuklar, bir konuda doğrudan yorum yaparlar ve engelleme olmadan duygularını ifade ederler. Hutteritlerde çocuklar çok sevilir ve onlara değer verilir.⁸⁶ Daha çok kızlarda göze çarpan bir özellik olmasıyla birlikte Hutterit çocukları meraklı bir yapıya ve güçlü görüşlere sahiptirler. Çocuklardan sık sık misafirlere şarkı söylemeleri istenir. Onlar da kendilerini kısıtlamadan, yüksek sesle ve anlamlı bir şekilde şarkı söylerler. Çocukların devlet okullarına gönderilmemesi, asimile olmalarını engellemiştir. Bu şekilde devlet okullarında karşılaştıkları sosyal çevre ile kolonilerindeki sosyal çevre koşulları arasındaki farklılıklardan dolayı duygusal karmaşa da yaşamadıkları söylenir. Devlet okullarının, çocukların güvenlerini tahrip edebileceği ve kendi algılarını etkileyebileceği düşünülür. Hutteritler, kendilerinin farklı olduklarının farkında olduklarını ve şehirlerde de kendileri hakkında önyargılı yorumları duyduklarını belirtirler. Kendilerine karşı arkadaş yanlısı olmayan bakışları da görmekteyler. Hutteritler ve çocukları, kıyafetlerinin neden farklı olduğunun, neden yaşam tarzlarının özel ruhani bir şeyin sembolü olduğunun farkında olduklarını söylerler.⁸⁷

Koloni işlerinin, asla son bulmayan bir yapıda olması sebebiyle bütün yaş gruplarının yapması gereken işler mevcuttur. Çocuklar, aileleri her ne zaman onlara ihtiyaç duyarsa, ailelerine yardım etmek zorundadır.⁸⁸ Koloniler birbirleriyle karşılaştırıldıkları zaman, her koloninin kendi içerisinde diğer koloniye göre farklı uygulamalarının olduğu görülür. Mesela, Lehrerleut kolonisi, diğer kolonilere nazaran çocukların bakımı konusunda daha titiz kurallar uygular. Çocuklara küçük yaşlardan itibaren güçlü bir çalışma etiği uygulanarak onların davranışları dikkatli bir şekilde izlenir. Kızlar ve erkekler beş ila on beş yaş arasında katı bir davranış kontrolü altına alınırlar.⁸⁹ Dini bir durum söz konusu olmamakla birlikte çoğu kolonide on beşinci yaş günü, Hutterit oğlanlar ve kızlar için özel bir zaman olup bu yaşa gelen oğlanlar ve kızlar, koloniler tarafından artık yetişkin olarak tanınırlar. On beş yaşına basan gençler, çocukların yemek salonundan ayrılırlar ve yemeklerini yetişkinlerin yediği salonda yemeğe başlarlar.⁹⁰ Lehrerleut

⁸⁶ Diener, Ecology or Evolution? The Hutterite Case, 603-604.

⁸⁷ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 88.

⁸⁸ Huffmann, Life in Hutterite Colony, 553.

⁸⁹ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 51.

⁹⁰ Hostetler, Huntington, Communal Socialization Patterns in Hutterite Society, 334-344.

kolonilerinde ise yetişkinlik yaşı on dördtür. Alman okulundan ve Alman öğretmeninden ayrırlılar. Bu durum bütün kolonilerde uygulanmaktadır. Bu yaşta cezai işlemler de son bulur. 1935'te yapılan yönetmeliklerine göre, yirmi bir yaşında ve daha büyük olan vaftiz edilmiş gençleri disipline etmek için onlara şaplak atmak yerine bir kilisede veya ayin sırasında onları ayağa kaldırmak suretiyle ceza verilir. Yetişkinliğin başlangıcı sayılan bu yaştaki kızlara, el yapımı olan ahşap umut sandığı, erkeklerle de yine el yapımı olan koloni geleneklerine uygun bir masa hediye edilir. Sandığın ve masanın anahtarları da mevcuttur. Kızlar, bu sandıklarını, yeni elbiselerini, kumaşlarını, küçük hediyeleri, fotoğrafları, tuvalet malzemelerini, basit mücevherlerini, yazışmalarını, fırçalarını, kalemlerini dikiş takımlarını, örgü malzemelerini yani sahip oldukları birçok eşyayı depolamak için kullanırlar. Schmiedeleut kolonileri ise kızlara sandıkla beraber, çerçevesiz aynalar, başucu masaları, konsol ve uzun elbiseler de verirler.⁹¹

Çocuklar okul döneminde koloni yaşamına uyum sağlamayı öğrendiklerinden dolayı kime itaat edeceklerini ve kolonideki sorumluluklarını bilmektedirler. Koloni yaşamı hakkında bilgili oldukları için yeni sorumluluklar onlar için zor değildir.⁹² Nihayetinde yetişkinlik yeni sorumlulukları getirmektedir. Oğlanlar, okuldan sonra domuz, mandıra, kümes hayvanı işletmeleri gibi çeşitli koloni işletmelerinde çalışmaya başlarlar. Kamyon sürerler, marangozluk, kaynak yaparlar ve genellikle en çok ihtiyaç duyulan alanda işe atanırlar. Bununla birlikte bireysel yetenekleri ve ilgi alanları daima tanınır. Kızlar ise mutfak ile ilgili işlere veya öğretmen asistanı olarak işe başlarlar. Son yıllarda Schmiedeleut ve liberal Dariusleut kolonileri gençlerin liseyi bitirmelerini teşvik etmeleri sebebiyle koloninin belirli işlerinde zamana bağlı olan gecikmelerin yaşanmasına sebep olmuştur.⁹³ Zaten kolonilerdeki ergenlerin sayısı oldukça azdır. Mesela, iki yüz kişilik bir kolonide on üç ila on beş yaş arasında yaklaşık yedi ila on iki ergen bulunmaktadır. Kolonilerdeki ergenlerin, Hutterit olmayan diğer ergen gençlerle temasları çok sınırlıdır. Hatta koloniler arasındaki ergenlerin birbirleriyle iletişimi bile sınırlıdır. Genellikle evlilik gibi konularda temas kurmaktadır. Öte yandan Hutterit ergen kız ve erkekler daha çok kendi cinsiyet gruplarındaki yetişkinlerle birçok etkileşime girerler. Özellikle yaz aylarında iş yoğunluğu sebebiyle yetişkinler ve ergenler usta-çırak

⁹¹ Peter, *The Dynamics of Hutterite Society*, 180; Janzen, Stanton, 90; Hostetler, *Huntington, Communal Socialization Patterns in Hutterite Society*, 344.

⁹² Hostetler, *Huntington, Communal Socialization Patterns in Hutterite Society*, 342.

⁹³ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 90.

ilişkisi içerisinde çalışırlar. Yani dikey etki akışı (yetişkin-ergen), yatay etki akışından(ergen-ergen) daha baskındır.⁹⁴

Çoğu kolonide kızlara ve erkeklere, gençliklerinin sonları yirmili yaşlarının başlarında, vaftiz yeminini yapmadan önce önemli bir özgürlük hakkı verilir. Bu hak, beş ila on beş yaş arasında daha önceden koloniden hiç ayrılmamış olan gençlere de verilir.⁹⁵ Verilen bu özgürlüğe deneme süresi denilmiştir. Gençler, sigara içerler, radyo dinlerler, kızlarla vakit geçirirler, kasabada sinemaya giderler ve dans ederler. Bunlara ek olarak esrar içenler de olmuştur. Ayrıca çocuklar, yetişkinler tarafından cinsel konularda eğitim de alırlar. Erkeklerin çoğunluğu, gençliklerinin son dönemlerinde aylarca ve bazen yıllarca süren bir zaman zarfı boyunca koloniden ayrılırlar. Koloniden ayrılan bu gençler, petrol ve madencilik endüstrilerinde veya büyük şirket çiftliklerinde yüksek ücretli işlerde çalışırlar. Bazıları farklı hayat şartlarını benimser ancak çoğu yuvadan uzak kalamaz. Fakat önemli bir miktarı, koloni dışındaki durumları kontrol etmektedir. Koloniden ayrılmayanlar da kendi uygulamalarına karşı çıkan uygulamaları denemektedirler. Gençler bu zamanlarının keşif zamanı olduğunu, koloniye katılmamanın kişisel bir karar olduğunu ve ciddi bir dönüm noktasında olduklarını bilmektedirler.⁹⁶ Ancak bu gençlerde intihar, uyuşturucu bağımlılığı, kundakçılık veya cinsel ahlaksızlık gibi ciddi sorunlar görülmemiştir.⁹⁷

Kolonilerde gençler, artık eski Hutterit yaşamlarıyla karşılaştırıldığı zaman daha fazla özgürlüğe sahiptir. Önceleri erken yaşlarda gerçekleştirilen evlilik, 21. yüzyılda yirmili yaşların ortalarına ertelenmiştir. Aileler de çocuklarının küçük yaşta evlenmesini istememektedir.⁹⁸ Kiliseye katılım da aynı şekilde olup vaftiz olmayan kız ve erkekler, istedikleri zaman koloniden ayrılabilirler. Onlara aşırı bir baskı yapılmaz. Hutteritlerin gençlere verdikleri deneme süresi genişletilmiştir. Hutteritlerin büyük çoğunluğu, daimi olarak koloniden ayrılmaz. Çünkü koloniler gençlere, rahat hareket edebilecekleri ortamlar oluşturmuşlardır. Örneğin, gençler açık alanda barbekü yaparlar, sosisli sandviç yaparlar, sohbet ederler ve şarkı söylerler. Yürüyüş yolları yaparlar, bu yolların kenarlarına ağaçlar dikerler ve bu yollarda çeşitli dizaynlar yaparlar. Bu gibi faaliyetlerin gençlerin evde kalmamaları ve

⁹⁴ Schludermann, Schludermann, Adolescents' Perception of Themselves and Adults in Hutterite Communal Society, 39.

⁹⁵ Ingoldsby, The Hutterite Family in Transition, 382.

⁹⁶ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 51.

⁹⁷ Ingoldsby, The Hutterite Family in Transition, 381.

⁹⁸ Hostetler, Huntington, Communal Socialization Patterns in Hutterite Society, 345.

dışarıda başlarını belaya girdirmemeleri için faydalı oldukları düşünülür. Genel olarak genç Hutteritler canlandırıcı bir ifade, tavır ve masum anlayışlara sahip olup, onların bu özelliklerinin gözlerine yansıdığı belirtilir. Onlardaki koloni değerleri sağlam bir şekilde yerleşmiştir. Aynı zamanda meraklıdırlar. Ayrıca dış dünyadaki, yaşıtlarından daha genç göründükleri söylenir.⁹⁹

1970'lerden önce Hutteritler, radyo, televizyon vb. mekanik aletlerin kendi din ve kültürlerini bozacağını düşündükleri için bu gibi eşyalara kesinlikle izin vermemişlerdir. Ancak Hutteritler, tarım ve iş konusunda teknolojik makinelere ve aletlere karşı değildir. 1970'lerden sonra radyo ve televizyon gibi makineler kullanılmaya başlanmıştır. Bu kullanım, kolonilerde gittikçe daha da yaygınlaşmıştır. Ancak bu makinelere bağımlı olmadıklarını da ifade etmişlerdir.¹⁰⁰

SONUÇ

Hutteritler, Anabaptist bir topluluk olarak kendilerini hem diğer Anabaptistlerden hem de diğer Hıristiyan mezheplerden soyutlamışlardır. Onların inançlarına göre komünal yaşam tarzını benimsemeyen Hıristiyanlar yanlış yoldadır. Kutsal Kitap'a göre hareket edilmesini savunan Hutteritlere göre, bütün Hıristiyanların komünal yaşam tarzını uygulaması gerekir. Dünyevi isteklere kapılmadan yaşanması gerektiğini ileri sürerler.

Hutteritlerde evlilik, koloninin sürdürülmesi açısından önemli bir bağlılıktır. Her ne kadar evliliğe koloni için üretilmesi gereken üye gözıyla bakılmış olsa da bu durumun üyeler tarafından 21. yüzyılda evlilik dışı bebeklerin dünyaya getirilmesi ile değiştiği anlaşılmaktadır. Koloni liderlerinin de hoş karşılamasalar bile bu durum karşısında çözüm yollarına gittikleri görülmektedir. Aile bireylerinin çekirdek aile yapısını korumaları adına birbirlerine hediye almaları ve koloni işlerinde birlikte çalışmalarını yine koloninin sürdürülmesi açısından önemli bir gelişmedir. Özellikle koloniyi terk etmek isteyen bir eşin karısını ve çocuklarını da yanında götürmesine izin verilmemesi, eşini boşayan bir erkeğin koloniden ayrılmak zorunda olması ve geri dönmesine izin verilse bile eski eşi ölene kadar başka biriyle evlenmesine izin verilmemesi, koloni üyelerinin aile kurumunu sürdürmeleri için alınan dikkat çekici tedbirlerdir.

Çocukların her ne kadar koloni kurallarına göre yetiştirilmesi için uğ-

⁹⁹ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 90.

¹⁰⁰ Boldt, *The Death of Hutterite Culture*, 393-394.

raşlsa da çağın getirdiği unsurlar onları cezbetmekte ve koloni liderlerinin, deneme süresinde geri dönmeyen gençlere geri dönüş kapılarının açık olduğunu göstermek üzere baskı uygulamadığı görülmektedir. Bu sebeple dış dünyaya uyum sağlayamayanların koloniye geri döndükleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte üyelerin teknolojik aletleri kullanmalarına izin verilmesi de koloni uygulamasının sürdürülmesi açısından önemli bir gelişmedir. Ayrıca bu yüzyılda gençlerin birbirleriyle çıkmalarına izin verilmesi de koloniyi terk etmelerinin önüne geçilmesi için alınan bir önlem olduğu ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

- Boldt, Edward D.. "Structural Tightness, Autonomy, and Observability: An Analysis of Hutterite Conformity and Orderliness". *The Canadian Journal of Sociology* 3/3 (1978), 349-363.
- Boldt, Edward D.. "The Death of Hutterite Culture: An Alternative Interpretation". *Phylon* 41/4 (1980), 390-39.
- Cacciatore, Joanne-Thieleman, Kara. "We Rise Out Of The Cradle into The Grave: An Ethnographic Exploration of Ritual, Mourning, and Death on A Hutterite Colony". *Omega* 69/4 (2014), 357-379.
- Darlage, Adam. "Double Honor: Elite Hutterite Women in the Sixteenth Century". *Church History* 79/4 (2010), 753-782.
- Diener, Paul. "Ecology or Evolution? The Hutterite Case". *American Ethnologist* 1/4 (1974), 601-618.
- Friedemann, Robert. "The Christian Communism of the Hutterite Brethren". *Archiv für Reformationsgeschichte* 46/14 (1955), 196-209.
- Larsen, Ulla-Vaupel, James W. "Hutterite Fecundability by Age and Parity: Strategies for Faulty Modeling of Event Histories". *Demography* 30/1 (1993), 81-102.
- Mange, Arthur P. "Growth and Inbreeding of a Human Isolate". *Human Biology* 36/2 (1964), 104-133.
- Huffman, Donald W. "Life in Hutterite Colony: An Outsider's Experience and Reflections on a Forgotten People in Our Midst". *American Journal of Economics and Sociology* 59/4 (2000), 549-571.
- Harrison, Wes. "The Role of Women in Anabaptist Thought and Practice: The Hutterite Experience of the Sixteenth and Seventeenth Centuries". *The Sixteenth Century Journal* 23/1 (1992), 49-69.
- Hostetler, John Andrew. *Hutterite Life*. Scottsdale Pensilvanya, Waterloo, Ontario: Herald Press, 1983.

- Hostetler, John Andrew-Huntington, Gertrude Enders. "Communal of Pittsburgh Of The Commonwealth System of Higher Education". *Ethnology* 7/4 (1968), 331-355.
- Ingoldsby, Bron B. "The Hutterite Family in Transition". *Journal of Comparative Family Studies* 32/3 (2001), 377-392.
- Janzen, Rod-Stanton, Max. *The Hutterites in North America*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010.
- Peter, Karl A. *The Dynamics of Hutterite Society*, Edmonton, Alberta, Canada: The University of Alberta Press, 1987.
- Peter, Karl-Whitaker, Ian. "The Hutterite Economy: Recent Changes and Their Social Correlates". *Anthropos* 78 3/4 (1993), 535-546.
- Riedemann, Peter-Friesen, John J. *Peter Riedemann's Hutterite Confession of Faith*, Waterloo, Ontario, Scottdale, Pensilvanya: Herald Press, 1999.
- Schludermann, Shirin-Schludermann, Eduard. "Social Role Perceptions of Children in Hutterite Communal Society". *The Journal of Psychology* 72/2 (1969), 183-188.
- Schludermann, Shirin-Schludermann, Eduard. "Developmental Study of Social Role Perception Among Hutterite Adolescents". *The Journal of Psychology* 72/2 (1969), 243-246.
- Schludermann, Shirin-Schludermann, Eduard. "Adolescents' Perception of Themselves and Adults in Hutterite Communal Society". *The Journal of Psychology* 78/1 (1971), 39-48.
- Schludermann, Shirin-Schludermann, Eduard. "Paternal Attitudes in Hutterite Communal Society". *The Journal of Psychology* 79/1 (1971), 41-48.
- Schludermann, Shirin-Schludermann, Eduard. "Adolescent Perception of Parent Behavior (CRPBI) in Hutterite Communal Society". *The Journal of Psychology* 79/1 (1971), 29-39.
- Schludermann, Shirin-Schludermann, Eduard. "Maternal Child Rearing Attitudes in Hutterite Communal Society". *The Journal of Psychology* 79/2 (1971), 169-177.
- Stephenson, Peter H. Gender, "Aging, and Mortality in Hutterite Society: A Critique of the Doctrine of Specific Etiology". *Medical Anthropology, Cross-Cultural Studies in Health and Illness* 9/4 (1985), 355-363.
- Stephenson, Peter H. "Like a Violet Unseen, The Apotheosis of Absence in Hutterite Life". *Canadian Review of Sociology* 15/4 (1978), 433-442.
- Stoltzfus, Duane C. S. *Pacifists in Chains; The Persecution of Hutterites during the Great War*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013.

ضَوَابِطُ طَرِيقَةِ التَّرْبِيَةِ بِالتَّشْبِيهِ وَضَرْبِ الْأَمْثَالِ وَتَطْبِيقَاتُهَا فِي الْمَنْهَجِ التَّرْبَوِيِّ النَّبَوِيِّ

EĞİTİMDE ÖRNEK VERME VE BENZETME YÖNTEMLERİNİN KURALLARI VE
NEBEVİ EĞİTİM YÖNTEMİNDE UYGULANMASI
CONDITIONS ANALOGY AND PROVERBS EDUCATIONAL IN THE EDUCATIONAL
CURRICULUM OF THE SONNA

EMAD KANAAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ FELSEFE VE DİN
BİLİMLERİ BÖLÜMÜ

ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KİLİS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES

emadkanaan@kilis.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-8233-2994>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.30>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

3 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Accepted

23 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Kanaan, Emad, "ضَوَابِطُ طَرِيقَةِ التَّرْبِيَةِ بِالتَّشْبِيهِ وَضَرْبِ الْأَمْثَالِ وَتَطْبِيقَاتُهَا فِي الْمَنْهَجِ التَّرْبَوِيِّ النَّبَوِيِّ" [Eğitimde Örnek Verme ve Benzetme Yöntemlerinin Kuralları ve Nebevî Eğitim Yönteminde Uygulanması]. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 867-890.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



ضَوَابِطُ طَرِيقَةِ التَّرْبِيَةِ بِالتَّشْبِيهِ وَضَرْبِ الْأَمْثَالِ وَتَطْبِيقَاتِهَا فِي الْمَنْهَجِ التَّرْبَوِيِّ النَّبَوِيِّ (دراسة تَأْصِيلِيَّةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ فِي ظِلَالِ مُعْجَزَةِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّرْبَوِيَّةِ)

ملخص

هدفت الدراسة إلى تأصيل بعض ضوابط طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال وتطبيقاتها في المنهج التربوي النبوي ثم تحليلها، وذلك في ضوء النصوص الواردة في السنة المطهرة. واستخدم الباحث المنهج التوثيقي التأصيلي والمنهج الوصفي التحليلي عبر أداتي الاستقراء والاستنتاج للتعرف إلى منهج النبي صلى الله عليه وسلم التربوي في تمكين دعائم الإيمان الراسخ في قلوب المؤمنين والسلوك القويم في أفعالهم؛ ثم شرع البحث بمعالجة عدة متغيرات متعلقة بأهم ضوابط طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال وتطبيقاتها في المنهج التربوي النبوي وتحليلها ليتعرف القارئ على أهم الطرق التربوية التي تقف وراء ترسيخ الخصال الحميدة التي أسفرت التربية النبوية عن إحداثها في شخصية جيل الصحابة الميمون. وخلصت الدراسة إلى أن المنهج التربوي النبوي أحدث ثورة شاملة وعميقة في نفوس الصحابة الكرام معتمداً على طرق وأساليب متنوعة في التربية والتعليم تنافس أحدث فتوحات العصر النفسية والتربوية ومن أمثلتها ما عاجله البحث الحالي؛ وأوصت الدراسة بالإفادة من منهج التأصيل والتحليل الذي اعتمده والعمل على تطويره بغية إنجاز دراسات توثق ثراء الفكر التربوي النبوي وسبقه في إرساء مبادئ البناء الإنساني الإيجابية، وذلك من خلال إظهار تعدد أساليب التربية النبوية وتنوع غاياتها.

خلاصة

أشار الأدب التربوي النبوي إلى ضرورة تقدير نوع المبادئ والمعارف التي يراد إيصالها إلى المتعلم في ضوء تحديد مستوى نضج المتعلم النفسي والعقلي والجسدي، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله»^(١)، وقال صلى الله عليه وسلم أيضاً: «ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة»^(٢)، وقال صلى الله عليه وسلم أيضاً: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم، ونكلمهم على قدر عقولهم»^(٣)، هذا وسعت الدراسة الحالية إلى تأصيل بعض ضوابط طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال وتطبيقاتها في المنهج التربوي النبوي ثم تحليلها، وذلك في ضوء النصوص الواردة في السنة المطهرة، وتم تنفيذ البحث عبر النقاط الآتية:

١ - مشكلة البحث:

إن من الشبهات الجائرة التي تثار حول الرسالة الخاتمة ما يوصِّفه أعداء الإسلام من عدم قابلية الشريعة الإسلامية في العصور الراهنة لإحداث التغيير الجذري الذي أحدثته في معتقدات الرعييل الأول وسلوكاته، وذلك بذريعة تباين معطيات العصر كافة عن سالفاتها في الزمن الغابر.

وهنا ينشأ البحث الوقوف على ماهية التربية النبوية عبر التعرف إلى أحد مبادئها وطرقها في التربية والتعليم، وذلك من خلال تأصيل ضوابط طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال في السنة النبوية وتحليل

^١ البخاري: كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، (٤٩/١).

^٢ مسلم: كتاب المقدمة، باب أبو الطاهر وحرمة بن يحيى، (٢١/١).

^٣ أبو داود: كتاب الأدب، باب في تنزيل الناس منازلهم، (٤٢٠٢/٤).

بعض نماذجها، وهو ما يفصح عن سر مخرجاتها المعجزة في تربية الإنسان الصالح المنتج، وفي ذلك إنصاف لمنهج النبوة الرشيد في أثناء تبليغ الدعوة السماوية الخاتمة.

وعليه، فإن مشكلة البحث تتلخص في السؤال الآتي: ما ضوابط المنهج التربوي النبوي عند توظيف طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال لإحداث التغيير المنشود، وما حجم التجانس فيها بين الإبداع البلاغي اللغوي، والمقصد القيمي الخُلقي؟

٢- أهمية البحث ومسوغاته: تتلخص أهمية البحث ودوافع كتابته في النقاط الآتية:

١- تقديم الرؤية الإسلامية التربوية لطريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال سعياً وراء بناء الإنسان المهتمدي الهادي في الدارين.

٢- التعريف ببعض طرق المنهج التربوي النبوي في أثناء تربية وتعليم جيل الصاحبة.

٣- التعريف ببعض ضوابط المنظومة القيمية للمنهج التربوي النبوي التي تجلّيها طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال عبر عرض نماذج من تطبيقاتها.

٣- أهداف البحث: يَنْشُدُ البحث تحقيق الأهداف الآتية:

١- التعريف بضوابط طريقة التربية بالموعظة في المنهج التربوي النبوي.

٢- تحليل نماذج من تطبيقات طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال في السنة النبوية.

٣- تبيان شمولية الشريعة الإسلامية ومحآكاتها لعديد العلوم النفسية والتربوية الحديثة النافعة.

٤- المحتوى العلمي:

أولاً- مفهوم طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال

ثانياً- ضوابط طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال

١- التنوع في المَثَلِ وضارب المثل نفسه

٢- التنوع في موضوع المَثَلِ، والغرض الذي سيق لأجله

٣- التنوع في أسلوب العرض وطريقة ضرب المَثَلِ

٤- ضرب المَثَلِ في الأحداث والمواقف المتعددة

٥- ضرب الأمثال لتقريب الصورة

٦- استئارة الدافعية بضرب الأمثال

ثالثاً- تحليل نماذج حديثة حول طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال

ثالثاً: نتائج البحث وتوصياته

رابعاً: مصادر البحث ومراجعته

واستخدم الباحث المنهج الوثائقي التأصيلي والمنهج الوصفي التحليلي عبر أداتي الاستقراء والاستنتاج للتعرف إلى منهج النبي صلى الله عليه وسلم التربوي في تمكين دعائم الإيمان الراسخ في قلوب المؤمنين والسلوك القويم في أفعالهم؛ ثم شرعَ البحث بمعالجة عدة متغيرات متعلقة بأهم ضوابط طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال وتطبيقاتها في المنهج التربوي النبوي وتحليلها ليتعرف القارئ على أهم الطرق التربوية التي تقف وراء ترسيخ الخصال الحميدة التي أسفرت التربية النبوية عن إحداثها في شخصية جيل الصحابة الميمون.

وخلص البحث إلى جملة من النتائج والتوصيات، ومن أهمها:

١- المنهج التربوي النبوي يتضمن جملة من المبادئ والطرق التربوية التعليمية الفاعلة التي ينبغي على الباحثين المتخصصين في علوم النفس والتربية مدارستها وفق ثوابت الرؤية الإسلامية الرشيدة.

- ۲- لقد تنوعت طرق وأساليب منهج النبوة الخاتمة وتباينت في التربية والتعليم، ويظهر ذلك جلياً من خلال حكمة النبي الجلية في مواطن شتى في أثناء ضربه الأمثال، والتي بينتها الدراسة أصولاً.
- ۳- وثقت الدراسة تميز طريقة التربية بطريقة التشبيه بالأمثال بجملة من الضوابط التي أعطتها حيوية وتنوعاً بحيث أسهمت في تخريج أجيال من أبناء الأمة المسلمة ممن تحلو بأعلى درجات الخلق الكريم والعمل المتقن.
- ۴- توصي الدراسة بأهمية إنجاز دراسات تحليلية تأصيلية نقدية تفنّد دعاوى جائزة مفادها يشير إلى عجز الفكر التربوي الإسلامي عن محاكاة ما تطالعنا به علوم العصر من فتوحات علمية (نفسية وتربوية)، وذلك عبر تأكيد صلاحية الشريعة الإسلامية الخاتمة لبناء الإنسان الصالح الناجح وذلك في كل عصر ومكان.
- ۵- إن المرئي بحاجة كي يصل إلى تحقيق أهدافه التعليمية والتربوية لأن يتعرف على خصائص المتعلمين النفسية، ومستوى إدراكهم العقلي، وعندئذ يتمكن من اختيار الطرق الملائمة لطبيعة المتلقين في ضوء تباين خصائصهم ومقدراتهم.
- ۶- التشايبه المؤثرة تفتح طريقها إلى النفس مباشرة عن طريق الوجدان، وقره هزاً، وتثير كوامنه لحظة من الوقت، كالمسائل الذي تقلب رواسيه، فتملاً كيانه؛ ولكنها إذا تركت تتربّب من جديد.
- الكلمات المفتاحية: التعليم الديني، المنهج التربوي النبوي، طريقة التربية بالتشبيه، طريقة ضرب الأمثال، دراسة تأصيلية تحليلية.

EĞİTİMDE ÖRNEK VERME VE BENZETME YÖNTEMLERİNİN KURALLARI VE NEBEVİ EĞİTİM YÖNTEMİNDE UYGULANMASI (Eğitimci Peygamber'in (s.a.v) Mucizeleri Gölgesinde Analitik ve Dökümanter Bir Çalışma)

Öz

Bu çalışma eğitimde örnek verme ve benzetme yöntemlerinin kurallarını ortaya çıkarmayı ve Nebevî eğitim yönteminde bu kuralların uygulamasını göstermeyi hedeflemektedir. Ayrıca bu konuyu sünnet-i seniyye olarak aktarılan rivayetler ışığında tahlil etmektedir. Araştırmacı çalışmada tümevarım ve tümdengelim yöntemleriyle, tanımlayıcı analitik ve dökümanter metotlarını kullanmaktadır. Öte yandan araştırmacı Nebî (s.a.v.)'in mü'minlerin kalbine sağlam iman dayanaklarını yerleştirmek ve davranışlarını düzeltmek için kullandığı yöntemi okuyucuya tanıtmak için bu yöntemleri kullanmaktadır. Çalışma eğitimde örnek verme ve benzetme yöntemlerinin en önemli kurallarıyla alakalı birçok değişkeni ve bunların Nebevî eğitim yönteminde uygulanışını ele almaktadır. Ayrıca Nebevî eğitim metodunun sahabe neslinin şahsiyetinde ortaya çıkardığı büyük ve köklü değişimi ele almaktadır. Sonuç olarak, çalışma farklı eğitim ve öğretim yöntemlerine dayanan, Sahabe-i Kirâm üzerinde derinlemesine etkiye bulunan Nebevî eğitim yönteminin, günümüz eğitim yöntemleriyle yarışabilecek düzeyde olduğunu belirtmektedir. Bu inceleme bunun örneklerinden biridir. Çalışma bu alanda ileride yapılacak diğer çalışmaların daha başarılı olması için uygulanabilecek bir yöntem önermektedir.

Özet

Peygamberlik eğitim literatüründe, psikolojik, zihinsel ve fiziksel öğrencinin öğrenme düzeyini belirleme ışığında öğrenciye aktarılması amaçlanan ilke ve bilgilerin türünü tahmin etmenin gerekliliği belirtildi. Tanrı'nın Elçisi, Tanrı'nın barışı ve nimeti onunla birlikte olsun, "Onunla ve kimseyle konuşun. Tanrı'nın duaları ve

huzuru onun üzerine de olsun: “Sen onların zihinleriyle konuşan modern bir insan değilsin, ama bazıları acı çekiyordu.” Tanrı'nın huzuru ve nimetleri de onun üzerine olsun: “Bizler peygamberlerle birlikteyiz, bize insanların evlerini vermelerini emretti ve “onların düşüncelerine göre konuşalım“

Bu çalışma pedagoji yönteminin bazı kontrollerini, örnekleri ve uygulamalarını kehanet pedagojik yaklaşımında simule ederek, çoğaltarak ve ardından temizlenen yılda yer alan metinler ışığında analiz ederek incelemeyi amaçladı ve araştırma şu noktalarla gerçekleştirildi:

1- Araştırma problemi:

Son mesaj hakkındaki haksız şüphelerden biri, İslam'ın düşmanlarının, günümüzdeki tüm gerçeklerin geçmiş zamanlardaki tüm gerçeklerin geçmişinden farklı olduğu iddiasıyla, ilk nesillerin inanç ve davranışlarında ortaya koydukları radikal değişime yol açamaması olarak tanımladığı şeydir.

Burada araştırma, peygamberlik eğitiminin ilkelerini ve yöntemlerinden birini tanımlayarak, eğitim yönteminin kontrollerini basitlikle kontrol ederek ve peygamberlik yılındaki örnekleriyle çarparak ve iyi ve üretken bir insan yetiştirmenin mucizevi çıktılarının sırrını ortaya koyan modellerini analiz ederek bulmaya çalışır. Son ilahi çağırışı iletirken rasyonel kehanet yaklaşımının adilliği.

Buna göre, araştırma problemi şu soruda özetlenmiştir: Eğitim yöntemini analojiye uygularken ve istenen değişimi meydana getirmek için örnekler belirlerken kehanet pedagojik yaklaşımın kontrolleri nelerdir ve dilbilimsel yaratıcılık ile etik değer noktası arasındaki homojenliğin boyutu nedir?

2- Araştırmanın önemi ve gerekçeleri: Araştırmanın önemi ve yazmanın sebepleri aşağıdaki noktalarda özetlenmiştir:

A- Rehberli adamı iki ülkeye yerleştirme çabası içinde örnekleri simule edip vurarak İslami eğitim vizyonunun eğitim yöntemine ilişkin vizyonunu sunmak.

B - Sahibah neslinin eğitimi ve öğretimi sırasında peygamberlik pedagojik yaklaşım yöntemlerinden bazılarının tanımlanması.

C- Peygamberin pedagojik yaklaşımının değer sisteminin bazı denetimlerinin bazıların tanımlanması, bunların eğitim yöntemiyle sadeliği ve uygulama örneklerini göstererek gösterilmesi.

3- Araştırma Amaçları: Araştırma, aşağıdaki amaçlara ulaşmayı amaçlamaktadır:

A- Eğitim yönteminin denetimlerinin peygamberlik eğitim yönteminde vaaz ile tanıtılması.

B- Pedagoji yönteminin uygulamalarının örneklerini benzetme ve peygamberlik Sunnet>te atasözleri ile çarpma.

C- Faydalı modern psikolojik ve eğitim bilimleri için İslam hukukunun kapsamlılığını ve simülasyonunu göstermek.

4- Bilimsel içerik:

İlk - benzetim ve örnek olarak eğitim yolu kavramı

İkincisi - pedagoji yönteminin benzetim ve örnek verme ile kontrolleri

1- Aktör çeşitlendirilmesi ve aynı örnek verilmesi

2- İdealler konusuna ve bunun amaçlanma amacına göre çeşitlendirme

3- Sunum tarzının ve ideallerin çeşitlendirilmesi

4- Birden çok olay ve durumda bir örnek oluşturma

5- Yakınlaştırmak için Atasözleri Vur

6- Atasözlerine vurarak motivasyonu motive etmek

III- Eğitim modellerine ilişkin son modellerin benzetim ve örnek verme ile analizi

Üçüncüsü: Araştırma bulguları ve önerileri

Dördüncü: Araştırma kaynakları ve referanslar

Araştırmacı, Hz. Peygamber'in eğitim yaklaşımını tanımlamak için tümevarım ve sonuç araçlarını kullanarak açıklayıcı belgesel yaklaşımı ve betimsel analitik yaklaşımı, inananların yüreğine sağlam bir şekilde dayanan inanç sütunlarını ve eylem-

lerinde doğru davranışı sağlamak için barışı ve eylemlerin doğru davranışıyla ilgili çeşitli değişkenleri ele almak için harekete geçme yöntemini kullandı. Peygamberlik eğitim metodu ve analizi, okurun, peygamberlik eğitiminin hayırlı arkadaş neslinin yarattığı kişiliğin yaratmasıyla sonuçlanan iyi huylu niteliklerin sağlanmasıyla sonuçlanırken, en önemli pedagojik metotlarla tanışacaktır.

Araştırma, en önemlileri olan bir takım bulgular ve tavsiyeler ile sonuçlanmıştır:

1- Peygamberlik eğitim yaklaşımı, psikoloji ve eğitim alanında uzmanlaşmış araştırmacıların rasyonel İslami vizyon ilkelerine göre çalışması gereken etkili eğitim ilkeleri ve yöntemleri içerir.

2- Nihai peygamberlik yaklaşımının yöntemleri ve yöntemleri eğitimde çeşitlilik gösterdi ve değişti ve bu, çalışmadaki bulgulara rastlanırken, çeşitli habitatlarda açıkça görülen Peygamberin bilgeliği ile açıkça ortaya çıkarılır.

3- Çalışma, eğitim yöntemini belgelemiştir, eğitim yöntemi, canlılık ve çeşitlilik sağlayan, bir dizi denetim ile simgeleyen ve çarpıcı örneklerle karakterize edilmiştir; böylece, Müslüman milletten çocukların neslinin mezuniyetine en iyi derecede özenli ve gayretli çalışmalara katkıda bulunmuşlardır.

4- Çalışma, İslami eğitim düşüncesinin, her çağda başarılı ve iyi bir insan inşa eden İslami şeriatın geçerliliğini teyit ederek hangi bilimsel bilimlerin (psikolojik ve eğitimsel) bizi tanımadığını gösteren haksız iddiaları çürüten ayrıntılı analitik ve eleştirel çalışmalar yapmanın önemini önermektedir. Bir yer

5- Eğitiminin, öğrencilerin psikolojik özelliklerini ve zihinsel farkındalık seviyelerini öğrenmek için eğitim ve öğretim hedeflerine ulaşması gerekir; bu noktada, özelliklerinin ve yeteneklerinin çeşitliliği ışığında, alıcıların doğası için uygun yöntemleri seçebilir.

6- Etkili benzetme, ruha doğrudan vicdan yoluyla yolunu açar, onu sallamakla salları ve çöktüklerini döndüren sıvı gibi bir an için potansiyelini yükseltir, böylece varlığını doldurur, ancak bırakılırsa tekrar biriktirilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Nebevi Eğitim Yöntemi, Benzetme Yöntemiyle ile Eğitim, Örnek Verme Yöntemi ile Eğitim, Analitik ve Dökümanter bir Çalışma.

CONDITIONS ANALOGY AND PROVERBS EDUCATIONAL IN THE EDUCATIONAL CURRICULUM OF THE SONNA

(Consolidation and analytical study in the light of the educational miracle of the prophet)

Abstract

The study aims at Conditions way analogy and proverbs in the educational curriculum of the Prophet and analysis. According to texts coming from al sonna. The investigator (researcher) dose his study through the consolidating documenting method and the des grip live analytic method using inference and induction tools to recognize the prophet curriculum in enforcing (strengthening) the bases of established in the hearts of Muslims. After that, the research starts treating many varjbles related to the most important controls of Education method way in the educational curriculum of the Prophet and analysis to the reader to recognize the most important good qualities that caused by prophetic education in flucing the personal. The study can cludes that the educational prophetic curriculum has caused comprehensive and profound revolution in the hearts of noble companions (al sahaba) relying on various methods and techniques in education and learning completing with the latest conquests of psychological and educational era. The study recommends to benefit from the method of consolidation and analysis that it adopts cues and to work to improve it aiming at achieving studies that proves that.

Summary

The prophetic educational literature pointed to the need to estimate the type of principles and knowledge that are intended to be conveyed to the learner in the light of determining the level of maturity of the psychological, mental and physical learner. The Messenger of God, may God's prayers and peace be upon him, said: "Speak to people with what they know. Do you want to lie to God and His Messenger" (), and he said May God's prayers and peace be upon him also: "You are not a modern people who speak to their minds, but some of them have had an affliction." () And he, peace and blessings of God be upon him, also said: "We are with people of the prophets, instructing us to bring people down their homes, and talk to them according to their minds,()" "

The current study sought to establish some of the controls of the pedagogy method by simulating, multiplying examples and their applications in the prophetic pedagogical approach and then analyzing them, in light of the texts contained in the cleansing year, and the research was carried out through the following points:

1 -Research problem:

One of the unfair suspicions raised about the final message is what the enemies of Islam describe in the inability of Islamic law in the present times to bring about the radical change that it brought about in the beliefs and behaviors of the first generation, under the pretext that all the facts of the times differ from their predecessors in the past time.

Here, the research seeks to find out what prophetic education is by identifying one of its principles and methods in education, by establishing the controls of the method of education by similitude and multiplying examples in the prophetic year and analyzing some of its models, which discloses the secret of its miraculous outputs in raising a good and productive man, and in that Fairness of the rational prophecy approach while communicating the final divine call.

Therefore, the research problem is summarized in the following question: What are the controls of the prophetic pedagogical approach when employing the method of education by similitude and giving examples to bring about the desired change, and what is the size of the homogeneity in it between the rhetorical linguistic creativity and the moral value point?

2- The importance of research and its justifications: The importance of the research and the reasons for writing it are summarized in the following points:

A- Presenting the Islamic educational vision of the method of education by simulating and striking out examples in an effort to build the guided man in the two lands.

B - Definition of some of the methods of the prophetic pedagogical approach during the education and teaching of the Sahibah generation.

C- Definition of some of the controls of the value system of the Prophet's pedagogical approach, which is demonstrated by the method of education by similitude and example-giving by showing examples of their applications.

3- Research Objectives: The research seeks to achieve the following objectives:

A- Introducing the controls of the method of education by sermon in the prophetic educational method.

B- Analyzing examples of the applications of the pedagogy method by similitude and multiplying proverbs in the prophetic Sunnah.

C- Demonstrating the comprehensiveness and simulation of Islamic law for many useful modern psychological and educational sciences.

4- Scientific content:

First - the concept of the method of education by similitude and multiplication of proverbs

Secondly - the controls of the pedagogy method by similitude and example-giving

- 1- Diversifying the actor and giving the same example
- 2- Diversification on the subject of ideals, and the purpose for which it was intended
- 3- Diversification of presentation style and ideals
- 4- Set an example in multiple events and situations
- 5- Hit Proverbs to Zoom Image
- 6- Motivating motivation by striking proverbs

III- Analysis of recent models on the method of education with simile and example-giving

Third: Research findings and recommendations

Fourth: Research sources and references

The researcher used the authenticative documentary approach and the descriptive analytical approach through the tools of induction and conclusion to identify the educational approach of the Prophet, peace be upon him, in enabling the pillars of faith firmly established in the hearts of believers and the right behavior in their actions. The prophetic educational method and its analysis so that the reader will get acquainted with the most important pedagogical methods that stand behind the consolidation of the benign qualities that the prophetic education resulted in creating in the personality of the auspicious companions generation.

The research concluded a number of findings and recommendations, the most important of which are:

- 1- The prophetic educational approach includes a set of effective educational principles and methods that researchers specializing in psychology and education should study according to the principles of rational Islamic vision.
- 2- The methods and methods of the final prophethood approach have varied and varied in education, and this is evident through the wisdom of the Prophet, evident in various habitats, while striking the parables, which were found in the study fundamentally.
- 3- The study documented the method of education, the method of education is characterized by simulation and multiplication of examples with a set of controls that gave it vitality and diversity so that it contributed to the graduation of generations of the children of the Muslim nation who have the highest levels of decent manners and diligent work.
- 4- The study recommends the importance of carrying out detailed analytical and critical studies that refute unfair claims, indicating the inability of Islamic educational thought to simulate what scientific science (psychological and educational) studies inspire us with, by affirming the validity of the Islamic Sharia, which is to build a successful and good man in every era A place
- 5- The educator needs to reach his educational and educational goals in order to learn about the psychological characteristics of learners and their level of mental awareness, at which point he can choose the appropriate methods for the nature of the recipients in the light of the variation in their characteristics and capabilities.
- 6- Effective analogy opens its way to the soul directly through the conscience, shakes it with a shake, and raises its potential for a moment of time, such as the liquid that turns its sediments, so it fills its being; but if it is left, it is deposited again.

Keywords: Religious Education, Nabawi /Prophetical Education Method, Education in the Method Mimesis, Education in the Method of Exemplification, A Study Analytical and Documentary.

أولاً: خطة البحث

١- المقدمة

٢- مشكلة البحث

٣- أهمية البحث ومسوغاته

٤- أهداف البحث

٥- مصطلحات البحث

٦- الدراسات السابقة

ثانياً: المحتوى العلمي

أولاً- مفهوم طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال

ثانياً- ضوابط طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال

١- التنوع في الممثل وضارب المثل نفسه

٢- التنوع في موضوع المثل، والغرض الذي سيق لأجله

٣- التنوع في أسلوب العرض وطريقة ضرب المثل

٤- ضرب المثل في الأحداث والمواقف المتعددة

٥- ضرب الأمثال لتقريب الصورة

٦- استشارة الدافعية بضرب الأمثال

ثالثاً- تحليل نماذج حديثة حول طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال

ثالثاً: نتائج البحث وتوصياته

رابعاً: مصادر البحث ومراجعته

أولاً: خطة البحث

١- المقدمة:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في تربيته وتوجيهه ينتقي من الأساليب أحسنها وأفضلها، وأكثرها وقعاً في نفس المخاطب، وأقربها الى فهمه ووجدانه، وأوثقها تثبيتاً للعلم في ذهنه، ومن اطلع على كتب السيرة النبوية العطرة، والسنة المشرفة يجد أن النبي صلى الله عليه

وسلم كان ينوع أساليب تربيته لأصحابه الكرام؛ حيث يكون تارةً سائلاً، وتارةً مجيباً، وفي مرةٍ يضرب المثل، وفي أخرى يستدرّ طلائع الأفكار، وقد يصحّبُ كلامه القَسَمَ في واحدةٍ، وفي ثانيةٍ يشرع بتعليم أصحابه مستعيناً بالإشارة والرسم وغيرها من أساليب تربوية متنوعة.

هذا؛ ولقد حاول علماء التربية قديماً وحديثاً أن يهتدوا إلى منهج تربوي شامل يهتم بتحديد الأساليب والقيم والمعايير الكفيلة بإصلاح الإنسان في مختلف مراحل حياته، وبذلوا في ذلك جهوداً مَكْتَنُهم من ابتكار نظريات، وصياغة مقترحات وتوصيات قيمة تساعدهم على تحقيق هذا المقصد.

وعلى الرغم من ذلك كله فإنهم لم يتمكنوا من تحديد المنهج التربوي الدقيق الكفيل بمعالجة شخصية الفرد ظاهراً وباطناً، كما أخفقوا في حل كثير من الصعوبات التي تواجه الآباء والأمهات والمربين في هذا المجال.

وأما ما يؤسف له حقاً هو أن تصرف أنظار ومجهودات كثير من المسلمين الفاعلين في حقل التربية والتعليم إلى مدارس الغرب لينقلوا عنهم نظرياتهم ومناهجهم على نحو كَلْبِيٍّ دونما انتقاء أو تمييز، ويفوتهم أن في الإسلام الحل الناجع لما استعصى عليهم حلُّه من مشكلات وتجاوزته من صعوبات، حيث إن في سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم مَعِينٌ لا ينضب من الإرشادات والتوجيهات والتعاليم على مستوى المضامين المعرفية المطروحة، وعلى مستوى الأساليب والطرق المقترحة.

وهنا ربُّ قائلٍ يقول: إن التربية الحديثة تعتمد تلکم الأساليب النبوية المتنوعة كافة، وقد تبتكر عناصر جديدة فيها، وتُضَفِي عليها مسحة العصر فتدعمها بالوسائل العلمية والتربوية المعاصرة؟!!

والإجابة الحصيفة المُنْصَفَةُ تُخْتَصِرُ في هذا المقام؛ بأنه ما من شك أن في هذا القولِ نِصْفُ الحقيقة وينبغي التسليم له، غير أن النصف الثاني منها تستبين ملامحه في صَخِّ قوّة راسخة تندفق في أوردة المعارف التي نشد إصاها للناس أيا كان نوع تلکم المعارف، ومهما كانت خصائص الناس المتلقين لها، وهنا نعني أن المنهج النبوي في التربية والتعليم كان يتمتع بخاصية إحياء المعارف التي يدعو إليها من خلال توظيف سياسة العمل بما نعلمه رجاء دعوة الناس إليه بالقدوة الحسنة، وهو أسلوب تربوي تعليمي يتناهى مع أسلوب مناولة الوسائل التربوية وتكييفها

وفق مزاج الشخص المرابي من دون تطبيق مقنع لها، وَتَحَلَّلٍ يُجَمِّلُ صورتها وَيُرَغِّبُ بالتزامها، وهو ما يميز نمط تربية رسول الله صلى الله عليه وسلم للمسلمين، إذ إنه كان عليه الصلاة والسلام يمثل القدوة والنموذج الذي يترك الوقع في النفوس قبل مخاطبتها، إنها فلسفة إحياء المثل النبيلة بِتَمَثُّلِهَا، وإطلاق مواكب النور عبر إذكائها بعزير الدماء ونفيس الأموال فداءً أَنْ تَتَقَدَّ ثم تفيض أطياف بركاتها على الخلق أجمعين.

إن المرابي بحاجة كي يصل إلى تحقيق أهدافه التعليمية والتربوية لأن يتعرف على خصائص المتعلمين النفسية، ومستوى إدراكهم العقلي، وعندئذ يتمكن من اختيار الطرق الملائمة لطبيعة المتلقين في ضوء تباين خصائصهم ومقدراتهم.

وقد أدرك النبي صلى الله عليه وسلم هذه الحقيقة حيث أشار الأدب التربوي النبوي إلى ضرورة تقدير نوع المبادئ والمعارف التي يراد إيصالها إلى المتعلم في ضوء تحديد مستوى نضج المتعلم النفسي والعقلي والجسدي، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يُكذَّبَ الله ورسوله»^(٤)، وقال أيضاً: «ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة»^(٥)، وقال أيضاً: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نُنزِلَ الناس منازلهم، ونكلمهم على قدر عقولهم»^(٦)، ولذلك كان من «مظاهر سمو سيرته صلى الله عليه وسلم في تدريس الناس، وفي التعامل معهم، أنه كان يحدثهم وفقاً لمستوياتهم العقلية، فكانت أساليب عرضه للأفكار، وإجاباته عن الأسئلة، تختلف في البعد والمستوى من شخص لآخر طبقاً للقابليات الذهنية التي يتمتع بها الأفراد»^(٧).

وقد اعتمدت التربية النبوية في طرقها على ثلاثة أسس هي:

١- المحاكمة العقلية: وذلك سعيًا وراء تعريف الإنسان بذاته، وتحفيزه على توظيف مختلف كفاءاته، ويتحقق هذا المقصد من خلال اختيار الأسلوب الصالح لجميع مدارك المخاطبين في أثناء إدارة دفعة جلسات المناقشة والحوار التعليمية.

^٤ البخاري: كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، (٤٩/١).

^٥ مسلم: كتاب المقدمة، باب أبو الطاهر وحرمة بن يحيى، (٢١/١).

^٦ أبو داود: كتاب الأدب، باب في تنزيل الناس منازلهم، (٤٢٠٢/٤).

^٧ عماد كنعان: أثر بعض أنماط التغذية الراجعة في التحصيل والاتجاه: (٩٧).

٢- القصص والعبر التاريخية: وقد تمت الإفادة من القصة لما لها من تأثير كبير في نفوس السامعين، ولما يمكن أن تشتمل عليه من مُثُلٍ كريمة ومعارف متنوعة.

٣- الإثارة الوجدانية: ويتأتى ذلك عبر إثارة العاطفة الدينية من خلال اغتنام الفرص والمناسبات.

وفي ضوء تلكم الأسس تتجلى أهم محاور الطرق التربوية في السنة النبوية والتي يمكن اختصار التعريف بها بما يأتي:

١- الطريقة التقريرية: وتعتمد على طرح الحقائق والمعلومات، وتأكيدا بصورة مباشرة على السامع، وقد اعتمدها النبي صلى الله عليه وسلم في المواقف العامة لمخاطبة جموع المسلمين كخطب الجمعة والعيد والحج، وقد كانت هي الطريقة السائدة لما لها من تأثير في تثبيت العقيدة وتوطين الأحكام.

٢- الطريقة الاستنتاجية: وتعنى هذه الطريقة بذكر حقائق عامة ينطوي تحتها كثير من الحقائق الجزئية، حيث تنهأ العقول لاستنباط هذه المعارف الجزئية، وقد أدت هذه الطريقة إلى تفعيل الاجتهاد وتمكين عُلَماء أصول الفقه.

٣- الطريقة الاستقرائية: وفيها ينتقل المرابي من الجزئيات إلى الكليات ومن الخاص إلى العام، ومن المعلوم إلى المجهول، وبذلك تعطي قواعد أصولية عامة تُمكنُ المتلقي من استخدامها في قضايا أخرى.

وإن الدراسة الحالية تنشُد تسليط الضوء على أهم ملامح ومميزات طريقة التربية بالتشبيه وَصَرْبِ الأمثالِ ثم دراسة بعض تطبيقاتها في السنة المطهرة، وذلك من خلال سرد تأصيلي تحليلي يبين أهم الأساليب النبوية الحكيمة لإنجاز التغيير المنشود في الفرد ثم في المجتمع معاً.

٢- مشكلة البحث:

إن من الشبهات الجائرة التي تثار حول الرسالة الخاتمة ما يوصِّفه أعداء الإسلام من عدم قابلية الشريعة الإسلامية في العصور الراهنة لإحداث التغيير الجذري الذي أحدثته في معتقدات الرعييل الأول وسلوكاته، وذلك بذريعة تباين معطيات العصر كافة عن سالفاتها في الزمن الغابر.

وهنا ينشد البحث الوقوف على ماهية التربية النبوية عبر التعرف إلى أحد مبادئها وطرقها في التربية والتعليم، وذلك من خلال تأصيل ضوابط طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال في السنة النبوية وتحليل بعض نماذجها، وهو ما يفصح عن سر مخرجاتها المعجزة في تربية الإنسان الصالح المنتج، وفي ذلك إنصاف لمنهج النبوة الرشيد في أثناء تبليغ الدعوة السماوية الخاتمة.

وعليه، فإن مشكلة البحث تتلخص في السؤال الآتي: ما ضوابط المنهج التربوي النبوي عند توظيف طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال لإحداث التغيير المنشود، وما حجم التجانس فيها بين الإبداع البلاغي اللغوي، والمقصد القيمي الخُلقي؟

٣- أهمية البحث ومسوغاته: تتلخص أهمية البحث ودوافع كتابته في النقاط الآتية:
٤- تقديم الرؤية الإسلامية التربوية لطريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال سعياً وراء بناء الإنسان المهتمدي الهادي في الدارين.

٥- التعريف ببعض طرق المنهج التربوي النبوي في أثناء تربية وتعليم جيل الصاحبة.
٦- التعريف ببعض ضوابط المنظومة القيمية للمنهج التربوي النبوي التي تجلّيها طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال عبر عرض نماذج من تطبيقاتها.

٤- أهداف البحث: يَنشُدُّ البحث تحقيق الأهداف الآتية:
٤- التعريف بضوابط طريقة التربية بالموعظة في المنهج التربوي النبوي.
٥- تحليل نماذج من تطبيقات طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال في السنة النبوية.
٦- تبيان شمولية الشريعة الإسلامية ومحآكاتها لعديد العلوم النفسية والتربوية الحديثة النافعة.

٥- مصطلحات البحث: ومن أهمها الآتي:
١- السنّة النبوية: هي ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو عمل أو تقرير.
٢- المنهج التربوي الإسلامي: هو فلسفة الإسلام في تربية الفرد والجماعة المسلمة في ضوء توجيهات الكتاب والسنة.
٣- طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال: إحدى سبل المنهج التربوي النبوي في التربية والتعليم، وهي تقوم على إيصال جملة المعرف والقيم عبر ضوابط شتى.
٦- الدراسات السابقة: من أهم الدراسات السابقة ذات الصلة التي وقع عليها الباحث ما يأتي:

أ- أساليب تربية الأولاد: الأمثال النبوية في صحيح البخاري (دراسة لغوية دلالية)

• الباحث: هاني حسين

• تاريخ النشر: ٢٠٠٤م

• ملخص البحث: يتناول هذا البحث تقديم دراسة لغوية في الأمثال النبوية في صحيح البخاري، وقد تناول الباحث فيه المثل النبوي لغة واصطلاحاً، حيث قسم الأمثال النبوية إلى قسمين:

١- الأمثال القياسية، وهي المتضمنة على تشبيه مفرد أو مركب

٢- الأمثال السائرة، وهي التي تشيع على ألسنة الناس.

وقد ورد في صحيح البخاري (٢٣٧) مثلاً سائراً، و (٨٠) مثلاً قياسياً، وقد أثبتت الدراسة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتمثل بكلام من سبقه، وأن المتخصصين بدراسة الأمثال العربية اهتموا بالأمثال الشعبية وما شاكلها أكثر من اهتمامهم بالأمثال النبوية.

وقد أسهبت الدراسة في الحديث عن الأساليب اللغوية الشائعة في الأمثال النبوية، فاهتمت بالتقديم والتأخير والحذف والزيادة والشرط والتوكيد والاستفهام القسم والقصر والاطناب، هذا؛ وفصل الباحث في دلالة تلكم الأساليب اللغوية كافة.

ب- التربية باستخدام المواعظ وضرب الأمثلة والقصص

• الكاتب: محمد جابر

• تاريخ النشر: ٢٠٠٩م

• ملخص البحث: تحدث المقال عن أساليب التربية في السنة النبوية ومنها أسلوب النصح بالتشبيه وضرب الأمثال الذي أقرته السنة النبوية لما له من أثر بالغ في تربية الإنسان، صغيراً كان أو كبيراً؛ ولما فيه من تزيين للقلب، ومخاطبة للنفس، واستثارة لعواطفها، ولاسيما أن في النفس استعداداً للتأثر بما يلقى إليها من الكلام، وهو استعداد مؤقت في الغالب؛ ولذلك يلزمه التكرار عبر ضرب الأمثال البالغة الأثر، وأكد الباحث أن التشابه المؤثرة تفتح طريقها إلى النفس مباشرة عن طريق الوجدان، وهزه هزاً، وتثير كوامنه لحظة من الوقت، كالمسائل الذي تقلب رواسيه، فتملاً كيانه؛ ولكنّها إذا تركت تترسب من جديد.

ثانياً: المحتوى العلمي

أولاً- مفهوم طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال:

أولى الرسول صلى الله عليه وسلم طريقة التشبيه وضرب الأمثال أهمية كبرى باعتبارها أسلوباً فعالاً ومؤثراً في عملية تمكين العقيدة، ونشر الشريعة، وتعليم القيم الأخلاقية وتنميتها، حيث استعان لتوضيح دعوته بطريقة التشبيه وضرب المثل من خلال توظيف ما يشاهده الناس بأعينهم ويقع تحت رقابة حواسهم وفي متناول أيديهم، وذلك ليكون وقع الموعظة في النفس أشد وفي الذهن أرسخ.

وقد تميزت الأمثال النبوية الشريفة بالقوة البلاغية والتصوير المنطقية، بالإضافة إلى روعة تتابع السرد في أثناء تجسيد المعنى المقصود، عبر تقديمه في صورة حسية تجعله أمراً ماثلاً أمام المتلقي.

وإن منهج ضرب الأمثال في البيان النبوي لم يأت لغاية فنية بحتة كغاية الأدباء في تزيين الكلام وتحسينه، وإنما جاء لهدف أسمى، وهو إبراز المعاني في صورة مجسمة بغية توضيح الغامض، وتقريب البعيد، وإظهار المعقول في صورة المحسوس، كما أن منهج ضرب الأمثال النبوية وظف بوصفه أسلوباً من أساليب التربية، يحث النفوس على فعل الخير، ويحضرها على البر، ويدفعها إلى الفضيلة، ويمنعها عن المعصية والإثم، وهو في الوقت نفسه يربي العقل على التفكير الصحيح والقياس المنطقي السليم، ولأجل ذلك كله ضرب النبي صلى الله عليه وسلم طائفة من الأمثال في قضايا مختلفة وفي مواطن متعددة.

والأمثال في السنة تنقسم على ثلاثة أنواع:

١- الأمثال المصرّحة: وهي ما صرّح فيها بلفظ المثل، أو ما يدل على التشبيه، كما جاء في الحديث الصحيح: «إن مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيثٍ أصاب أرضاً فكان منها طائفة قبلت الماء فأنبتت الكلاً والعشب الكثير، وكان منها طائفة أمسكت الماء فشرب الناس واستقوا وزرعوا، وكانت منها طائفة إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلاً، وذلك مثل من فقه في دين الله فنفعه ما بعثني الله به من الهدى والعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به»^١. والأمثلة عليها كثيرة.

^١ البخاري، كتاب العلم، باب فضل من علم وعلم، حديث: (٧٩)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب بيان مثل ما بعث به النبي، حديث: (٢٢٨٢).

٢- والأمثال الكامنة: وهي التي لم يُصْرَحَ فيها بلفظ التمثيل، ولكنها تدل على معانٍ رائعةٍ في إيجازٍ بحيث يكون لها وقعها إذا نقلت إلى ما يشبهها ومثاله: «خير الأمور أوساطها»^٩، و «ليس الخبر كالمعاينة»^{١٠}، و «لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين»^{١١}.

٣- والأمثال المرسلّة: وهي جمل أرسلت إرسالاً من غير تصريح بلفظ التشبيه ومثاله: «سبقك بما عكاشة»^{١٢}.

وإن ضرب الأمثال يستفاد منه أمور كثيرة، منها: التذكير، والوعظ، والحث، والزجر، والاعتبار، والتقرير، وتقريب المراد للعقل، وتصويره بصورة المحسوس، فإن الأمثال تصور المعاني بصورة الأشخاص؛ لأنها أثبتت في الأذهان لاستعانة الذهن فيها بالحواس، ومن ثم كان الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي والغائب بالشاهد^{١٣}.

ثانياً- ضوابط طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال:

إن المستبصر في الأمثال النبوية يجد التجديد القائم على التنوع صفة ظاهرة فيها، وهو ما جعل تلکم الأمثال تعتمد التشبيه المنتمي لماهية الموضوع ركيزة أساسية في بنيتها التربوية:

أ_ التنوع في المَثَلِ وضارب المثل نفسه: ومثال ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: «مثلي، ومثل الأنبياء كرجل بنى داراً، فأكملها وأحسنها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون ويقولون: لولا موضع اللبنة»^(١٤)، وتارة يسند ضرب المثل لله عز وجل كما في قوله في الحديث الذي رواه الإمام أحمد: «إن الله ضرب مثلاً صراطاً مستقيماً»^(١٥)، وتارة يسند ضربه للملائكة كما في حديث البخاري في قصة الملائكة اللذين جاؤوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو نائم، والشاهد فيه أنهم قالوا إن لصاحبكم هذا مثلاً، فاضربوا له مثلاً، فاضربوا مثلاً لحاله مع أمته، فعن جابر بن عبد الله قال: جاءت ملائكة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو نائم،

^٩ البيهقي: السنن الكبرى، (٣/ ٢٧٣)، رقم: (٥٨٩٧)، وضعفه الألباني، ينظر: ضعيف الجامع، رقم: (٣١٧٧).

^{١٠} أحمد: ١/ ٢١٥، رقم: (١٨٤٢). والحديث صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين.

^{١١} البخاري، كتاب الأدب، باب لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، حديث: (٦١٣٣)، ومسلم، كتاب الأدب، باب لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، حديث: (٢٩٩٨).

^{١٢} البخاري، كتاب الرقاق، باب يدخل الجنة سبعون ألفاً بغير حساب، حديث: (٦٥٤٢)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة، حديث: (٢١٦).

^{١٣} السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، (٢/ ٣٤٤).

^{١٤} البخاري: كتاب المناقب، باب خاتم النبيين، حديث: (٣٣٦٢).

^{١٥} الترمذي: الذبايح، أبواب الأمثال عن رسول الله، باب ما جاء في مثل الله لعباده، حديث: (٢٨٦١).

فقال بعضهم: إنه نائم، وقال بعضهم: إن العين نائمة، والقلب يقظان، فقالوا: إن لصاحبكم هذا مثلاً، فاضربوا له مثلاً، فقال بعضهم: إنه نائم، وقال بعضهم: إن العين نائمة، والقلب يقظان، فقالوا: مثله كمثل رجل بنى داراً، وجعل فيها مأدبة وبعث داعياً، فمن أجاب الداعي دخل الدار وأكل من المأدبة، ومن لم يجب الداعي لم يدخل الدار ولم يأكل من المأدبة، فقالوا: أَوْلَوْهَا لَهُ يَفْقَهُهَا، فقال بعضهم: إنه نائم، وقال بعضهم: إن العين نائمة، والقلب يقظان، فقالوا: فالدار الجنة، والداعي محمد صلى الله عليه وسلم، فمن أطاع محمداً صلى الله عليه وسلم فقد أطاع الله، ومن عصى محمداً صلى الله عليه وسلم فقد عصى الله، ومحمدٌ صلى الله عليه وسلم فَرَّقَ بين الناس (١٦).

ب- التنوع في موضوع المثل، والغرض الذي سيق لأجله: نَوَّعَ صلى الله عليه وسلم كذلك في موضوع المثل، والغرض الذي سيق لأجله، فضرب الأمثال في مواضيع متعددة ولأغراض شتى من أمور العقيدة والعبادة، والأخلاق والزهد، والعلم والدعوة، وفضائل الأعمال والترغيب والترهيب، وغير ذلك مما سيتم إيضاحه لاحقاً في مبحث الدراسة التحليلية لبعض نماذج ضرب الأمثال في المنهج التربوي النبوي.

٤- ضرب المثل في الأحداث والمواقف المتعددة: كما حرص على ضرب المثل في الأحداث والمواقف المتعددة لتحقيق أهداف تربوية متغايرة، ففي بعض المواقف كان يكفيه أن يرد رداً مباشراً لكنه أثر ضرب المثل لما يحمله من توجيه تربوي وسرعة في إيصال المعنى المراد قد لا يؤدي غيره دوره في هذا المقام، فيراه الصحابة مرة نائماً على حصير وقد أثر الحصر في جنبه فيقولون له: يا رسول الله لو اتخذنا لك وطاء فيقول: «ما لي وللدنيا ما أنا في الدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها» (١٧)، وحتى المشاهد التي تمر في حياة الناس فلا يلتفتون إليها، ولا يلقون لها بالاً، يجد فيها صلى الله عليه وسلم أداة مناسبة للتوجيه والتعليم وضرب الأمثال بها، فهذا هو صلى الله عليه وسلم يمر ومعه الصحابة على سخلة منبذة فيقول لهم: «أترون هذه هانت على أهلها»، فيقولون: يا رسول الله من هوأخا ألقوها، فيقول صلى الله عليه وسلم: «فوالذي نفسي بيده للدنيا أهون على الله من هذه على أهلها» (١٨).

^{١٦} البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، حديث: (٦٨٧٣).

^{١٧} الترمذي: الذبايح، أبواب الزهد عن رسول الله ﷺ، حديث: (٢٣٥٦).

^{١٨} ابن ماجه: كتاب الزهد، باب مثل الدنيا، حديث: (٤١٠٨).

٥- ضرب الأمثال لتقريب الصورة: كان النبي صلى الله عليه وسلم يلجأ إلى ضرب المثل في أثناء حديثه عندما تكون المعاني مبهمة من أجل تقريب المعنى إلى ذهن المتعلم وتوطين الصورة في ذهنه، وهذا الأسلوب كان منهجاً رئيساً في السنة الشريفة. ومن أمثله الكثيرة ما رواه ابن عمر فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وإنما مثل المسلم فحدثوني ما هي؟»، فوقع الناس في شجر البوادي، قال عبد الله: ووقع في نفسي أنها النخلة، فاستحييت، ثم قالوا: حدثنا ما هي يا رسول الله؟ قال: «هي النخلة»، قال: فذكرت ذلك لعمر، قال: لأن تكون قلت: هي النخلة، أحب إلي من كذا وكذا^(١٩).

وروى الشيخان بسندهما من طريق أبي هريرة قوله صلى الله عليه وسلم: «إنما مثلي ومثل أمتي كمثل رجل استوقد ناراً، فجعلت الدواب والفرش يقعن فيه، فأنا آخذ بجحزكم وأنتم تقحمون فيه»^(٢٠).

كما أخبرنا النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «مثل القائم على حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا، هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً»^(٢١).

وروى مسلم بسنده من طريق أبي موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مثل الجليس الصالح والسوء، كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك: إما أن يحذيك، وإما أن يتباع منه، وإما أن تجد منه ريحاً طيبةً، ونافخ الكير: إما أن يحرق ثيابك، وإما أن تجد ريحاً خبيثةً»^(٢٢).

٦- استئارة الدافعية بضرب الأمثال: تسهم الأمثال في استئارة دافعية المتعلم من خلال تقريبها للمعاني المراد إيضاحها للمستمع عن طريق تشبيه المجرد بالمحسوس، وقد اشتمل القرآن

^{١٩} مسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب مثل المؤمن مثل النخلة، حديث: (٥١٣٤).

^{٢٠} مسلم: كتاب الفضائل، باب شفقته على أمته ومبالغته في تحذيرهم، حديث: (٤٣٣٤).

^{٢١} البخاري: كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهم فيه، حديث: (٢٣٨١).

^{٢٢} البخاري: كتاب الذبائح والصيد، باب المسك، حديث: (٥٢٢١).

صَوَابُ طَرِيقَةِ التَّرْبِيَةِ بِالتَّشْبِيهِ وَضَرْبِ الْأَمْثَالِ وَتَطْبِيقَاتِهَا فِي الْمَنْهَجِ الرَّبَوِيِّ النَّبَوِيِّ

الكريم على ما يزيد على الأربعين مثلاً، منها على سبيل المثال قوله تعالى: {فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ (٤٩) كَأَنَّهُمْ حُمْرٌ مُسْتَنْفَرَةٌ (٥٠) فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ} [المدثر: ٤٩-٥١]، حيث يُشَبَّهُ سبحانه الكفار المعرضين عن الحق بحمر الوحش حال هروبها من أسد ضار يريد الفتك بها. ثالثاً- تحليل نماذج حديثة حول طريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال:

إن الشواهد الآتية - وغيرها كثير - تؤكد مكانة الأمثال في السنة النبوية وتظهر مدى اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم بها، وتوجهنا نحو ضرورة الاعتناء بالأمثال النبوية جمعاً وتحليلاً ودراسة، والاستفادة المثلى منها في مناهجنا التعليمية وبرامجنا التربوية والدعوية.

ومن تلکم الأمثال النبوية التي اعتمد عليها النبي صلى الله عليه وسلم في أثناء سعيه الميمون لتطهير العباد من سفائف عبادة العباد إلى نعيم كرامات توحيد الخالق العظيم نرسي قواربنا - تأصيلاً وتحليلاً - عند هذه القيم النبيلة والأحكام الراشدة الآتية:

١- حدثنا أبو موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم، كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً، فكان منها نقية، قبلت الماء، فأنبتت الكلاً والعشب الكثير، وكانت منها أجادب، أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس، فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى، إنما هي قيعان لا تمسك ماءً ولا تبت كلاً، فذلك مثل من فقه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به»^(٢٣).

وقد شَبَّهَ اختلاف مواقف الناس نحو قبول ما بعث به بأنواع الأرض المختلفة حين ينزل عليها المطر، فذكر لها ثلاثة أنواع:

النوع الأول: هي الأرض الخصبية الزكية القابلة للشرب والإنبات، فإذا أصابها الغيث شربت وارتوت فأنقذت نفسها من قحل قاتل، وأنبتت الزروع والثمار فنفعت به غيرها، وهذا مثل الطائفة الأولى من الناس وهم الذين تلقوا هذا العلم فتعلموه وعملوا به فانتفعوا في أنفسهم، ثم بَلَّغُوهُ ونشروه بين الناس فنفعوا به غيرهم، وفي وصف النبي صلى الله عليه وسلم لهذه الأرض بالنقاء إشارة لطيفة إلى نقاء قلوبهم من كل هوى أو شبهة تحول بينها وبين الانتفاع بالوحي والعلم، ثم إن التمثيل الوارد في الحديث يشير أيضاً إلى الأثر الظاهر لهذا العلم النافع، والمتمثل في

^{٢٣} البخاري: كتاب العلم، باب فضل من علم وعلم، حديث: (٧٩).

الأعمال الصالحة التي تقتصر على العبد نفسه، والأعمال التي يتعدى نفعها وأثرها إلى الآخرين، وذلك في قوله صلى الله عليه وسلم: «فأنبئت الكالأ والعشب الكثير»، فكما أن خروج الكالأ والعشب من هذه الأرض الطيبة بعدما أمطرت هو نتيجة طبيعية، فكذلك صدور الأعمال الصالحة من المؤمن صاحب القلب النقي الذي لم يتلوث بالأهواء والأخلاق بعد سماعه الوحي وعلمه به هو أمر طَبَعِيٌّ أيضاً، وهم مع ذلك لهم عناية بأعمال الخير المتعدية من تعليم العلم، والجهاد في سبيل الله، والدعوة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من الصاحات التي يتعدى نفعها للناس قاطبة.

النوع الثاني: هي الأرض الصلبة الجافة التي يستقر فيها الماء لكنها لا تشربه ولا تنبت الزرع، فهذه الأرض غير قابلة للحياة والنماء والخصب، وإنما نفعها في حفظ الماء للناس لينتفعوا به في الشرب والسقي والزرع وغير ذلك، فهي لم تنتفع بالماء في نفسها بل حبسته لينتفع به غيرها، وهذا مثل الطائفة الثانية من الناس التي انصرفت إلى حفظ الشريعة وإيصالها للناس أكثر من انصرافها إلى العمل، فمن الناس من يحمل المعرفة بالوحي والشرع وليس لديه من الإيمان واليقين والشعور القلبي المتيقظ ما يتماشى مع هذه المعرفة، فلا يقوم بالأعمال الصالحة التي تنتظر من مثله، وإنما هو حافظ لعلم الشريعة يؤديه كما سمعه من غير فقه ولا استنباط، ويبلغه لمن هو أفقه منه وأكثر انتفاعاً وتقبلاً وإيماناً، وهذه الطائفة داخلة في المدح، وإن كانت دون الأولى في الدرجة والرتبة، ولذلك دعا لها النبي بقوله: صلى الله عليه وسلم «نَصَّرَ اللهُ امرأً سمع منا حديثاً، فحفظه حتى يبلغه غيره، فإنه رب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(٢٤).

النوع الثالث: هي الأرض المستوية الملساء التي لا تشرب الماء، ولا تمسكه فينتفع به غيرها، ولا تصلح كذلك للإنبات والزرع، وهذا مثل الطائفة الثالثة المذمومة التي لم تحمل الوحي والعلم ولم تعمل بهما، فلا هي انتفعت في نفسها ولا هي نفعت غيرها، وهذه الطائفة يلحقها من الدم بقدر ما ضيعت من ذلك الخير، فإن كان صاحبها من الذين أعرضوا عن الدين ولم يدخلوا فيه أصلاً، فهذا هو الكافر الذي يستحق الدم كله، وهو الذي لم يرفع بالإسلام رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أرسل به النبي صلى الله عليه وسلم، وإن كان له نصيب من الإسلام، لكنه لم

^{٢٤} أحمد: مسند الأنصار، حديث زيد بن ثابت، حديث: (٢١٠٦٦).

يتعلم العلم، ولم يعمل به، ولم يبلغه لغيره، ولذلك يلحقه من الدم بقدر ما فرط في جنب الله تبارك وتعالى.

ثالثاً: نتائج البحث وتوصياته

خلص البحث إلى جملة من النتائج والتوصيات، ومن أهمها:

١- المنهج التربوي النبوي يتضمن جملة من المبادئ والطرق التربوية التعليمية الفاعلة التي ينبغي على الباحثين المتخصصين في علوم النفس والتربية مدارستها وفق ثوابت الرؤية الإسلامية الرشيدة.

٢- لقد تنوعت طرق وأساليب منهج النبوة الخاتمة وتباينت في التربية والتعليم، ويظهر ذلك جلياً من خلال حكمة النبي الجليلة في مواطن شتى في أثناء ضربه الأمثال، والتي بينتها الدراسة أصولاً.

٣- وثقت الدراسة تميز طريقة التربية بطريقة التربية بالتشبيه وضرب الأمثال بجملة من الضوابط التي أعطتها حيوية وتنوعاً بحيث أسهمت في تخريج أجيال من أبناء الأمة المسلمة ممن تحلو بأعلى درجات الخلق الكريم والعمل المتقن.

٤- توصي الدراسة بأهمية إنجاز دراسات تحليلية تأصيلية نقدية تفنّد دعاوى جائزة مفادها يشير إلى عجز الفكر التربوي الإسلامي عن محاكات ما تطالعنا به علوم العصر من فتوحات علمية (نفسية وتربوية)، وذلك عبر تأكيد صلاحية الشريعة الإسلامية الخاتمة لبناء الإنسان الصالح الناجح في كل عصر ومكان.

رابعاً: مصادر البحث ومراجعته

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- أحمد بن الحسين البيهقي: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- ٣- أحمد بن الحسين البيهقي: سنن البيهقي الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة، ١٤١٤هـ.

- ٤- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق عبد الله اليماني، المدينة المنورة، ١٩٦٤م.
- ٥- الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري: المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، بیروت، ١٩٩٠م.
- ٦- سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني: سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د-ت.
- ٧- عبد الحميد الهاشمي: الرسول العربي المرئي، دار الثقافة للمجتمع، دمشق، ١٩٨١م.
- ٨- عبد الرحمن النحلوي: أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٧٩م.
- ٩- عبد العزيز محمد الخلف: المنهج التحليلي عند المحدثين، مجلة متفكر، المجلد ٥، العدد ٩.
- ١٠- عبد العزيز محمد الخلف: مناهج البحث عن أحوال الرواة عند المحدثين - دراسة تأصيلية تطبيقية، دار المقتبس، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨م.
- ١١- عبد الفتاح أبو غدة: الرسول المعلم وأساليبه في التعليم، بيروت، ١٩٩٦م.
- ١٢- عماد كنعان: أثر بعض أنماط التغذية الراجعة في التحصيل والاتجاه، رسالة ماجستير في التربية، جامعة دمشق، كلية التربية، دمشق، ٢٠٠٧م.
- ١٣- محمد بن إسماعيل البخاري: الأدب المفرد، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٩م.
- ١٤- محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، تحقيق مصطفى البغا، دار العلوم الإنسانية، الطبعة الثانية، دمشق، ١٩٩٣م.
- ١٥- محمد عثمان نجاتي: الحديث النبوي وعلم النفس، دار الشروق، الطبعة السابعة، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- ١٦- مسلم بن الحجاج النيسابوري: صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الدعوة، دار سحنون، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٩٢م.

KAYNAKÇA

- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Delailü'n-nübüvve ve marîfetu ahvâli sahibîş-şeria*. Thk. Abdülmü'ti Kal'aci. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübra*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Mekke: Mektebetü Dâru'l-Bâz, 1414/1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fi. *el-Edebü'l-müfred*. 3. Baskı. Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fi. *Sahihü'l-Buhari : el-Camiu'l-müsnedü's-sahih*.3. Baskı. Dımaşk: Dârü'l-İnsaniyye, 1993.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani. *Kitâbü's-Sünen = Sünenü Ebû Davud*. Thk. Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Gudde, Abdülfettah. *er-Resulü'l-muallim ve esalibihi fi't-ta'lim*. Beyrut: y.y. 1996.
- Hakim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed Nisaburi. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. dirase ve tahkik. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990/1411.
- Halef, Abdulaziz Muhammed. *el-Menhecu't-tahlilî inde'l-muhaddisin*. Mecelle Mütefekkir. 5/9.
- Halef, Abdulaziz Muhammed. *Menâhıcu'l-bahs an ahvâli'r-ruvât inde'l-muhaddisin - dirase ta'siliyye tatbikiyye-*. Beyrut: Dârü'l-Muktebes 2018.
- Hâşimî, Abdulhamid. *er-Resulu'l-Arabiyyi'l-murabbi*. Dımaşk: Daru's-Sekafe li'l-müctema' 1981.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalani. *Telhisü'l- habir fi tahrıc-i ehadisi'r-Rafiyyi'l-kebir*. Thk. Abdullah el-Yemânî, Medine-i Münevvere: y.y., 1964.
- Kenaan, İmad. *Eseru ba'di enmâti't-tagziyeti'r-râciati fi't-tahsili ve'l-itticâh*. Dımaşk: Dımaşk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yüksek Lisans Tezi 2007.
- Kur'an-ı Kerim.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire : Dâru Sahnun- Darü'd-Da'vâ 1992.
- Nahlavi, Abdurrahman. *Usulü't-terbiyeti'l-İslâmiyye ve esalibuha fi'l-beyt*. 1. baskı. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1979.
- Necati, Muhammed Osman. *el-Hadisü'n-nebevi ve ilmü'n-nefs*. 7. Baskı. Kahire: Dârü'ş-Şürûk, 2000.

Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *el-Câmiü's-sahih = Sünenü't-Tirmizi*. tahkik ve şerh Ahmed Muhammed Şakir, vd. 2. Baskı. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1975.

İHL MESLEK DERSLERİ ÖĞRETMENLERİNİN KUR'AN-I KERİM DERSLERİNDE ÖĞRENCİLERİN DERSE KATILIMINI SAĞLAMA YOLLARI

THE WAYS OF HAVING STUDENTS PARTICIPATE IN CLASS BY VOCATIONAL
TEACHERS DURING THE QURAN LESSONS IN IMAM HATIP HIGH SCHOOLS

ŞUAYİP ÖZDEMİR


PROF. DR. AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ, DİN EĞİTİMİ ANABİLİM DALI
PROFESSOR, AMASYA U. FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF RELIGION EDUCATION
sozdemir@amasya.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-2672-8625>

TUNCAY KARATEKE

DR. ÖĞR. ÜYESİ FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ, DİN EĞİTİMİ ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, FIRAT U. FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF RELIGION EDUCATION
tkarateke@firat.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-0061-1405>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.31>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
8 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted
20 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Özdemir, Şuayip - Karateke, Tuncay, "İhl Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim Derslerinde Öğrencilerin Derse Katılımını Sağlama Yolları [The Ways of Providing Students Attendance of Vocational Lessons Teachers in the Quran Lessons of Imam Hatip High Schools]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 [Aralık/December 2019]: 891-926.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdersigi@kilis.edu.tr



İHL MESLEK DERSLERİ ÖĞRETMENLERİNİN KUR'AN-I KERİM DERSLERİNDE ÖĞRENCİLERİN DERSE KATILIMINI SAĞLAMA YOLLARI¹

Öz

Bu araştırma, İmam-Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim derslerinde öğrencilerin derse katılımını sağlama yollarını belirlemeyi amaçlayan, nitel yöntemin durum deseninin kullanıldığı bir araştırmadır. Araştırmanın çalışma grubunu, amaçlı örneklem yöntemlerinden ölçüt örnekleme yoluyla seçilen 23 İmam-Hatip Lisesi meslek dersi öğretmeni oluşturmaktadır. Veriler, yarı yapılandırılmış görüşme formu ile toplanmış ve içerik analizi tekniği ile çözümlenmiştir. Araştırma sonucunda öğretmenlerin öğrencileri derse katma yolları konusundaki görüşlerinin dersin içeriğine göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Öğretmenlerin öğrencilerin derse katılımını sağlama yollarından ön plana çıkanlar; okuma seviyesi iyi olan öğrenciden başlayarak rastlantısal olarak derse katma, çalışan/gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma, toplu olarak derse katma, rastlantısal olarak derse katma şeklindedir. Öğretmenlerin, ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde, okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma; ezber metinlerini dinleme derslerinde, “çalışan/gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma”; yüzünden okuma derslerinde, “okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma ve “rastlantısal olarak derse katma”; elif-ba derslerinde “öğrencileri toplu olarak derse katma” yollarını daha fazla kullandıkları belirlenmiştir.

Özet

Kur'an öğretim tarihi, Kur'an'ın vahyedilmesi ile başlamıştır. Vahiy sürecinde Hz. Peygamber Kur'an'ın nasıl okunması ile ilgili sahabilere telkinler yapmış ve Kur'an öğretimi için belirli sahipler görevlendirmiştir. İlk Kur'an öğretilen kurumlarda Hz. Peygamber zamanında oluşmuştur. Hz. Ömer döneminde ise Kur'an öğretmenlere maaş bağlanmış, daha sonraki devirlerde de devletin ileri gelenlerinin evlerinde çocuklarına Kur'an öğretmek için öğretmenler tutulmuştur. Medreseler kurulana kadar gerek evlerde gerek ise cami, mescid ve tekke gibi yerlerde halka Kur'an öğretimi yapılmıştır. Medreselerin kurumsallaşması ile birlikte özel Kur'an ihtisas medreseleri olan Dar'ul Kurra'lar kurulmuştur. Cumhuriyetin kurulmasıyla medreseler tarihe intikal etmiş, fakat Kur'an öğretimi örgün ve yaygın eğitim kurumlarında verilmeye devam edilmiştir. Günümüzde örgün olarak Kur'an öğretimi yapılan kurumlardan biri de İmam Hatip Liseleridir. İmam Hatip Liseleri hem mesleğe hem de yükseköğretime öğrenci yetiştirmektedir. Meslek derslerinden biri olan Kur'an-ı Kerim dersleri, meslek dersi öğretmenleri tarafından yürütülmektedir.

Sınıf ortamında Kur'an öğretiminin en önemli unsurlardan biri öğrencinin derse katılımıdır. Katılma, öğrencinin istenen davranışları kazanması için kendisine verilen işaretleri kullanması ve bu işaretlerle belirlenen hareket ya da davranışı kazanmaya kadar bunu sürdürmesidir. Öğrencinin öğretim-öğrenme sürecine katılımı açık ve örtük olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir. Açık katılım, derste öğrencinin sorulara cevap vermesi, soru sorması, okuma faaliyetini yapması, öğretmenin söylediklerini aynen tekrarlaması, ödev hazırlayıp sınıfa sunması vb. davranışları kapsamaktadır. Örtük katılım ise, öğrencinin zihinsel olarak derse katılması, dersi ilgiyle dinlemesi ve dikkatini dersin amaçlarına yöneltmesidir.

Öğrencinin açık ya da örtülü olarak öğretim-öğrenme sürecine katılma derecesi onun başarısını etkileyen önemli değişkenlerden biridir. Yapılan araştırmalara göre, öğrencinin başarısında gözlenen değişkenin %20 kadarı, onların sınıftaki öğrenme

¹ Bu çalışma 2015 yılında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan “İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim Dersi Sınıf Yönetimi Davranışlarının İncelenmesi” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

sürecine katılma dereceleriyle açıklanabilmektedir.

Bir çok açıdan bireysel farklılıkların olduğu sınıf ortamında İmam Hatip Meslek dersi öğretmenlerinin, Kur'an öğretirken öğrencilerin derse katılmalarını "nasıl" sağladıkları ve bu katılım şeklini "niçin" tercih ettiklerinin araştırılması, hem sahadaki öğretmenlere sağlayacağı yarar hem de literatüre sağlayacağı katkı açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle bu araştırmanın temel problemi "İmam-Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim derslerinde öğrencilerin derse katılımını sağlama yolları nelerdir" sorusudur.

Bu çalışmada, araştırmanın temel amacını ortaya koyabilmek için nitel araştırma desenlerinden durum deseni kullanılmıştır. Amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme yoluyla belirlenen çalışma grubu 8'i kadın 15'i erkek olmak üzere toplam 23 İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmeninden oluşmaktadır. Öğretmenlerin en az üç yıl bu derse girmiş olmaları bu araştırmanın ölçütü olarak belirlenmiştir. Araştırmanın verileri yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme formu esas alınarak görüşmeler sürdürülmüş, bireysel farklılıklara göre ek sorular veya sonda sorular sorulmuştur. Ayrıca araştırmaya katılan öğretmenlerin görüşleri ortaya konulurken, kapalı kalan noktaları açıklayabilmek ve söz konusu görüşleri daha isabetli yorumlayabilmek için yeri geldikçe onların derslerinde yapılan gözlemlerden ve kullandıkları dokümanlardan elde edilen bulgulardan da yararlanılmıştır.

Araştırmada Kur'an-ı Kerim dersine giren İmam Hatip Meslek dersi öğretmenlerinin 8 farklı şekilde öğrencileri derse kattıkları görülmüştür. Bunlar: "okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma (n=21)", "çalışan/gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma (n=20)", "öğrencileri toplu olarak derse katma (n=15)", "öğrencileri rastlantısal olarak derse katma (n=14)", "öğrencileri grup oluşturarak derse katma (n=10)", "öğrencileri sıra ile derse katma (n=4)", "başarı grupları oluşturarak derse katma (n=4)", "ders içi performansına göre öğrenciyi derse katma (n=1)" şeklindedir. Öğretmenlerin derse katma yolları elif-ba derslerinde, yüzünden okuma derslerinde, ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde ve ezber metinlerini dinleme derslerinde farklılaştığı görülmüştür. Öğretmenlerin, elif-ba derslerinde, en fazla "öğrencileri toplu olarak derse katma (n=13)", "rastlantısal derse katma (n=9)" ve "grup oluşturarak derse katma (n=8); yüzünden okuma derslerinde, "okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal olarak derse katma (n=13) ve öğrencileri rastlantısal olarak derse katma (n=11); ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde, "okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma (n=18)" ve "toplu olarak derse katma (n=8); ezber metinlerini dinleme derslerinde, "çalışan/gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma (n=20)" yollarını kullandığı görülmektedir.

Öğretmenlerin, *ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde*, okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma; *ezber metinlerini dinleme derslerinde*, "çalışan/gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma"; *yüzünden okuma derslerinde*, "okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma ve "rastlantısal olarak derse katma"; *elif-ba derslerinde* "öğrencileri toplu olarak derse katma" yollarını daha fazla kullandıkları anlaşılmaktadır.

Öğretmenlerin Kur'an-ı Kerim derslerinde öğrencileri derse katma davranışlarının farklılaşmasında "zaman kullanımı", "model okuma oluşturmak", "sınıfta istenmeyen davranışların oluşmasını engellemek" ve öğrencilerin öğrenmelerine katkı sağlamak" gibi faktörlerin etkili olduğu söylenebilir. Bir başka önemli faktör ise okunan metnin özelliğinden kaynaklandığı görülmektedir. Örneğin elif-ba derslerinde kelime veya kısa ayetlerden oluşan metinlerin okunduğu bir derste "toplu olarak derse katma" yolu ön plana çıkarken, uzun ayetlerden oluşan bir metnin okunduğu yüzünden okuma derslerinde "okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma" yolu ön plana çıkmaktadır.

Bundan sonra yapılacak çalışmalarda bu katılım şekillerinin öğrencilerin motivasyon ve öğrenmelerini nasıl etkilediği ile ilgili çalışmaların yapılması yararlı olacaktır.

tır. Bununla birlikte araştırmada elde edilen veriler doğrultusunda Kur'an-ı Kerim dersini yürüten öğretmenlerin, öğrencileri derse katmada, *elif-ba derslerinde*, “toplu olarak derse katma”; *yüzünden okuma derslerinde*, “okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak derse katma”; *ezber metinlerini dinleme derslerine* “çalışan/gö-nüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma” yollarına öncelik vermeleri gerektiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İmam-Hatip Lisesi, Kur'an-ı Kerim Dersi, İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmeni, Derse Katılım.

THE WAYS OF HAVING STUDENTS PARTICIPATE IN CLASS BY VOCATIONAL TEACHERS DURING THE QURAN LESSONS IN IMAM HATIP HIGH SCHOOLS

Abstract

This study is a research aims to determine methods of providing students class attendance by vocational teachers in the Holy Quran classes in Imam Hatip High Schools, using the situational pattern of qualitative methods. The sampling group of the research consists of 23 Imam-Hatip High School vocational teachers selected through criterion sampling method from among purposive sampling methods. The data were collected through semi-structured interviews and analyzed with content analysis technique. As a result of the research, it was determined that the opinions of the teachers about the ways of encouraging the students to attend the lesson differed according to the content of the lesson. It was determined that the views of the teachers on the ways of adding students to the lesson differed according to the content of the lesson. Some of the methods used by the teachers in order to have the students participate in lessons are as follows: Randomly providing the attendance starting from the students whose reading level is of the best, providing the attendance by giving priority to the students who study/are voluntary, providing the collective attendance by students to the lesson, randomly providing the attendance by students to the lesson. It was determined that the teachers used randomly providing the attendance starting from the students whose reading level is of the best in reading lessons of memorized texts of Quran; “providing the attendance by giving priority to the students who study/are voluntary in listening lessons of memorized text of Quran; randomly providing the attendance starting from the students whose reading level is of the best and randomly providing the attendance by students to the lesson in Quran reading lessons; providing the collective attendance by students to the lesson in alif-ba lessons way more.

Summary

The history of Quran education started as the Quran was revealed. The Prophet inculcated to the companions, about how the Quran should be read throughout the revelation process, and the certain companions were assigned for the instruction in Quran. The first institutions where the Quran was instructed established in the time of the Prophet. Those who taught the Quran were put on salary in the period of Caliph Omar, and in the following periods, the teachers were hired to instruct the children of the state's notable persons in Quran at their homes. The Quran education was made at homes, as well as in public places such as mosques, masjids and lodges until the madrasahs were established. Dar-al-Kurras were established, which were the specialised madrasahs on Quran as the madrasahs were institutionalized. The madrasahs devolved into the history with the establishment of the Republic of Turkey, but the Quran education went on being given both in the formal and informal institutions. Today, one of the institutions where the Quran education is provided officially are Imam-Hatip High Schools. Imam-Hatip High Schools educate students both in vocation and for the higher education. The Quran lessons as of the vocational lessons are conducted by the vocational teachers.

One of the most important factors of the Quran education in the classroom environment is the attendance of students. The attendance is that the student uses the signs which are given to him/her in order that he/she gains the demanded behavior and sustains it until he/she gains the determined action or behavior with these signs. The student's attendance to the teaching-learning process is made in two ways: the explicit, and the implicit one. The explicit attendance includes the behaviors like asking questions, answering questions making the reading activity, repeat exactly whatever the teacher says, preparing the homework and presenting it in the classroom. The implicit attendance is that the student mentally attends the lessons, curiously listens to the lessons and turns his/her attention to the lesson's aims. The student's attendance level explicitly or implicitly to the teaching-learning process is one of the important variances affecting his/her success. According to the researches, nearly 20% of the variance which is observed in the student's success can be explained by looking at their attendance level to the learning process in the classroom.

It is important to search about how The Imam-Hatip High School vocational lesson teachers provide the attendance of their students while teaching the Quran in the classroom environment where the individual differences are available, and why they prefer this attendance way for the vocational teachers may benefit from the results, and the results may contribute to the literature in a lot of ways. Thus, the main problem of this research is the question of "What are the ways that The Imam-Hatip High School vocational lesson teachers use to have the students attend the class in the Quran lessons".

In this research, the situation design which is one of the qualitative research designs was used in order to reveal the main goal of research. The study group which was determined through the criterion sampling as one of the purposive sampling methods includes 23 Imam-Hatip High School vocational lesson teachers in total, as 8 of female, and 15 of male teachers. It was determined as a criterion of this research that the teachers teach lesson minimum for three years. Personal interview which is the method used for generating the basic data in qualitative methods has been used in the research. The interviews have been carried out on the basis of semi-structured interviews form. In accordance with individual differences, additional or probe questions have been asked at the end. In addition, while imposing out the views of the teachers surveyed, in order to explain the remaining points and to be able to interpret the opinions in question more accurately it has also been benefited from the observations made, and the findings obtained from the documents used by the teachers in lessons.

It was seen in the research that The Imam-Hatip High School teachers who instruct the Quran lesson had their students attend the lessons in 8 different ways. These ways are; "randomly providing the attendance starting by the students whose reading level is of the best (n=21)", "providing the attendance by giving priority to the students who study/are voluntary (n=20)", "providing the collective attendance by students to the lesson n=15)", "randomly providing the attendance by students to the lesson (n=14)", "providing the attendance by students to the lesson by making group (n=10)", "providing the attendance by students to the lesson in an order (n=4)", "providing the attendance by students to the lesson by making the success groups (n=4)", "providing the attendance by students to the lesson by their lesson performance (n=1)". It was seen that the teachers' methods to provide the attendance to the lesson became different in the alif-ba lessons (Arabic alphabet teaching lesson), Quran reading lessons (by looking at the Quran texts), in the reading lessons of memorized texts of Quran (by looking at memorized texts), and in the listening lessons of memorised text of Quran (listening to the students recite the parts they memorized of Quran). It was seen that the teachers mostly used "providing the collective attendance by students collectively to the lesson (n=13)", "randomly providing the attendance by students to the lesson (n=9)" and "providing the atten-

dance by students to the lesson by making a group (n=8)” in the lessons of elif-ba; “randomly providing the attendance by beginning from the students whose reading level is of the best (n=13) and “randomly providing the attendance by students to the lesson (n=11)” in the Quran reading lessons; “randomly providing the attendance by students to the lessons by beginning from them who have the best reading level (n=18)”, “providing the attendance to lesson by students collectively (n=8)” in the reading lessons of memorised text of Quran; “providing the attendance by students by giving priority to them who study/are voluntary (n=20)” in the the listening lessons of memorised text of Quran. It was determined that the teachers used more ways randomly providing the attendance starting from the students whose reading level is of the best in reading lessons of memorized texts of Quran; “providing the attendance by giving priority to the students who study/are voluntary in listening lessons of memorised text of Quran; randomly providing the attendance starting from the students whose reading level is of the best and randomly providing the attendance by students to the lesson in Quran reading lessons; providing the collective attendance by students to the lesson in alif-ba lessons. It can be said that the factors such as “time use”, “making the model reading”, “preventing the occurrence of undemanded behaviors in the classroom” and “contributing to the students’ learning” are affective in the matter that the teachers became different in providing the attendance by student to the Quran lessons. Another important factor can be said that they became different due to the property of the texts read. For example, while the way of “providing the collectively attendance by students” becomes prominent in the lesson that the text which consist of the words and brief verses in the alif-ba lesson, the way of “ randomly providing the attendance by students by beginning from the students who have a high level in reading” in the reading lessons that the text including the long verses are read”.

It will be beneficial for the further studies that will be on how these ways of attendance affect the student’ motivation and learning. Moreover, it can be said in accordance with the obtained data in research that the teachers who conduct the Quran lesson should give priority to the ways of “providing the collectivel attendance by students” in the alif-ba lessons; “randomly providing the attendance starting from the students whose reading level is of the best” in the Quran reading lessons”, “ providing the attendance by students by giving priority to the students who study/are voluntary” in the listening lessons of memorised text of Quran.

Keywords: Religious Education, Imam Hatip High School, Quran Lesson, Imam Hatip High School Vocational Class Teacher, Attendance to Lesson.

GİRİŞ

Kur'an öğretim tarihi, Kur'an'ın vahyedilmesi ile başlamıştır. Vahiy sürecinde Hz. Peygamber Kur'an'ın nasıl okunması ile ilgili sahabilere telkinler yapmış² ve Kur'an öğretimi için belirli sahipler görevlendirmiştir.³ İlk Kur'an öğretilen kurumlarda Hz. Peygamber zamanında oluşmuştur.⁴ Hz. Ömer döneminde ise Kur'an öğretmenlere maaş bağlanmış,⁵ daha sonraki devirlerde de devletin ileri gelenlerinin evlerinde çocuklarına Kur'an öğretmek için öğretmenler tutulmuştur.⁶ Medreseler kurulana kadar gerek evlerde gerek ise cami, mescid ve tekke gibi yerlerde halka Kur'an öğretimi yapılmıştır.⁷ Medreselerin kurumsallaşması ile birlikte özel Kur'an ihtisas medreseleri olan Dar'ul Kurra'lar kurulmuştur.⁸ Cumhuriyetin kurulmasıyla medreseler tarihe intikal etmiş, fakat Kur'an öğretimi örgün ve yaygın eğitim kurumlarında verilmeye devam edilmiştir.

Günümüzde örgün olarak Kur'an öğretimi yapılan kurumlardan biri de İmam Hatip Liseleridir. İmam Hatip Liselerinde bu dersler meslek dersleri öğretmenleri tarafından yürütülmektedir. İlgili alanyazın incelendiğinde ses eğitimi⁹ temelinde yürütülen Kur'an öğretiminde, önem verilen temel unsur, bu dersi yürütecek öğretmenin fem-i muhsin (güzel icra eden kişi) özelliğine sahip olmasıdır.¹⁰ Çollak,¹¹ Kur'an dersine girecek bir öğretmenin öğretim programındaki ezberleri bilmesi, tecvit, mahreç ve seri okuma becerilerine sahip olmasının alan bilgi ve becerisi açısından önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. Çollak'ın öğretmenin okuyuculuk

² Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çeviren Salih Tuğ (Ankara: Yenişafak, 2003), 2/768-769.

³ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Kahire: Mektebetü'l Hancı, trs.), 3/110, 140; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/698.

⁴ Şakir Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*, (Ankara: Fecer Yayınları, 2003), 137-143; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/770-771.

⁵ Mevlana Şibli, *Asr-ı Saadet*, Çeviren Ömer Rız Doğrul (İstanbul: Eser Matbaacılık, 1974), 4/405-406.

⁶ Ahmet Çelebi, *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi*, 3. Baskı, Çeviren Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınları, 1998), 36-37.

⁷ Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Çeviren Zeki Megamiz (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976), 3/406-607.

⁸ Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 20-23.

⁹ Tülay Ekici, *Müzik Öğretmeni Yetiştirmede Bireysel Ses Eğitimi Dersine Yönelik Bir Program Geliştirme Çalışması* (İsmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 66.

¹⁰ İsmail Karaçam, "Kur'an Öğretimi Metodunun Ana Çizgileri", *Din Öğretimi Dergisi* 30 (1991), 98; Fatih Çollak, "İmam-Hatip Liseleri Kur'an-ı Kerim Dersi Müfredatı ve Öğretim Teknikleri Üzerine Düşünceler", *İmam-Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim*, Yayına Hazırlayan Mahmut Zengin (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2005), 133; Nazif Yılmaz, "İmam-Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler", *İmam-Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı?* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006), 20.

¹¹ Fatih Çollak, "Kur'an-ı Kerim Öğretim Teknikleri", *Etkili Din Öğretimi*, ed. Şaban Karaköse (İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2009), 325.

özelliğinin (alan bilgi ve becerisi) yanında dikkat çektiği bir başka husus öğreticilik özelliğidir. İlgili literatürde, Kur'an öğretiminde öncelikli olarak hocanın/öğreticinin okuyuculuğu, ikinci olarak ise okuyuculuğuna vurgu yapılmaktadır.¹² Eğitim bilimi alan yazında bu durum psikomotor becerilerin öğretiminde uyarılma ve kılavuz denetiminde beceriyi yapmak şeklinde ifade edilmektedir.¹³

Bloom'a göre eğitimdeki hedefler bilişsel, duyuşsal ve psikomotor şeklinde üç kısma ayrılmaktadır.¹⁴ Davranışın doğru, birbirleriyle koordineli, hızlı ve otomatik olarak yapılmış şekli olarak tanımlanan psiko-motor becerilerin¹⁵ içerisine, konuşma, Kur'an okuma, namaz kılma, yazı yazma, yemek yeme, araba kullanma, müzik aleti çalma gibi davranışlar girmektedir.¹⁶ Psiko-motor beceriler uyarılma/algılama, klavuz denetiminde yapma, beceri haline getirme/mekanikleşme, uyum ve yaratma şeklinde aşamalardan oluşmaktadır.¹⁷

Özellikle kılavuz denetiminde yapma basamağında, "öğrencinin işin gerektirdiği sıraya göre, öğretmenle ya da usta ile beraber yapması söz konusudur".¹⁸ Başka bir ifade ile öğrencinin beceriyi uygulayabilmesi için aktif olarak derse katılması gerekir.¹⁹ Bu nedenle Kur'an okuma gibi psikomotor bir becerinin²⁰ öğrenci tarafından öğrenilebilmesi için, öğretmenin öğrenciyi aktif bir şekilde derse katması gerekmektedir.

Katılma, öğrencinin istenen davranışları kazanması için kendisine verilen işaretleri kullanması ve bu işaretlerle belirlenen hareket ya da davranışı kazanıncaya kadar bunu sürdürmesidir.²¹ Öğrencinin öğretme-öğrenme sürecine katılımı açık ve örtük olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir.

¹² Çollak, "Kur'an-ı Kerim Öğretim Teknikleri", 325; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 22. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 51; Davut, Kaya, "Kur'an-ı Kerim Öğretim Yöntemlerinin (Hafızlık ve Yüzünden Okumada) Geliştirilmesi", *Etkili Din Öğretimi*. Ed. Şaban Karaköse (İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2009), 330.

¹³ Veysel Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2011), 48-51; Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim (Kuramdan Uygulamaya)*, 21. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 401; Özcan Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı*, 14. Baskı (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2009), 41.

¹⁴ Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 31; Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı*, 41.

¹⁵ Nurettin Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 176.

¹⁶ Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi Model Strateji Yöntem ve Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2009), 52.

¹⁷ Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 48-51; Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı*, 41.

¹⁸ Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 49.

¹⁹ Aytakin İşman - Ahmet Eskicumalı, *Eğitimde Planlama ve Değerlendirme* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2003), 257; İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1985), 269.

²⁰ Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme*, 176; Akyürek, *Din Öğretimi Model Strateji Yöntem ve Teknikler*, 52.

²¹ Benjamin S. Bloom, *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*, çev. Durmuş Ali Özçelik (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 122.

Açık katılım, derste öğrencinin sorulara cevap vermesi, soru sorması, okuma faaliyetini yapması, öğretmenin söylediklerini aynen tekrarlaması, ödev hazırlayıp sınıfa sunması vb. davranışları kapsamaktadır. Örtük katılım ise, öğrencinin zihinsel olarak derse katılması, dersi ilgiyle dinlemesi ve dikkatini dersin amaçlarına yöneltmesidir.²²

Öğrencinin açık ya da örtülü olarak öğretme-öğrenme sürecine katılma derecesi onun başarısını etkileyen önemli değişkenlerden biridir. Yapılan araştırmalara göre, öğrencinin başarısında gözlenen değişkenin %20 kadarı, onların sınıftaki öğrenme sürecine katılma dereceleriyle açıklanabilmektedir.²³

Öğrenme kuramları, öğrenmenin bireysel bir etkinlik olduğunu ortaya koymaktadır. Birey, bir başkası için öğrenmeyi gerçekleştiremez. Başka bir ifadeyle öğrenme bireyin kendi içsel dünyasıyla ilgili bir süreçtir. Bu nedenle, öğrenmenin başından sonuna kadar, öğrenen, öğrendiklerinin sorumluluğunu taşımak ve öğrenme sürecine etkin bir biçimde katılmak durumundadır.²⁴ Çünkü öğrenciler, sınıfta yapılan etkinliğin nesnesi değil, öznesi durumundadırlar. Sınıftaki bütün etkinliklerin amacı, eğitilmek üzere gelen öğrencilerin, sağlıklı olarak eğitilmelerini sağlamaya yardımcı olmaktır.²⁵ Bu nedenle öğretmenlerin sınıfta öğrencilerin öğretme-öğrenme sürecine birer birey olarak aktif biçimde katılacakları bir öğrenme atmosferini oluşturmaları gerekir.²⁶ Bir çok açıdan bireysel farklılıkların olduğu sınıf ortamında İmam Hatip Meslek dersi öğretmenlerinin, Kur'an öğretirken öğrencilerin derse katılımlarını "nasıl" sağladıkları ve bu katılım şeklini "niçin" tercih ettiklerinin araştırılması, hem sahadaki öğretmenlere sağlayacağı yarar²⁷ hem de literatüre sağlayacağı katkı açısından önem arz etmektedir.

Literatür incelendiğinde Topcuk'un²⁸ İmam-Hatip Liselerindeki Kur'an-ı

²² Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2009), 146.

²³ Bloom, *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*, 124; Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme*, 114.

²⁴ Hasan Yılmaz - Ali Murat Sünbül, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2007), 41; Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme*, 110.

²⁵ Yüksel Gündüz, "Eğitim Programı ve Plan Etkinlikleri", *Sınıf Yönetimi*, ed. Y. İnandı (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 133.

²⁶ Ayşe Demirbolat, "Sınıf Ortamı ve Grup Etkileşimi", *Sınıf Yönetimi*, ed. Leyla Küçükahmet (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011), 97.

²⁷ Bireysel farklılıkların olduğu sınıf ortamında işlenecek bir Kur'an dersinde, öğrencilerin farklı şekillerde derse katılımını sağlama yollarının bilinmesi, sahadaki öğretmenlere dersi etkili bir şekilde işleme imkanı ve bakış açısı kazandıracaktır. Özellikle 2012 sonrası ilk, orta ve lise düzeyinde seçmeli olarak okutulan Kur'an derslerinde, öğretmenin "bu öğrencileri nasıl derse katmalıyım" sorusuna cevap olacak bir çalışmadır.

²⁸ Ali Topcuk, *İmam-Hatip Liselerindeki Kur'an-ı Kerim Öğretiminin Verimliliği* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995).

Kerim öğretiminin, öğretim programında belirtilen hedeflere ne ölçüde ulaştığını araştırdığı yüksek lisans tezi; Kantar'ın²⁹ İmam-Hatip Liselerindeki, Kur'an-ı Kerim dersi programının ve Kur'an-ı Kerim öğretiminin mevcut durumunu ve yaşanan sorunları tespit etmeye çalıştığı yüksek lisans tezi; Daşkın'ın³⁰ İmam Hatip Liselerinde Kur'an'ı Kerim derslerinde izlenen yöntemleri inceldiği yüksek lisans tezi ve Kılıç'ın³¹ İmam Hatip Ortaokulu ve Anadolu İmam Hatip Liselerinde çalışan meslek dersleri öğretmenlerinin Kur'an öğretimi alanındaki yeterliliklerini incelediği makalesi, İmam Hatip Liselerindeki Kur'an-ı Kerim Dersi üzerine yapılmış çalışmalardır. Bu çalışmalarda doğrudan öğrencilerin derse katılım süreci detaylı bir şekilde incelenmemiş, bazısında kısmen değinilmiştir. Ayrıca bu çalışmalarda araştırma yönteminin sınırlılığından kaynaklanan “neden” ve “niçin” sorularının cevabı yoktur. Bizim yaptığımız çalışma öğretmenlerin görüşlerini herhangi bir kısıtlama olmadan ifade edebilecekleri nitel araştırma ile yapılması ve öğretmenlerin öğrencilerin derse katılımını sağlama durumlarının “nedenini” de ortaya koyması açısından önemlidir. Dolayısıyla “İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim derslerine giren meslek dersi öğretmenlerinin öğrencileri derse katmada nasıl bir yol izlemektedirler?” bu araştırmanın problemini oluşturmaktadır.

Bu çalışmada İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim derslerinde öğrencilerin derse katılımlarını nasıl sağladıklarının belirlenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

- İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim dersinde öğrencilerin derse katılımını sağlama yolları nelerdir?
- Öğrencilerin derse katılımını sağlama yolları “elif-ba”, “yüzünden okuma” ve “ezber” derslerinde nasıldır?
- Öğretmenlerin farklı derse katma yolları tercih etmelerinin gerekçeleri nelerdir? Bu yolların sınıfta istenmeyen davranışların çıkmasına etkisi nedir?

²⁹ Harun Kantar, *İmam-Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

³⁰ Abdurrahman Daşkın, *İmam-Hatip Liselerinde Kur'an'ı Kerim Derslerinde İzlenen Yöntemler* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

³¹ Mustafa Kılıç, “İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014).

1. YÖNTEM

Bu araştırma ile İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim derslerinde öğrencilerin derse katılımını sağlama yolları belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmada, öğretmenlerin görüşlerini daha kapsamlı bir şekilde ortaya koyabilmek için nitel araştırma yöntemlerinden durum deseni kullanılmıştır. Nitel araştırma, sosyal ve insani bir probleme bireylerin veya grupların yükledikleri anlamları keşfetmek ve anlamak için kullanılmaktadır. Nitel araştırma süreci, soruların ve araştırma basamaklarının ortaya konmasını, genellikle katılımcılardan veri toplanmasını, verilerin özelden genel temalar oluşturularak tümevarım yöntemiyle analiz edilmesini, araştırmacının verilerin anlamlarını yorumlamasını³² ve zengin bir şekilde betimlemesini içermektedir.³³ Kısaca nitel araştırma, “gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama araçlarının kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncü bir biçimde ortaya konmasına yönelik bir sürecin izlendiği”³⁴ çalışma olarak tanımlanabilir.

Bu araştırmada kullanılan durum çalışması deseni “nasıl” ve “niçin” sorularını temel alan, araştırmacının kontrol edemediği bir olgu ve olayı derinliğine incelemesine olanak veren araştırma yöntemi olarak kabul edilir.³⁵ Eğitimde durum çalışmasından, problemlerin belirlenmesi ve açıklanmasında, araştırılan konunun alt boyutlarının betimlenerek ortaya konmasında yararlanır.³⁶ Durum çalışmasında, her durum birbirinden farklı olduğu için, elde edilen sonuçları genellemek düşünülmez. Ancak bir duruma ilişkin olarak elde edilen sonuçların benzer durumların anlaşılmasına yönelik örnek ve deneyimler oluşturması beklenir.³⁷

1.1. Çalışma Grubu

Nitel araştırmada örneklem seçimi araştırma probleminin özelliği ve araştırmacının sahip olduğu kaynaklarla yakından ilgilidir.³⁸ Örneklem, küçük örneklem üzerinde ve amaçlı olarak seçilir. Amaçlı örneklemin

³² John W. Creswell, *Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (London: Sage Pub., 2009), 4.

³³ Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, çev. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 14.

³⁴ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yay., 2011), 39.

³⁵ Robert K. Yin, *Case Study Research Design and Methods* (California: Thousand Oaks, 2009), 8-10.

³⁶ Merriam, Sharan B. *Qualitative Research and Case Study Applications in Education* (San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1998), 34-38.

³⁷ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 77.

³⁸ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 87.

amacı, zengin bilgiye sahip olduğu düşünülen durumların derinlemesine çalışılmasına olanak vermesidir.³⁹ Araştırmada örneklemin büyüklüğü ile ilgili olarak hiçbir kural yoktur. Örneklemin büyüklüğü, araştırmanın neyi bilmek istediğine, araştırmanın amacına ve araştırma için sahip olunan zaman ve kaynak olanaklarına bağlıdır.⁴⁰ Örneklemin, evreni temsil etmesinden çok, incelenen durumu/olguyu en iyi şekilde ortaya koyacak birimlerden seçilmesi önemlidir. Örnekleme girecek bireylerden detaylı ve derinlemesine bilgi edinilmeye çalışıldığı için örneklemdaki her bireyin araştırma konusuna uygun olması gerekir. Örneklem seçilirken amaç araştırma konusuyla ilgili kapsamlı ve derinlemesine bilgi sağlayacak örneklerle ulaşmaktır. Bu nedenle araştırmacılar örneklemelerini, belirli özelliklere sahip olan örnekleme unsurlarından oluşturur.⁴¹

Bu araştırmada, araştırma problemini daha derinlemesine incelemek için, amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemle göre örneklem, önceden belirlenmiş ölçüt veya ölçütleri karşılayan bireylerin seçilmesiyle gerçekleşir.⁴² Burada belirlenen ölçüt veya ölçütler araştırmacı tarafından oluşturulabilir ya da önceden hazırlanmış bir ölçüt listesi kullanılabilir.⁴³ Öğretmenlerin İmam Hatip Lisesinde 3 yıl Kur'an-ı Kerim dersine girmiş olmaları, araştırma grubu belirlenirken alınan tek ölçüttür. Araştırmacı tarafından belirlenen 3 yıl şartının temel gerekçesi, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Fen Liseleri ve Sosyal Bilimler Liselerinin Öğretmenleri ile Güzel Sanatlar ve Spor Liselerinin Beden Eğitimi, Müzik ve Görsel Sanatlar Öğretmenlerinin seçiminde üç yıl öğretmenlik deneyimi olmasının yeterli görülmesidir.⁴⁴ Bu ölçüt ile Kur'an-ı Kerim dersiyle ilgili yeterli deneyim sahibi öğretmenlerin araştırmaya dahil edilerek, araştırma konusu hakkında daha derinlemesine veri elde edilmesi amaçlanmıştır.

Bu çerçevede Elazığ Merkez, Karakoçan, Kovancılar ve Maden İmam-Hatip Liselerindeki meslek dersi öğretmenlerinden belirlene ölçütü karşılayanları tespit etmek için bir anket yapılmıştır. Anket sonucunda ulaşılan bulgular Tablo 1'de sunulmuştur.

³⁹ Michael Quinn Patton, *Qualitative Research - Evaluation Methods* (Thousand Oaks: Sage Pub., 2002), 230.

⁴⁰ Patton, *Qualitative Research - Evaluation Methods*, 244.

⁴¹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 107; Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yay., 2012), 250-251; W. Lawrence, Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayın Odası Yay., 2013), 319-320.

⁴² Patton, *Qualitative Research - Evaluation Methods*, 238.

⁴³ Yıldırım, Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 112.

⁴⁴ Milli Eğitim Bakanlığı, erişim, 05 Eylül 2012, http://mevzuat.meb.gov.tr/html/27790_0.html.

Tablo 1. Amaçlı Örneklem Ölçütünü Karşıllayan Öğretmenlerin Dağılımı

Okullar	Ankete Katılan Toplam Öğretmen Sayısı	3 Yıl Kur'an Öğretimi Deneyimi Olan Öğretmen Sayısı
Elazığ Merkez İHL	27	23
Karakoçan İHL	6	-
Kovancılar İHL	5	-
Maden İHL	1	-
TOPLAM	39	23

Tabloda da görüldüğü gibi belirlediğimiz ölçütü karşılayan öğretmenleri tespit etmek için yaptığımız ankete toplam 39 İHL meslek dersi öğretmeni katılmıştır. Bu öğretmenlerden Elazığ Merkez İmam-Hatip Lisesi'nde 4 öğretmen, Karakoçan İmam-Hatip Lisesi'nde 6 öğretmen, Kovancılar İmam-Hatip Lisesi'nde 5 öğretmen ve Maden İmam-Hatip Lisesi'nde 1 öğretmen olmak üzere toplam 16 öğretmen araştırmanın ölçütünü karşılamadığı için araştırmaya dahil edilmemiştir.

Tablo 1'de görüldüğü gibi İHL meslek dersi öğretmeni olarak en az üç yıl Kur'an-ı Kerim öğretimi deneyimi bulunan 23 öğretmen araştırmamızın çalışma grubunu oluşturmuştur.

Bu çerçevede araştırmanın çalışma grubu, Elazığ Merkez Anadolu İmam-Hatip Lisesinde görevli meslek dersi öğretmenlerinden Kur'an-ı Kerim dersine giren ve en az üç yıl mesleki tecrübesi olan öğretmenlerden oluşmuştur. Çalışma grubundaki öğretmenlere ait bilgiler Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2. Çalışma Grubundaki Öğretmenler ve Özellikleri

Kod	Hafızlık Durumu	Kıdem	Mezun Olunan Program
1KÖ	-	5	İlahiyat Fakültesi+Yüksek Lisans
2KÖ	-	5	İlahiyat Fakültesi
3KÖ	-	15	İlahiyat Fakültesi
4KÖ	-	20	İlahiyat Fakültesi
5KÖ	-	25	İlahiyat Fakültesi
6KÖ	-	9	İlahiyat Fakültesi
7KÖ	-	5	İlahiyat Fakültesi

8KÖ	-	8	İlahiyat Fakültesi
9EÖ	-	10	İlahiyat Fakültesi+Yüksek Lisans
10EÖ	-	10	İlahiyat Fakültesi+Yüksek Lisans
11EÖ	-	33	Yüksek İslam Enstitüsü+Yüksek Lisans
12EÖ	-	29	İlahiyat Fakültesi
13EÖ	-	22	İlahiyat Fakültesi
14EÖ	-	38	İlahiyat Fakültesi
15EÖ	-	6	İlahiyat Fakültesi
16EÖ	-	7	İlahiyat Fakültesi+Yüksek Lisans
17EÖ	-	29	İlahiyat Fakültesi
18EÖ	-	23	İlahiyat Fakültesi
19EÖ	Hafız	33	Yüksek İslam Enstitüsü
20EÖ	Hafız	8	İlahiyat Fakültesi
21EÖ	-	12	İlahiyat Fakültesi
22EÖ	-	10	İlahiyat Fakültesi+Yüksek Lisans
23EÖ	Hafız	10	İlahiyat Fakültesi+Yüksek Lisans

Tablo incelendiğinde, çalışma grubumuzda yer alan öğretmenlerin sekizinin kadın, on beşinin ise erkek olduğu görülmektedir. Öğretmenlerin hepsi ölçüt olarak belirlediğimiz 3 yıl Kur'an öğretimi deneyimine sahiptir. Öğretmenlerin kıdeme göre dağılımı şöyledir: 5-10 yıl arası 12, 11- 15 yıl arası 2, 16-20 yıl arası 1, 21-25 yıl arası 3, 26-30 yıl arası 2, 31-35 yıl arası 2, 35-40 arası 1 kişi şeklindedir. Çalışma grubumuzdaki 3 öğretmen ise hafızdır. Yedi öğretmen yüksek lisans yapmıştır. Çalışma grubundaki öğretmenlerin yarıya yakını 5-10 yıllık kıdeme sahiptir. Yarıdan fazlası ise 10 yıldan fazla öğretmenlik deneyimine sahiptir. Dolayısıyla araştırma grubundaki öğretmenlerin araştırma konusuyla ilgili veri sağlayacak deneyim ve birikime sahip olduğu söylenebilir.

1.2. Verilerin Toplanması

2013 yılı sonunda (Mayıs-Haziran) yapılan bu çalışmada verileri toplama amacıyla görüşme yöntemi kullanılmıştır. Görüşme yöntemi nitel araş-

tirmalarda en sık kullanılan yöntemdir.⁴⁵ Görüşme, görüşülen kişilerin bakış açılarını, anlam dünyalarını, duyu ve düşüncelerini anlamak amacıyla derinlemesine bilgi toplama imkânı verir.⁴⁶ Nitel araştırmalarda kullanılan görüşmelerin en güçlü özelliği, görmediklerimiz hakkında bilgi edinme ve gördüklerimiz hakkında ise detaylı açıklama yapma fırsatı tanınmasıdır.⁴⁷ Görüşme araştırma problemine ilişkin yüzeysel bilgilerden çok, kişilerin düşünce, görüş ve deneyimleriyle ilgili detaylı bilgi toplamak istendiğinde kullanılır.⁴⁸ Bu araştırmada, yarı yapılandırılmış görüşmenin çalışmanın yapısına daha uygun olduğuna karar verilmiş ve görüşmeler araştırmacı tarafından yarı yapılandırılmış görüşme formu geliştirilerek yürütülmüştür. Yarı yapılandırılmış görüşmede, araştırmacı önceden belirlediği soruları sorar. Ancak gerekli görülen yerlerde yeni sorular sorabilir, soruların yerlerini değiştirebilir veya bazı soruları sormaktan vazgeçebilir. Araştırmacı, aldığı cevaplara bağlı olarak standart sorular dışında ekstra sorular sorabilir. Nitel çalışmalarda görüşmelerin açık uçlu sorulardan oluşması ve daha az yapılandırılması tercih edilmektedir. Bu şekildeki görüşmeler katılımcının görüş ve deneyimlerini daha rahat anlatmasını sağlar.⁴⁹ Bu araştırmada öncelikle ön görüşmeler yapılmıştır. Ön görüşmelerden öğretmenlerin derisi nasıl işledikleri ile ilgili bilgi alınmıştır. Bu görüşmelerde öğretmenlerin tecvit ve ayet/surelerin anlamının işlenmesinde farklı bir ders işlemedikleri anlaşılmıştır. Böylece öğretmenlere genel olarak “Kur’an-ı Kerim dersinde öğrencilerin derse katılımını nasıl sağlıyorsunuz?” sorusu sorulmuş, ardından elif-ba, yüzünden okuma, ezber metinlerini yüzünden okuma ve ezber metinlerini dinleme derslerinde şeklinde sonda sorular sorulmuştur. Görüşmeler katılımcılardan izni alınarak ses kayıt cihazı ile kaydedilmiştir.

Araştırmanın geçerlilik ve güvenilirliğini artırmak için,⁵⁰ araştırmanın bütün aşamaları danışman ve alanda uzman kişilere danışılarak yürütülmüştür. Araştırmacı katılımcılar ile yaptığı görüşmeleri ses kayıt cihazı ile kaydetmiş, daha sonra kelime işlemciye aktarmıştır. Kelime işlemciye aktarılan öğretmen görüşlerine ait ham verilerden 3 adet rastlantısal olarak seçilmiş ve katılımcılara 2013- 2014 eğitim öğretim döneminde gönderilmiştir. Böylece katılımcılardan elde edilen veriler ile katılımcıların söylemek

⁴⁵ Robert K. Yin, *Qualitative Research from Start to Finish* (London: Guilford Pub., 2011), 134.

⁴⁶ Elif Kuş, *Nitel-Nitel Araştırma Teknikleri* (Ankara: Anı Yay., 2009), 87.

⁴⁷ Corrine Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, çev. ed. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoğlu (Ankara: Anı Yay., 2013), 143.

⁴⁸ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 119-120.

⁴⁹ Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, 87.

⁵⁰ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 255-273.

istedikleri arasında farklılık olup olmadığına bakılmış ve katılımcı teyidi sağlanmıştır. Ayrıca araştırmacı, içerik analizi sonunda ortaya çıkan kavram ve temaları yorum katmadan ve verinin doğasına sadık kalarak ortaya koymuştur. Bu amaçla doğrudan alıntılar sık sık kullanılmıştır. Bunun yanında çalışma grubu amaçlı örneklem olarak seçilmiştir. Ayrıca araştırmanın yapıldığı kurum, araştırma grubunun özellikleri, verilerin toplandığı yöntem araştırmada belirtilmiştir.

1.3. Verilerin Analizi

Nitel veri analizi yaklaşımları içerisinde en çok kullanılan betimsel analiz ve içerik analizidir.⁵¹ Bu çalışmada elde edilen verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmak amaçlandığından içerik analizi yapılmıştır. İçerik analizinde görüşme yoluyla elde edilen veriler kodlanmış, temalar oluşturulmuş, kodların ve temaların düzenlenmesi ve bulguların yorumlanması ile sonuçlandırılmıştır.⁵² Öğretmenler ile yapılan görüşme kayıtları ses kayıt cihazından araştırmacı tarafından kelime işlemciye/word aktarılmıştır. Veriler kodlanırken kadın öğretmenler için “KÖ”, erkek öğretmenler için “EÖ” kodu kullanılmıştır.

2. BULGULAR

Bu bölümde, görüşme yapılan öğretmenlerin Kur’an-ı Kerim dersinde öğrencilerin derse katılımını sağlama yöntemleri konusundaki görüşlerine ait bulgulara yer verilmiştir. Öğretmenlerin öğrencilerin derse katılımını sağlama yöntemleriyle ilgili veriler “elif-ba dersleri, yüzünden okuma dersleri, ezber metinlerini yüzünden okuma ve ezber metinlerini dinleme dersleri”⁵³ açısından incelenmiştir. Bu inceleme sonucu oluşturulan alt temalar ve frekans dağılımları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

⁵¹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 221.

⁵² Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 227-240; Murat Özdemir, “Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1, (2010), 335.

⁵³ Bu ders isimleri, öğretim programında yer alan “okuma, ezberleme ve anlama” öğrenme alanlarının öğretmenler tarafından ders işleme sürecinde uygulanışına göre oluşturulmuştur. Öğretmenler ile ön görüşme sonucunda, tecvit ve ezber metinlerini anlama konularının farklı bir çalışma konusu olacağı anlaşılmış, bu nedenle bu çalışmaya dahil edilmemiştir. Öğretmenlerin büyük bir çoğunluğu zaman olmadığından ezber metinlerinin anlamına değinemediklerini veya sadece bir kere okutup geçtiklerini ifade etmişlerdir. Tecvid konuları için ayrı bir ders işlemedikleri, yüzünden okuma dersleri içerisinde tecvit kaidelerini söyleyip, öğrencinin uygulamasına dikkat ettiklerini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla Kur’an derslerinin içeriği olan “Elif-ba dersleri, Yüzünden okuma, ezber dinleme, ezber metinlerini yüzünde okuma” alanlara ait öğrencinin ders katılımı araştırılmıştır. Tecvit konularının ve Yüzünden okuma metinlerinin anlamlarının işlendiği derslerde öğrencilerin derse nasıl katıldığı bu araştırmanın dışında bırakılmıştır.

Tablo 3. Öğretmenlerin Öğrencilerin Derse Katılımını Sağlama Yollarına Ait Görüşleri

Temalar	n
1. Okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma	21¹
Ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde	18
Yüzünden okuma derslerinde	13
Elif-ba derslerinde	5
2. Çalışan/gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma	20
Ezber metinlerini dinleme derslerinde	20
Yüzünden okuma derslerinde	2
3. Öğrencileri toplu olarak derse katma	15
Elif-ba derslerinde	13
Ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde	8
4. Öğrencileri derse rastlantısal katma	14
Yüzünden okuma derslerinde	11
Elif-ba derslerinde	9
Ezber metinlerini dinleme derslerinde	3
5. Öğrencileri grup oluşturarak derse katma	10
Elif-ba derslerinde	8
Yüzünden okuma derslerinde	2
6. Öğrencileri sıra ile derse katma	4
Ezber metinlerini dinleme derslerinde	3
Elif-ba derslerinde	2
Yüzünden okuma derslerinde	2
7. Öğrencileri başarı grupları oluşturarak derse katma	4
Elif-ba derslerinde	2
Yüzünden okuma derslerinde	2
8. Ders içi performansına göre öğrenciyi derse katma	1

Tabloda görüldüğü gibi, Kur'an-ı Kerim dersinde öğrencilerin derse

⁵⁴ Her bir temaya ait "n" sayısı alt temaların toplamı değildir. Örneğin 21 kişi ana temaya ait kod üretmiştir. Fakat aynı katılımcı birden fazla alt temaya ait kod da üretmektedir.

katılımını sağlama konusunda kendisi ile görüşülen öğretmenlerden elde edilen veriler incelendiğinde, ortaya çıkan alt temalar, okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma (n=21), çalışan/gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma (n=20), öğrencileri toplu olarak derse katma (n=15), öğrencileri derse rastlantısal olarak katma (n=14), öğrencileri grup oluşturarak derse katma (n=10), öğrencileri sıra ile derse katma (n=4), başarı grupları oluşturarak derse katma (n=4), ders içi performansına göre öğrenciyi derse katma (n=1) şeklinde belirlenmiştir. Öğretmenlerin öğrencileri derse katma yollarının farklılaştığı anlaşılmaktadır. Tabloda 3'te de görüldüğü gibi derse katılımı sağlama yolları, "Elif-ba dersleri", "yüzünden okuma dersleri", "ezber metinlerini yüzünden okuma dersleri" ve "ezber metinlerini dinleme" dersleri⁵⁵ açısından farklılık göstermektedir. Öğretmenlerin, **elif-ba derslerinde** en fazla: "Öğrencileri toplu olarak derse katma (n=13)", "Rastlantısal derse katma (n=9)" ve "Grup oluşturarak derse katma (n=8); **yüzünden okuma derslerinde**: Okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal olarak derse katma (n=13) ve Öğrencileri rastlantısal olarak derse katma (n=11); **ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde**: Okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma (n=18) ve toplu olarak derse katma (n=8); **ezber metinlerini dinleme derslerinde**: Çalışan/gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma (n=20) yollarını kullandığı görülmektedir.

Öğretmenlerin hangi derse katma yolunu neden seçtikleriyle ilgili görüşleri aşağıda sırasıyla verilmektedir.

2.1. Okuma Seviyesi İyi Olan Öğrencilerden Başlayarak Rastlantısal Derse Katma (n=21)

Bu şekilde derse katmada, okuma seviyesi iyi olan öğrencilere öncelik verilmekte, bir sonraki öğrencinin seçimi ise öğretmen tarafından (diğer öğrencilerden iyi olmak kaydı ile) rastlantısal olarak yapılmaktadır. Bu uygulamanın hangi derslerden niçin neden tercih edildiğiyle ilgili oluşturulan alt temalar aşağıda verilmiştir.

⁵⁵ *Elif-ba dersleri*, Kur'an öğrenmeye başlarken ilk dersler olan harf ve hareketlerin öğretildiği ders; *yüzünden okuma dersleri*, Kur'an okumaya geçildiğinde, öğrencinin Kur'an-ı Kerim sayfasına bakarak okuması; *ezber metinlerini yüzünden okuma dersleri*, Kur'an-ı Kerim içerisinde öğrencinin ezberleyecekleri kısımları ezberlemeye geçmeden önce yanlışsız okumalarının yapıldığı dersler; *ezber metinlerini dinleme dersleri*, öğrencilerin ezberledikleri metinleri hocaya sunmaları ve hoca tarafından öğrencilerin ezberleri dinlenerek yanlış kısımların düzeltildiği dersler.

2.1.1. Ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde (n=18)

Öğretmenler, “okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal olarak derse katma” yolunu, “ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde” kullanmalarının gerekçesini, zaman yetmediğinden dolayı sınıftaki her öğrenciye okutamadıkları ve bundan dolayı iyi okuyan öğrencileri, okuma seviyesi iyi olmayan öğrenciler için model oluşturması ve dersin takip edilmesini sağlamak amacıyla tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Öğretmenlerden 12EÖ: *“Önce iyi bilenlere okutuyorum. Öğrencilerin seviyesine göre okutuyorum. En son zayıf olanları okutuyorum ki, o zayıf öğrenciler dinleyerek kendini geliştirsin. Karışık okutuyorum. Öğrenci kendisine ne zaman sıra geleceğini bilirse dersi dinlemez yatar”* şeklinde görüşünü belirtirken, zaman sıkıntısına dikkat çeken öğretmen 17EÖ: *“...tek tek okutuyorum. Azar azar herkese okutuyorum. Öğrencilerin hepsine değil ama iyi olanlara okutuyorum diğerlerine zaman kalmıyor”* şeklinde düşüncesini ifade etmiştir.

2.1.2. Yüzünden okuma derslerinde (n=13)

Öğretmenler, “okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal olarak derse katma” yolunu, “yüzünden okuma derslerinde” kullanmalarının gerekçesinin, iyi okuyan öğrencilerin okuma seviyesi iyi olmayan öğrenciler için model oluşturması, karışık okutmadan dolayı öğrencinin kendisine ne zaman sıra geleceğini hesaplayamayıp, derse hazırlıklı gelmesine ve bu şekilde sınıfın kontrolünün sağlanmasına yönelik olduğunu belirtmişlerdir. Bu yolu kullanan öğretmenlerden 8KÖ: *“...karışık okutuyorum. Karışık okutmadığımda kendilerine gelebilecek yeri hesap ediyorlar. Rastgele okutuyorum. Az çalışan çocukları sona bırakıyorum. En azından diğerleri okurken o takip etsin çalışsın, göz aşinalığı olsun diye sona bırakıyorum. Öğrenciye daima karışık okutuyorum. Yoksa sizin belli bir tarzınızı öğrendiklerinde hemen bir şey geliştiriyorlar”* diyerek düşüncesini açıklarken, bir başka öğretmen 15EÖ: *“Ben okuduktan sonra iyi öğrencilerden başlıyorum. İyiden kötüye doğru. Bunun olumsuz tarafı sona kalan öğrenciler sabırsızlanıyorlar. İki ders olduğu için birinci dersin başında iyiler okuyor, ortasında ondan daha az iyiler. Öğrenci kendisine sıranın ne zaman geleceğini bilmiyor. Geleceğini bilse kendisine neresi gelecekse oraya çalışıyor. Diğer tarafları dinlemiyor.”* şeklinde açıklama yaparak bu yolu kullandığı zaman dersin sonunda okuyan öğrencilerin sabırsızlandığına dikkat çekmiştir. Bir başka öğretmen 4KÖ: *“Başta iyi okuyanları okutuyorum. ...öğrencinin*

dikkatini toplamak için bazen baştan, bazen ortadan rast gele kaldırdığım oluyor” diyerek bu şekilde öğrencinin dikkatini topladığına vurgu yapmıştır. Bir diğer öğretmen ise öğrencinin hangi sırada okuyacağını bilmediği zaman derse haşarılıkta geldiğini ifade etmiştir. Bu konuyla ilgili öğretmen 10EÖ: *“Hangi öğrenci hangi sırada okuyacağını, hangi derste kendisine sıra geleceğini bilmiyor. Böylece hazırlıklı gelmiş oluyor.”* şeklinde düşüncesini ifade etmiştir.

2.1.3. Elif-ba derslerinde (n=5)

Öğretmenler, “okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal olarak derse katma” yolunu, “elif-ba derslerinde” kullanmalarının gerekçesinin, öğrencileri sıra ile derse kattıklarında son sırada oturan öğrencilerin dersi dinlememesi olduğunu belirtmişlerdir. Bu konuda öğretmenlerden 5KÖ: *“...oturma sırasına göre okuttuğumuzda, sınıfın sonundaki öğrencilerin dinlemediğini gözlemledim. İyi öğrencilere öncelik vererek karışık okutuyorum”* diyerek düşüncesini belirtmiştir.

Yukarıda oluşturulan temalar ve öğretmen görüşlerine bakıldığında “okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal olarak derse katma” yolunu öğretmenlerin tamamına yakınının kullandığı görülmektedir. Alt temalara bakıldığında daha çok “ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde” ve “yüzünden okuma derslerinde” tercih edildiği görülmektedir. Bir kısım öğretmenler ise “elif-ba derslerinde” öğrencileri bu şolla derse kattığını belirtmektedir. Çalışma grubundaki öğretmenlerin hiçbiri “ezber metinlerini dinleme derslerinde” öğrencilerin derse katılımında bu yolu kullanmadığı görülmektedir. Öğretmenlerin görüşleri incelendiğinde okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlanılmasının nedeni olarak “zamanı etkili kullanmak” ve “iyi okuyan öğrencilerin diğerlerine model olması” olduğu görülmektedir. Rastlantısal olarak derse katma şeklinin seçilmesinde ise Kur’an-ı Kerim dersinin sınıf yönetimine katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Özellikle öğretmenlerin “zaman yönetimi” için herkesi okutamadıklarını ifade etmesi Kur’an-ı Kerim derslerinde zaman yönetimi noktasında problem olduğunu göstermektedir.

2.2. Çalışan/Gönüllü Öğrencilere Öncelik Vererek Derse Katma (n=20)

Bu şekilde öğrencileri derse katmada, okunacak Kur’an metnine çalışan veya derse katılmaya gönüllü olan öğrencilere öncelik verilmektedir. Bu uy-

gulamanın hangi derslerde niçin neden tercih edildiğiyle ilgili oluşturulan alt temalar aşağıda verilmiştir.

2.2.1. Ezber metinlerini dinleme derslerinde (n=20)

Öğretmenlerin, “çalışan/gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma” yolunu “ezber metinlerini dinleme derslerinde” kullanımıyla ilgili görüşleri incelendiğinde, bu yolu tercih etmelerinin gerekçeleri bir kaç maddede toplanabilir. 1- Gönüllü olarak derse katılmak isteyenler öğrenciler derse hazırlıklı gelen öğrenciler olmaları ve bu öğrenciler ezberlerini verirken, diğer/hazırlığını tamamlayamamış öğrenciler ezberlerini tekrar etme fırsatı yakalamış olmaktadır. 2- Gönüllü olarak derse katılanlar, kendi istekleriyle derse katıldığı için, ezber verirken öğretmenin karşısında heyecanlanmamakta, böylece öğretmenin değerlendirmesindeki hata payları azalmış olmaktadır. 3- Gönüllü öğrenciler ezberlerini öğretmene okurken diğer öğrenciler okuyan arkadaşlarının ezberlerini dinleyerek, nerede hata yapılabileceğini görmüş olmakta ve kendilerini buna göre hazırlamaktadırlar. 4- Gönüllü olarak ezber veren öğrenciler, ezberlerini verdikten sonra sınıftaki diğer arkadaşlarının ezberlerine yardımcı olmaktadır.

Bu konuyla ilgili öğretmen 10EÖ: “*Öncelikli olarak ezberini vermek isteyen öğrenciyi önce çağırıyorum. Ezberini vermek isteyen çalışarak gelmiş oluyor. Bu arada sınıf tekrar ezber yerini dinlemiş oluyor*” şeklinde görüşünü açıklamıştır. Bir başka öğretmen 18EÖ: ise “...gönüllüden gönülsüze doğru. Monotonluk olmasın diye...” şeklinde görüşünü ifade ederek sınıfta monotonluğun önüne geçmek için öğrencileri bu şekilde derse kattığını ifade etmiştir.

2.2.2. Yüzünden okuma derslerinde (n=2)

Öğretmenler, “çalışan/gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma” yolunu, “yüzünden okuma derslerinde” kullanmasının gerekçesini, öğrencileri derse katmada monotonluktan kurtarmak ve çalışan öğrencileri teşvik etmek amacıyla olduğunu belirtmişlerdir. Bu konuyla ilgili öğretmen 23EÖ: “*Bazen de farklılık olsun diye bugün çok çalışmış olan biri var mı diye sorarım. Önceliği ona veririm*” diyerek görüşünü belirtmiştir.

Yukarıda oluşturulan alt temalara bakıldığında, “çalışan/gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma” yolunu, çalışma grubumuzdaki öğretmenlerin az bir kısmı (n=3) hariç kullandığı görülmektedir. Öğretmenlerin çoğunluğu “ezber metinlerini dinleme dersinde” bu yolu tercih ettiği anla-

şılmaktadır. Öğretmenlerden 2 tanesi ise yüzünden okuma derslerine bu yolu tercih etmiştir. Öğretmenlerden hiçbiri “elif-ba derslerinde” ve “ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde” bu yolu tercih ederek öğrencileri derse katmamıştır. Öğretmenlerin görüşleri incelendiğinde “ezber metinlerini dinleme derslerinde” en etkili derse katma yolunun bu şekilde öğrencileri derse katmak olduğu görülmektedir. “Yüzünden okuma derslerinde” bu yolun tercih edilmesinin nedeni çalışan öğrencileri teşvik etmek ve dersi işlenişini monotonluktan kurtarmak olduğu görülmektedir.

2.3. Öğrencileri Toplu Olarak Derse Katma (n=15)

Bu uygulamada öğrenciler, sınıfça veya sınıfın bir kısmı toplu olarak modelin (öğretmenin, öğrencinin veya bilgisayarın) söylediğini tekrar ederek derse katılmaktadır. Belirlenen her bir alt temaya ilişkin açıklamalara ve referans cümlelerine aşağıda yer verilmiştir.

2.3.1. Elif-ba derslerinde (n=13)

Öğretmenler, “öğrencileri toplu olarak derse katma” yolunu “elif-ba derslerinde” kullanmalarının gerekçesini, öğrencilerin hepsinin derse daha aktif olarak katılımını sağlamak ve bu sayede olumsuz davranışlarının ortaya çıkmasının önüne geçmek olarak belirtmişlerdir. Öğretmenlerden 15EÖ: *“Toplu okuma/koro çalışması yapınca öğrenciler derse daha aktif katılmış oluyorlar ve rahatlıyorlar. Bu şekilde öğrencilerin olumsuz davranışlarının önüne geçebiliyoruz”* şeklinde düşüncesini açıklamıştır.

2.3.2. Ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde (n=8)

Öğretmenler, “öğrencileri toplu olarak derse katma” yolunu “ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde” kullanmalarının gerekçesi olarak, her öğrenciye ezber metinlerini yüzüne okutacak zamanın olmaması ve bu şekilde ezber yapmanın daha faydalı olduğuna inandıkları şeklinde belirtmişlerdir. Bu konuda görüş belirten öğretmenlerden 4KÖ: *“Ezber yerlerini koro halinde okuyoruz. Bilgisayardan okutuyorum. Durduruyorum. Ve öğrencilere tekrar ettiriyorum”* şeklinde düşüncesini açıklarken, bir başka öğretmen 5KÖ: *“Tahtaya ezber metnini yazıyorum. Ben ayet ayet okuyorum. Ve sınıfa tekrar ettiriyorum”* diyerek düşüncesini ifade etmiştir. Bir diğer öğretmen 15EÖ: *“...kısa sureler ise, 9. sınıflarda öğrencilere tekrarlatıyorum. Koro halinde daha iyi oluyor. Bunu yapmadan ezber yapıldığında ezber iyi olmuyor. İmkân varsa her öğrenciye teker teker okutmak faydalı. Bütün*

öğrencilere okutmak ve öğrencilerin yanlışlarını düzeltmek vakit açısından mümkün değildir” diyerek düşüncesini açıklamıştır.

Yukarıda oluşturulan alt temalara bakıldığında, “öğrencileri toplu olarak derse katma” yolunu tercih eden öğretmenlerin tamamına yakınının, bu yolu “elif-ba derslerinde” kullandığı görülmektedir. Çalışma grubundaki öğretmenlerin üçte biri ise bu yolu “ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde” kullandığı anlaşılmaktadır. Öğretmenlerin “yüzünden okuma derslerinde” ve “ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde” bu uygulamayı tercih etmemesi, bu yolun tekrarı kolay olan metinlerde tercih edilen bir yol olduğunu göstermektedir. Diğer temalardaki öğretmen görüşleri de dikkate alındığında öğrencilerin toplu olarak derse katılmasında seviye farklılıklarının fazla olmadığı sınıflarda tercih edildiği anlaşılmaktadır. Seviye farklılıklarının olduğu “elif-ba derslerinin” işlendiği sınıflarda “öğrencileri grup oluşturarak derse katma” ve “başarı grupları oluşturarak derse katama” yollarının kullanıldığı görülmektedir (bkz. öğrencileri “grup oluşturarak derse katma” ve “başarı grupları oluşturarak derse katama” temaları).

2.4. Öğrencileri Derse Rastlantısal Katma (n=14)

Bu yol ile öğrencileri derse katma sürecinde, sınıftaki her bir öğrenci rast gele derse katılmakta, hangi öğrencinin hangi sırada okuyacağı öğrenci tarafından bilinmemektedir. Belirlenen her bir alt temaya ilişkin açıklamalara ve referans cümlelerine aşağıda yer verilmiştir.

2.4.1. Yüzünden okuma derslerinde (n=11)

Öğretmenler, “öğrencileri derse rastlantısal katma” yolunu “yüzünden okuma derslerinde” kullanmalarının temel gerekçesinin, öğrencilerin derse aktif bir şekilde dinlemelerini sağlamak ve derste gürültü yapmalarını önlemek olarak belirtmişlerdir. Ayrıca öğretmenler, iyi öğrencileri önce okuttuklarında, diğer öğrencilerin bu durumdan rahatsız olduklarını ve “nasıl olsa bana sıra gelmeyecek” algısına kapıldıklarını ifade etmişlerdir. Bir başka dikkat çekilen husus ise derse katma sırasının öğrenciler üzerinde oluşturduğu motivasyon farkıdır. Öğretmenlerden 6KÖ: “*Yüzüne okumalarda bazen karışık okutuyorum. Bazen listeden aşağı, bazen listeden yukarı. Hep aynı öğrencileri önce okutsak öğrenci tepki gösterebiliyor. ‘Hocam hep bunları önce okutuyorsunuz, hocam hep baştan başlıyorsunuz’ diyorlar... Listedten sırayla gidince öğrenci dalıyor, uyanık kalmıyor.*” şeklinde düşüncesini ifade ederken, bir başka öğretmen 9EÖ: “*İyi okuyan öğrenciyi bazen önce okutu-*

yorum fakat diğer öğrencilerde ben iyi değilim algısının oluşmamasına dikkat ediyorum. Her zaman iyi olan öğrencileri sırayla okutmuyorum. Okuttuğumuz zaman sürekli aynı kişilere değil, çünkü öğrenci şunu düşünüyor; ben nasıl olsa hep sonralar okuyorum, öyle bir zihin alt yapısı olabilir, zaten ben hep kötü okuyorum, diye düşünebiliyor. İyi okuduğunda bak sen de okuyabilirsin. Seni de önce okutabiliriz. Öğrencinin zihninde iyiden kötüye doğru bir sıralama oluşturmamaya dikkat ediyorum. Öğrencide zaten ben sonda okuyorum deyip kendini bırakması veya ben başta okuyup sonra yatacağım diye algı oluşturmuyorum. Bu konuda öğrenciye belirleyici bir şey yapmıyorum. Her öğrencinin dersi dinlemesini istiyorum” şeklinde açıklama yapmıştır. Bir başka öğretmen 3KÖ: “Öğrencileri rastgele kaldırıyorum. İyi olan öğrencileri önce okutmuyorum. Öğrencilerde nasıl olsa iyiler okuyacak ve bana sıra gelmeyecek algısı oluşuyor” diyerek görüşünü ifade etmiştir. Rastgele öğrenciyi derse katmanın sınıfta gürültü çıkmasını engellediğini belirten öğretmenlerden 2KÖ: “Karışık aldığım zaman her an kendilerine sıra gelir diye daha dikkatli oluyorlar. Sıra ile aldığımızda biraz daha gürültü oluyor” şeklinde düşüncesini ifade ederken, bir diğer öğretmen 7KÖ: “Rasgele kaldırıyorum. Diğer şekilde sıranın ne zaman kendine geleceğini biliyor. Rastgele okutunca konuşmalar olmuyor” diyerek düşüncesini belirtmiştir. Rastgele öğrenciyi derse katmanın öğrencileri sınıfta daha aktif hala getirdiğini belirten öğretmen 1KÖ: “Rastgele okutuyorum. Sıra ile kaldırdığımızda öğrenci sayıyor. Kendine hangi ayet gelecek onun üzerine yoğunlaşıyor. Rastgele kaldırmak onları daha aktif tutuyor” şeklinde açıklama yapmıştır.

Öğrencileri rastlantısal olarak kaldırmanın onlar üzerindeki motivasyon farkına dikkat çeken öğretmen 18EÖ: “İlk okuyanla son okuyan arasında bir motivasyon farkı var. Herkesin ilk ve son okuyan olması gerekiyor. Bu duyguyu herkesin tatması gerekiyor... Baştan, ortadan, sondan; ortadan, baştan şeklinde. Listeden kendi zihnimde periyod oluşuyor. Bazı öğrenciler var bir bölümü o çocuğun okuması gerekiyor. Mesela yoğun bir tecvit var. Veya öğrencinin yapamadığı bir harf var, onu oraya denk getiriyorum” şeklinde açıklamada bulunmuştur.

2.4.2. Elif-ba derslerinde (n=9)

Öğretmenler, “öğrencileri rastlantısal derse katma” yolunu “elif-ba derslerinde” kullanmalarının gerekçelerini, sınıftaki öğrencilerin dersi aktif bir şekilde dinlemelerine katkı sağlamak olduğu şeklinde ifade etmişlerdir. Öğretmenlerden 22EÖ: “Listemden karışık bir şekilde okutuyorum. Listemde

şu ana kadar kimin kaç defa okuduğu belli. Listenin bazen üstünden, bazen altından başlıyorum. Bazem atlayarak ortadan kaldırıyorum. ...çoğunlukla herkesin takibini sağlıyorum. Bu takibi sağlamak için öğrenci yanlış okuduğunda kim yanlışını bulacak veya sen devam et diyorum. Onu yapınca bütün sınıf takip ediyor” şeklinde düşüncesini açıklamıştır.

2.4.3. Ezber metinlerini dinleme derslerinde (n=3)

Bu temaya ilişkin görüş belirten öğretmen 15EÖ: “Öğrenciyi dinlerken liste sırasına göre bazem önden bazem sondan alıyorum. Bu şekilde, ezber verdikten sonra serbest çalışma yapmak isteyenlere adaletsizlik yapmamış oluyorum” diyerek öğrencileri derse katma sırasında adaletsizlik yapmamak amacıyla böyle hareket ettiğini ifade etmiştir.

“Öğrencileri rastlantısal derse katma” temasının alt temalarına bakıldığında bu yolun “ezber metinlerini yüzünden okuma dersleri” hariç diğer derslerde tercih edildiği görülmektedir. Bu şekilde derse katma yolunun en fazla kullanıldığı dersin ise “yüzünde okuma derslerinde” olduğu görülmektedir. Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde görüldüğü gibi öğrencileri rastlantısal olarak derse katma yolunun en önemli olumlu tarafının sınıfta istenmedik davranışların önüne geçmek olduğu görülmektedir. Nitekim “okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma” yolunu tercih eden öğretmenlerde bunu ifade etmişlerdir (Bkz. birinci tema). Diğer derslerden farklı olarak “ezber metinlerini dinleme derslerinde” bu yolu tercih eden öğretmenler sınıf içerisinde adaleti sağlamak için bu yolu tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Öğretmen görüşlerinden hareketle “rastlantısal olarak öğrenciler derse katma” yolunun Kur'an-ı Kerim derslerinde istenmeyen davranışların ortaya çıkmasına engel olduğu, dolayısıyla sınıf yönetimine katkı sağladığı söylenebilir.

5.5. Öğrencileri Grup Oluşturarak Derse Katma (n=10)

Bu uygulamada iki veya daha fazla öğrenci bir araya getirilerek derse katılması sağlanmış olmaktadır. Böylece öğrenciler belirlenen Kur'an metnini akran yoluyla öğrenebilmektedirler. Belirlenen her bir alt temaya ilişkin açıklamalara ve referans cümlelerine aşağıda yer verilmiştir.

2.5.1. Elif-ba derslerinde (n=8)

Öğretmenler, “öğrencileri grup oluşturarak derse katma” yolunu “elif-ba derslerinde” kullanmalarının gerekçesini, öğrencilerin bireysel öğren-

me hızlarının zamanla farklılaşması ve bu durumun sınıftaki öğrencilere olumsuz etki yapmaması ile ortaya koymuşlardır. Bu konuda görüş belirten öğretmen 4KÖ: “İyi okuyamayan öğrencileri, iyi okuyan bir arkadaşı ile eşleştiriyorum. İyi olan öğrenci diğer arkadaşını dinleyerek yanlışlarını düzeltiyor” şeklinde düşüncesini belirtirken, bir başka öğretmen 9EÖ: “9. sınıfta elif-ba öğretiminde zayıf olan öğrencileri iyi olan öğrencilerle eşleştirme yapıyorum. Bunu sınıfın ortamına göre yapıyorum. Çünkü aynı noktada bazen birleştirmek zor oluyor” şeklinde görüşünü ifade etmiştir.

2.5.2. Yüzünden okuma derslerinde (n=2)

Öğretmenler, “öğrencileri grup oluşturarak derse katma” yolunu “yüzünden okuma derslerinde” kullanmanın gerekçesini, (1) sınıfta öğrenciler arasında seviye farklılıklarının olması, (2) ya da bazı öğrencilerin öğrenmede sınıf seviyesinin gerisinde kalması durumlarında tercih etmektedirler. Böylece öğrencileri iyi bilen bir öğrenciyle eşleştirerek zamanı verimli kullanma amaçladıkları anlaşılmaktadır. Bu yolu kullanan öğretmenler, dönem başında okuma seviyesi diğer öğrencilerden iyi olan öğrencileri “öğretici öğrenci” olarak seçtiklerini ve bu öğrencilere çalıştırmaları için 2 ile 5 arasında öğrenci vererek sınıfta gruplar oluşturduklarını ifade etmişlerdir. Bu yolu kullandığını belirten öğretmenlerden 11EÖ: “Ben okuyorum. Daha sonra sınıftaki dört beş öğrenciden özellikle de ‘-öğretici öğrenci-’ olarak seçtiğim öğrencileri okutuyorum. İyi okuyan öğrencilerden sonra yüzüne okumaları iyi olmayan öğrenciler sınıfta okumaya geçiyorlar. Üç dört öğrenciyi okuttuktan sonra, bunları zaten bütün sınıf dinliyor, takip ediyor. Daha sonra seviye olarak onların alt seviyesine geldiğimizde ön sıraya karşıma alıyorum birebir dinliyorum. Ben birebir dinlerken diğer öğrenciler ‘öğretici öğrencilerin’ etrafında toplanıyor, dersini alıyorlar. ‘Öğretici öğrenci’ ne zaman hazırsın dediğinde o öğrenci benim yanıma geliyor. Benim yanıma hazır olarak gelmedikleri zaman da ‘öğretici öğrenci’ hocasından bunun hesabını soruyorum. Diyorum gel buraya bak bu burayı telaffuz edemiyor. Bu tecvidi yapamıyor. Bak bu şu harfleri telaffuz edemiyor. Dikkat et. Veya eksik kalmış ise tekrar ‘öğretici öğrenci’ hocasının yanına gönderiyorum. Şimdi git ikinci dersin sonuna doğru gelirsin, senden daha iyi okuyan öğrenciler gelsin. Git iyi öğren ondan sonra gel. Öğrencilere ‘öğretici öğrencileri’ seçme hakkı veriyorum. ‘Öğretici öğrenci’ çok iyi ise 4-5 öğrenci veriyorum. Zayıfsa, bir veya iki öğrenci veriyorum. Sınıfta ‘öğretici

öğrenci' olacak öğrenci fazla ise rakam düşüyor. Bu sayede öğretirken öğrenmiş de oluyor” şeklinde açıklamada bulunmuştur.

Yukarıdaki alt temalar incelendiğinde öğretmenlerin “öğrencileri grup oluşturarak derse katma” yolunu “elif-ba derslerinde” ve “yüzünden okuma derslerinde” kullandığı görülmektedir. Yukarıdaki öğretmen ifadelerinde görüldüğü gibi bu yolun tercih edilmesinde sınıftaki öğrencilerin öğrenme seviye farklılıklarının etkili olduğu söylenebilir.

2.6. Öğrencileri Sıra İle Derse Katma (n=4)

Öğrencilerin sınıf liste sırasına göre veya oturma sırasına göre derse katıldığı bir yoldur. Belirlenen her bir alt temaya ilişkin açıklamalara ve referans cümlelerine aşağıda yer verilmiştir.

2.6.1. Ezber metinlerini dinleme derslerinde (n=3)

Öğretmenler “öğrencileri sıra ile derse katma” yolunu “ezber metinlerini dinleme derslerinde”, öğrencilerin geneli ezber metnini ezberlediği durumlarda tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu konuyla ilgili olarak öğretmen 20EÖ: “Sınıfın geneli ezberi veriyorsa sırayla alıyorum” şeklinde görüş belirtmiştir.

2.6.2. Elif-ba derslerinde (n=2)

“Öğrencileri sıra ile derse katma” yolunu “elif-ba derslerinde” kullanan öğretmenlerin, öğrencileri sırasıyla okuttuğu her bir öğrencinin sıra kendisine gelene kadar belirlenen metne çalışması amacıyla tercih ettiklerini belirtmiştir. Öğretmenlerden 16EÖ: “Ben bir kenardan başlatırım. Herkese en az yarım sayfa okuturum. Nerde biterse, geri kalanları diğer derste kaldığımız yerden okuturum” şeklinde düşüncesini belirtirken, bir başka öğretmen 21EÖ: “Sırayla okuyorlar. Sıra kendisine gelmeden oraya biraz çalışıyor. Herkese aynı yeri okutuyorum. Takip etmelerini zorunlu tutmuyorum” diyerek düşüncesini ifade etmiştir.

2.6.3. Yüzünden okuma derslerinde (n=2)

Öğretmenlerin, “öğrencileri sıra ile derse katma” yolunu “yüzünden okuma derslerinde” tercih etmelerinin gerekçesi, her öğrencinin belirlenen sayfayı okuması için bir tedbir olarak görmeleridir. Bu konuyla ilgili görüş belirten öğretmen 21EÖ: “...sıra ile okutuyorum. Bir gün isim sırasına

göre, diğer gün sıraya göre, yapıyorum. Böylece herkes aynı yeri okuyor” diyerek görüşünü ifade etmiştir.

“Öğrencileri sıra ile derse katma” yolunu öğretmenlerin “ezber metinlerini dinleme derslerinde”, “elif-ba derslerinde” ve “yüzünden okuma derslerinde” kullandıkları görülmektedir. Yukarıdaki temalarda görüldüğü gibi çalışma grubundaki öğretmenlerin çok az bir kısmı bu yolu tercih etmektedir. Sırası ile derse katma yolu, sınıfta istenmeyen davranışların oluşmasına neden olabilir. Bundan dolayı öğretmenlerin çoğunluğu tarafından tercih edilmeyen bir yol olduğu söylenebilir.

2.7. Öğrencileri Başarı Grupları Oluşturarak Derse Katma (n=4)

Öğretmenlerin başarı grupları oluşturularak öğrencilerin derse katılmasının sağlandığı bir yoldur. Belirlenen her bir alt temaya ilişkin açıklamalara ve referans cümlelerine aşağıda yer verilmiştir.

2.7.1. Elif-ba derslerinde (n=2)

Öğretmenler “başarı grupları oluşturularak derse katma” yolunu “elif-ba derslerinde” kullanma gerekçesini, öğrenciler arasında seviye farklılıkları olduğu şeklinde belirtmişlerdir. Bu konuyla ilgili öğretmen 21EÖ: “İlk sınıfta öğrenciler arasında farklar var bu durumda öğrencileri gruplandırıyoruz. Bir sıraya bilenler, az bilenler, hiç bilmeyenler şeklinde oturtup, sıra sıra ders veriyoruz” şeklinde düşüncesini açıklamıştır.

2.7.2. Yüzünden okuma derslerinde (n=2)

Öğretmenlerin, “başarı grupları oluşturularak derse katma” yolunu “yüzünden okuma derslerinde” kullanmalarının gerekçesinin, grubun davranışlarının birey üzerindeki etkisinden yararlanıp motive etmek olduğu görülmektedir. Öğretmenlerden 2KÖ: “Sınıfı beşer kişilik gruplara ayırdım. Gruplardan kendilerine birer isim bulmalarını istedim. Öğrenciler “*Karanfil, İkra gibi*” grup isimleri buldular. Yüzüne okumada sınıf içinde her şahsa ayrı not veriyorum. Ve gurubun üyelerinin aldıkları toplam puana göre sınıfta birinciyi seçiyoruz. Bu yöntemle öğrenciler birbirlerini çalışmaya teşvik ediyorlar” şeklinde düşüncesini açıklamıştır.

Bu şekilde derse katma da çalışma grubundaki öğretmenlerden az bir kısmı tarafından kullanılmaktadır. Öğretmenlerin grubun birey üzerindeki etkisini kullanarak öğrencinin çalışmasına ve dolayısıyla başarısına etki etmeyi amaçladığı görülmektedir.

8.8. Ders İçi Performansına Göre Öğrenciyi Derse Katma (n=1)

Ders içi performansına göre öğrencileri derse kattığını belirten öğretmen, her ders öğrenciyi derse kattığını, derse katarken ise, bir önceki dersteki performansını dikkate aldığını ifade etmiştir. Bu yolu kullanan öğretmenin görüşünde dikkat çeken durum, öğrencinin dersteki bütün davranışlarını dikkate almasıdır. Bir başka dikkat çeken veri ise öğretmenin her ders öğrenciyi derse katmasının, derse hazırlıklı gelmesine katkı sağlamasıdır. Bu konuyla ilgili görüşünü öğretmen 14EÖ: “Her derste öğrenciyi mutlaka okuturum. Geçmiş yıllarda biz bunu gördük ve yaşadık. Mesela öğretmen arkadaşlarımız geliyorlardı, her ders aynı kişilere okutup gidiyorlardı. Ben her derste az da olsa okutuyorum. Öğrenci kendisinin mutlaka okuyacağını bildiği için çalışıyor... Ben sınıf içinde bilenleri bir iki üç dört diye derecelendiriyorum. Bu arada öğrenciler iyi bir dereceye gelmek için yarış halinde oluyorlar. Kur'an-ı Kerim'e başlarken de en iyiden başlıyorum. Bu açıdan çalışan bir ileri gidiyor. Çalışmayan ise bir geri gidebiliyor. Rekabet halinde oluyor” şeklinde açıklamıştır.

Yukarıdaki temalar ve alt temalar genel olarak değerlendirildiğinde öğretmenlerin Kur'an-ı Kerim dersinde öğrencileri derse katma yollarının farklılık gösterdiği görülmektedir. Öğretmenlerin çoğunluğunun “okuma seviyesi iyi olan öğrenciden başlayarak rastlantısal derse katma”, “çalışan/gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma”, “öğrencileri toplu olarak derse katma”, “öğrencileri rastlantısal derse katma” yolunu kullandıkları görülmektedir. Bunların yanı sıra, öğretmenlerden bir kısmı, “öğrencileri sıra ile derse katma”, “öğrencileri başarı grupları oluşturarak derse katma” yolunu kullandıkları görülmektedir. Öğretmenlerden birisinin ise “ders içi performansına göre öğrenciyi derse katma” yolunu kullandığı tespit edilmiştir.

Öğretmenlerin öğrencileri derse katma yolları kendi içerisinde analiz edildiğinde “elif-ba derslerinde”, “yüzünden okuma derslerinde”, “ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde” ve “ezber metinlerini dinleme derslerinde” farklılaştığı görülmektedir. Öğretmenlerin “elif-ba derslerinde” “öğrencileri toplu olarak derse katma” yolları; “ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde” ve “yüzünden okuma derslerinde”, “okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal olarak derse katma” yolunu; “ezber metinlerini dinleme derslerinde” ise “çalışan/gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma” yolunu diğer yollara göre daha fazla kullandıkları görülmektedir.

Öğretmenlerin Kur'an-ı Kerim derslerinde öğrencileri derse katma davranışlarının farklılaşmasında “zaman kullanımı”, “model oluşturmak”, “sınıfta istenmeyen davranışların oluşmasını engellemek” ve öğrencilerin öğrenmelerine katkı sağlamak” gibi faktörlerin etkili olduğu söylenebilir. Bir başka önemli faktör ise okunan metnin özelliğinden dolayı farklılaştığı söylenebilir. Örneğin elif-ba derslerinde kelime veya kısa ayetlerden oluşan metinlerin okunduğu bir derste “toplularak derse katma” yolu ön plana çıkarken, uzun ayetlerden oluşan bir metnin okunduğu yüzünden okuma derslerinde “okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma” yolu ön plana çıkmaktadır.

SONUÇ VE TARTIŞMA

Bu çalışma, İHL meslek dersleri öğretmenlerinin Kur'an'ı Kerim dersinde öğrencilerin derse katılım sağlama yollarını incelemek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın doğası gereği genelleme yapılmamaktadır. Fakat elde edilen sonuçların benzer durumların anlaşılmasına yönelik örnek ve deneyimler oluşturduğu söylenebilir. Doğrudan Kur'an-ı Kerim dersinde öğrencilerin derse katılımıyla ilgili bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu nedenle elde edilen sonuçlar araştırmanın giriş bölümünde bahsedilen çalışmaların konuyla ilgili kısımlarıyla ve ilgili literatürdeki bilgiler ile tartışılmıştır.

Bireyin kaslarını, vücut organlarından birini ya da bir kaçını veya tümünü kullanarak bazı davranışlar ortaya koyması psiko-motor davranışlar içerisinde değerlendirilir. Kur'an okuma gibi, psiko-motor becerilerin ilk basamağı olan “uyarılma” basamağında, öğrencinin yapması gereken eylem, öğretmenin kendisi tarafından canlı bir şekilde ya da bir cihazla gösterilerek model oluşturulur.⁵⁶ İkinci basamak ise “kılavuz denetiminde yapma” oluşturmaktadır. Bu basamakta, yapılacak olan davranışı, öğrencinin bizzat kendisi uygular.⁵⁷ Geleneksel Kur'an öğretiminde bu durum “arz” olarak isimlendirilmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla model tarafından gösterilen davranışın öğrenen öğrenci tarafından gösterilmesi gerekmektedir. Sınıf içerisinde öğrencinin derse aktif bir şekilde katılarak modelden gördüğü davranışı uygulaması motivasyon, öğrenme ve sınıf kontrolü açısından önemli bir etkidir.

⁵⁶ Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme*, 177; Akyürek, *Din Öğretimi Model Strateji Yöntem ve Teknikler*, 54; Bloom, *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*, 113.

⁵⁷ İşman - Eskicumalı, *Eğitimde Planlama ve Değerlendirme*, 257; Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, 269.

⁵⁸ Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (22. baskı). Bursa: Emin Yayınları, 2014, 51.

Bu araştırmada öğretmenlerin öğrencileri derse katma yollarının “oku- ma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma (n=21)”, “çalışan/gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma (n=20)”, “öğrencileri toplu olarak derse katma (n=15)”, “öğrencileri rastlantısal ola- rak derse katma (n=14)”, “öğrencileri grup oluşturarak derse katma (n=10)”, “öğrencileri sıra ile derse katma (n=4)”, “başarı grupları oluşturarak derse katma (n=4)”, “ders içi performansına göre öğrenciyi derse katma (n=1)” olmak üzere 8 farklı şekilde olduğu görülmüştür. Daşkın’ın⁵⁹ yaptığı ara- ştırmada öğretmenlerin tamamına yakını (% 90,3), beceriyi uygulaması için her öğrenciyi derse kattığını belirtmiştir. Öğretmenlerin yarıdan fazlası (% 60,9,) “her zaman ve çoğu zaman” elif-ba derslerinde, bir kısmı (% 31,7) “her zaman ve çoğu zaman” yüzünden okuma derslerinde, yarıya yakını (% 46,4) “her zaman-çoğu zaman-bazen” ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde öğrencileri toplu olarak derse katmaktadırlar. Öğretmenlerin yarısı (% 51,2) “her zaman ve çoğu zaman” öğrencileri sırayla okuttuğu- nu, yarıya yakını (% 48,8) “her zaman ve çoğu zaman” öğrencileri karışık okuttuğunu belirtmiştir. Öğretmenlerin çok az bir kısmı (% 9,8) öğrencileri gruplara ayırmaktadır. Daşkın’ın araştırmasındaki bu bulguların bu çalış- manın bulgularıyla benzerlik göstermektedir.⁶⁰

Araştırmanın sonuçlarıyla ilgili pedagojik olarak dikkat çeken bir hu- sus, öğretmenlerin öğrencileri derse katma yöntemlerinden okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma (n=21) yon- temini kullanmasının, okuma seviyesi iyi olmayan öğrencilerde öğrenilmiş çaresizlik⁶¹ duygusunun ortaya çıkmasına neden olabileceğidir. Bu durumu rastlantısal olarak derse kattıklarını belirten öğretmenlerden, 6KÖ: “*Yüzü- ne okumalarda bazen karışık okutuyorum. Bazen listeden aşağı, bazen liste- den yukarı. Hep aynı öğrencileri önce okutsak öğrenci tepki gösterebiliyor...*” şeklinde belirtirken, 9EÖ: “*...her zaman iyi olan öğrencileri sırayla okut- muyorum. Okuttuğumuz zaman sürekli aynı kişilere değil, çünkü öğrenci şunu düşünüyor; ben nasıl olsa hep sonralar okuyorum, öyle bir zihin alt yapısı olabilir, zaten ben hep kötü okuyorum, diye düşünebiliyor...*” şeklinde ifade etmektedir.

⁵⁹ Daşkın, “İmam-Hatip Liselerinde Kur’anî Kerim Derslerinde İzlenen Yöntemler”.

⁶⁰ Daşkın, “İmam-Hatip Liselerinde Kur’anî Kerim Derslerinde İzlenen Yöntemler”.

⁶¹ Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012,635 ; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000, 565.

Temaların oluşturulmasından elde edilen bir başka sonuç ise öğretmenlerin, *ezber metinlerini yüzünden okuma derslerinde*, “okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma (n=18)”; *ezber metinlerini dinleme derslerinde*, “çalışan /gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma (n=20)”; *yüzünden okuma derslerine*, “okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma (n=13) ve “öğrencileri rastlantısal derse katma (n=11)”; *elif-ba derslerinde* ise “öğrencileri toplu olarak derse katma (n=9)” yollarının en fazla kullandıkları görülmektedir. Öğretmenlerin Kur’an-ı Kerim derslerinde öğrencileri derse katma davranışlarının farklılaşmasında “zaman kullanımı”, “model oluşturmak”, “sınıfta istenmeyen davranışların oluşmasını engellemek” ve öğrencilerin öğrenmelerine katkı sağlamak” gibi faktörlerin etkili olduğu görülmüştür. Yine okunan Kur’an-ı Kerim metninin kısa veya uzun (ayet sayısı olarak) olması, derse katılım sağlama yollarını farklılaştırdığı söylenebilir. (öğretmen görüşleri için bkz. “okuma seviyesi iyi olan öğrencilerden başlayarak rastlantısal derse katma” ve “öğrencileri rastlantısal derse katma” temaları).

Bu çalışmada İmam Hatip Lisesi Meslek dersleri öğretmenlerinin öğrencileri derse katılımını nasıl sağladıklarıyla ilgili görüşleri incelenmiştir. Bundan sonraki çalışmalarda bu katılım şekillerinin öğrencilerin motivasyon ve öğrenmelerini nasıl etkilediği ile ilgili çalışmaların yapılması yararlı olacaktır. Bununla birlikte araştırmada elde edilen veriler doğrultusunda Kur’an-ı Kerim dersini yürüten öğretmenlerin, öğrencileri derse katmada, *elif-ba derslerinde*, “toplu olarak derse katma”; *yüzünden okuma derslerinde*, “iyi öğrencilerden başlayarak rastlantısal olarak derse katma”; *ezber metinlerini dinleme derslerine* “çalışan/gönüllü öğrencilere öncelik vererek derse katma” yollarına öncelik vermeleri gerektiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi Model Strateji Yöntem ve Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2009.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1985.
- Bloom, Benjamin S. *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*. Çev. Durmuş Ali Özçelik. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.

- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Büyüköztürk, Şener vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Creswell, John W. *Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. London: Sage Pub., 2009.
- Çelebi, Ahmet. *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*. 3. Baskı. Çeviren Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınları, 1998.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. 22. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. 22. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Çollak, Fatih. "İmam-Hatip Liseleri Kur'an-ı Kerim Dersi Müfredatı ve Öğretim Teknikleri Üzerine Düşünceler". *İmam-Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim*. Yayına Hazırlayan Mahmut Zengin.125-136. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2005.
- Çollak, Fatih. "Kur'an-ı Kerim Öğretim Teknikleri". *Etkili Din Öğretimi*. Ed. Şaban Karaköse. 325-328. İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2009.
- Daşkın, Abdurrahman. *İmam-Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Derslerinde İzlenen Yöntemler*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Demirbolat, Ayşe. "Sınıf Ortamı ve Grup Etkileşimi". *Sınıf Yönetimi*. ed. Leyla Küçükahmet. 81-107. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011.
- Demirel, Özcan. *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı*. 14. Baskı. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2009.
- Ekici, Tülay. *Müzik Öğretmeni Yetiştirmede Bireysel Ses Eğitimi Dersine Yönelik Bir Program Geliştirme Çalışması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Fidan, Nurettin. *Okulda Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Glesne, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş*, Çev. Ed. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoğlu. Ankara: Anı Yayınları, 2013.
- Gözütok, Şakir. *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*. Ankara: Fecer Yayınları, 2003.
- Gündüz, Yüksel. "Eğitim Programı ve Plan Etkinlikleri". *Sınıf Yönetimi*. Ed. Y. İnandı. 123-139. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. 2 Cilt. Çeviren Salih Tuğ. Ankara: Yenişafak, 2003.

- İbn Sâd. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l Hanci, ts.
- İşman, Aytekin - Eskicumalı, Ahmet. *Eğitimde Planlama ve Değerlendirme*. İstanbul: Değişim Yayınları,2003.
- Kantar, Harun. *İmam-Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Karaçam, İsmail. "Kur'an Öğretimi Metodunun Ana Çizgileri". *Din Öğretimi Dergisi* 30 (1991), 93-107.
- Kaya, Davut. "Kur'an-ı Kerim Öğretim Yöntemlerinin (Hafızlık ve Yüzünden Okumada) Geliştirilmesi". *Etkili Din Öğretimi*. Ed. Şaban Karaköse. 329-339. İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2009.
- Kılıç, Mustafa. "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 69-106.
- Kuş, Elif. *Nitel-Nitel Araştırma Teknikleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2009.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. Çev. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Merriam, Sharan B. *Qualitative Research and Case Study Applications in Education*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1998.
- Milli Eğitim Bakanlığı. Erişim, 05 Eylül 2012,. http://mevzuat.meb.gov.tr/html/27790_0.html.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. Çev. Sedef Özge. Ankara: Yayın Odası Yayınları, 2013.
- Özdemir, Murat. "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1, (2010), 333-343.
- Patton, Michael Quinn. *Qualitative Research - Evaluation Methods*. Thousand Oaks: Sage Pub., 2002.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim (Kuramdan Uygulamaya)*. 21. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Sönmez, Veysel. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2011.
- Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2009.
- Şibli, Mevlana. *Asr-ı Saadet*. Çeviren Ömer Rız Doğrul. 5 Cilt. İstanbul: Eser Matbaacılık, 1974.
- Topcuk, Ali. *İmam-Hatip Liselerindeki Kur'an-ı Kerim Öğretiminin Verimliliği*.

- İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.
- Yılmaz, Hasan - Sünbül, Ali M. *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2007.
- Yılmaz, Nazif. "İmam-Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler". *İmam-Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı?*. 19-35. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2006.
- Yin, Robert K. *Case Study Research Design and Methods*. California: Thousand Oaks, 2009.
- Yin, Robert K. *Qualitative Research from Start to Finish*. London: Guilford Pub., 2011.
- Zeydan, Corci. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Çeviren Zeki Megamiz. 5 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976.

ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ ÖĞRETMENLERİNİN ANLAMLI ÖĞRENME ETKİNLİKLERİ

MEANINGFUL LEARNING ACTIVITIES OF MIDDLE SCHOOL RELIGIOUS CULTURE AND ETHICS COURSE TEACHERS

RAMAZAN DİLER

DR. ÖĞR. ÜYESİ, TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, TOKAT GAZİOSMANPAŞA UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF SCIENCE OF RELIGION

ramazan.diler@gop.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-8659-0018>

ÖZGE MAVİŞ SEVİM

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ, TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ, EĞİTİM FAKÜLTESİ, EĞİTİM PROGRAMLARI VE ÖĞRETİM ANA BİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, TOKAT GAZİOSMANPAŞA UNIVERSITY, FACULTY OF EDUCATION, DEPARTMENT OF CURRICULUM AND INSTRUCTION

ozge.mavis@gop.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-4120-5374>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.32>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
10 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted
13 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Diler, Ramazan-Sevim, Özge Maviş, "Ortaokul Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Anlamlı Öğrenme Etkinlikleri [Meaningful Learning Activities of Middle School Religious Culture and Ethics Course Teachers]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 927-960.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ ÖĞRETMENLERİNİN ANLAMLI ÖĞRENME ETKİNLİKLERİ¹

Öz

Son yıllarda; ezberci, öğrenciyi pasif alıcı/onaylayıcı konumunda gören ve tutan din öğretimi anlayışı yerine; anlamlı öğrenmelerin gerçekleşmesini amaçlayan, sorgulayıcı, öğrenciyi bilgiyi elde etmek için çaba ve arayış içerisine yönlendiren, bilginin öznesi olarak gören bir din öğretimi anlayışı geliştirmek temel hedefler arasında yer almıştır. Anlamlı öğrenmenin DKAB dersleri açısından büyük bir öneme sahip olması öğretmenlerin ders içi aktivitelerinde ne derece anlamlı öğrenme etkinliklerini kullandıkları sorusunu beraberinde getirmektedir. Bu nedenle bu araştırmanın amacı, DKAB öğretmenlerinin ders içinde kullandıkları anlamlı öğrenme etkinliklerinin tespit edilmesi olarak belirlenmiştir. Çalışma için nitel araştırma desenlerinden biri olan durum (örnek olay) deseni uygun görülmüştür. Çalışmada öğretmenlerin anlamlı öğrenme etkinlikleri, 5, 6 ve 7. sınıf seviyesinde yapılan gözlemler yoluyla incelendiği için durum desenlerinden biri olan iç içe geçmiş tek durum desenine uygun olarak tasarlanmıştır. Tipik durum örnekleme yöntemiyle 5. 6. ve 7. Sınıf derslerine giren 4 öğretmen araştırmacı tarafından gözlemci olarak katılımcı statüsünde gözlemlenmiştir. Araştırmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış gözlem formu kullanılmış, veriler içerik analizi yöntemi ile analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular öğretmenlerin genellikle anlamlı öğrenme tekniklerin biri olan soru cevap tekniğini sıklıkla kullandıklarını göstermektedir. Ayrıca çeşitli kavram haritalarıyla öğretimi gerçekleştiren öğretmenler de bulunmaktadır. Öğretmenlerin öğretimsel faaliyetleri içinde hangi anlamlı öğrenme etkinliklerinin kullanıyor olduğunun keşfedilmesinin diğer meslektaşlarına örnek teşkil edeceği ve anlamlı öğrenme etkinlikleri üzerine yapılmış olan çalışmalara da yeni bir bakış açısı sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Anlamlı Öğrenme, Öğrenci, Öğrenme, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi.

Özet

Bütün dersler için kullanımı büyük önem taşıyan anlamlı öğrenme yaklaşımının Din Kültürü ve Ahlak bilgisi dersleri açısından da büyük öneme sahip olduğu yadsınmaz bir gerçektir. Özellikle bu derslerde soyut kavramların çokluğu ve öğretimin olabildiğince çocuğun yaşamıyla ilişkilendirilmesi ihtiyacı anlamlı öğrenme ve anlamlı öğrenme etkinliklerinin kullanımını ön plana çıkarmaktadır. Nitekim Milli Eğitim Bakanlığının yapılandırmacı yaklaşımı temele alarak ortaya koymuş olduğu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programlarında eğitimsel yaklaşım olarak kavramsal yaklaşım benimsenmiştir. Benimsenen kavramsal yaklaşımla, öğrencilerin somut deneyimlerinden, sezgilerinden dini ve ahlaki anlamlar oluşturmalarına ve soyutlama yapabilmelerine yardımcı olmak amaçlanmıştır. Ayrıca bu dersler aracılığıyla öğrencilerin, dini kavramları yorumlamayı ve düşüncelerini paylaşmayı, açıklamayı ve savunmayı, din ve ahlaki hem kendi içinde hem de başka alanlarla ilişkilendirmeyi öğrenmeleri planlanmıştır. İstenen bu durum öğrencilerin bu derslerde salt ezberden ziyade anlamlı öğrenmelerini gerekli kul-

¹ Bu makale 7-9 Nisan 2018 tarihleri arasında Antalya’da gerçekleştirilen “Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Sempozyumu’nda sunulan “Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Anlamlı Öğrenme Etkinlikleri” adıyla olarak sunulmuş bildiri içeriğinin genişletilmiş halidir. / This article is an extended version of the paper presented at the International Symposium on Human and Social Sciences that held in Antalya on April 7-9, 2018 under the title Meaningful Learning Activities of Middle School Religious Culture and Moral Course Teachers.

maktadır. Bu nedenle özellikle son yıllarda; ezberci, öğrenciyi pasif alıcı/onaylayıcı konumunda gören ve tutan din öğretimi anlayışı yerine; anlamlı öğrenmelerin gerçekleşmesini amaçlayan, sorgulayıcı, öğrenciyi bilgiyi elde etmek için çaba ve arayış içerisine yönlendiren, bilginin öznesi olarak gören bir din öğretimi anlayışı geliştirmek temel hedefler arasında yer almıştır. Anlamlı öğrenmenin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri açısından büyük bir önem sahip olması öğretmenlerin ders içi aktivitelerinde ne derece anlamlı öğrenme etkinliklerini kullandıkları sorusunu beraberinde getirmektedir. Bundan dolayı bu araştırmanın amacı, Din Kültürü ve Ahlak bilgisi öğretmenlerinin ders içinde kullandıkları anlamlı öğrenme etkinliklerinin tespit edilmesi olarak belirlenmiştir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde anlamlı öğrenme yaklaşımına dayalı etkinliklerin ne ölçüde kullanılabildiğinin tespit edilmesi öncelikle öğrencilerin bilgiyi edinmesi, yapılandırması ve yaşamsal faaliyetlerinde kullanabilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Ayrıca bu çalışma ile din eğitimi uzmanlarının, imam hatip okulları meslek dersi öğretmenlerinin ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin yaptıkları derslerde, anlamlı öğrenme yaklaşımını kullanarak öğrencilerin bilgiyi anlamlandırma ve yorumlama yetilerinin geliştirilmesine yönelik ipuçları elde etmeleri hedeflenmektedir. Öğretmenlerin öğretimsel faaliyetleri içinde hangi anlamlı öğrenme etkinliklerinin kullanıyor olduğunun keşfedilmesi diğer meslektaşlarına örnek teşkil edeceği gibi anlamlı öğrenme etkinlikleri üzerine yapılmış olan çalışmalara da yeni bir bakış açısı sunacaktır. Çalışmanın sınıf içinde sıklıkla uygulanan anlamlı öğrenme etkinliklerinin tespit edilmesi ile özelde din eğitimi, genelde ise eğitim bilimleri alanına ve literatüre katkı sağlaması beklenmektedir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi ve durum (örnek olay) deseni kullanılmıştır. Çalışma grubu olarak 5, 6 ve 7. sınıf seviyesinde ders veren 4 öğretmen tipik durum örnekleme yöntemiyle seçilmiştir. Katılımcı öğretmenlere derslerinde gözlem yapılmadan önce anlamlı öğrenme konusu ve etkinlikler hakkında bilgi verilmiş ve uygulamada kullanılacak olan yarı-yapılandırılmış gözlem formu gösterilerek hangi yönlerden kendilerinin gözlemleneceği hakkında bilgi verilmiştir. Araştırmacı sürece çalışma alanında dâhil olmuştur. Bu nedenle gözlemci olarak katılımcı statüsünde gözlemleri gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Verilerin analizinde içerik analizi yönteminden yararlanılmıştır. Araştırmada temalar bir ders planında işlenecek adımlar göz önünde bulundurularak dersin giriş kısmından sonuna kadar olması gereken muhtemel aşamalar şeklinde yapılandırılmıştır. Bu anlamda temalar; öğrencinin dikkatini çekme/hedeyen haberdar etme, önkoşul öğrenmeleri gözden geçirme, öğrenilenleri öğrencinin daha önce bildikleriyle ilişkilendirme, öğrenilenleri öğrencilerin gerçek yaşantılarıyla ilişkilendirme, uyarıcı materyaller sunma, öğrencilerin öğrenip öğrenmediklerini denetleme, öğrencilerin bağımsız araştırma yapmalarını sağlama, performans değerlendirme ve dönüt verme, kalıcılığı ve transferi sağlama ve dersi gözden geçirerek gelecek derste yapılacakları belirleme şeklinde sıralanmıştır. Öğretmenlerin bu temalar altında en sık soru-cevap tekniğinden yaralandıkları tespit edilmiştir. Nitekim öğrencinin dikkatini çekme/hedeyen haberdar etme, önkoşul öğrenmeleri gözden geçirme, öğrenilenleri daha önce bilinenlerle ve geçmiş yaşantılarla ilişkilendirme, performans değerlendirme ve dönüt verme, kalıcılığı ve transferi sağlama adımlarının her birinde öğretmenler öğrencilerine çeşitli sorular yönelmiş ve bu sorularla düşünmelerini, bilgiyi anlamlandırmalarını ve kalıcı olarak öğrenmelerini sağlamaya çalışmışlardır. Öğrencilerin önceki bilgileri ve yaşantılarıyla ilişkilendirmeyi sağlamak adına geçmişte yaşanan anılardan sıklıkla bahsedildiği gözlemlenmiştir. Öğretmenler bu süreç içerisinde hem kendi anılarından bahsederek hem de öğrencilerin kendi anılarından bahsetmelerini sağlayarak öğrencinin derse olan ilgisini çekmeye ve öğrenilenlerin kalıcılığını sağlamaya çalışmışlardır. Öğretmenler derslerinde uyarıcı materyal olarak kavram haritaları, kısa filmler ve Powerpoint

destekli sunular kullanmayı tercih etmişlerdir. Powerpoint destekli sunular kısa tanımları, tanımlarla ilgili örnekler ve örneklerle ilişkili görselleri içeren sunuları içermektedir. Bu sayede öğrencilerin kavramlarla ilgili tanımlamaları net bir biçimde görmeleri ve görsellerle ilişkilendirerek anlamlı öğrenmenin sağlanmasının hedeflendiği söylenebilir. Sınıf iklimi göz önünde bulundurulduğunda, öğretmenlerin kullandıkları anlamlı öğrenme etkinlikleri sayesinde öğrencilerin dikkatini çekebildikleri ve dikkatin devamını sağlayabildikleri; ayrıca öğrenmede aktif katılımı bir nebze olsun görünür bir şekilde gerçekleştirebildiklerini söylemek mümkündür. Bu sonuçlardan yola çıkılarak öğretmenlerin DKAB derslerinde öğrenci başarısının ve bilgilerin kalıcılığının sağlanması adına anlamlı öğrenme etkinliklerine sıkça yer vermeleri önerisinde bulunulabilir. Bununla birlikte derslerde anlamlı öğrenme etkinliklerinin ne ölçüde kullanıldığının tespit edilmesine yönelik benzeri çalışmaların yapılması, öğretmenlerin anlamlı öğrenme konusunda bilinçlendirilmesinin sağlanması, araştırmacıların bu konu üzerinde daha derinlemesine bilgiler edinmesi literatüre önemli bir katkı sağlaması açısından önem arz edeceğini söylemek mümkündür. Bu nedenle, bu ve benzeri çalışmaların farklı öğrenim seviyelerinde ve farklı disiplin alanlarında da yapılandırılarak uygulanması önerisinde bulunulabilir.

MEANINGFUL LEARNING ACTIVITIES OF MIDDLE SCHOOL RELIGIOUS CULTURE AND ETHICS COURSE TEACHERS

Abstract

In recent years, perceptions of religious teaching, holding students as passive recipients/approvers changes to develop an understanding of realizing meaningful learning, and educators see religious education as the subject of knowledge, and directs it into effort and seek to acquire knowledge, inquiry, and student's knowledge. The significance of meaningful learning in Religious Culture and Ethics courses brings the question of how much meaningful learning activities teachers use in their class routines. For this reason, the purpose of this research is to identify the meaningful learning activities that teachers of Religious Culture and Ethics course use in their lessons. For the study, one of the qualitative research designs was used as a research method in accordance with the single intertwined state design which is one of the case study designs. The lessons were examined through observations made at the 5th, 6th and 7th grade levels. Four teachers selected according to typical case sampling method were observed by the researcher. In the study, semi-structured observation form was used as data collection tool and the data were analyzed by content analysis method. The findings show that teachers often use question and answer technique which is one of the meaningful learning techniques. There are also teachers who perform teaching with various concept maps. The discovery of which meaningful learning activities are used by teachers in instructional activities will serve as an example to other colleagues and will also provide a new perspective on the studies on meaningful learning activities.

Keywords: Religious Education, Meaningful Learning, Student, Learning, Religious Culture and Ethics Course.

Summary

It is an undeniable fact that the meaningful learning approach, one of the most important approaches for all lessons, has also great importance in terms of the courses of Religious Culture and Ethics. Especially in these courses, the abundance of abstract concepts and the need to associate teaching with the child's life

necessitate emphasizes meaningful learning. As a matter of fact, conceptual approach was adopted as an educational approach in the curriculum of Religious Culture and Ethics course which was put forward by the Ministry of National Education. With the conceptual approach adopted, it is aimed to help students to create religious and moral meanings from their concrete experiences and intuitions. In addition, through these courses, students are expected to learn how to interpret and share religious ideas, to explain and defend religion, and to relate religion and morality within other fields. This situation requires students to learn meaningful rather than mere memorization the subjects of courses. Recently, perceptions of religious teaching, holding students as passive recipients/approvers changes to develop an understanding of realizing meaningful learning, and educators see religious education as the subject of knowledge, and directs it into effort and seek to acquire knowledge, inquiry, and student's knowledge. The significance of meaningful learning in Religious Culture and Ethics courses brings the question of how much meaningful learning activities teachers use in their activities. For this reason, the purpose of this research is determined as the identification of meaningful learning activities that teachers of Religious Culture and Ethics course use in their lessons. Determination of the extent to which activities based on meaningful learning approach can be used in Religious Culture and Ethics courses is of great importance for students to acquire structure and use information in their real life activities. In addition, the aim of this study is to provide clues for religious education experts, İmam Hatip schools vocational course teachers and Religious Culture and Ethics course teachers to improve students' ability to understand and interpret information by using meaningful learning approach. Discovering which meaningful learning activities are used by teachers in their instructional activities will serve as an example for other colleagues and will provide a new perspective on the studies on meaningful learning activities. The study is expected to contribute to the field of religious education, educational sciences and related literature by identifying meaningful learning activities frequently applied in the classroom. Qualitative research method and case study were used in the study. The study group consisted of 4 teachers who were teaching at the 5th, 6th and 7th grade levels selected with the typical case sampling method. Participant teachers were informed about meaningful learning subject and activities before observation in their courses and they also informed about semi-structured observation form to be used in observations. The researcher was involved in the study area. For this reason, it is possible to say that he has made observations as participant. Content analysis method was used in data analysis. In the research, the themes were structured by considering the steps to be covered in a lesson plan. In this respect, the themes were arranged to attract students' attention, to review prerequisite learning, to associate what has been learned with what the student has already known, to associate what has been learned with the real life of the students, to provide stimulating materials, to ensure that students learn what they have learned, to make independent research, performance evaluation and to get feedback providing and reviewing the course. It was found that teachers were the most frequently used question and answer technique under these themes. As a matter of fact, in each of the steps to get the student's attention / inform the target, review the prerequisite learning, associate the learned with the previously known and past experiences, provide performance evaluation and feedback, and provide persistence and transfer, the teachers asked various questions to their students and with these questions, they tried to make them think, make sense of knowledge and learn permanently. It has been observed that the memories of the past were frequently mentioned by the teachers in order to relate the students' new knowledge with their previous knowledge and experiences. In this process,

teachers tried to attract the interest of the students to the lesson and to ensure the permanence of the learning by both mentioning their own memories and making the students talk about their own memories. The teachers preferred to use concept maps, short films and PowerPoint supported presentations as stimulating material in their courses. PowerPoint supported presentations include short descriptions, examples of definitions, and visuals related to examples. In this way, it can be said that the students are able to see the definitions about the concepts clearly and associate them with the visuals and provide meaningful learning. When the classroom climate is considered, it is observed that teachers can attract students' attention and ensure the continuation of attention through meaningful learning activities; it is also possible to say that they are able to achieve active participation in learning. Based on these results, it can be suggested that teachers should frequently include meaningful learning activities in order to ensure student achievement and permanence of knowledge in Religious Culture and Ethics lessons. It is also possible to say that it is important to carry out similar studies in order to determine the extent to which meaningful learning activities are used in the courses to make teachers more aware of meaningful learning, to gain more in-depth information on this subject and to contribute to the literature. Therefore, it may be suggested that these kinds of studies should be structured and applied in different disciplines and at different levels of education.

GİRİŞ

Bilginin büyük bir hızla yayıldığı günümüzde, bilgiyi pasif olarak alıp ezberleyen bireylerin yerini aktif olarak yapılandıran, sorgulayan, eski bilgilerle yenileri ilişkilendirerek yorumlayan, oluşturan, üst düzey düşünme becerilerine sahip bireylere duyulan ihtiyaç artmaktadır. Bu durum, eğitim yaklaşımlarında da yeni arayışların meydana gelmesini kaçınılmaz hale getirmektedir. Keşfederek öğrenme, anlamlı öğrenme, araştırarak öğrenme ihtiyaçlar doğrultusunda ortaya konmuş öğrenme yaklaşımlarından birkaçıdır. Öğretimde en sık yer verilen stratejilerden biri olan sunuş yoluyla öğrenme stratejisi ile kullanılan anlamlı öğrenme yaklaşımı ile ilgili yapılmış olan birçok çalışma ve araştırmanın olduğu görülmektedir.²

Anlamlı öğrenme denildiğinde akla gelen ilk isim bilişsel öğrenme kuramcılarında biri olan David Ausubel olmaktadır. Ausubel'e göre³ bireyler bilgiyi çevrelerinde keşfetmekten ziyade sunulan bilgiyi aldıklarında öğrenme daha iyi bir şekilde gerçekleşebilmektedir. Bu nedenle anlamlı öğrenmeye 'alış yoluyla öğrenme' de denilebilmektedir. Ancak bilgilerin öğrenciye sunulması ve öğrencinin bu bilgiyi alıyor olması onun, pasif alıcı konumunda olması veya bilgiyi alarak ezberlemesi anlamına gelmemektedir. Buna rağmen alış yoluyla öğrenme veya anlamlı öğrenme denildiğinde akla ezberci öğrenme gelmektedir.⁴

Ezberci öğrenme, 'kimi zaman istemli kimi zaman istem dışı biçimde kavramları ya da sözcükleri hafızaya alma' anlamına gelirken anlamlı öğrenme, 'yeni öğrenilen bilgiyi mantıklı biçimde önceki bilgi ile ilişkilendirerek öğrenme' temeline dayanmaktadır. Ezbere dayalı öğrenme, kavramların ve olguların hafızaya doğrudan kaydedilmesini içeren bir süreçtir.

² Bk. Suphi Önder Bütüner - Hülya Gür, "Açılar ve Üçgenler Konusunun Anlamlı Öğrenme Araçlarından V-diyagramları ve Zihin Haritaları Kullanılarak Öğretimi", *Necatibey Faculty of Education Electronic Journal of Science and Mathematics Education* 2/1 (2008); Zülfiye Cıdam, *Elektroliz ve Elektrokimyasal Pil Ünitelerinde Kavram Yanılgılarının Önlenmesi İçin Ausubel'in Anlamlı Öğrenme (sunuş) Yöntemine Uygun Materyal Hazırlanması ve Uygulanması* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011); Akın Efendioğlu, *Anlamlı Öğrenme Kuramına Dayalı Olarak Hazırlanan Bilgisayar Destekli Geometri Programının İlköğretim Dördüncü Sınıf Öğrencilerinin Akademik Başarılarına ve Kalıcılığa Etkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); E. Richard Mayer, "Rote Versus Meaningful Learning", *Theory Into Practice* 41/4 (2002); Marco Antonio Moreira - Susana Moreira "Meaningful Learning: Use Of Concept Maps In Foreign Language Education", *Aprendizagem Significativa Em Revista/Meaningful Learning Review* 1/2 (2011); Joseph D. Novak, "Meaningful Learning: The Essential Factor For Conceptual Change In Limited Or Inappropriate Propositional Hierarchies Leading To Empowerment Of Learners", *Science Education* 86/4 (2002).

³ Bk. David P. Ausubel, *The Psychology Of Meaningful Verbal Learning* (Oxford: Grune - Stratton, 1963), 15-24.

⁴ Robert E. Slavin, *Eğitim Psikolojisi: Kuram ve Uygulama*, çev. Müge Artar, ed. Galip Yüksel (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013), 166.

Surelerin ezberlenmesi, yabancı dilde kelimelerin ezberlenmesi, periyodik cetveldeki simgelerin ezberlenmesi bu sürecin kullanılması temeline dayanmaktadır. Bu öğrenmede bilgilerin birbirleri ile ilişkili olması zorunlu değildir. Örneğin kimyasal sembolü Au olan altının sembolünün neden Gd veya Go olmadığı sorgulanmaz. Buna karşın anlamlı öğrenme de bilgiler ve kavramlar arasında bağımsızlık söz konusu değildir. Öğrenilen bilgiler, öğrenen kişilerin zaten bildiği kavramlarla ya da bilgilerle ilişkili haldedir.⁵Herhangi bir ilişkilendirme olmaması nedeniyle ezber bilgilerin âtil bilgi olma olasılığı yüksektir. Âtil bilgi (informasyon) manası anlaşılmadan zihinde ezberlenen bilgidir. Bu bilgiler üzerinde tam olarak düşünülmez ve doğru anlamlara transferi de son derece güçtür.⁶ Bu tür bir bilginin kalıcı olması ve inanca dönüşüp davranışları etkilemesi beklenemez. Çünkü birey, bilgiye inanmadığı takdirde onu kalıcı hafızaya almaz ve bilgi bir müddet sonra hafızadan silinir⁷. Anlamlı öğrenmede ise öğrencinin bilgiyi alması, önceki bilgileriyle ilişkilendirmesi, içsel süreçleri içerisinde yapılandırması, özümsemesi ve gerektiğinde bu bilgiyi transfer edip kullanabilmesinin sağlanması amaçlanmaktadır.

Öğrencinin geçmiş bilgilerinden yararlanarak yeni bilgileri yapılandırabilmesi için anlamlı öğrenme yaklaşımının eleştirel düşünme becerileri üzerine inşa edilmesi gerekmektedir. İnsanı insan yapan özelliklerin başında kendisini, hayatı, yaratılanları sorgulayabilme ve cevaba ulaşma özelliği bulunmaktadır⁸. Bu yönüyle düşünüldüğünde anlamlı öğrenme eleştirel düşünmeden sonraki bir basamak olarak da ifade edilebilir. Eleştirel düşünme, düşünceleri ayıklamak için gerekli iken anlamı öğrenme bu ayıklamanın bir sonucu olarak, bilgileri birçok noktadan ilişkilendirerek yeni bir bilgi örüntüsü oluşturup onu kullanıma hazır hale getirmek olarak da düşünülebilir. Bu durumda, eleştirel düşünmenin anlamlı öğrenmenin önemli bir alt basamağı olarak görülmesi mümkündür. Anlamlı öğrenme evrensel kümeyi temsil ederken eleştirel düşünme bu evrensel kümenin bir alt kümesi gibi düşünülebilir.

Öğretmene daha aktif bir rol biçen anlamlı öğrenmede temel ilkelere dikkat edilmemesinden kaynaklanan birtakım aksaklıklar meydana gelebilmektedir. Öğrencilik hayatlarında sık sık kötü sunumlara maruz kalan

⁵ Slavin, *Eğitim Psikolojisi: Kuram ve Uygulama*, 166.

⁶ Richard Paul - Linda Elder, *The Miniature Guide To Critical Thinking Concepts - Tools* (Newyork: Rowman - Littlefield, 2006), 5-6.

⁷ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 172.

⁸ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, 128.

öğretmen adayları, kendileri öğretmenlik mesleğine atıldığında birçok strateji, yöntem ve teknik öğrenmiş olmasına rağmen anlamlı öğrenmeyi en kısa yoldan sağlayabileceklerini düşündükleri sunuş yoluyla öğretim stratejisi ve düz anlatım yöntemini sıklıkla kullanmaktadır. Bu strateji ve yöntemin kullanımı için gerekli olan adımları da tam anlamıyla bilmeyen öğretmen, öğrencilerin direkt pasif alıcı konumunda olduğunu varsayarak vereceği bilgiyi sadece anlatmaktadır. Bu durum da sunuş yoluyla öğretimi ve düz anlatım metodunu 'aktarıcı model' veya 'bankacı eğitim' şeklinde de ifade edilen verimsiz bir anlatıya dönüştürmektedir.⁹ Öğretmenlerin, öğretimlerinin aktarıcı veya bankacı eğitim haline gelmemesi için birtakım önlemler almaları ve anlamlı öğrenmeyi gerçekleştirebilmeleri gerekmektedir. Anlamlı öğrenmeyi gerçekleştirmek adına öğretmen; öğrencilerin ön bilgilerini ortaya çıkarabilmeli, öğrenilecek konuyu ayrıntıları ile aşamalar halinde öğrenciye sunabilmeli, yeni örnekler bularak daha önceki bilgilerle yeni bilgiler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları görmelerini sağlamalı ve öğrenciler yeni bilgiyi kavradıktan sonra mutlaka uygulamalar yaptırmalıdır.¹⁰

Bütün dersler için kullanımı büyük önem taşıyan anlamlı öğrenme yaklaşımının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersleri açısından da büyük öneme sahip olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu durumun sebeplerinden biri din eğitiminde soyut kavramların öğretiminin sıklıkla yapılması ve öğretimde oluşabilecek aksaklıkların özellikle küçük yaştaki çocukların dini bilgileri anlamlandırma ve yorumlamalarında sıkıntılar yaşamalarına neden olmasıdır.¹¹

2000'li yılların başından itibaren geliştirilmeye çalışılan tüm DKAB öğretim programları yaklaşımlarında anlamlı öğrenmelerin oluşturulması hedeflenmektedir, denilebilir. Din eğitimi ve öğretimi faaliyetlerinin ezbercilikten uzak, bilgiyi anlama ve yorumlamaya dayalı yapılması, bireylerin bilgiyi anlamlandırma ve yorumlama yetilerine de olumlu etkilerde bulunacak ve dini yalnızca belli bir yorum altına sokacak, bağnazlığa yol açacak düşüncelerden uzaklaşmalarını sağlayacaktır. Nitekim Milli Eğitim Bakanlığının 2010 yılında yapılandırmacı yaklaşımı temele alarak ortaya koymuş olduğu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında eğitimsel yaklaşım olarak

⁹ Abdurrahman Şahin, "Temel Öğretme-Öğrenme Yaklaşımları (Stratejileri)", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Gürbüz Ocak (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2008), 181.

¹⁰ Mehmet Palancı, "Bilişsel Öğrenme." *Eğitim Psikolojisi*, ed. Yaşar Özbay - Serdar Erkan (Ankara: Pegem Akademi, 2008), 340.

¹¹ Süleyman Akyürek, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), 25-26.

'kavramsal yaklaşım' benimsenmiştir. Benimsenen kavramsal yaklaşımla, öğrencilerin somut deneyimlerinden, sezgilerinden dini ve ahlaki anlamlar oluşturmalarına ve soyutlama yapabilmelerine yardımcı olmak amaçlanmıştır. Ayrıca bu dersler aracılığıyla öğrenciler, dini kavramları yorumlamayı ve düşüncelerini paylaşmayı, açıklamayı ve savunmayı, din ve ahlaki hem kendi içinde hem de başka alanlarla ilişkilendirmeyi öğreneceklerdir.¹² İstenen bu durum öğrencilerin bu derslerde salt ezberden ziyade anlamlı öğrenmelerini gerekli kılmaktadır. Nihayet 2018 yılında geliştirilen DKAB öğretim programının "Programın Temel Felsefesi ve Amaçları" başlığı altında, "ayrıca programda gelişim düzeyini göz önünde bulunduran, öğrenme sürecinde ön bilgileri harekete geçiren, anlamlı öğrenmelerin gerçekleşebileceği, farklı öğrenme stillerine uygun öğretme ortamlarının sağlanması hedeflenmiştir."¹³ şeklinde bir amaç ifadesi hemen göze çarpmaktadır. Bu nedenle özellikle son yıllarda; ezberci, öğrenciyi pasif alıcı/onaylayıcı konumunda gören ve tutan din öğretimi anlayışı yerine; anlamlı öğrenmelerin gerçekleşmesini amaçlayan, sorgulayıcı, öğrenciyi bilgiyi elde etmek için çaba ve arayış içerisine yönlendiren, bilginin öznesi olarak gören bir din öğretimi anlayışı geliştirmek temel hedefler arasında yer almıştır.¹⁴ Ayrıca İlköğretim DKAB programının temel ilkeleri arasında "Öğrenci, bilgilerin doldurulacağı bir depo gibi görülmeyip öğretmenin rehberliğinde bilginin inşacı konumuna getirilmiştir. Bu bağlamda, bilgi ezberlenmeye değil, bilgi üretmeye dayalı eğitim yaklaşımı ve modelleri temel alınmıştır" ilkesine yer verilmiştir.¹⁵ Bütün bu gelişmeler, DKAB derslerinde anlamlı öğrenme yaklaşımının etkin bir biçimde kullanılabilmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim anlamlı öğrenme yaklaşımını temel alan etkinlikler, bireyinin ile ilgili bilgileri almasına, kodlamasına, uzun süreli belleğe yerleştirmesine ve ihtiyaç duyduğunda geri çağırıp onu kullanmasına katkıda bulunabilecek niteliktedir. Anlamlı öğrenmeyi sağlayacak etkinlikler sayesinde bireyin din ile ilgili karşılaştığı problemlere çözümler üretmesine, bu çözümleri uygulayıp sonuçları değerlendirebilmesine de katkıda bulunabilecektir. Ayrıca anlamlı öğrenme etkinlikleri, bireyin ahlaki muhakeme gücünün artmasına böylece ahlakla ilgili problemlere çözüm

¹² MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5,6,7, ve 8. sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2010), 9-10.

¹³ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) 2018", erişim 1 Aralık 2019, file:///C:/Users/Lenova/Desktop/DKAB%20Programı%202018.pdf, 8.

¹⁴ Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2010), 16-17.

¹⁵ MEB, *İlköğretim DKAB Programı* (Ankara: Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı - Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2010), 11.

üretmesine de katkıda bulunabilecek niteliktedir. Bireyin karşılaştığı bilgi ve problem yığınları karşısında paniklemeden, seçici olmasını, o bilgiyi, olay ve olguyu analiz etmesini, sentezlere varmasını, değerlendirmelerde bulunmasını ve hayatı bir bütün olarak algılayıp anlamlandırmasını sağlayacaktır. Bütün bu nedenlerden dolayı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde anlamlı öğrenme yaklaşımına dayalı etkinliklerin ne ölçüde kullanılabilirdiğinin tespit edilmesi öncelikle öğrencilerin bilgiyi edinmesi, yapılandırması ve yaşamsal faaliyetlerinde kullanabilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Ayrıca bu çalışma ile din eğitimi uzmanlarının, imam hatip okulları meslek dersi öğretmenlerinin ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin yaptıkları derslerde anlamlı öğrenme yaklaşımını kullanarak öğrencilerin bilgiyi anlamlandırma ve yorumlama yetilerinin geliştirilmesine yönelik ipuçları elde etmeleri hedeflenmektedir. Öğretmenlerin öğretimsel faaliyetleri içinde hangi anlamlı öğrenme etkinliklerinin kullanıyor olduğunun keşfedilmesi diğer meslektaşlarına örnek teşkil edeceği gibi anlamlı öğrenme etkinlikleri üzerine yapılmış olan çalışmalara da yeni bir bakış açısı sunacaktır. Çalışmanın sınıf içinde sıklıkla uygulanan anlamlı öğrenme etkinliklerinin tespit edilmesi ile özelde din eğitimi, genelde ise eğitim bilimleri alanına ve literatüre katkı sağlaması beklenmektedir. Bu nedenlerle bu araştırmanın amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin ders içinde kullandıkları anlamlı öğrenme etkinliklerinin tespit edilmesi olarak belirlenmiştir.

1.YÖNTEM

1.1. Araştırma Deseni

Çalışma için nitel araştırma desenlerinden biri olan durum (örnek olay) deseni uygun görülmüştür. Durum çalışması, 'güncel bir olguyu kendi gerçek yaşam çerçevesi içinde çalışan ve durumları çok yönlü, sistemli ve derinlemesine inceleyen görgül bir araştırma yöntemi' olarak tanımlanmaktadır.¹⁶ Çalışmada öğretmenlerin anlamlı öğrenme etkinlikleri, 5, 6 ve 7. sınıf seviyesinde yapılan gözlemler yoluyla incelendiği için durum desenlerinden biri olan iç içe geçmiş tek durum desenine uygun olarak tasarlanmıştır. İç içe geçmiş tek durum deseni tek bir durum içinde birden fazla tabaka veya birimin araştırılmasına dayanmaktadır.¹⁷

¹⁶ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 277.

¹⁷ Yıldırım, - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 291.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmada örneklem, amaçlı örnekleme yöntemlerinden biri olan tipik durum örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Tipik durum örnekleme “diğerleri gibi davranma olasılığı yüksek olan bireylerin seçilmesi” anlamına gelmektedir. Patton’a göre tipik durum örnekleme yöntemi seçildiğinde yer özel olarak belirlenir. Çünkü yer hiçbir zaman aşırı, sıra dışı ya da alışılmamış, olamaz. Alelade, tipik bir öğrenci profilini kullanılırken bu profile uyan herkes amaca yönelik örnekleme türünde yer alır. Yöntemin seçiminde amaç, ortalama durumu çalışarak bu durum hakkında fikir sahibi olmak ve bu konuda yeterli bilgi sahibi olmayanları bilgilendirmektir.¹⁸ Bu yöntem ile araştırmaya seçilen öğretmenlerin ortaokul seviyesinde derslere giren Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi lisans mezunu öğretmen olmalarına dikkat edilmiştir. 2017-2018 eğitim öğretim yılında Tokat ili merkezinde öğretim faaliyeti yürüten 4 okuldan 1’er öğretmen araştırmaya katılacak bireyler olarak belirlenmiştir. Öğretmenlerden ikisi kadın, ikisi erkektir. Kıdemleri 5-15 yıl arasında değişen öğretmenler, araştırmacı tarafından anlamlı öğrenme konusu ve etkinlikleri hakkında bilgilendirilmiş; gözlem formu kendilerine gösterilerek hangi başlıklar altında gözlemleneceklerini görmeleri sağlanmıştır. Öğretmenlerin anlamlı öğrenme etkinliklerinin tespiti amacıyla her bir öğretmen 5, 6 ve 7. sınıf seviyesinde girmiş oldukları derslerde 2 ders saati boyunca gözlemlenmiştir. Gözlemlerin öğretmenlerin istediği gün ve saatlerde öğrenciler bilgilendirilerek yapılmasına özen gösterilmiştir. 8. sınıf öğrencileri ortaokul seviyesinde olmalarına rağmen liselere giriş sınavına hazırlanmaları için sınıf içi faaliyetlerinin etkilenmesi adına çalışmanın içinde yer almaları uygun görülmemiş, bu nedenle çalışma grubu içerisinde dâhil edilmemişlerdir. 8. sınıf seviyesi yerine 7. Sınıf seviyesinden 2 sınıfta gözlemler yürütülmüştür.

1.3. Veri Toplama Aracı

Araştırmada öğretmenlerin anlamlı öğrenme etkinliklerinin ortaya çıkarılabilmesi amacıyla araştırmacılar tarafından hazırlanmış olan yarı-yapılandırılmış ‘Anlamlı Öğrenme Etkinlikleri Kullanım Gözlem Formu’ kullanılmıştır. Bu form aracılığıyla öğrencinin dikkatini çekme/hedefte haberdar etme, önkoşul öğrenmeleri gözden geçirme, öğrenilenleri öğrencinin daha

¹⁸ Micheal Quinn Patton, *Qualitative Research And Evaluation Methods* (London: Sage Publication, 2002), 236.

önceki bilgileriyle ilişkilendirme, öğrenilenleri öğrencilerin gerçek yaşantılarıyla ilişkilendirme, uyarıcı materyaller sunma gibi özellikler gözlemlenmiştir. Ayrıca öğrencilerin öğrenip öğrenmediklerini denetleme, bağımsız alıştırmayı yapmalarını sağlama, performans değerlendirme ve dönüt verme, kalıcılığı ve transferi sağlama ve son olarak dersi gözden geçirerek gelecek derste yapılacakları belirleme sınıf içi gözlemlenen özellikler arasında yer almıştır.

1.4. Araştırmacının Rolü

Gözlem formu sonucu elde edilen veriler içerik analizi yöntemi ile analiz edilmiştir. İçerik analizi, 'belirli kurallara dayalı kodlamalarla bir metnin bazı sözcüklerinin daha küçük içerik kategoriler ile özetlendiği sistematik, yinelenen bir teknik' olarak tanımlanmaktadır.¹⁹Gözlem verilerinin analizinde gözlemler sırasında yazılı not tutularak yazılı doküman halinde elde edilen veriler üzerinde (1) veriler kodlanmış, (2) temalar bulunmuş, (3) kodlar ve temalar düzenlenmiş ve (4) bulgular tanımlanmış ve yorumlanmıştır.²⁰ Yapılan gözlemlerin güvenilirliğinin sağlanması adına veriler, alan uzmanı olan ikinci araştırmacı tarafından sürekli kontrol edilmiş ve geribildirim verilmiş, bu sayede akran sorgulama (peer debriefing) aracılığıyla araştırma sonuçlarının güvenilirliği sağlanmaya çalışılmıştır.

1.5. Verilerin Analizi

Gözlem formu sonucu elde edilen veriler içerik analizi yöntemi ile analiz edilmiştir. İçerik analizi, 'belirli kurallara dayalı kodlamalarla bir metnin bazı sözcüklerinin daha küçük içerik kategorileri ile özetlendiği sistematik, yinelenen bir teknik' olarak tanımlanmaktadır.²¹Gözlem verilerinin analizinde yazılı doküman haline getirilen veriler üzerinde (1) veriler kodlanmış, (2) temalar bulunmuş, (3) kodlar ve temalar düzenlenmiş ve (4) bulgular tanımlanmış ve yorumlanmıştır.²² Yapılan gözlemlerin güvenilirliğinin sağlanması adına veriler, alan uzmanı olan ikinci araştırmacı tarafından sürekli kontrol edilmiş ve geribildirim verilmiş, bu sayede akran sorgulama (peerdebriefing) aracılığıyla araştırma sonuçlarının güvenilirliği sağlanmaya çalışılmıştır.

2. BULGULAR VE YORUM

¹⁹ Şener Büyüköztürk, v.dğr. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Yayıncılık: 2008), 253.

²⁰ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 228.

²¹ Şener Büyüköztürk, v.dğr. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Yayıncılık: 2008), 253.

²² Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 228.

Anlamli öğrenme etkinlikleri kullanım gözlem formunun kullanıldığı bu araştırmada bulguların ortaya konması amacıyla öncelikle veriler gözlem formunda yer alan ders aşamalarına dayanarak kodlanmıştır. Daha sonra ders içi etkinlikler göz önünde bulundurularak bu kodlara ilişkin temalar belirlenmiş, kodlar ve temalar düzenlenerek bulgular ortaya konmuş ve yorumlanmıştır.

İlk temayı ‘Öğrencinin dikkatini çekme/hedefte haberdar etme’ oluşturmaktadır. Bu tema içinde yer alan etkinlikler öğretmen davranışı başlığı altında ‘dikkat çekmeye yönelik soru sorma, öğrenciye yönerge verme, bir önceki dersi hatırlatma ve dersin amacını belirtme’ ve öğrenci davranışı başlığı altında ‘sorulan sorulara cevap verme ve yönergeleri uygulama’ şeklinde sıralanmış ve kodlar bu şekilde isimlendirilmiştir. Bu tema ve kodları tablo 1’de daha net görmek mümkündür.

Tablo 1. Birinci tema ve kodlar

Tema	Kodlar	
	Öğretmen davranışı	Öğrenci davranışı
Öğrencinin dikkatini çekme/hedefte haberdar etme	Dikkat çekmeye yönelik soru sorma	Cevap verme
	Öğrenciye yönerge verme	Yönergeleri uygulama
	Bir önceki dersi hatırlatma	
	Dersin amacını belirtme	

Bu tema ve kodlara ilişkin örnek cümleler aşağıdaki şekildedir.

“Öğretmen: Sevinç ve üzüntülerimizi niçin paylaşmak isteriz?”

Öğrenci: Sevinç ve üzüntülerimizi paylaşınca rahatlarız. Sevinçlerimizi paylaştığımız zaman çevremizdeki insanların sevinmelerine neden oluruz.” (5-D/Sevinç ve üzüntülerimizi paylaşıyoruz konusu)

“Yaşlanalım arkamıza. Geçen hafta tablo yapacaktık.” (7-C/İslam düşüncesinde yorumlar konusu)

Öğretmenin “sevinç ve üzüntülerimizi niçin paylaşmak isteriz?” şeklinde bir soru sorması öğrencilerin düşünmelerini sağlamak için iyi bir uyarıcı rolündedir. Bu nitelikteki bir soru ile öğrenci dersin, içeriğin varoluşsal değerini fark etmeye başlayabilir. Bilginin farkında olmak ile varoluşsal değer doğrudan ilişkilidir, denebilir. Bu insanın önemli bir özelliğidir. Çünkü “yeryüzünde varoluşunun farkında olan, anlamlılığı sorgulayan, zaman al-

gısına sahip tek varlık insandır.”²³ Belki de şöyle ifade etmek gerekir: anlamlılığı sorgulayan böylece varoluşunun farkında olan yegâne varlık insandır.

Bireyin anlam arayışında bilgi ile münasebeti ve bu bilginin nerede ve nasıl kullanıldığı da önemlidir. “Öğrenciler, belli bir konu ile ilgili bilgiyi kazanırlar, o konu hakkındaki anlayışlarını derinleştirirler ve kazanılan bilgiyi sınıftaki çeşitli projelerde uygularlar; fakat söz konusu kazanılan bu bilginin okul içinde ve dışında uygulanabilir nitelikte olması için onun değişik durumlara da nasıl uygulanabileceğinin test edilmesi gerekir. Bu da öğrencilerin o bilgi üzerinde kafa yormaları ve o bilginin farkında olmaları ile gerçekleşir.”²⁴ Öğretmenin bir hafta önceki ders ile ilgili öğrencilere tablo yapma ödevi vermesi bu tür etkinlikler içerisinde sayılabilir. Nitekim “...öğrencilerin sahip oldukları bilgilerin farkında olmalarını sağlayacak etkinlikler, onların geriye dönüp ne yaptıklarını gözden geçirmelerine imkân tanıyan aktivitelerdir.”²⁵ Ancak öğrencilerin iş birliği yapabileceği etkinliklere yer vermemesi açısından da öğretmen eleştirilebilir.

Araştırmanın ikinci temasını ‘Önkoşul öğrenmeleri gözden geçirme’ oluşturmaktadır. Bu temada yer alan kodlar, öğrenci davranışı başlığı altında ‘soru sorma, kavramlara ilişkin önkoşul bilgileri ortaya çıkarma ve kavramların benzer ve farklı yönlerine ilişkin sorular sorma’ şeklinde sıralanmıştır. Öğrenci davranışları başlığı altında ise ‘sorulara cevap verme, kavramları önceki bilgileriyle ilişkilendirerek tanımlama ve kavrama ilişkin benzer ve farklı yönleri ifade etme’ kodları yer almaktadır. Bu tema ve kodları tablo 2’de daha net görmek mümkündür.

Tablo 2. İkinci tema ve kodlar

Tema	Kodlar	
	Öğretmen davranışı	Öğrenci davranışı
Önkoşul öğrenmeleri gözden geçirme	Soru sorma	Sorulara cevap verme
	Kavramlara ilişkin önkoşul bilgileri ortaya çıkarma	Kavramları önceki bilgileriyle ilişkilendirerek tanımlama
	Kavramların benzer ve farklı yönlerine ilişkin önkoşul bilgileri ortaya çıkarma	Kavrama ilişkin benzer ve farklı yönleri ifade etme

²³ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, 78.

²⁴ Ahmet Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci* (Ankara: Nobel Yayınları, 2000), 130.

²⁵ Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci*, 130.

Bu tema ve kodlara ilişkin örnek cümleler;

“Öğretmen, ‘melek kelimesi sizler için ne ifade ediyor?’ sorusuyla öğrencilerin ön bilgilerini ortaya çıkarmak istemiştir ve “Bazı öğrenciler melek kavramı hakkında bildiklerini söylemişlerdir.” (6-B/Meleklerle iman konusu)

Öğretmen öğrencilerin melek kavramı ile ilgili daha önce ne bildiklerini, öğretim pazarına kavramın hangi anlamlarını getirdiklerini soru(lar) sorarak ortaya çıkarmaya çalıştığı görülmüştür. Bu uygulamayla öğretmen hem öğrencilerini güdülemiş hem de öğrencilerin önceki bilgilerinden yararlanmayı planlamıştır, denilebilir. Öğretmen, öğrencilerin yeni bilgiler inşa etmelerinin önceki bilgilerle sağlanabileceğini, yeni bilgilerin oluşturulmasında öncekilerden yararlanmanın öğretme işini kolaylaştırabileceğini de düşünmüş olabilir.

Öğretme işini klavuzlamada önceki bilgilerden yararlanmak birçok yarar sağlayabilir. Öğretmen bu yolla öğrencinin yanlış bilgilerini doğru bir bilgi ile düzeltebilir. Öğrencinin eksik bilgilerini tamamlamasına katkıda bulunabilir. Önceki bilgilerin ortaya çıkarılma çabası öğrencinin doğru bilgilerinin pekiştirilmesine yarar sağlayabilir. Ayrıca böyle yapmakla öğretmen, öğrencinin hiç bilgisinin olmadığını farkederek, yeni bir bilgi biriminin oluşmasında öğrenciye karşı yol gösterici rolünü gerçekleştirmiş olabilir.²⁶

Öğretmenlerin öğrencinin bilgi müktesebatlarından daima yararlanma çabaları öğrencinin çok yönlü gelişmesine, bilgilerini değiştirme, pekiştirme, tazeleme, tamamlama noktalarında ona katkıda bulunmaktadır, denilebilir. Tüm bunların anlamlı öğrenme faaliyetlerinin parçası olarak görmek gerekir. Öğretmenlerin öğrencinin hayattan getirdikleri bilgilerle işe başlama, işi sürdürme gayretlerinin yeni eğitim anlayışlarıyla örtüştüğü söylenebilir.

Görüldüğü gibi, yeni eğitim anlayışları eğitimde ve din eğitiminde anlamlı öğrenmeye duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır.²⁷ Çünkü insan hayatı bir bütündür. İnsanın hayatı ve eğilimleri bir bütün olarak ele alınmalıdır. Okul öğrencinin eğilimlerini gözetmeli onları sıra ile değil bir bütün olarak ve birlikte geliştirilmelidir. “Günümüzde eğitim, artık, bireyin bütün yönleri ile gelişimini esas almak, insanın hiçbir yönünü göz ardı etmeden,

²⁶ Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 65.

²⁷ Akyürek, *Din Eğitimi*, 17.

bütün yönleri ile gelişimini sağlamak durumundadır.”²⁸ Çocuk okulda öğrendiklerini zihnine yüklediği zihinsel bir aktivite değil, hayatı şekillendiren, yön veren bir kılavuz olarak algılmalıdır. Din dersinde sadece zihne, bilgileri ezberleyerek öğrenmeye değil, yaşamaya da önem verilmeli,²⁹ öğrenilenler hayatın bütünüyle ilişkilendirilmelidir. Bu da ancak din eğitimi, belletici ve baskıcı bir yaklaşımın terk edilip konuları çözümleyici ve yorumlayıcı bir yaklaşımın alması³⁰ ile mümkün kılınabilir. Esasında din dersindeki bilgiler ve öğrenme süreci öğrenmeye hayat verir nitelikte olmasını beraberinde getirmektedir. Devamında insanlar, din dersinde öğrendikleri ile yaşadıkları dünyayı yaşayabilir hale getirebilirler.³¹

Bireyi, öğrenme sürecini, bilgiyi yeterince tanıyamamaktan kaynaklı sebeplerden din eğitimindeki bütünlük hedefinden zaman zaman sapıldığı görülmektedir. “Din dersinin hedefi ağırlıklı olarak bilgi aktarmak olarak görüldüğünde, tecrübeler göstermiştir ki, ezber metodu ön plana çıkmaktadır... Bu durumda din dersine konu hâkim olmaktadır. Ezberlenmiş şeylerin toplamı da din dersinin başarısı olarak algılanmaktadır. Bu arada, çocuğun anlamadığı ve dinî gelişimine zarar veren bilgilerle doldurulduğu görmezlikten gelinemez. Bunun için, din dersinden şu beklenilmemelidir: Çocuk dinî konuları sadece tanıyıp ezbere söylememeli, aynı zamanda onları anlamalıdır.”³² Bu amacı gerçekleştirmek amacıyla DKAB programında şunlara yer verilmiştir. “Kendilerine sunulan alternatifleri inceleyebilmeleri için öğrencilerin bakış açılarının geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Öğrenciler körü körüne uygulayıcı olmamalıdır. Onlar, bilginin hangi amaçla, kim için, nasıl bir dünyada kullanılabileceğini sorgulayacak biçimde yetiştirilmelidir. Öğrencilerin, özellikle inanç ve hayat konusundaki tercihlerini özgür olarak yapabilmeleri din öğretiminin esas amacıdır; bilinçli dindarlık da budur. Bu amaçlara uygun olarak din öğretimi, öğrencinin kendi akıl yürütme gücünü kullanarak varlıklar içindeki konumunu belirlemesine katkıda bulunur”³³ Din öğretiminin bu amaca hizmet edebilmesi için donanımlı, aktif, becerikli, özverili din eğitimi öğretmenlerine ihtiyaç vardır. Aksi takdirde bu amacın kendiliğinden veya rasgele gerçekleşmesi beklenemez.

²⁸ Akyürek, *Din Eğitimi*, 14.

²⁹ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, (Ankara: Pegem Yayınları, 2005), 147.

³⁰ Mualla Selçuk, “Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme)”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (1997), 154.

³¹ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 148.

³² Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 147.

³³ MEB, *İlköğretim DKAB Programı*, 3.

Böyle bir yaklaşımın öğrencinin, bilişsel, duyuşsal becerilerinin gelişimine ve bilimsel bir zihniyet kazanmasına de çok somut katkıları olacaktır. Bunlar; “doğru bilgi edinme, kendi başına düşünme kabiliyeti, eleştirel düşünme, seçme kabiliyeti, hayatın anlamını keşfetme ve aklını kullanarak inancını temellendirebilmektir. Aynı zamanda bunlar öğrencinin kazanması istenen yetenekleri ve geliştirmesi beklenen kabiliyetleri göstermektedir. Buradan hareketle din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde öğrencilerin hayatı boyunca kullanacakları bilgi ve becerileri edinmeleri amaçlanmaktadır.”³⁴

Üçüncü temanın ‘öğrenilenleri, öğrencilerin daha önce bildikleriyle ilişkilendirme’ şeklinde yapılandırılmasına karar verilmiştir. Bu tema altında öğretmen davranışları kodları ‘bilinmeyeni bilinene benzetme, geçmişte yaşanan anılarla ilgili konuşma ve kavramlarla karşılaşma durumunu sorma’ şeklinde belirlenmiştir. Öğrenci davranışları ise ‘yaşamdan örnekler verme, anılarını anlatma ve önceki bilgilerinden yararlanarak kavramları tanımlamaya çalışma’ şeklindedir. Bu tema ve kodları tablo 3’te daha net görmek mümkündür.

Tablo 3. Üçüncü tema ve kodlar

Tema	Kodlar	
	Öğretmen davranışı	Öğrenci davranışı
Öğrenilenleri, öğrencilerin daha önce bildikleriyle ilişkilendirme	Bilinmeyeni bilinene benzetme	Yaşamdan örnekler verme
	Geçmişte yaşanan anılarla ilgili konuşma	Anılarını anlatma
	Kavramlarla karşılaşma durumunu sorma	Önceki bilgilerinden yararlanarak kavramları tanımlamaya çalışma

Bu tema ve kodlara ilişkin örnek cümleleri aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

“Öğretmen tarafından ‘Söylediğiniz kavramlarla (melek ile ilgili kavramlar) daha önce karşılaştınız mı?’ sorusu soruldu. Öğrenciler aile ve çevrelerinden duyduklarını öğretmenleriyle paylaştı.” (7-B/Meleklerle iman konusu)

³⁴ MEB. *İlköğretim DKAB Programı*, 5.

“Öğretmen ‘Bütün öğretmenlerinizin ders işleyişinde farklılıklar olduğu gibi mezhep imamlarının görüşlerinde farklılıklar bulunmaktadır.’ şeklinde açıklama yaptı.”(7-C/İslam düşüncesinde yorumlar konusu)

Öğretmen öğrencilerin mevcut bilgi birikimini anlamak adına derste geçen kavramla ilgili onların önceki yaşantılarına başvurduğu görülmüştür. Bunu yaparken öğretmenin bazı anolojiler kullandığı anlaşılmaktadır. Öğretmenin bu uygulamaları öğrencideki öğrenme şemaları hakkında ona bazı ipuçları verebilir, önceki bilgilerin harekete geçmesine yol açabilir. Eğitim uygulamaları açısından bu çok önemlidir. Öğrencideki eski bilginin harekete geçirilmesi, eski bilgi ile yeni bilginin ilişkilendirilmesi ihtiyaç günümüz eğitiminin en ayırt edici niteliği olmak durumundadır. Bu, öğrenmenin mahiyetiyle ilgili bir zorunluluktur. Bireylerin öğrendikleri yeni şeyler önceden zihinlerinde var olan bilgi ile doğrudan ilgili olabilir. Sahip oldukları bilgiyi fark etmeleri öğrenciler ve onların öğretmenleri açısından önemlidir. Bu durum, öğrencilere, yeni bir deneyim için yeni bir bilginin gerekliliğini anlamalarına yardım edebilir. Öğretmenler ise, öğrencilerin sahip oldukları öğrenmelerin üzerine inşa edebilecekleri yeni öğrenme yaşantılarını daha iyi planlayabilirler. Ön bilgilerin harekete geçirilmesi için de öğretmenler, öğrencilere konu ile ilgili ne bildiklerine dair sorular yöneltebilirler veya sınıfta konunun çeşitli boyutlarına ilişkin çeşitli etkinlikleri düzenleyebilirler.³⁵ Öğrencilerin farklı alanlarda öğrendiklerini ilişkilendirerek kullanabilmesi, yeni öğrenecekleriyle etkileşim kurlmaları önemli görülmektedir. “Bu nedenle din eğitimi ortamları bireyin kendi manevi tecrübelerine uygun açıklamaları çekinmeden dile getirebileceği, bireysel manevi tecrübeyi önemseyen bir anlayışla yapılandırılmalıdır.”³⁶

DKAB Öğretim Programıyla, öğrencilerin din ve ahlakla ilgili konuları öğrenme sürecinde aktif olmaları esas alınmıştır. Programda, öğrencilerin araştırma yapabilmeleri, keşfedebilmeleri, problem çözebilmeleri, çözüm ve yaklaşımlarını paylaşıp tartışabilmeleri için çevre düzenlemesinin önemi vurgulanmıştır.³⁷ Bu tip ortamların oluşturulması “Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde öğrenmekten zevk alan, dinî kavramları doğru kullanan, kendini etkili biçimde ifade eden, iletişim kuran, sorun çözen, bilimsel düşünen, araştıran, soran, sorgulayan, eleştiren, Dinî bilgiyi deneyimlerine

³⁵ Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci*, 127.

³⁶ Hasan Meydan, “Doktriner Düşünce ve Din Eğitimi: Anamlı Öğrenme ve Bireysel Manevi Tecrübe Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 107.

³⁷ MEB, *İlköğretim DKAB Programı*, 10.

göre yorumlayıp sosyal ve kültürel bağlam içinde oluşturan, kullanan ve düzenleyen, sosyal katılım becerileri gelişmiş, Kendini, toplumu, kültürel mirasını ve doğayı tanıyan, koruyan ve geliştiren, Günlük yaşamda ihtiyaç duyulan temel dinî bilgiler ve yaşam becerilerine sahip, Haklarını ve sorumluluklarını bilen, çevresiyle uyumlu, İnsanlık tarihi boyunca birey ve toplum üzerinde etkili olan dini doğru anlayan ve yorumlayan,”³⁸ şeklinde ifade edilmiş birçok önemli kazanım açıkça belirtilmiştir.

Araştırmanın dördüncü temasını ‘öğrenilenleri öğrencilerin gerçek yaşantılarıyla ilişkilendirme’ oluşturmaktadır. Bu tema altında öğretmen davranışlarına ilişkin kodlar ‘geçmiş yaşantılara ilişkin sorular sorma ve öğrenilecek kavramlarla yaşantılarını ilişkilendirecek sorular sorma’ şeklinde belirlenmiştir. Öğrenci davranışları ise ‘sorulan sorulara yaşantılarından örneklerle cevap verme ve yaşantılarında karşılaştıkları durumlarla ilgili sorular sorma’ olarak belirlenmiştir. Bu tema ve kodları tablo 4’te görmek mümkündür.

Tablo 4. Dördüncü tema ve kodlar

Tema	Kodlar	
	Öğretmen davranışı	Öğrenci davranışı
Öğrenilenleri öğrencilerin gerçek yaşantılarıyla ilişkilendirme	Geçmiş yaşantılara ilişkin sorular sorma	Sorulan sorulara yaşantılarından örneklerle cevap verme
	Öğrenilecek kavramlarla yaşantılarını ilişkilendirecek sorular sorma	Yaşantılarında karşılaştıkları durumlarla ilgili sorular sorma

Bu tema ve kodlara ilişkin örnek cümleleri aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

“Öğrencilerden biri Cuma namazında gördüğü bir adamın farklı hareketler yaptığından söz etti. Öğretmen, farklı mezheplerde namazlarda rükûa gitmeden önce elleri kaldırdıklarını söyleyerek açıklamada bulundu.”(7-C/İslam düşüncesinde yorumlar konusu)

“Öğretmen ‘Çok mutlu bir anınızı birisiyle paylaştığınızda neler hissettiğinizi bana anlatmak ister misiniz?’ sorusunu sordu. Öğrenciler bayramlarda büyüklerinin ellerini öperek onlardan harçlık aldıkları-

³⁸ MEB, *İlköğretim DKAB Programı*, 8.

nı ve çok mutlu olduklarını söylediler.” (5-D/Sevinç ve üzüntülerimizi paylaşıyoruz konusu)

Öğretmenin okulda öğrenilenleri öğrencilerin gerçek hayat deneyimleriyle ilişkilendirme çabası gözlemlenmiştir. En azından sınıfta öğrencileriyle yaptığı bu etkileşimin öğrencilerin hayatta edindiklerini okula dolayısıyla okul öğrenmelerine katkıda bulunmaya fırsat verdiği söylenebilir. Bunun kadar önemli, belki de daha fazlası, okulda öğrendiklerinin hayata götürülmesi, transfer edilmesi anlamını taşımaktadır. Bu, eğitimden dolayısıyla din eğitiminden beklenen bir işlemdir.

Bilgi transferi, bilginin amacı, niteliği ve öğrenme süreci ile doğrudan ilişkilidir. Bu zaviyeden bakıldığında, okullar ve ailelerce çocukların birer yarışçı durumuna getirilmesi, buna müsaade edilmesi hatta bununun teşvik edilmesi; onların yaşamlarını kontrol altında tutularak, merak etmelerinin, risk almalarının, yaratıcı düşüncelerinin engellenmesi eleştirilmekte;³⁹ buna karşılık okulun gerçek başarısının okulda öğrenilen ile gerçek hayatın bir ve aynı olması gerektiği vurgulanmaktadır. “Eğitimin başarılı olup olmadığı esas gerçek hayatta belli olacaktır. Hayata hazırlayan okulun hayata bağlantısı kesik, hayata tamamen yabancı, hayatta kullanılmayacak, işe yaramayacak şeyler öğretmesi anlamsızdır. Okulun amaçlarına tam ulaşabilmesi için hayata iç içe olması, hayatın aynı olması ve hatta geleceğe yönelik kişiler yetiştirmesi dolayısıyla hayata rehberlik etmesi de gerekmektedir. Okul hayatın aynası, hayat ise okul öğrenmelerinin sağlaması niteliğindedir. Eğer eğitim programcıları yaptığı, geliştirdiği öğretim programlarının ne kadar geçerli ve etkili olduğunu anlamak istiyorlarsa, kazanımların gerçek hayatta ne kadarıyla ortaya çıktıklarına bakmaları gerekir.”⁴⁰ Geleneksel eğitim anlayışı ile bu sorunun aşılamayacağı vurgulanmakta, bu eğitim anlayışı içinde yetişmiş insanların bu tür sorunları çözme şansının olmayacağı ortaya çıkan fırsatların yeterince değerlendirilmeyeceği belirtilmektedir.⁴¹ Bu durumun din eğitimi faaliyetleri için de geçerli olduğunu savunan görüşlere de rastlamak mümkündür.⁴²

Araştırmanın bir sonraki teması olan beşinci temayı ‘uyarıcı materyaller sunma’ oluşturmaktadır. Öğretmenin yararlanmış olduğu ‘kavram haritası,

³⁹ Mustafa Zülküf Altan, *Türkiye'nin Eğitim Çıkması: Girişimci Öğretim-Girişimci Öğretmen* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 31.

⁴⁰ Mustafa Ergün, *Eğitim Felsefesi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1996), 61.

⁴¹ Altan, *Türkiye'nin Eğitim Çıkması: Girişimci Öğretim-Girişimci Öğretmen*, 28.

⁴² Muhammet Şevki Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi: (Yeni Paradigma İhtiyacı)* (Ankara: Nobel Yayınları, 2011), VIII.

kısa film, Powerpoint destekli sunu bu tema altındaki alt temaları oluşturmuş. Powerpoint destekli sunu içerisinde konu ile ilgili kavramların kısa tanımları, tanımlarla ilgili örnekler ve örneklerle ilişkili görsellere yer verilmiştir. Anlamli öğrenme adına kullanılan anahtar sözcük ve kavram ağlarının sunu içerisinde bulunduğunu gözlemlenmiştir. Bu temada öğrenciler herhangi bir materyal getirmemişler, öğretmenin sunmuş olduğu materyallerden yararlanmışlardır. Bu tema ve kodları tablo 5’te daha net görmek mümkündür.

Tablo 5. Beşinci tema ve kodlar

Tema	Kodlar	
	Öğretmen davranışı	Öğrenci davranışı
Uyarıcı materyaller sunma	Kavram haritası	
	Kısa film	
	Powerpoint destekli sunu	

Bu tema ve kodlara ilişkin örnek cümleleri aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

“Sevinç ve üzüntüyü anlatan kısa bir animasyon film izletildi.” (5-D/Sevinç ve üzüntülerimizi paylaşıyoruz konusu) Meleklerin özelliklerinin kavram haritası şeklinde sunulması” (7-B/Meleklerle iman konusu)

Öğretmenin derste öğrencelerin farklı duyu organlarını uyarıcı materyaller kullandığı görülmektedir. Diğer derslerde olduğu gibi din derslerinde de öğretmenin materyal kullanması önemlidir. Materyaller ders içeriğinin anlaşılmasını kolaylaştıran, somutlaştıran, öğrenciye tekrar imkânı sağlayan önemli uyarıcılardır.⁴³ Öğretmen materyal hazırlama ve kullanmak yanında öğrencilerini de materyal hazırlamaya veya birlikte üretim yapmaya teşvik edebilmelidir.

Bir materyal olarak düşünüldüğünde kavram haritaları da zengin bir öğrenme yaşantısı sunabilir. Din dersi öğretmeni derste kavram/zihin haritasından yararlanmak suretiyle dersindeki yaşantı alanını zenginleştirmiştir. Ancak diğer materyallerde olduğu gibi kavram haritalarının hazırlanması ve sunulmasında öğrencinin katılımının da teşvik edilmesi gerekir.⁴⁴ Bu yönü-

⁴³ Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 81-91.

⁴⁴ Süleyman Akyürek, “Din Kültürü ve Ahlak bilgisi Derslerinde Kavram Haritalarının Kullanımı”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 72.

le öğretmenin derste çeşitli materyalleri sunmasıyla yetinmemesi gerektiği, öğrenmenin en üst düzeyde gerçekleşmesi için o materyalleri öğrenciyle buluşturması gerektiği vurgulanabilir. Örneğin materyalin içeriği hakkında sorular sorularak öğrenciler konuşturulabilir. Nitekim yapılan gözlemlerde öğretmenlerin bazı materyalleri sadece sundukları, buna karşılık materyallerin çağrıştırdığı içerikler hakkında öğrenciyi yeterince olaya dahil etmedikleri de görülmüştür. Öğretmenlerin bu davranışları öğretimi planlama, düzenleme ve uygulama boyutunda bazı yetersizliklerine işaret ettiği ileri sürülebilir.

Altıncı temayı ‘öğrencilerin öğrenip öğrenmediğini denetleme’ madde-si oluşturmaktadır. Bütün öğretmenlerin, öğrencinin öğrenme durumunu denetlemek adına soru sorma yönteminden yararlandığı tespit edilmiştir. Öğrencilerin, sorulara yanıt verebildikleri ölçüde derse güdülenip motive oldukları da tespitler arasında yer almıştır.

“Öğretmen, öğrencilere ders esnasında sorular sormuştur. Öğrenciler, işledikleri konulardan soru sorulduğunda rahatça cevap verebilmişlerdir. Öğrenciler, öğretmenin sorularına doğru cevap verdiklerinde mutlu olup derse karşı güdülenmişlerdir.” (6-B/Meleklerle iman konusu)

Öğretmen bu derste dersin amaçlarına ne kadar ulaşıp ulaşılmadığı, kazanımlarının ne kadar gerçekleştiğine dair sorular sormuş, birtakım etkinliklerde bulunmuştur. Öğrencilerde sorulan sorulara cevap verip dersin amaçlarının gerçekleşme durumunu ortaya koymak için önemli ipuçları vermişlerdir. Böylesine bir sınıf psikolojisinin öğrencilerin hoşuna gittiği gözlenmiştir.

Öğretmen tarafından yapılan bu tür etkinliklerinin bir kısmı anlık dönütler, bir kısmı ise sınavlar şeklinde yapılmakta, öğrencinin dersteki başarı durumunu ortaya koymaktadır. Eğitimde öğrenciden gelen dönütlerin iki boyutu vardır. Birincisi öğrenci, ikincisi öğretmen ile ilgilidir. Eğitimde ölçme değerlendirmenin öğrenci ile ilgili boyutu onun belirlenen hedeflere ne kadar ulaştığı, dolayısıyla öğrenciden eğitim programından ne kadar yararlandığı anlamına gelmektedir.

Eğitim durumlarını düzenleme noktasında, öğretim programını öğrenci ile ne kadar buluşturduğunu anlama çabası, öğretmen ile ilgili boyutu ifade etmektedir. Buna göre, öğretmenin program kazanımlarını öğrenci davranışı olarak ortaya çıktığını görmesi yaptığı işi geliştirerek devam ettirmesine neden olabilir. Aksi bir durumda ise yaptığı öğretim planlama ve uygulamalarını yeniden gözden geçirerek eksik noktaları tamir etmeye çalışmalıdır. Bu eğitimde nitelik geliştirme çabalarını destekler niteliktedir. Bu döngü bir

eğitim programı geliştirme sürecini de ifade eder. Bu süreç birçok faktörden, farklı paydaştan meydana gelmektedir. Ancak bu paydaşların tümü öğrenci yeterliliklerine dönüktür. Bu yüzden öğretim etkinliklerinin tamamı gibi ölçme ve değerlendirmenin de temel işlevi ve görevi öğrenmeyi geliştirmek ve çeşitli şekillerde öğretimin etkinliğini artırmaktır. Bu yapı çerçevesinde öğretimi tamamlayıcı süreç olarak ölçme ve değerlendirme gerektiği gibi uygulanırsa öğretim daha etkili olabilir. Öğrenciler de çok daha iyi öğrenebilirler.⁴⁵

Yedinci tema, ‘öğrencilerin bağımsız araştırma yapmalarını sağlama’ olarak isimlendirilmiştir. Öğretmenlerden biri bu konuda etkinlik yaptırmış ve öğrencilerden kısa bir hikâyeye yazmalarını istemiştir. Öğretmen daha sonra hikayesini okumak isteyen öğrencileri tahtaya kaldırarak hikayelerini okumalarını sağlamıştır. Tek etkinlik merkezli ders uygulamasından dolayı, bu temada tek kod ‘kısa hikâyeye yazdırma’ olarak belirlenmiştir.

“Öğretmen, sevinç ve üzüntülerimizi paylaşmak ile ilgili kısa bir hikâyeye yazılmasını istemiştir. Yazdıkları bu hikâyeyi okumak isteyen öğrenciler tahtaya çıkıp paylaşmışlardır.” (5-D/Sevinç ve üzüntülerimizi paylaşıyoruz konusu)

Öğretmenin konuyla ilgili öğrencilerden bir hikâyeye yazmalarını istemesi öğrencilerin konuya olan ilgilerini, konu hakkındaki düşüncelerini ve dil becerilerini ortaya koymaları açısından önemlidir. Bir konuyla ilgili hikâyeye yazmak aslında bu konunun öğrenci tarafından nasıl algılandığı, nasıl anlaşıldığı, öğrencinin konuyla ilgili problemleri nasıl gördüğü ile ilgili ipuçları vermektedir. Bu bakımdan hikâyeye yazmak, örnek olay oluşturmak, öğrencilerin fikirlerine başvurmak, öğrencilerden gelen dönütler ışığında dersi biçimlendirmek eğitim öğretim süreci açısından yararlıdır. Bu bir yerde problem durumunun öğrenci tarafından değerlendirme düzeyinde ifade edildiğini göstermektedir. Öğrencinin böylesine çok yönlü gelişimini desteklemek gerekir.

Araştırmanın bir sonraki teması sekizinci tema olan ‘performans değerlendirme ve dönüt verme’ şeklindedir. Öğretmenlerden biri öğrencilerle birlikte kavram haritasını doldururken öğrencilere sorular yöneltmiş ve bu sayede performans değerlendirme ve dönüt vermeyi sağlamıştır. Hikâyeye yazılmasını isteyen öğretmen, okunan hikayelerin ardından ‘anlamli ve güzel olmuş, paylaştığın için teşekkürler’ gibi ifadeler kullanarak dönüt vermiştir. Diğer öğretmenler, öğrencilere test dağıtarak cevaplandırmalarını istemişlerdir. Bu nedenle öğretmen davranışları başlığı altında kodlar ‘kavram

⁴⁵ Gronlund, Norman Edward, *Measurement and Evaluation in Teaching* (New York: Macmillan Publishing, 1976), akt. Erol Karaca, “Ölçme ve Değerlendirmede Temel Kavramlar”, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, ed. Müfit Gömleksiz - Serdar Erkan (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 2.

haritası tamamlama, soru sorma, yapıları takdir etme ve çoktan seçmeli sorulara yanıt isteme' şeklinde belirlenmiştir. Öğrenci davranışları ise 'takdir karşısında mutlu olma, çoktan seçmeli soruları çözme ve bilemedikleri konular hakkında soru sorma' şeklinde sıralanmıştır. Bu tema ve kodları tablo 6'da daha net görmek mümkündür.

Tablo 6. Sekizinci tema ve kodlar

Tema	Kodlar	
	Öğretmen davranışı	Öğrenci davranışı
Performans değerlendirme ve dönüt verme	Kavram haritası tamamlama	Bilemedikleri konuları hakkında soru sorma
	Soru sorma	
	Yapıları takdir etme	Takdir karşısında mutlu olma
	Çoktan seçmeli sorulara yanıt isteme	Çoktan seçmeli soruları çözme

Bu tema ve kodlara ilişkin örnek cümleleri aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

"Kavram haritaları doldurulurken sorulan sorularla öğrenciler değerlendirildi ve dönüt verildi." (7-C/İslam düşüncesinde yorumlar konusu)

"Öğretmen; 'Yazdığın hikâye çok anlamlı ve güzel olmuş, bizlerle paylaştığın için teşekkür ederiz.' Siyerek dönüt verdi. Öğrenci mutlu ve gururlu bir şekilde masasına oturdu." (5-D/Sevinç ve üzüntülerimizi paylaşıyoruz konusu)

Öğretmen burada öğrencinin hem bilişsel gelişimine hem de duygusal gelişimine katkıda bulunarak öğrencinin motivasyonunu arttırmıştır. Sınıf ortamında öğrencinin psikolojik ihtiyaçlarının giderilmesi güdülenmesinde önemli bir faktördür.⁴⁶ Öyle bakıldığında öğrencinin bir şeyler yapması, yaptığı işten dolayı takdir edilmesi ve bu takdirin sürdürülmesi öğrenciyi mutlu etmiş, gururlandırmış, derse olan aidiyetini artırmıştır. Bunun çocuğun benlik algısının gelişimine, dolayısıyla mutluluğuna katkıda bulunduğu söylenebilir.

Araştırmamanın dokuzuncu temasını 'kalıcılığı ve transferi sağlama' oluşturmaktadır. Bu tema altında öğretmen davranışları 'konu hakkında sınavda soru soracağını belirtme, öğrenilen bilgileri yaşamlarında nasıl kulla-

⁴⁶ Mehmet Emin Sardoğan, "Öğrencilerin Güdülenmesi", *Sınıf Yönetimi*, ed. Zeki Kaya (Ankara: Pegem Yayınları, 2012), 185.

nabileceklerini sorma, konunun tekrar edilmesini ve çalışılmasını isteme’ şeklinde kodlanmıştır. Bu adımda öğrenciler de ‘anlamadıkları bölümler hakkında soru sorma ve bilgileri yaşamlarında nasıl kullanabileceklerine dair fikir yürütme’ davranışlarında bulunmuşlardır. Bu tema ve kodları tablo 7’de daha net görmek mümkündür.

Tablo 7. Dokuzuncu tema ve kodlar

Tema	Kodlar	
	Öğretmen davranışı	Öğrenci davranışı
Kalcılığ ve transferi sağlama	Konu hakkında sınavda soru soracağını belirtme	Anlamadıkları bölümler hakkında soru sorma
	Öğrenilen bilgileri yaşamlarında nasıl kullanabileceklerini sorma	Bilgileri yaşamlarında nasıl kullanabileceklerine dair fikir yürütme
	Konunun tekrar edilmesini ve çalışılmasını isteme	

Bu tema ve kodlara ilişkin örnek cümleleri aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

“Öğretmen; ‘Burada öğrendiğiniz bilgileri dışarıdaki hayatınızda nasıl kullanırsınız?’ sorusunu sordu. Öğrencilerden biri ‘Mesela büyükle-
rimizi ziyaret ederek ve yaşlı amcaları, dedeleri ziyaret ederek onları mutlu ederim.’ şeklinde cevap verdi.” (5-D/Sevinç ve üzüntülerimizi paylaşıyoruz konusu)

Çalışmanın önceki bölümünde bilgi transferinin özellikle bilgiyi gerçek hayatla ilişkilendirmenin önemi üzerine durulmuştu. Yeni bilginin önceki bilişsel şemalara anlamlı uyumu, yeni durumları yorumlamak, sorunları çözmek, düşünmek ve akıl yürütmek ve genelleştirmek için içeriğin anlaşılmasını, bu bilgilerin saklanmasını organize eder. Bu üretici/yaratıcı bilgi olarak bilinir. Bu açıdan bakıldığında, iki öğretim-öğrenme modeli veya stili vurgulanmalıdır: aktarım/iletim yoluyla öğrenme ve keşif yoluyla öğrenme.

İletim Yoluyla Öğrenme modelinde, öğretmen, bilginin yetkili kaynağıdır ve o, anlama seviyesini açıklayan ve analiz eden yegâne kişidir. Onun anlamlı öğrenmedeki rolü, yeni bilişsel yapıları öğrencilere daha ulaşılabilir kılmaktır. Bu amaçla öğrencilere bilgiyi düzenli bir şekilde sunan teknikleri (anahtar kelimeleri, üst anlam taşıyan kavramları) ve öğrencileri, yeni bilgileri ile eski bilgilerini ilişkilendirmeye; analogileri, metaforları, örnekleri,

şemaları kullanmaya teşvik eder.⁴⁷ Keşif Yoluyla Öğrenme modelinde ise kendi kendilerine rehberlik ettikleri keşiflerden öğrenmeleri için, öğretmenlerin öğrencilere görevler sağlamaları teşvik edilir.⁴⁸

Sınıftaki davranışları izlenen öğretmenin öğrencilerin bilgilerini nasıl kullanacaklarını ve yaşamda karşılaştığı sorunlara nasıl uygulayacaklarına dair etkinlikleri önemli görülmelidir. Nitekim öğrenciler de öğretmenin onları aktif etmek için gösterdiği çabaya kayıtsız kalmamışlar, bilgilerini ortaya koymayı, düşüncelerini paylaşmayı tercih etmişlerdir. Öğretmen-öğrenci etkileşiminin bu niteliği bilgilerin transferi, öğrenmenin kalıcılığı ve anlamlı öğrenmenin gerçekleşmesi açısından önemli görülmelidir.

Son tema olan 'dersi gözden geçirerek gelecek derste yapılacakları belirleme' temasında öğretmen davranışları 'yapılanları haftaya tekrar edeceğini belirtme, konuyu özetleme, bir sonraki derste yapılacaklardan öğrencileri haberdar etme ve ödev verme' şeklinde sıralanmıştır. Öğrenci davranışları ise 'not alma ve bir sonraki derse hazırlık yapacaklarını belirtme' şeklinde kodlanmıştır. Bu tema ve kodları tablo 8'de daha net görmek mümkündür.

Tablo 8. Onuncu tema ve kodlar

Tema	Kodlar	
	Öğretmen davranışı	Öğrenci davranışı
Dersi gözden geçirerek gelecek derste yapılacakları belirleme	Yapılanları haftaya tekrar edeceğini belirtme	Not alma
	Konuyu özetleme	Bir sonraki derse hazırlık yapacaklarını belirtme
	Bir sonraki derste yapılacaklardan öğrencileri haberdar etme	
	Ödev verme	

Bu tema ve kodlara ilişkin örnek cümleleri aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

⁴⁷ Amparo Alcina, "Teaching And Learning Terminology New Strategies And Methods", *Teaching And Learning Terminology* 35 (2011), 3; Mayer, "Rote Versus Meaningful Learning", 226-227.

⁴⁸ Alcina, "Teaching And Learning Terminology New Strategies And Methods", 3-4; Bruner Jerome Seymour, *Toward a Theory of Instruction* (Cambridge: Harvard University Press, 1966), 5-6.

“Öğretmen, dersin sonuna doğru konuyu tekrarlayarak gelecek haftaki konuya çalışmalarını söylemiştir. Öğrenciler, not tutarak dersi dinlemişler, gelecek haftaki konuya iyi hazırlanarak geleceklerini söylemişlerdir.” (6-B/Meleklerle iman konusu)

Öğretmen dersin sonunda bir ara özet yaparak öğrencilerin ana noktaları hatırlamalarını sağlamıştır. Öğrenciler de hem tuttıkları notlarla hem de dikkatlice öğretmeni takip ederek derse olan ilgilerini sürdürmüşlerdir. Öğretmenin konuyu özetlemesi ve tekrar etmiş olması öğrencilerin öğrenmeleri açısından olumlu karşılanabilir. Ayrıca öğretmen daha sonraki derste yapacaklarına dair bir yönerge vererek onları hem güdülenmiş hem bireysel çalışma yapmalarına olanak sağlamıştır. Öğretmenin bu uygulamaları öğrencinin derste bütünleşmesine katkıda bulunduğu söylenebilir. Ara sıra öğrencilerce özet yapılmasına da fırsat tanınabilir.

SONUÇ

Öğrenmeye dair yeni teoriler, öğrencilerin bilgileri bellekte anlamsız bir şekilde tutmalarına neden olan, âtil bilgi üreten mekanik ve tekrarlardan oluşan bir öğrenmeyi savunmazlar. Bu âtil/ezber bilgi sorularla aktive edildiğinde bellekten alınabilir. Ancak öğrenciler ona erişip yeni durumlara uygulayamazlar. Ek olarak, insan kapasitesi hem zaman hem de bilgi miktarı bakımından sınırlıdır ve bu nedenle önemli olmayan şeyler çabucak unutulur.

Öğretme-öğrenme sürecindeki başarı, öğrencinin öğretmeni tarafından öğretilen bilginin pasif bir alıcısı olmadığı varsayımıyla başlar... Tersine öğrenci, uygun bilgiyi arayan, işleyen, daha önceki bilgilere göre sınıflandıran, ilişkilendiren, yeni yapılar üreten, fikirleri yeniden düzenleyen aktif biridir. Bilginin aktif bir özümsemesi aranıyorsa, anlamlı bir öğrenme gereklidir. Anlamlı öğrenme, ilk olarak, yeni bilgi ile önceden var olan bilişsel yapı arasında keyfi bir ilişkiden ziyade anlamlı bir ilişki olduğunu ima eder. İkincisi, öğrencinin bu öğrenmeye karşı olumlu bir tutuma sahip olması ve bu anlamlı ilişkiyi kurmaya istekli olması gerektiği manasını taşır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerini yürüten öğretmenlerin, öğrenme süreci içerisinde kullandıkları anlamlı öğrenme etkinliklerinin ortaya konması amacıyla yapılan bu çalışmada, sınıf içi gözlemlerden yola çıkılarak bazı sonuçlar elde edilmiştir. Bu sonuçlardan ilki, ‘öğrencinin dikkatini çekme/hedeften haberdar etme’ teması altında öğretmenlerin öğrencilerin dikkatini çekmeye yönelik soru sorduklarını, öğrenciyi çeşitli yönergeler

aracılığıyla yönlendirdiklerini, bir önceki dersi hatırlattıklarını ve dersin amacını belirttiklerini göstermektedir. Öğrenciler ise bu aşamada sorulara cevap vermiş ve verilen yönergeleri uygulamışlardır. Bir sonraki tema olan 'önkoşul öğrenmeleri gözden geçirme' temasında da yine öğretmenlerin sıklıkla soru sorma etkinliğine yer verdikleri görülmüştür. Ayrıca kavramlara ilişkin ön koşul bilgilerin ortaya çıkarılması ve kavramların benzer ve farklı yönlerini buldurmaya yönelik sorulara yer verilmesi de öğretmenler tarafından kullanılan stratejiler arasında yer almaktadır. Öğrenciler ise bu başlık altında yine sorulara cevap verme, kavramları önceki bilgileriyle ilişkilendirerek tanımlama ve kavrama ilişkin benzer ve farklı yönleri ifade etme etkinlikleri içinde bulunmuşlardır. Bu durum, öğrenme süreci içinde soru-cevap yöntemi kullanımının anlamlı öğrenme etkinlikleri içerisinde geniş bir yer tuttuğunu göstermektedir.

'Öğrenilenleri, öğrencilerin daha önce bildikleriyle ilişkilendirme' temasında öğretmenlerin; bilinmeyen kavramları bilinenlere benzeterek açıklamaya çalıştıkları, öğrencilerin kavramlarla günlük hayatlarında karşılaşma karşılaşmama durumlarını tespit etmeye yönelik çalışmalar yaptıkları ve geçmişte yaşanan anılarla ilgili konuşarak kavramı geçmiş yaşamla ilişkilendirmeyi hedefledikleri tespit edilmiştir. Öğrenciler ise bu aşamada kendi yaşamlarından örnekler vermişler, anılarını anlatmışlar ve önceki bilgilerinden yararlanarak kavramları tanımlamaya çalışmışlardır. Bir sonraki tema olan 'öğrenilenleri öğrencilerin gerçek yaşantılarıyla ilişkilendirme' teması altında ise öğrencilerin geçmiş yaşantılarına ilişkin sorular sorulmuş ve öğretmenler, öğrencilerin yaşantılarıyla kavramları ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Öğrenciler ise sorulara yaşamlarından örnekler vererek cevap vermiş ve karşılaştıkları durumlarla ilgili sorular sormuşlardır. Öğretmenlerin konu ve kavramları öğrenci yaşantısıyla ilişkilendirmeye çalışmaları ve öğrencilerin kendi yaşantılarından yola çıkarak sorulara cevap vermenin yanı sıra günlük yaşamda karşılaştıkları problemlere ilişkin sorular sormaları derse ilgi, merak ve katılımlarını artırmıştır. Bu durum, anlamlı öğrenme etkinlikleri içinde öğrencilerin, öğrendiklerini gerçek yaşantılarıyla ilişkilendirebilmelerinin ne denli önem taşıdığını göstermektedir.

Anlamlı öğrenmelerin gerçekleşmesi için derslerin işleniş ve denetlenmesi aşamalarında, öğrencilerin çağrışımlar yoluyla öğrenmelerini kolaylaştıracak bellek destekleyici ipuçlarına (imajlar, yerleşim, askı-sözcük, anahtar kavram vb.) ve görsel şemalara (sınıflama haritası, örümcek ağı, olaylar zinciri, kavram karikatürleri, kavram ağları vb.) yer verilmesinin

öğrencilerin bilgiyi kazanması ve kalıcılığın sağlanması yönüyle etkili olduğu söylenebilir. Bu araştırmada katılımcı öğretmenler, kullandıkları kavram haritaları, kısa filmler ve Powerpoint destekli sunular yardımıyla öğrencilerin anlamlı öğrenmelerine katkı sağlamaya çalışmışlardır.

Öğretmenlerden birinin, öğrencilerin bağımsız araştırmalar yapmalarını sağlamak adına kısa birer hikâyeye yazmalarını istediği gözlemlenmiştir. Bu öğretmen, performans değerlendirme ve dönüt verme aşamasında öğrencilerin hikayelerini okumalarını istemiş ve ‘anlamlı ve güzel olmuş, paylaştığın için teşekkürler’ gibi öğrenciyi motive edici dönütler vermiştir. Diğer öğretmenler ise bu aşamada şablon şeklinde verilen kavram haritasını tamamlama, soru sorma ve öğrencilerin çoktan seçmeli soruları yanıtlamalarını isteme gibi etkinliklere yer vermişlerdir. Öğrenciler bu kısımda öğretmenlerin verdikleri görevleri yapmanın yanı sıra bilemedikleri konular hakkında sorular sormuşlardır. Derslerde anlamlı öğrenme etkinlikleri gerçekleştirilirken öğrencinin pasif alıcı olmasının engellenmesi adına derse katılımının üst düzeyde sağlanması adına yapılacak etkinlikler ve öğrenciyi derse katılıma yönlendirecek dönütler önem taşımaktadır. Bu araştırmada da öğretmenlerin, değerlendirme ve dönüt aşamalarında öğrencileri katılıma yönlendirecek etkinliklere yer verdikleri görülmüştür.

Öğretmenler konunun kalıcılığını ve transferini sağlamak adına ilk olarak bu konunun sınavda soru olarak çıkacağını söylemeyi tercih etmişlerdir. Bu durum, öğretmenlerin, bilginin kalıcılığının sağlanmasında sınav etkisinin etkili olduğunu düşündüklerini ortaya koymaktadır. Ayrıca öğretmenler tarafından derste işlenen konuların kalıcılığının sağlanması adına konunun tekrar edilmesi ve çalışılması da istenmiştir. Tekrarın öğrenmenin kalıcılığı üzerinde ne denli önem arz ettiği göz önünde bulundurulduğunda, öğretmenlerin bu yöntemin kullanılmasını istemelerinin anlamlı öğrenme etkinliklerinin gerçekleştirilmesi açısından uygun olduğunu söylemek mümkündür. Öğrencilerin bilgiyi gerçek yaşamlarına transfer edebilmeleri adına öğretmenler, öğrencilere derste edindikleri bilgileri yaşamlarında nasıl kullanabileceklerini sormuşlar, öğrenciler bu konuya dair fikirlerini belirtmişlerdir. Edinilen bilgilerin yaşamla ilişkilendirilmesi, kalıcılığın sağlanmasında da büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle öğretmenlerin dersin her aşamasında bilgileri gerçek yaşamla ilişkilendirmelerinin önemli olduğu çıkarımında bulunmak mümkündür. Son olarak, bu aşamada öğrencilerin anlamadıkları bölümler hakkında sorular sordukları

tespit edilmiştir. Bu durum da öğrencilerin derse karşı ilgi ve güdülenmelerinin dersin son kısımlarında dahi bulunduğunu göstermektedir.

Dersin son aşamasında yer alan dersi gözden geçirerek gelecek derste yapılacakları belirleme aşamasında öğretmenlerin, yapılanları bir sonraki hafta tekrar edeceklerini belirttikleri, konuyu özetledikleri, öğrencileri bir sonraki derste yapılacaklar hakkında bilgilendirdikleri ve bazı öğretmenlerin öğrencilere ödev verdikleri gözlemlenmiştir. Öğrenciler ise öğretmenin söylediklerini ve ödevlerini not almışlar ve bir sonraki derse hazırlık yapacaklarını belirtmişlerdir. Dersin bu aşamasında da anlamlı öğrenme etkinliklerinden içinde önemli bir yere sahip olan özetleme ve not alma etkinliklerine yer verildiği görülmektedir.

Bu sonuçlardan yola çıkılarak öğretmenlerin DKAB derslerinde öğrenci başarısının ve bilgilerin kalıcılığının sağlanması adına anlamlı öğrenme etkinliklerine sıkça yer vermeleri önerisinde bulunulabilir. Ayrıca derslerde anlamlı öğrenme etkinliklerinin ne ölçüde kullanıldığının tespit edilmesine yönelik benzeri çalışmaların yapılmasının, öğretmenlerin anlamlı öğrenme konusunda bilinçlendirilmesinin sağlanması, araştırmacıların bu konu üzerinde daha derinlemesine bilgiler edinmesi ve literatüre katkı sağlaması açısından önem arz edeceğini söylemek mümkündür. Bu nedenle, bu ve benzeri çalışmaların farklı öğrenim seviyelerinde ve farklı disiplin alanlarında da yapılandırılarak uygulanması önerisinde bulunulabilir.

KAYNAKÇA

- Akyürek, Süleyman. “Din Kültürü ve Ahlak bilgisi Derslerinde Kavram Haritalarının Kullanımı”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 65-85.
- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Alcina, Amparo. “Teaching And Learning Terminology New Strategies And Methods”. *Teaching And Learning Terminology* 35 (2011), 1-9.
- Altan, Mustafa Zülküf. *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı: Girişimci Öğretim-Girişimci Öğretmen*. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım, 2014.
- Ausubel, David P. *The Psychology Of Meaningful Verbal Learning*. Oxford: Grune - Stratton, 1963.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Açık Toplumda Din Eğitimi: (Yeni Paradigma İhtiyacı)*. Ankara: Nobel Yayınları, 1. Basım, 2011.

- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Bruner, Jerome Seymour. *Toward a Theory of Instruction*. Cambridge: Harvard University Press, 1966.
- Bütüner, Suphi Önder - Gür, Hülya. "Açılar ve Üçgenler Konusunun Anlamli Öğrenme Araçlarından V-diyagramları ve Zihin Haritaları Kullanılarak Öğretimi". *Necatibey Faculty of Education Electronic Journal of Science and Mathematics Education* 2/1 (2008), 1-18.
- Cıdam, Zülfiye. *Elektroliz ve Elektrokimyasal Pil Ünitelerinde Kavram Yanılgılarının Önlenmesi İçin Ausubel'in Anlamli Öğrenme(sunuş) Yöntemine Uygun Materyal Hazırlanması ve Uygulanması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çeviri ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Efendioğlu, Akın. *Anlamli Öğrenme Kuramına Dayalı Olarak Hazırlanan Bilgisayar Destekli Geometri Programının İlköğretim Dördüncü Sınıf Öğrencilerinin Akademik Başarılarına ve Kalıcılığa Etkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Ergün, Mustafa. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1996.
- Karaca, Erol. "Ölçme ve Değerlendirmede Temel Kavramlar". *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. ed. Müfit Gömleksiz - Serdar Erkan. 1-36. Ankara: Nobel Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Mayer, E. Richard. "Rote Versus Meaningful Learning ". *Theory Into Practice* 41/4 (2002), 226-232.
- MEB. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5,6,7, ve 8. sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2010.
- MEB. Milli Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* 2018. Erişim 1 Aralık 2019, <file:///C:/Users/Lenova/Desktop/DKAB%20Programı%202018.pdf>.
- Meydan, Hasan. "Doktriner Düşünce ve Din Eğitimi: Anlamli Öğrenme ve Bireysel Manevi Tecrübe Bağlamında Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 85-114.

- Moreira, Marco Aantonio. - Moreira, Susana. "Meaningful Learning: Use Of Concept Maps In Foreign Language Education". *Aprendizagem Significativa Em Revista/Meaningful Learning Review* 1/2 (2011), 64-75.
- Novak, Joseph. D. "Meaningful Learning: The Essential Factor For Conceptual Change İn Limited Or İnappropriate Propositional Hierarchies Leading To Empowerment Of Learners". *Science Education* 86/4 (2002), 548-571.
- Palancı, Mehmet. "Bilişsel Öğrenme". *Eğitim Psikolojisi*. ed. Yaşar Özbay - Serdar Erkan. 132-148. Ankara: Pegema Akademi, 2008.
- Patton, Micheal Quinn. *Qualitative Research and Evaluation Methods*. London: Sage Publication, 3. Edition, 2002.
- Paul, Richard - Elder, Linda. *The Miniature Guide To Critical Thinking Concepts - Tools*. Newyork: Rowman - Littlefield, 2006.
- Saban, Ahmet. *Öğrenme Öğretme Süreci*. Ankara: Nobel Yayınları, 2000.
- Sardoğan, Mehmet Emin. "Öğrencilerin Güdülenmesi". *Sınıf Yönetimi*. ed. Zeki Kaya. 181-210. Ankara: Pegema Yayınları, 13. Basım, 2012.
- Selçuk, Mualla. "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme)". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (1997), 145-158.
- Slavin, Robert E. *Eğitim Psikolojisi: Kuram ve Uygulama*. çev. Müge Artar, ed. Galip Yüksel, Ankara: Nobel Yayıncılık. 2013.
- Şahin, Abdurrahman. "Temel Öğretme-Öğrenme Yaklaşımları (Stratejileri)". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Gürbüz Ocak. 173-214. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2008.
- Büyüköztürk, Şener. vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegema Yayıncılık, 2008.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 8. Basım, 2012.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegema Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 5. Basım, 2005.

FAKİRLİKLE MÜCADELEDE ZEKÂT VE NEGATİF GELİR VERGİSİNİN ROLÜ


THE ROLE OF ZAKAT AND NEGATIVE INCOME TAX IN THE FIGHT AGAINST
POVERTY

İSMAİL YILMAZ

ÖĞR. GÖR. DR., GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ, İSLAM HUKUKU BİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF GAZİANTEP FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT
OF ISLAMIC STUDIES

ismailyilmazmisri@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-1447-0842>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.33>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
30 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted
12 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Yılmaz, İsmail, "Fakirlikle Mücadelede Zekât Ve Negatif Gelir Vergisinin Rolü [The Role of Zakat and Negative Income Tax in the Fight Against Poverty]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 961-990.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



FAKİRLİKLE MÜCADELEDE ZEKÂT VE NEGATİF GELİR VERGİSİNİN ROLÜ¹

Öz

Modern devlet anlayışında vergi, bireyin devlete olan bağlılığının önemli bir göstergesidir. Devletle birey arasındaki bu bağ sayesinde kamu giderlerinin finansmanı hedeflenmektedir. Bunun yanı sıra devlet, sosyal devlet anlayışı kapsamında bireylerin gelirlerini arttırıcı veya bireyler arasındaki gelir farklılıklarını gidermeye yönelik birtakım önlemler almaktadır. Bu önlemler kapsamında belirlenen seviyesinin altında gelire sahip olan bireylerin mevcut durumlarının iyileştirilmesi amacıyla negatif gelir vergisi uygulanmaktadır. Batılı ülkelerde sıklıkla rastlanılan ve Ülkemizde yeterince bilinmeyen negatif gelir vergisi, gelirin adaletli bir şekilde dağılımında ve yoksullukla mücadelede yardımcı unsurlardan biridir. Bu sistemle belirlenen gelir seviyesinin altında kalan bireylere ek gelir sağlanarak veya devlete ödemeleri gereken vergi sorumluluğundan muaf tutulma şeklinde yardımcı olunmakta ve bütçelerine direkt veya dolaylı yönden katkı sağlanmaktadır. Böylece negatif gelir vergisiyle ülkedeki fakirlik sorunuyla mücadelede etkin rol oynanması ve en azından kişilerin yaşam koşullarının iyileştirilmesine katkı sağlanması amaçlanmaktadır. İslam'da zekâtın amaçlarından birisi de fakirlik problemini azaltmak ve insanların temel gereksinimlerini karşılayarak daha bir hayat sürmesine zemin hazırlamaktır. Fakirlik şerriden Allah'a sığınılması gereken bir sorun olarak görülmekte ve zekât aracılığıyla bu sorunun azaltılması hedeflenmektedir. Bu bakımdan zekât da teşri amacı ve harcama kalemleri açısından bakıldığında fakirlikle mücadelede etkin bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla negatif gelir vergisi ile amaç bakımından birbirlerine benzemektedir. Özellikle İslam mali hukukunun temel unsurlarından biri olan zekâtın, ekonomik ve sosyal boyutlu fonksiyonları açısından negatif gelir vergisinin günümüz insanına tanıtılması önem arz etmektedir.

Özet

İnsanlar renk, ırk ve cinsiyet olarak farklı olmaları gibi gelir bakımından da farklı olmaları tabiidir. Yaratılış itibariyle sosyal bir varlık olan insanın toplumsal hayatını düzenli bir şekilde sürdürmesi, insanlar arasında yardımlaşma ve dayanışmaya bağlıdır. Bu yardımlaşma bireyler arasında oluşacak ülfet ve merhamet sayesinde teşekkül edebilir. Toplumdaki sosyal yapının sağlam olması dengeli bir iktisadi temel üzerine tesis edilmesiyle ilişkilidir. Varlıklı kimselerin sahip olduklarından bir kısmını zekât veya benzeri yollarla muhtaç insanlara aktarmaları, toplumsal yapının ve ekonominin dengenin korunmasına yardımcı olur. İslam fakirlikle mücadelede insan onuruna yaraşır bir hayat tarzı hedeflemektedir. Bu hedefe ulaşmanın en etkin aracı da zekâttır. Zekâtla zengin ve fakir arasındaki gelir farklarının minimize edilip fakirin asli ihtiyaçların karşılanması ve kendine yaraşır bir hayat standardına ulaşmasına katkı sağlanır. Hz. Peygamber döneminde devlet aracılığıyla hak sahiplerine ulaştırılan zekât, günümüzde de zekâtın kurumsallaştığı İslam ülkelerinde devlet tarafından yerine getirilmektedir. Devlet zekât veren mükellefler ile hak sahipleri arasında aracı olmaktadır. Bu aracılık hizmeti fakirin onurunun zedelenmemesi ve zekât verenler açısından samimiyetin muhafazası için oldukça önemlidir. Zekâtın kurumsallaşmadığı İslam ülkelerinde ise bireysel ve sivil toplum kuruluşları tarafından ifa edilmektedir. İslam ülkelerinde fakirlikle sosyal güvenlik aracı olan zekât aracılığıyla mücadele edilirken zekâtın olmadığı batılı ülkelere ise negatif gelir vergisi aracılığıyla mücadele edilmektedir. Bu sistemde devlet tarafından belirlenen bir gelir seviyesinin altından kalan bireylere çalışıp çalışmadığına bakılmaksızın ek gelir veya sorumluluklarından muafiyet şeklinde yardımda bulunmaktadır. Ülkemizde de Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı tarafından yapılan aynı ve nakdi yardımlar negatif gelir

¹ Bu makale 22.07.2019 tarihinde tamamladığımız *Negatif Gelir Vergisi özelinde Zekâtın Modern Vergi Teorisine Mukayesesi* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "A Negative income tax centered comparison of zekâh with modern tax theory" (Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep/Türkiye, 2019)

vergisi kapsamında değerlendirilebilir. Negatif gelir vergisi İslam hukuku açısından değerlendirildiğinde fakir ve yoksullara yapılan bir destek olması, kişilerin iradesine bırakılmayıp zorunlu olması bakımından zekâtla benzerlik söz konusudur. Bu bakımdan fakirlikle mücadelede her iki sistemde etkin rol üstlenmektedir. Fakire verilecek zekât miktarının nisab miktarı kadarından başlayıp duruma göre bir yıllık yetecek miktarda veya ömür boyu yetecek miktar olması fakirlikle mücadelede zekâtın rolünü göstermesi açısından önemlidir.

Batılı ülkelerde ve zekâtın sistemleşmediği İslam ülkelerinde fakirlikle mücadele kapsamında ismi sarahaten zikredilmese de negatif gelir vergisi kapsamına giren yardımlar aracılığıyla zengin fakir arasındaki adaletsiz gelir dağılımı bir miktar telafi edilmeye çalışılmaktadır. İnsan onuruna yakışır bir standardı yakalamaları için bireylere gereken aynı ve nakdi yardımlarla bu açık kapatılmaya çalışılmaktadır. Malezya, Endonezya ve Sudan gibi zekâtın sistemleştiği İslam ülkelerinde ise devlet bu görevi zekât aracılığıyla yerine getirmektedir. Zekât, fakirlik problemini tamamen ortadan kaldırmak olmasa da en azından fakir ve zengin arasındaki gelir açığını azaltma ve adaletili gelir dağılımına katkı sağlamaya amaçlamaktadır. Bu bağlamda ülkemizde düzenli bir sistemle olmasa da STK'lar aracılığıyla muhtelif mükelleflerden toplanan zekât gelirleri fakir ve ihtiyaç sahiplerine dağıtılmaktadır. Yukarıda bahsi geçen yardımlar da Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı bünyesinde düzenli bir şekilde ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmaktadır. Zekât ve Negatif gelir vergisi fakirliği azaltmada etkin bir rol üstlenmektedir. Zekâtın devlet tarafında sistemli bir organizasyonla toplanıp dağıtılması durumunda fakirliği önlemede daha etkin rol oynayacağı kanaatindeyiz. Zekât ve Negatif gelir vergisi fakirliği azaltma noktasında aynı paydada bulunmaktadır. İslam hukukunda nisab miktarı mala sahip olmayanların yararlandığı zekât, batılı ülkelerde devletin belirlemiş olduğu asgari geçim sınırının altında bir gelire sahip olanların faydalandığı, zekât müessesesinden esinlendiği düşünülen negatif gelir vergisi aracılığıyla fakirlerin gelirlerine destek olunmaktadır. Bu yardımlar nakdi olduğu gibi aynı de olabilir. Her iki sistemde gaye fakirlik problemini kökten çözüm bulup yok etmek değil insanların asli gereksinimlerinin temin edilmesidir. Dolayısıyla zekât ve negatif gelir vergisinde fakirin zengin kılmak amaç değildir. Fakirin gelirini arttırarak insan onuruna yarışır bir hayat sürmesine vesile olmaktadır. Bu bakımdan zekât ve negatif gelir vergisinde kişinin daha müreffeh bir hayat yaşamayı istemesi durumunda çalışıp kazanması gerekmektedir. Yoksulluğu azaltma noktasında hem zekât hem de negatif gelir vergisi etkin bir rol üstlenmektedir. Bu rol üç ana strateji ile belirgin hale gelmektedir. Bu stratejiler aynı ve nakdi yardımların dağıtılmasıyla temel ihtiyaçların karşılanması, çalışabilecek güce sahip olanlara istihdam imkanının sunulması ve gelir dağılımındaki farkın azaltılması şeklinde kendini göstermektedir.

Batılı bilim adamları yaptıkları araştırmalar sonucunda zekât felsefesine yakınlaşan düşünce ve anlayışla negatif gelir vergisi gibi sosyal tedbirler geliştirmişlerdir. Geliştirilen bu tedbirler aracılığıyla bireyler ödedikleri vergilerle zorunlu olarak negatif gelir vergisi sistemine katkıda bulunmakta böylece toplumdaki var olan gelir dağılımındaki adaletsizliğin ve fakirliğin azaltılmasında rol oynamaktadırlar. Negatif gelir vergisi sisteminde ise katılım zorunludur. Devlete vergisini ödeyen her mükellef dolaylı yünden bu sisteme katkı sağlamaktadır. Çünkü devlet elde ettiği vergi kaynaklarının bir kısmını negatif gelir vergisi gibi sosyal projelere aktarmaktadır. Zekâtın kurumsallaşmadığı ülkelerde zekâtın verilmesi bireylerin kendi tercihine bırakılmakta ve herhangi bir denetim söz konusu olmamaktadır. Sistemli bir organize olmadıgından dolayı fakirlikle mücadelede zekâtın beklenen sonuç alınmamaktadır. Neden olarak hem elde edilen zekât gelirlerinin sistemsizlikten dolayı az olması hem de elde edilen gelirlerin verimli kullanılmamasından kaynaklandığı düşünülebilir. Sonuç olarak zekât gelirlerinden istifade edenlerin sayısı da beklenin altında kalmaktadır. Zekâtın düzenli bir organize ile yürütüldüğü ülkelerde zekât gelirlerinin daha fazla olduğu ve fakirlikle mücadelede daha verimli sonuçlar alındığı müşahede edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Zekât, Negatif Gelir Vergisi, Fakir, Miskin, Vergi.

THE ROLE OF ZAKAT AND NEGATIVE INCOME TAX IN THE FIGHT AGAINST POVERTY

Abstract

Taxes in the modern state are important indicator of the individual's commitment to the state. This link between the state and the individual aims to finance public expenditures. In addition, within the scope of the social state concept, the state takes measures to increase individuals' income or to eliminate income differences between individuals. Negative income tax is applied in order to improve the current situation of individuals who have income below the level determined within the scope of these measures.

Negative income tax, which is frequently encountered in Western countries and is not sufficiently known in our country, is one of the auxiliary elements in the fair distribution of income and in the fight against poverty. Individuals below the income level determined by this system are assisted by providing additional income or exempting the government from the tax liability they have to pay and contributing directly or indirectly to their budgets. Thus, with the negative income tax, it is aimed to play an active role in the fight against poverty problem in the country and at least contribute to the improvement of the people's living conditions. One of the aims of zakat in Islam is to reduce the problem of poverty and meet the basic needs of people to prepare the ground for a better life. Therefore, they are similar with negative income tax in terms of its purpose. In particular, it is important to introduce negative income tax to today's people in terms of economic and social dimensions of zakat, which is one of the basic elements of Islamic financial law.

Summary

It is natural to have differences between humans in color, race and gender, as well as income. The continuation of the social life of the human being, a social being by creation, depends on the cooperation and solidarity among the people. This aid can be formed by the help of compassion and discretion among individuals. The soundness of the social structure in society is related to its establishment on a balanced economic basis. Transferring some of what the wealthy people have to those in need through zakat or similar means helps to preserve the social structure and economic balance. Islam aims at a life style that is worthy of human dignity in the fight against poverty. Zakat is also the most effective means of achieving this goal. Through zakat, the income gap between the rich and the poor is minimized by providing the poor an opportunity to meet their basic needs and to achieve a decent standard of living. Zakat, which was delivered to the beneficiaries through the state during the time of the Prophet Muhammad, is still performed by the state in Islamic countries where zakat is institutionalized. The state acts as an intermediary between the taxpayers and the beneficiaries. This mediation service is very important for the preservation of sincerity in terms of the harm of the poor and the charitable. In Islamic countries where zakat is not institutionalized, it is performed by individual and non-governmental organizations.

In Islamic countries, poverty is combated by means of the social security instrument, zakat, whereas in western countries, where there is no zakat, negative income tax is applied. In this system, individuals under an income level set by the state are assisted in the form of additional income or exemption from their responsibilities, regardless of whether they work or not. In Turkey, in-kind and cash benefits provided by the Ministry of Family and Social Policies can be evaluated within the scope of negative income tax. When the negative income tax is evaluated in terms of Islamic law, there is a similarity with zakat in terms of being a support for the poor and not being left to the will of the people. In this respect, it plays an active role in both systems in the combat against poverty. In terms of showing the role of zakat

in the combat against poverty, it is important that the amount of zakat to be given to the poor starts from the quorum amount and may be an amount that will be sufficient for a year or even for a lifetime depending on the situation.

In Western countries and Islamic countries where zakat is not systematized, the unjust income distribution between the rich and poor is tried to be compensated to some extent by means of aids that are covered by negative income tax, although the name is not mentioned in the scope of struggle against poverty. This deficit is tried to be covered by the in-kind and cash aids that individuals need to achieve a standard of human dignity. In Islamic countries such as Malaysia, Indonesia and Sudan, where zakat is systematized, the state fulfills this task through zakat. Zakat does not completely eliminate the poverty problem, but at least aims to reduce the income gap between the poor and the rich and contribute to the equitable income distribution. In this context, the zakat income collected from various taxpayers through non-governmental organizations is distributed to the poor and the needy, even though it is not a regular system in our country. The aforementioned aids are also regularly delivered to the needy within the Ministry of Family and Social Policies. Zakat and Negative income tax play an active role in reducing poverty. We think that if zakat is gathered and distributed with a systematic organization on the state side, it will play a more effective role in preventing poverty.

Zakat and Negative income tax meet at the same denominator to reduce poverty. In Islamic law, the income of the poor is supported by the negative income tax, which is thought to be inspired by the establishment of zakat, which is benefited by those who do not have the necessary quorum, and those who have income below the minimum subsistence limit set by the state in Western countries.

These benefits can be in cash or in-kind. In both systems, the goal is not to find a fundamental solution to the problem of poverty, but to ensure that people's essential needs are met. Therefore, it is not the aim to enrich the poor in zakat and negative income tax. Increasing the income of the poor is to be instrumental in leading a life worthy of human dignity. In this respect, if one wants to live a more prosperous life in zakat and negative income tax, he has to work and earn. Both zakat and negative income tax play an active role in poverty reduction. This role becomes evident through three main strategies. These strategies are manifested in the distribution of in-kind and cash aid to meet basic needs, to provide employment opportunities to those who have the power to work and to reduce the difference in income distribution.

As a result of their research, Western scientists have developed social measures such as negative income tax with thought and understanding similar to the philosophy of zakat. Through these measures, individuals contribute to the negative income tax system with the taxes they pay and thus play a role in reducing the injustice and poverty in the existing income distribution in the society. In the negative income tax system, participation is mandatory. Every taxpayer paying the tax to the government contributes indirectly to this system because the state transfers some of its tax resources to social projects such as negative income tax. In countries where zakat is not institutionalized, the granting of zakat is left to the individual's own preference and there is no control. Since it is not organized systematically, the expected results from the zakat are not obtained in the combat against poverty. As a reason, it can be thought that both the income of the zakat obtained from the system is low due to lack of system and the incomes are not used efficiently. As a result, the number of beneficiaries of zakat income is also lower than expected. It is observed that in the countries where zakat is carried out with a regular organization, zakat income is higher and the combat against poverty is more efficient.

Keywords : Islamic Law, Zakat, Negative Income Tax, Poor, Needy, Tax

GİRİŞ

Günümüzde ekonomik sorunlar toplumda çözüm bekleyen problemlerin başında gelmektedir. İnsanlık tarihine kadar uzanan fakirlik problemi İslam'ın kayıtsız kalmadığı hatta büyük bir tehlike olarak gördüğü problemlerden birisidir. İslam'ın fakirliği inanç, ahlak, aile ve toplum için büyük bir tehlike olarak görmektedir. İslam, bu tehlikeyi bertaraf etme, tesirlerini azaltma ve insanın onuruna yaraşır bir hayat tarzını garanti edebilme adına aldığı tedbirlerden biri de zekâttır. Bu bakımdan Allah, zengine malının belli bir kısmında fakir ve miskinlere hisse ayırmalarını emretmiştir.² Günümüzde özellikle yanlış bir yere konumlandırılan zekât, kapitalizmin temeline güçlü bir darbe vuran bir sistem olmasına rağmen, gönül rızasıyla yapılan nakdi veya aynî bir yardım olarak algılanmaktadır. Bu algının aksine zekât % 2.5 ile % 20 arasında değişen oranlarda, devlet veya fertler aracılığıyla tahsil edilen ve Tevbe suresi 60. ayetinde zikredilen kimselere ifa edilmesi gereken zorunlu bir yükümlülüktür.³ Fakirlikle mücadele kapsamında modern devlet sisteminde önerilen negatif gelir sistemi amaç bakımından zekâta benzemektedir. Her iki sistemin fakirlik probleminde bakışı ve çözüm önerilerinin ortaya konulması önem arz etmektedir.

Öncelikle zekât, negatif gelir vergisi ve fakirlik kavramlarının etimolojik anlamı üzerinde durulacaktır. Daha sonra zekât harcama kalemlerinden fakir ve miskinın zekâttan alacakları hisseler açıklanıp günümüz devlet anlayışında negatif gelir vergisi uygulamalarına yer verilecektir. Son olarak da hem zekâtın hem de negatif gelir vergisinin fakirlikle mücadeledeki rolleri ele alınacaktır.

1.1. Zekât

İslam'ın beş temel esaslarından biri olan “zekât” etimolojik olarak كَرِي كُونْدَنْ تۆرەمىش ۆلۆپ سۆزلۆكتە; artmak, gelişmek, büyümek, temiz olmak ve arınmak⁴ anlamlarına gelmektedir. كَرِي كَوْنَة kelimesi Kur'an'da iki anlamda kul-

² Üdeh Halil Ebü Üdeh, et-*Tatavvuru'd-dilâli beyne lugati's-si'ri'l-câhili ve lugati'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 213.

³ A. Muhammed Mannan, *İslam Ekonomisi Teori ve Pratik*, Trc. Bahri Zengin, (İstanbul, Fikir Yayınları 4, 1973), 316.

⁴ Cemâluddîn Ebü'l- Fadl Muhammed b. Mukrim el-İfriki İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, (Beyrut, Dâr-u Sâdr, 1994), 14/358; Ebü Abdîrrahmân Halil b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitabu'l-ayn muretteben ala ahru'fi'l-mu'cem*, “كَرِي” md., thk. Abdulhamid Handevî, (Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/189; Ali b. Muhammed Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, “الكَرِيَة” md (Beyrut, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye,1983), 114; İsfehani, *Müfredatü'l-elfâzi'l-Kur'an*, 230; Ebü't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mu'hit*, (Kahire: Dar'u Tıbaa'ül Hadise, 2010), 1343; Ebü'n Nasr İsmâil

lanılmaktadır. Birincisi, sözlük anlamı olan çoğalmak, artmak,⁵ ikincisi de İslam fıkıh literatüründe kullanılan; belli bir miktara ulaşmış olan malın, Allah için her yıl belli bir kısmını ödemek anlamında kullanılmaktadır.⁶ İkinci mana Kur'an'ın kelimeye yüklediği anlam olup cahiliye döneminde bilinmemektedir.⁷ Bu bağlamda Kur'an, bu kavrama cahiliye döneminde bilinmeyen yeni bir anlam yüklemiştir. Rağib el-İsfehanî (ö.502/1108) ise, zekât kelimesinin kökü olan كَز kelimesinin Allah'ın bereketi sonucu meydana gelen artma anlamında olduğunu, hem dünyevi hem de uhrevi işlerdeki artma ve çoğalma manası için kullanıldığını ifade eder ve bu bağlamda كَز الزرع örneğine yer vererek, ekinin artması, çoğalması ve bereketlenmesi anlamında kullanıldığını ifade eder.⁸ Dil bilimcilerinden Zemahşerî (ö.538/1143) de رجل زكي ifadesinin iyilik ve hayır yönü baskın, iyi olan kimse anlamında olduğunu belirterek, كَز kelimesinin artmak, çoğalmak kök anlamıyla bağlantılı olduğunu ifade eder.⁹ İbn Manzur (ö.711/1311), zekât kelimesinin artmak, çoğalmak anlamına geldiğini belirttiikten sonra, ارض زكية örneğini vererek, bunun güzel ve verimli toprak anlamında olduğunu ifade eder. Yine رجل زكي ifadesinin, iyi insan anlamına geldiğine yer verir.¹⁰ Zekât kavramı malî yardım anlamında Kur'an'da otuz defa zikredilmektedir. Bunlardan yirmi altısında namazla birlikte aynı ayette emredilmekte, bir yerde ise farklı ayetlerde namaz ve zekât peş peşe sıralanmaktadır.¹¹ Diğer üç ayette ise zekât, namazdan ayrı olarak tek başına geçmektedir.¹²

İslam hukuk literatüründe zekât, geniş ve dar olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Geniş manada zekât, gönüllü verilen bütün sadakaları kapsadığı gibi, zorunlu olarak belli bir maldan belli bir oranda verilen zekâtı da kapsamaktadır.¹³ Dar anlamda ise bu kelimeyle sadece İslam'ın beş

b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah tacû'l-luga ve sıhah'ul-arabiyye*, (Kahire: Dar'ul Hadis, 2009), 494; Ahmed Ebu Hakah, *Mu'camu'n-nefâis el-vasit*, (Beyrut: Dar'un-Nefais, 2011), 521 ; Üdeh, *et-Tatavvuru'd-Dilâli*, 211; Ebu'l Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *Esasu'l-belağa*, thk. Muhammed Basil Uyuni's Sûd, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/418; Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, 1-30 (Beyrut: Daru'l-Ma'rifê, 1993), 2/149; Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*, (Beyrut, Daru'l Fikr, Beyrut, 1990), 3/339; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i islâmiyye ve istılahat-ı fikihiyye kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1990), 4/77; Abdullah Kahraman, Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh İlmi ve İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 219.

⁵ en-Nur 24/21; en-Nisâ, 4/49.

⁶ el-Bakara 2/43; el-Araf 7/156; el-Leyl 92/17-18.

⁷ Üdeh, *et-Tatavvuru'd-dilâli*, 212-213.

⁸ Zemahşerî, *Esasu'l-belağa*, 1/418.

⁹ İsfehani, *Müfredât*, 230.

¹⁰ İbni Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 14/358.

¹¹ el-Mu'minün, 23/1-4.

¹² el-A'râf, 7/156; er-Rum, 30/39; el-Fussilet, 41/6-7.

¹³ Vecdi Akyüz, *Zekât*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 31.

rüknünden biri olan zekât kastedilmektedir. Bu bağlamda zekâtın değişik tarifleri yapılmıştır. Bu tariflerden bazıları şunlardır:

Zekât, malikin kendine mahsus maldan verilmesi gereken mecburi bir pay,¹⁴ bir malın muayyen bir miktarını muayyen bir zaman sonra hak eden bir kısım Müslümanlara Allah rızası için tamamen temlik ve verme,¹⁵ maldan Allah'ın farz kılmış olduğu belli bir bölümün hak edenlere verilmesi şeklinde tanımlanmıştır.¹⁶ Sadaka ve zekâtın aynı anlama gelen kavramlar olduğunu savunan Arap dili âlimlerinden Ebu Ubeyd, sadakayı, "Müslümanın altın, gümüş, deve, sığır, koyun, hububat, mahsul gibi mallarının zekâtıdır" şeklinde tarif eder. Ebu Ubeyd, zekât Allah'ın tayin ettiği sekiz zümreye verilir, başka kimsenin bunda hakkı yoktur, diyerek sadaka ile zekâtı aynı anlamda kullanır.¹⁷ Bununla birlikte Şafîî hukukçulardan Maverdî de Ebu Ubeyd gibi zekâtın sadaka manasında kullanıldığını ifade eder. Maverdî'ye göre zekât, "hakikaten ve hükmen çoğalma kabiliyeti olan, sahibi tarafından meşru yollardan kazanılan mallardan alınan ve layık olanlara yardım anlamı taşıyan farz ibadettir."¹⁸ Diğer bir tarif ise; Allah'ın, Kur'an'da ifade edilen sınıflara verilmek üzere farz kıldığı, zengin sayılan kişilerin malından alınan belirli paydır, şeklindedir.¹⁹

Zekâta dair yukarıdaki tanımlar arasında "Allah'ın, Kur'an'da ifade edilen sınıflara verilmek üzere farz kıldığı, zengin sayılan kişilerin malından alınan belirli paydır." şeklindeki tanım efradını câmi' ayyarına mani olması bakımından tutarlı olmadan dolayı tercih edilebilir. Ebû Ubeyd ve Maverdî'nin zekât ve sadakanın eş anlamlı kavramlar olduğu şeklindeki görüşleri²⁰ kanaatimizce isabetli değildir. Sadaka kapsam ve içerik bakımından zekâttan daha geniş ve üst bir kavramdır. Kur'an'da zekâtın kullanım

¹⁴ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, *Mu'cemu't-tarifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşevi, (Daru'l-Fadile, 2004), 99.

¹⁵ Abdulgani el-Ganîmi El-Meydanî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, thr. Abdurrezzak Mehdi, (Beyrut: Daru'l-Kütubi'l Arabî, 2008) 1/136; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kâmûs*, 4/77; Mehmet Erkal, "*Zekât*", (Türkiye Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi, 2013), 44/97.

¹⁶ Yusuf Karadağ, *Fıkhu'z-zekâti diraseten mukararaten li ahkâmîhi ve felsefetihi fi davî'l Kur'âni ve 's sünne*, (Beyrut: Müessesetü'r Risale Naşirun, 2014) 49.

¹⁷ Kasım b. Sellâm Ebu Ubeyd, *Kitabü'l emvâl*, thk. Muhammed Amara, (Kahire: Daru's Selam, 2009) H.no: 42, 81; ERKAL, "*Zekât*", 44/197.

¹⁸ Ebi'l Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Maverdî, *Ahkamu's- sultaniyye ve'l vilayetü'd-diniyye*, (Kahire: Şirketü'l-Kuds li'n-Neşr ve't Tevzi', 2014), 158.

¹⁹ Refik El-Acem, *Mevsûatu mustalahâti usûl'ul -fikh inde'l-muslimîn*, (Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1998), 1/745; Karadağ, *Fıkhu'z zekât*, 49; Ayrıca Zekât tarifleri hakkında geniş bilgi için bkz. Aynî, *el-Bidâye*, 3/340; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-islâmîyye ve edilletuhu*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1989) 2/730; Yunus Vehbi Yavuz, *İslâm'da Zekât Müessesesi*, (İstanbul: Feyiz Yayınları, 1972), 29; Mehmet ERKAL, *Zekât Bilgi ve Uygulama*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008) 21; AKYÜZ *Zekât*, 31; Beşir Gözübenli, *Zekât: Rahmet Getiren Paylaşım, İslam'a Giriş; Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 285.

²⁰ Ebu Ubeyd, *Kitabu'l emvâl*, no: 42, 81; Maverdî, *Ahkamu's- sultaniyye*, 158.

şekilleri incelendiğinde zekâtın tekil, sadakanın ise hem tekil hem de çoğul zikredilmesi; sadakanın kapsamının geniş olduğu ve daha üst bir kavram olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Zekât sadakanın farz olan şeklidir. Sadakalar ise şartlarına göre farz ve müstehab arasında değişebilmektedir.²¹ Bu bağlamda her zekât sadakadır, ama her sadaka zekât değildir şeklindeki bir tanımlama daha doğru görünmektedir.

1.2. Negatif Gelir Vergisi

Negatif Gelir Vergisi, “geliri belli bir düzeyin altında olan kimselerin vergiden muaf tutulması veya kişiye para yardımı yapılarak gelirinin belirlenen düzeye çıkarılması anlamına gelen minimum geliri garanti eden bir vergilendirme tekniğidir.”²² Bu vergi sisteminde, mükellefin belirli bir gelir seviyesinin (açlık sınırı veya yoksulluk sınırı) altında kalan kişilere yapılan nakdi yardım şeklinde de tanımlanabilir.

Negatif Gelir Vergisi, gelir bölüşümünü daha adil bir hale getirmeyi hedeflemektedir. Aynı zamanda belirli bir gelir düzeyini garanti eden ve bu yönüyle yoksullukla mücadeleyi amaçlayan bir sistemdir.²³ Diğer bir ifadeyle negatif gelir vergisi, geliri geçim indiriminin altında olan bir kişinin vereceği beyannameye istinaden bu geçim indirimine kadar kendisine devletçe ödeme yapılmasıdır.²⁴ Bu sistemde bütün bireylerin bir vergi beyannamesi doldurmaları gerekmektedir. Sadece geçim indirimini aşan kişiler gelir vergisi ödemekte, geçim indirimi seviyesinin altında olan kişiler ise devletten maddi bir yardım almaya hak kazanmaktadır. Bu yönü ile negatif gelir vergisi, sosyal yardım programlarına benzemektedir. Ancak aralarındaki en önemli fark, negatif gelir vergisinin çalışanları da kapsamasıdır. Kişinin gelirinin belirlenen seviyenin altında olması temel kriter olarak benimsenmektedir. Sosyal yardımlar ise kişinin gelirine bakılmaksızın eşit miktarda yapılan aynî ve nakdî yardımları içermektedir.²⁵

²¹ Gözübenli, Beşir, *Zekât-Fitre Nisablarının Değerlendirilmesi Sempozyumu*, V. İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı, 2-4 Haziran Kızılcahamam, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 45.

²² Şiir Yılmaz, vd, *İktisat Terimleri Sözlüğü*, 447; Türkan Öncel, “Gelirin Yeniden Dağılım Politikası Aracı Olarak Negatif Gelir Vergisi”, Maliye Araştırma Merkezi Konferansları, (İstanbul: 28. Seri, 1981-82, 1982), 5.

²³ Coşkun Can Aktan - İstiklal Yaşar Vural, *Yoksullukla Mücadele ve Negatif gelir vergisi önerisi*, Ankara: Hak-İş Konfederasyonu, Yayınları, (2002) 1-13.

²⁴ Akif Erginay, *Kamu Maliyesi*, (Ankara: Savaş Yayınları, 1994) 94.

²⁵ Yazgan, *Sosyal Güvenlik Açısından Zekât*, 134.

1.3. Fakirlik Kavramı

Sözlükte fakr kelimesi, ayrılmak, delmek, ihtiyaç, değersiz,²⁶ omurga, bel kemiği kırılmak anlamlarına gelmektedir.²⁷ Bu bağlamda kavram olarak fakir zenginle zıt anlamdadır. Fakr ve türevleri Kur'an-ı Kerim'de on iki yerde geçmektedir.²⁸ Bunlardan iki ayette Allah'ın zengin, insanların ise fakir olduğu zikredilirken²⁹ diğer ayetlerde zengin kelimesinin zıddı, maddi sıkıntı ve ihtiyacı olan anlamında kullanılmıştır.³⁰ Fakir kelimesinin çoğulu olan fukara sözcüğü, zekât almaya ehil olan sınıflar arasında zikredilmesi hasebiyle konumuz açısından önem arz eder. Bu kavram İslam hukukçuları tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Söz gelimi; İbni Abbas (ö.68), Hasan Basrî (ö.110/728) İmam Malik (ö.179/795), fakiri, ihtiyaç sahibi olduğu halde iffetinden bir şey isteyemeyen kimse olarak tanımlamışlardır.³¹ Hanefi hukukçular, nisab miktarına ulaşacak malı olmayan kimse olduğu kanaatindedirler.³² Şafîî hukukçular ise fakiri ister kötürüm olsun veya olmasın, dilensin veya dilenmesin, hiç malı bulunmayan ve işine yarayacak şekilde bir meslek icra edemeyen kimse şeklinde tarif etmektedirler.³³ Hanbeliler de fakiri ayette ilk zikredilmesi bakımından miskinden daha muhtaç olan kimse olarak görmektedirler.³⁴ İslam hukukçuları her ne kadar "fakir" kavramının anlamında farklı fikirlere sahip olsalar da malı ve kazancı olmayan, muhtaç kimse olması ve zekât almaya ehil olması bakımından hem fikirlerdiler.³⁵

²⁶ Ferâhîdî, *Kitabu'l ayn*, "الفقر" md., 3/332; İbni Manzur, *Lisanu'l-arab*, 5/3446; İsfehani, *Mufreddâtü elfazî'l-Kur'an*, 496.

²⁷ Abdusselam Hiraşî, *Fikhu'l fukarâi ve'l mesakin fi'l kitabî ve's sünne*, (Riyad: Daru'l Mueyyed, 2002) 20; Muhammed b. Omar b. Salim Bezmül, *Ahkâmu'l-fakr ve'l miskin*, (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l İslamiyye, 1999) 30; İbni Manzur, *Lisanu'l-arab*, 5/3446

²⁸ Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'camu'l mufehres li elfâzî'l Kur'ani'l Kerim*, (Beyrut: Daru'l Ma'rife, 2010) 723.

²⁹ el-Fâtür 35/15; el-Muhammed 47/38.

³⁰ el-Kasas 28/24; el-Haşr 59/8

³¹ Kurtubî, *Camîu li ahkâmu'l Kur'an*, 4/500; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3, 158; İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2, 523; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 6/28; Razî, *Tefsirü'l-kebir*, 8/109; Karâfî, *ez-Zahîra*, 3/144; İbni Rüşd, *Bidayetu'l müctehid*, 2/38; İbn Zenceveyh, *Kitabu'l-embvâl*, No:1698, 536; İbni Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 2/495; Ebî Hayyân, *Tefsiru bahru'l muhît*, 5/58.

³² Bkz. Serahsî, *Mebzut*, 3/8; Mergînânî, *el-Hidaye*, 1/110; İbnu'l Hümmam, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 2/261; İbni Abidîn, *Reddu'l muhtâr*, 3/283; İbni Rüşd, *Bidayetu'l müctehid*, 2, 38; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/466; Karâfî, *ez-Zahîra*, 3/143; Kurtubî, *Camîu li ahkâmu'l Kur'an*, 4/501; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3/158; İbni Abidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/283; Mevsilî, *el-Ihtiyar*, 1/159; Cezîrî, *Kitabu'l fıkhi alâ mezâhibi'l erbea*, 1/562; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 6/26; Şevkanî, *Fethü'l-kadîr*, 2/521; İbni Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azîm*, 2/496; Ebî Hayyân, *Tefsiru bahri'l-muhît*, 5/58.

³³ Şafîî, *Umm*, 3/82; Hiraşî, *Fikhu'l fukarâi ve'l mesakin*, 26; Cezîrî, *Kitabu'l fıkhi alâ mezâhibi'l-erbea*, 1/565; Şevkanî, *Fethü'l-kadîr*, 2/522; Gazalî, *İhya'u ulûmi'd-dîn*, 1/637.

³⁴ Ebu Muhammed Muvaffaddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbni Kudâme, *el-Kâfi fi fıkhi'l imami'l mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Faris-Mas'ad Abdulhamid Sâdânî, (Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1994), 1/424; Ruheybânî, *Matalibu uli'n nuhâ*, 2/134; Cezîrî, *Kitabu'l fıkhi alâ mezâhibi'l erbea*, 1/565.

³⁵ Razî, *Tefsirü'l-kebir*, 8/109.

1.4. Miskinlik Kavramı

Miskin kelimesi Arapça sakin olmak, hareketi sona ermek anlamlarına gelen “سكن” kökünden türemiş olup çoğulu “مساكين” dir.³⁶ Bu manada “hareket” in zıddına “sükûn” denilmektedir. Miskin ayrıca “zelil ve zayıf” anlamına da gelmektedir. Bu sebeple fakirlere miskin de denilmiştir. Hanefiler miskini; ihtiyacını karşılayamayan onu muhtaçlıktan kurtaran bir mesleği veya malı olmayan kimse olarak tanımlarken,³⁷ Şafiiler, insanlardan istesin yahut istemesin malı veya mesleği olan fakat kazancı kendine yeterli olmayan, kişiyi zengin kılmayan ve sağlıklı olmakla birlikte ihtiyaç sahibi olan kimse olarak tanımlar.³⁸

Miskin kelimesi Kur’anda tekil olarak on bir, çoğul olarak (mesâkîn) on iki yerde geçmektedir. Bu ayetlerin içeriğinde miskinlerin gözetilmesi, maddî yönden desteklenmesi ve yedirilmesi övülüp mağfiret sebebi sayılmış,³⁹ haklarının verilmesi istenmiştir.⁴⁰ Miskinlerin mahrumiyet içinde bırakılması ve doyurulmasının özendirilmemesi nankörlerin ve cehennemliklerin tutumları arasında zikredilmiştir.⁴¹ Onlara yardımdan kaçmak için gizlice ürün devşirmeye kalkışanların başına gelen ibretlik felâket anlatılmıştır.⁴² Miskinleri elde edilen üründen mahrum bırakmakla büyük bir suç işlemiş olmaları, kendilerine yapılan iyiliğin durdurulmasının yanlışlığı anlatılmış,⁴³ miras dağıtımında hazır bulunan miskinlerin bundan nasiplendirilip gönüllerinin alınması tavsiye edilmiştir.⁴⁴

Ayetlerde geçen fakir ve miskin kavramlarının aynı anlama geldiğini ileri sürenler olmuşsa da ulemanın çoğunluğu fakirlik ve miskinliği zayıflık / düşkünlük sıfatı bakımından ortak, ancak yoksulluk derecesi veya nitelik açısından farklı olduğu görüşündedirler.⁴⁵ Cumhuriyetin ittifak ettiği görüşe göre bunların ayırıcı özelliği zayıflık ve ihtiyaç derecesidir. Fakat hangisinin düşkünlük derecesi bakımından daha alt seviyede olduğu hususunda

³⁶ İbni Manzur, *Lisanu’l-arab*, 13/211-218.

³⁷ İbnü’l Hümmam, *Şerhu Fethu’l-kadîr*, 2/261; Kâsânî, *Bedâi’ü’s -sanâi*, 2/465; İbni Abidin, *Reddu’l-muhtâr*, 3/284; İbni Rüşd, *Bidayetu’l müctehid*, 2/38; Şafîi, *Umm*, 3/182; Hiraşî, *Fıkhü’l fukarâi ve’l mesakin*, 26; Mevsili, *el-Ihtiyar*, 1/160; Cezîrî, *Kitabu’l fıkhî alâ mezâhibi’l erbea*, 1/562; Akyüz, *Zekât*, 507.

³⁸ Şafîi, *Umm*, 3/182; Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibin*, 2/311; Hiraşî, *Fıkhü’l fukarâi ve’l mesakin*, 31; Ruheybânî, *Matalibu Uli’n-Nuhâ*, 2/135; Cezîrî, *Kitabu’l Fıkhî Alâ Mezâhibi’l Erbea*, 1/566; Gazalî, *İhya’u ulûmü’d-dîn*, 1/637.

³⁹ el-Bakara 2/83, 177, 215; en-Nisâ 4/36; el-İnsân 76/8

⁴⁰ el-İsrâ 17/26; er-Rûm 30/38

⁴¹ el-Hâkka 69/34; el-Müddessir 74/44; el-Fecr 89/18

⁴² el-Kalem 68/24

⁴³ en-Nûr 24/22

⁴⁴ en-Nisâ 4/8.

⁴⁵ Sabık, *Fıkhü’s-sünne*, 1/362.

fikir birliği yoktur.⁴⁶ Bu hususta Ahmed b. Hanbel, kendisinden nakledilen bir rivayette Şafîî, İmâmiyye ve Zâhirîler'den İbn Hazm, Asmaî, Ebû Ca'fer, Ahmed b. Ubeyd'e göre fakir hiçbir şeyi bulunmayan, miskin ise kendisinin ve ailesinin zorunlu ihtiyaçlarını israfa ve cimriliğe kaçmaksızın konumuna uygun düzeyde karşılayacak kadar helâl mala sahip olmayan kimsedir. Diğer bir ifadeyle kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu kimselere yetecek miktarda kazanç elde edemeyen, geliri giderini kapatmayan kimsedir.⁴⁷ Ebû Hanîfe'ye göre fakirin durumu miskinden daha iyi bir seviyededir. Ona göre fakir, kendisine yetebilecek ve ayakta tutabilecek bir mala sahip kimse iken, miskin ise hiçbir şeye sahip olmayan kimsedir.⁴⁸ İbn Cerîr et-Taberî'de (v.310/923) bu görüştedir.⁴⁹ Ebû Yusuf'a göre ise fakir ve miskin bir sınıftır. Birinin bir diğerine üstünlüğü söz konusu değildir. Fakir ve miskin aynı anlama gelen farklı kelimelerdir. Dolayısıyla Ebû Yusuf, zekâtın sarf yerleri söz konusu olduğunda bir ayırım yapmamakta, iki sınıfı bir görmektedir.⁵⁰

Ayrıca kaynaklarda fakirin kim olduğu ile ilgili şu şekilde yorumlar yapılmıştır: başkasından yardım istemekten çekinen, muhtaç olan, Mekke'den Medine'ye hicret eden ihtiyaç sahibi, suffe ashabı ve hasta olup ihtiyacını karşılayamayan kimsedir. Miskin için yapılan yorumlar da şu şekildedir: zillet içinde yardım isteyen kimse, sağlıklı fakat ihtiyaç sahibi kimse, Muhacirler dışındaki ihtiyaç sahipleri, gayrimüslimlerden ihtiyaç sahipleri, çalışma gücü bulunup nisab miktarından az mala sahip fakat kazancı kendisine yetmeyen kimse olduğu şeklinde yorumlar mevcuttur.⁵¹ Hamidullah ise miskin konusunda şu ifadeler yer verir; "Fukara, Müslüman yoksullar, Müslüman fakirleri tabiri hiçbir münakaşayı gerektirmez. Delalet ettiği mana açıktır. Fakat "mesakin-miskinler" tabirine gelince Hz. Ömer'in yüksek otoritesi, burada bu tabirin İslam devletinin gayrimüslim sakinlerinin yoksullarına delalet ettiği hakkında bize mesnet teşkil eder. Sami filolojisi

⁴⁶ Hiraşî, *Fıkhü'l- fukarâi ve'l-mesakin*, 24; Muhammed Ali Sayes, vd., *Tefsiru ayati'l ahkâm*, (Beirut: Daru'l Esir, 1994) 3/57; Muhammed Ebu Zehra, *Uygulamalı Zekât Hukuku, Temel Kaideler*, (Konya: Selçuklu Matbaası, 1978) 90; Kurtubî, *Camiu li ahkâmü'l Kur'ân*, 4/503.

⁴⁷ Ferrâ, *Ahkâmü's-sultaniyye*, 207; Razi, *Tefsirü'l-kebir*, 8/109-112; Cengiz Kallek, "Miskin" md., (Türkiye Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi, 2005) 30/183; Kendisine yetme miktarıyla Malîkî ve Hanbelîlere göre bir yıllık ihtiyaç, Şafîîlere göre ise ömür boyu yetecek miktar kastedilmektedir. (Karadavî, *Fıkhü'z-zekât*, 460.)

⁴⁸ İbni Nuceym, *Bahru'r-râik*, 2/419; İbni Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, 3/283; Cezîrî, *Kitabu'l fıkhî alâ mezâhibi'l-erba*, 1/563; Maverdî, *Ahkâmü's- sultaniyye*, 168; Razi, *Tefsirü'l- kebir*, 8/109; Ebî Hayyân, *Tefsiru bahru'l muhtâr*, 5/58; Karadavî, *Fıkhü'z-zekât*, 458.

⁴⁹ Taberî, *Camiü'l- beyân*, 6/24.

⁵⁰ Maverdî, *Ahkâmü's-sultaniyye*, s.168; Karadavî, *Fıkhü'z-zekât*, 457.

⁵¹ Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Hamed b. Abdullah el-Cuma - Muhammed b. İbrahim el-Humeidan, (Beirut: Mektebetü'r-Rüşd, 2004) 4/324 (10686- 10693 no'lu hadisler)

de bunu teyit eder. Mesela meşhur Hammurabi Kanununda (mushkino) tabiriyle karşılaşıyoruz ki daha sonra bu tabiri İslam hukukuna zimmi yakın bir kavram olarak geçmiştir ki yabancı sakin, yabancı mukim manasına gelmektedir.⁵²

Bu açıklamalardan sonra fakir ve miskin kavramları ihtiyaç sahipliği yönünden aynı olup ihtiyaç seviyeleri bakımından farklı olduğu söylenebilir. Günlük kullanımda ihtiyaç sahibi olması bakımından miskin fakirden daha aşağı seviyede olan kimse olarak yer edinmiştir.

2. ZEKÂTIN FAKİRLİKLE MÜCADELEDEKİ ROLÜ

Allah, fitratlarını da nazar-ı itibara alarak insanlara bahşetmiş olduğu nimetleri faklı seviyelerde vermiştir. Bu durum Al-î İmrân suresinde “*De ki: “Ey mülkün sahibi olan Allah’ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin.”*”⁵³ şeklinde açıklanmıştır. İnsanların renklerinin, dillerinin ve ırklarının farklı olması gibi ekonomik durumlarının da farklı olması doğaldır. Her toplumda gelir seviyesi yüksek ve düşük insanların varlığı kaçınılmazdır. Fakirlik, sadece Müslüman toplumlarda değil, bütün toplumlarda farklı boyutlarda var olan ve mücadele edilmesi gereken bir olgudur. İslam fakirlik problemine farklı bir açıdan yaklaşmıştır. Diğer sistemlerden farklı olarak zengin fakir ayırt etmeksizin her bir bireye değer atfetmiştir.⁵⁴ İslam fakirlik olgusunu, inanç, ahlak, doğru düşünme, aile ve toplum için tehlike görmüştür.⁵⁵ Fakirlik, özellikle de Allah’ı unutturan bir seviyeye vardığında, defedilmesi istenen ve şerrinden Allah’a sığınılan bir musibet olarak görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber birçok hadisinde fakirlikten Allah’a sığınmıştır.⁵⁶ Dolayısıyla İslam, insanın onuruna yakışan bir hayat standardını hedeflemekte, onu sıkıntı, ihtiyaç ve yokluğun pençesinden koruyacak çözümler getirmekte-

⁵² Muhammed Hamidullah, *İslam’ın Hukuk İlmine Yardımları*, Der: Salih TUĞ, (İstanbul: Milliyetçiler Derneği Yayınları, 1962), 70.

⁵³ Ali İmrân, 3/26.

⁵⁴ el-İsra, 17/70; el-Lokman, 31/20, et-Tin, 95/4; ez-Zariyât, 51/21; el-İbrâhîm, 14 /32-33.

⁵⁵ Karadavî, *Müşkiletu’l fakri ve keyfe alacehe’l islam*, (Beyrut: Müessesetü’r Risale, 1985), 34.

⁵⁶ Hadisler için bkz. Hz. Aişe’den rivayet edilen bir hadiste “*Allah’ım cehennemin fitnesinden sana sığınırım, Zenginlik fitnesinden sana sığınırım, fakirlik fitnesinden sana sığınırım.*” Yine Ebu Hureyre’den rivayet edilen bir hadiste “*Allah’ım! Fakirlikten, killet ve zilletten sana sığınırım. Zulüm etmekten ve zulme uğramaktan sana sığınırım.*” Buhârî, *Deavât*, 8, 79; İbn Hanbel, 13, H.no:8053, 418; Nesâî, *İstiâze*, 8, 261; İbn Hibbân, *İstiâze*, 3, 300; Hakîm, *Dua*, 1, 541; diğer bir rivayette “*Allahım küfür ve fakirlikten sana sığınırım, Allah’ım kabir azabından sana sığınırım. Senden başka ilah yoktur.*” Nesâî, *Sehiv*, 3, 73; İbn Hibbân, *İstiâze*, 3, 303; İbn Huzeyme, *Salât*, 1/367.

dir. Bu çözümlerin en önemlisi de zekâttır. Zekât zengini fakirin geçimine katkı sağlamayla yükümlü tutmuştur.

İslam devletinin en önemli gelir kaynağı olan zekâtın harcama kalemleri devlet başkanının veya temsilcilerinin iradesine bırakılmayıp bizzat Allah tarafından belirlenmiştir. Zekât gelirlerinin harcanabileceği sınıfların Allah tarafından belirlenmesi özellikle Hz. Peygamber'den sonra çıkabilecek keyfi harcama, tarafgirlik ve kayırma ihtimalini ortadan kaldırmıştır. Ebu Dâvûd (ö.275/888) Ziyâd bin Hâris es-Sudâî'den şöyle bir hadis rivayet etmiştir: “Hz. Peygamber'e gelip biat ettim. O sırada bir adam gelerek: “Bana sadakadan ver!” dedi. Hz. Peygamber adama: “Allah, sadakalar hususunda ne herhangi bir peygambere ne de bir başkasına hüküm verme yetkisi tanımadı, hükmü bizzat kendisi verdi. Sadakaları sekiz hisseye ayırdı. Eğer sen bunlardan birine girersen sana hakkını veririm”⁵⁷ Hadis, bu konudaki yetkinin sadece Allah'a ait olduğunun ortaya koyması bakımından önemlidir.

Zekât veya herhangi bir vergide önemli olan tahakkuk ve tahsilin yanı sıra bu gelirlerin hak sahiplerine adaletli bir şekilde dağıtılmasıdır. Bu bakımdan Allah'ın Kur'an'da zekât alabilecek grupları *fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlar, (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular* şeklinde sarahaten zikretmesi ileride karşılaşılabilecek muhtemel sorunları çözmeye matuftur.⁵⁸

Fakirin topluma iştirak edebilmesi için gereksinim duyduğu yeme, içme, barınma ve evlilik gibi zaruri ihtiyaçları zekât sayesinde karşılanmaktadır. Bu noktada fakirliğe çözüm bulmanın en temel önceliği, bölge ve toplumlara göre farklılık gösteren neden ve sebeplerinin belirlenmesidir. Karadavî fakirliği üç kısma ayırmaktadır: Birincisi; zorunlu veya ihtiyari işsizlikten kaynaklanan fakirlik, ikincisi; kendisine ve bakmakla yükümlü olduğu aile fertlerine yetecek kadar gelir elde etme acizliğinden doğan fakirlik, üçüncüsü de çalıştığı halde geliri kendisi ve ailesinin geçimini sağlamaya yetmeyen gizli fakirliktir (aile fertlerinin sayısının fazla olması nedeniyle geliri yetmeyen işçi, çiftçi, alt gelirli memur gibi).⁵⁹

Zekât fonundan fakirlere verilebilecek yöntemlerden biri de toplumda işsiz olanlara istihdam imkânı sunmaktır. Fakirler için iş sahalarının açıl-

⁵⁷ Ebû Dâvûd, *Zekât*, 2, 357; Beyhakî, *es-Sünen's-sagir*, *Zekât*, 2, 74.

⁵⁸ Karadavî, *Fikhu'z-zekât*, 455.

⁵⁹ Karadavî, *Devrû'z-zekâti fi ilacı müşkilâti'l iktisadiyye ve şuruti nicalihi*, (Kahire: Dar'uş-Şurûk, 2001), 23;

Karadavî, *Müşkiletu'l-fakr*, 34.

ması, üretime katılımlarının sağlaması devletin başlıca görevleri arasındadır. Devletin iş imkânı sağlayamaması durumunda, işsizlere iş buluncaya kadar zekât fonundan aylık bir bütçe (işsizlik maaşı gibi) ayırması zorunludur. İhtiyari işsizlik durumunda ise, çalışmaya gücü yettiği halde rahatını bozmak istemeyen, tembelliğinden dolayı çalışmayı reddeden, günümüzde sıklıkla karşılaşılan, iş beğenmeme durumunda olanlar, her ne kadar fakir olsalar da zekâtтан mahrum bırakılırlar.⁶⁰ Bu durumda olanların zekâtтан mahrum bırakılması, onların tembelliğe alışmalarına, üretebilecek güce sahip oldukları halde çalışmamalarına engel olmaktır. Bu kimselere zekât vermek gerçek manada ihtiyacı olanların hakkını da ihlal etmek olur. Hz. Peygamber, “*zengine ve gücü kuvveti yerinde olana zekât vermek helal değildir.*”⁶¹ buyurmuştur. İslam, başkasının sırtından geçinmeyi yasaklamış kişiye elinin emeğinden daha hayırlı bir kazanç yoktur telkiniyle bireyi çalışmaya teşvik etmiş, dilenmeyi kesin ifadelerle yasaklamıştır.⁶² Bu bağlamda zekât almaya hak kazanan bir fakire verilecek zekât miktarı fakirlik probleminin çözülmesi bakımından konuya ışık tutacak niteliktedir. Bu konuda Hanefiler fakir ve miskine verilecek miktarın nisab miktarını geçmemesi gerektiğini düşünmektedirler. Ancak Hanefilere göre aile efradının kalabalık olması durumunda aldığı miktar yetmeyeceği takdirde fert başına nisab miktarı verilmesi de uygundur.⁶³ Malikî ve Hanbelilerin çoğunluğu fakir ve miskine bir yıl boyunca ihtiyaçlarına yetecek miktarda zekât verilmesi gerektiği fikrindedirler.⁶⁴ İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel ise fakir ve miskine ömrü boyunca yetecek miktarda zekâtтан pay verilmesinin uygun olacağı görüşündedirler.⁶⁵

Karadavî, bu görüşleri telif ederek zekâtın, fakir ve miskin durumuna göre verilmesi gerektiğini savunur. Ona göre kötürüm, sağlık durumu çalışmaya elverişsiz, çalışma imkânı olmayan kimselere ömrü boyunca yetecek miktarda zekât verilebilir. Çalışmaya gücü yeten, çalışan ama geliri kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin geçimine yetmeyen kimselere ise bir yıllık ihtiyacını karşılayabilecek miktarda zekât verilir.⁶⁶ Karadavî'nin

⁶⁰ Karadavî, *Devrû'z-zekâti*, 23; *Müşkilatu'l-fakr*, 34.

⁶¹ Nesâî, *Zekât*, 5, 99; İbn Mâce, *Zekât*, 1, 589; Hakîm, *Zekât*, 1, 406; İbn Hibbân, *Zekât*, 8, 187; Ebû Ya'lâ, 11, H.no:6199, 62.

⁶² Buhârî, *Zekât*, 2, 123; Müslim, *Zekât*, 2, 720; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 8, H.no: 8725, 310; İbn Ebi Şeybe, *Zekât*, 7, 32.

⁶³ Karadavî, *Fıkhü'z-zekât*, 477; Karadavî, *Müşkilatu'l-fakr*, 95.

⁶⁴ Karadavî, *Fıkhü'z-zekât*, 477; Karadavî, *Müşkilatu'l-fakr*, 95.

⁶⁵ Nevevî, *el-Mecmu'*, 6/193-195; Mardavî, *el-İnsâf*, 3/221; Karadavî, *Fıkhü'z-zekât*, 476; Karadavî, *Müşkilatu'l-fakr*, 94.

⁶⁶ Karadavî, *Fıkhü'z-zekât*, 480; Karadavî, *Müşkilatu'l-fakr*, 98.

bu görüşü ve bakış açısı makasid ve kamu yararı açısından önemlidir. Önemli olan verilen miktar değil bireylerin en azından insan onuruna uygun bir hayat standardı yaşamalarına zemin hazırlamaktır. Bu konuda yer, zaman ve şartlara göre hareket etmek uygun olacaktır. Hz. Ömer'in “*Zekât verdiğiniz kişiyi (zekâtınızla) zengin kılın*”⁶⁷ ifadesiyle işaret ettiği gibi kişiyi ihtiyaç sahibi olmaktan çıkarıp zekât mükellefi seviyesine ulaşmasını sağlamak temel hedef olmalıdır. Ebu Ubeyd'e göre; zekâtтан hisse sahiplerine ödenecek miktar hususunda kesin bir miktar belirtilmemiştir. Hatta o, zekât verilecek kimsenin borçlu olmasını da şart görmeyip, bu konuda veren kimsenin maslahat görmesi durumunda büyük bir hisse vermesinin daha iyi olacağı görüşündedir. Ebu Ubeyd, “bir kimse barınacak bir eve ihtiyacı olan Müslüman salih bir ailenin, malının zekâtından onlara barınacak bir ev satın alabileceğini ve böylelikle mükellef hem zekât görevini yerine getirmiş olur ve hem de hayırlı bir iş yapmış olur.” örneğini verir.⁶⁸

3. NEGATİF GELİR VERGİSİNİN FAKİRLİK PROBLEMİNİ ÇÖZMEDEKİ ROLÜ

Daha önce de ifade edildiği üzere negatif gelir vergisi modern iktisadi sistemlerde zengin ve alt gelire sahip kimseler arasındaki gelir dağılımını düzenlemek ve belirlenen seviyenin altında gelire sahip olanlara destek sağlayarak insan onuruna yaraşır bir hayat temin etmek üzere ekonomistler tarafından önerilen bir sistemdir. Türkiye ve diğer ülkelerde NGV olarak direkt isimlendirilmese dahi aynı amaca hizmet eden bu kapsamda değerlendirilebilecek uygulamalar bulunmaktadır. Bu programlar düşük gelirli çalışan veya hiç çalışmayan bireylerin gelirlerini arttırmaya yönelik uygulamalardır. Bu uygulamaları genel olarak üç ana kategoride tasnif etmek mümkündür. Birincisi; çocuklu ailelere çocuklar için yapılan gelir ve istihdamdaki statüden bağımsız olarak verilen genel desteklerdir. İkincisi işsizlik sigortası, emeklilik maaşı gibi bireylerin istihdam edilme ve istihdam esnasında sağladığı katkıya göre verilen sosyal desteklerdir. Son olarak barınma, sağlık, asgari gelir, engellilik, hamilelik, tek ebeveynli aileler gibi ihtiyaç duruma bağlı olarak verilen desteklerdir.⁶⁹

Kamu gelirlerinden bir kısmının üst gelire sahip kesimden alıp alt ge-

⁶⁷ Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-Emvâl*, No:1778, 577; İbn Zenceveyh, *Kitabu'l-Emvâl*, No:1844, 570.

⁶⁸ Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-Emvâl*, No:1787, 578

⁶⁹ Ülker Şener, *Yoksullukla Mücadelede Sosyal Güvenlik*, Sosyal Yardım Mekanizmaları ve İş Gücü Politikaları, Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı (TEPAV), (Ankara: 2010), 1-22, 4.

lirlilere doğru transfer niteliği taşıyan negatif gelir vergisinin dünyada ki doğrudan ve dolaylı bazı uygulamaları şunlardır:⁷⁰

3.1. Dünyadaki Negatif Gelir Vergisi Uygulamaları

3.1.1. Asgari Geçim İndirimi

Asgari geçim indirimi, bireylerin veya ailelerin ihtiyaçlarını asgari düzeyde sürdürebileceği en az gelir miktarının vergi dışı bırakılması şeklinde bireylere yansımaktadır. Bu indirimin en rahat uygulanabileceği sistem kişisel gelir vergisinin uygulandığı sistemlerdir. Asgari geçim indirimi bireylerin vergi ödeme güçlerinin hangi gelir düzeyinden başladığını gösteren asgari geçim miktarını belirledikten sonra, o miktarın altında kalan kişilerin vergi dışı bırakılması şeklinde uygulanmaktadır. Bu uygulamanın alt gelir gruplarının vergi yükünü düşürerek gelir dağılımını düzeltici yönde etki sağlayacağı düşünülmektedir. İktisadi iş birliği ve gelişme teşkilatı bünyesinde bulunan ülkelerde miktar ve yöntem bakımından farklılıklar olmakla birlikte tüm gelir gruplarını hedefleyen asgari geçim indirimi uygulaması bulunmaktadır.⁷¹ Günümüzde yaygın kullanılan yöntemde göre, asgari geçim indirim tutarı mükellefin gelirinden düşülmekte ve gelirin kalan kısmı vergilendirilmektedir. Bir diğer uygulama olan dekont sisteminde ise önce mükellefin vergi matrahı üzerinden indirim yapılmadan vergisi hesaplanmakta daha sonra kişisel-ailevi durum dikkate alınarak hesaplanan asgari geçim indirim miktarı bu vergiden düşülerek mükellefin ödemesi gereken vergiye ulaşılmaktadır. Asgari geçim indirimi sistemi ile dolaylı bir bağlantısı olan bölme (katsayı) sisteminde ise ailenin geliri birey sayısına bölünerek vergilendirilmekte ve böylece aile artan oranlı tarife yüzünden üst gelir dilimlerine çekilmektedir. Böylece yüksek oranda vergilendirilmenin önüne geçilmektedir.⁷²

3.1.2. Artan Oranlı Gelir Vergisi Tarifesi

Bu tarife ile artan oranlı bir vergileme sisteminde düşük orandan başlayarak, asgari ücreti vergi dışı bırakma ve asgari ücrette bazı indirimler ya-

⁷⁰ İhsan GÜNAYDIN, Barış YILDIZ, *Vergi Politikası ile Yoksulluk Azaltılabilir mi?* Global Journal of Economics and Business Studies (GJEBS), (Küresel İşletme Çalışmaları Dergisi, Bahar 5/9 (2016), 92.

⁷¹ Fatih Saraçoğlu, *Asgari (En Az) Geçim İndiriminin Vergi Ödeme Gücünün Kavranması Açısından Önemi ve Türkiye'de Uygulama Açısından Gelişimi*, (Kazancı Hakemli Hukuk Dergisi, 33-34) 124. Günaydın -Yıldız, *Vergi Politikası ile Yoksulluk Azaltılabilir mi?* 92; Temür, Refah Devleti Kapsamında Negatif Vergi, 6/12 (2017), 7.

⁷² Hüseyin Şen, İsa Sağbaş, *Vergi Teorisi ve Politikası*, (Ankara: Kalkan Ofset, 2015) 239-242; Günaydın -Yıldız, *Vergi Politikası ile Yoksulluk Azaltılabilir mi?* 92.

pılmasına olanak tanıma gibi uygulamalarla alt gelir grubundakilerin kullanılabilir likit gelirlerini arttırma hedeflenmektedir. Bu uygulamalar aile ve çocuk yardımları, işsizlik sigortası ve gelir vergisi indirimleri gibi birçok ek uygulama ile desteklenmektedir. Uygulamaların başarılı olabilmesi için muafiyet, istisna ve indirimlerden yararlananların ağırlıklı olarak üst gelir grubundan olmaması gerekir.⁷³

3.1.3. Vergi İndirimi

Vergi indirim sistemi belirli bir para miktarının vergi yükümlülüğü kapsamından çıkarılması veya dezavantajlı kesimlere tanınan gelir transferi ile çalışmalarını karşılığında gelirlerinin arttırılmasını öngören negatif gelir vergisi ile temel gelir uygulamalarının bazı özelliklerini bünyesinde barındıran bir sistemdir. Vergi indirimlerinin hedef kitlesi gelir testine tabi tutuktan sonra çocuklu aileler, yoksulluk içerisinde bulunan çocuklar, yaşlılar, engelliler ve düşük gelirli aileler gibi dezavantajlı gruplardır. Bu sistemin en bariz faydası programın bir ömür sürmesi nedeniyle yoksullukla mücadelede etkin bir rol üstlenmesidir.⁷⁴

Düşük gelirli çalışanlara gelirlerini arttırma fırsatı veren, kazançlarını vergiden muaf tutan, sigorta prim ödemesi gerektirmeyen ve çocuksuz evlilerin de faydalanabileceği bir uygulamadır. Şartların bulunması durumunda vergi indiriminden faydalananlar belli bir alışma saatiyle sabit bir gelire kavuşmaktadır. Bu sistemden faydalananlar bu şartlara göre NGV aracılığıyla net bir gelir seviyesine ulaşmaktadırlar.⁷⁵

3.1.4. Eğitim ve Sağlık Vergisi İndirimleri

Eğitim ve sağlık vergi indirimleri bireysel veya kurumsal şekilde uygulanabilmektedir. Bireylerin, kendi çocukları adına yaptıkları eğitim ve sağlık harcamaları için yapılan bireysel vergi indirimleridir. Yapılan bağışlardan vergi indirimleri, özel okullara kâr amacı olmaksızın burs veren bireysel veya tüzel vergi mükelleflerine yapılan vergi indirimidir.⁷⁶

⁷³ Günaydın - Yıldız, *Vergi Politikası ile Yoksulluk Azaltılabilir mi?* 93; Temür, *Refah Devleti Kapsamında Negatif Vergi*, 7.

⁷⁴ Günaydın - Yıldız, *Vergi Politikası ile Yoksulluk Azaltılabilir mi?* 93; Temür, *Refah Devleti Kapsamında Negatif Vergi*, 7.

⁷⁵ Günaydın - Yıldız, *Vergi Politikası ile Yoksulluk Azaltılabilir mi?* 94; Temür, *Refah Devleti Kapsamında Negatif Vergi*, 7.

⁷⁶ Günaydın - Yıldız, *Vergi Politikası ile Yoksulluk Azaltılabilir mi?* 94; Temür, *Refah Devleti Kapsamında Negatif Vergi*, 7.

3.1.5. Gönüllü Nakit Gelir Desteği

Asgari gelir desteği, geliri belli bir seviyenin altında kalan tüm vatandaşlara devlet tarafından yapılacak düzenli, nakit gelir transferleridir. Asgari nakit gelir desteği sosyal politikaların sadece çalışan bireyler yanında çeşitli sebeplerle çalışmayan bireylerin de göz önüne alınarak, vatandaşlık politikaları üzerinden verilmesi öngörülen bir haktır. Asgari nakit gelir programları, yardımların hedef kitleleri, verilme şartları ve miktarı açısından ülkeden ülkeye çeşitlilik gösterir.⁷⁷

3.1.6. Mikro Kredi

Mikro kredi, esas itibarıyla devlet tarafından aşırı yoksul insanlara öncelik vermek üzere, gelir getirici bir faaliyette bulunmalarını sağlamak amacıyla duruma göre karşılıksız veya düşük oranda faizlerle verilen küçük bir sermayeyi ifade etmektedir. Bu sistemde bireyler ihtiyaç sahibi olma durumlarına göre mikro kredi alma imkanına sahiptirler.⁷⁸

3.2. Türkiye'deki Negatif Vergi Uygulamaları

Türkiye'de devlet denetimindeki sosyal yardımlar negatif gelir vergisi kapsamında değerlendirilebilir. Devlet tarafından yapılan sosyal yardımları, belirli aralıklarla düzenli olarak verilen Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Teşvik Fonundan (SYDTF) ayrılan kaynaklar ve Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıfları (SYDV) tarafından mütevellî heyetinin kararına göre verilen yardımlar şeklinde iki grupta sınıflandırmak mümkündür. Bu yardımları negatif gelir vergisi olarak isimlendirebiliriz. Kurallı, düzenli ve belli kriterlere dayalı, alanlarda minnettarlık hissettirme oranı düşük, verenler açısından da devletin verdiği bir sosyal yardım olarak görülmesi itibarıyla topluma olumlu olarak yansımaktadır.

Devlet tarafından yapılan yardımların yanında bireysel veya özel sosyal yardımlaşma kurumları tarafından yapılan yardımlar da bulunmaktadır. Bu tür yardımların ihtiyaç sahibi birey ve ailelerin hızlı ve isabetli bir biçimde tespiti ve yardımların bürokratik engellere takılmadan hızlıca ulaşması gibi birçok olumlu yönü vardır. Ancak düzenli olmaması, kimlerin hangi durumlarda faydalanacağını belirsiz olması, bazı durumlarda mütevellînin keyfine bırakılması, üst gelir seviyesindeki bireylerden daha fazla

⁷⁷ Temür, *Refah Devleti Kapsamında Negatif Vergi*, 8.

⁷⁸ Taşçı, Faruk, *Yoksulluğa ve Yoksullara Dönük Ahlak Yaklaşımları*, 493. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/9063> Erişim Tarihi: 12 Aralık 2018.

yardım alabilmek için basın ve sosyal medyada yaptıkları reklamların hem lütuf hem de minnettarlık duygusunu oluşturma ihtimali olumsuz yönlerindedir. Buna göre Türkiye'de Sosyal Yardımlar Genel Müdürlüğü bünyesinde uygulanan NGV kapsamında değerlendirilebilecek sosyal yardımlar şunlardır: aile yardımları, eğitim yardımları, engellilere yönelik yardımlar, özel amaçlı yardımlar, sağlık yardımları ve yabancılara yönelik yardımlar şeklinde sınıflandırmamız mümkündür.

Aile yardımları kapsamında; gıda, barınma, sosyal konut projesi, yakacak, dullara, muhtaç asker ailelerine, öksüz ve yetimlere ve doğum yapan bayanlara yönelik yapılan nakdi yardımları sayabiliriz. Eğitim yardımları kapsamında eğitim materyal, miktarı ve oranı zaman ve mekâna göre değişkenlik arz eden şartlı eğitim, öğle yemeği, ücretsiz ders kitabı dağıtımı, taşıma barınma ve iaşe, engelli öğrencilerin ücretsiz taşıma gibi yardımların yanı sıra öğrencilerin barınmasına katkı sağlayacak yurt yapımlarını da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Engellilere yönelik yardımlar kapsamında yapılan yardımlar ise yaşlılık aylığı, engelli aylığı, engelli yakını aylığı, evde bakım yardımı şeklinde sıralanabilir. Özel amaçlı yardımlar; işsizliğin ve yoksulluğun belirgin olduğu bölgelerde aşevleri yardımları, afet- acil durum yardımları, terör zararı yardımları şeklinde sıralanabilir. Sağlık yardımları arasında; engelli ihtiyaç yardımları, sosyal güvencesi olmayan vatandaşlar için genel sağlık sigortaları prim ödemeleri, genel sağlık sigortası katılım payı ödenmesi, şartlı sağlık yardımları zikredilebilir. Son olarak yabancılara yönelik yapılan yardımlar kapsamında ise sosyal uyum yardımı⁷⁹ yabancılara yönelik şartlı eğitim programları ve mültecilere yapılan yardım ve destekleri zikredebiliriz.⁸⁰

3.2.1. Eşi Vefat Etmiş Kadınlara Yönelik Düzenli Nakdi Yardım Programı

Kadınların yoksulluktan daha fazla etkilendiği gerçeğinden hareketle Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı tarafından eşi vefat etmiş Kadınlar için bir nakit sosyal yardım programı geliştirilmiştir. Sosyal politika anlayışı çerçevesinde, ilgili vakfın mütevelli heyeti tarafından yardım programından yararlanmasına yönelik karar verilen eşi vefat etmiş kadınlara muhtaç-

⁷⁹ Sosyal Uyum Yardım Programı (SUY), AB tarafından finanse edilen ve BM Dünya gıda programı (WFP), Türk Kızılayı ve ASPB arasında oluşturulan ortaklıkla uygulanan bir yardım programıdır. <https://sosyalyardimlar.aile.gov.tr/yabancilara-yonelik-yardimlar> Erişim Tarihi: 12 Aralık 2018

⁸⁰ Detaylı bilgi için bkz. <https://sosyalyardimlar.aile.gov.tr/sosyal-yardim-programlarimiz> Erişim Tarihi: 12 Aralık 2018

lıkları ve şartları sağlama durumları devam ettiği süre içerisinde aylık veya iki aylık periyotlarla düzenli nakdi yardım verilmektedir.⁸¹

3.2.2. Barınma Yardımları

Oturulamayacak derecede eski bakımsız ve sağlıklı evlerde yaşayan muhtaç vatandaşlara evlerinin bakım ve onarımı için aynı veya nakdi olarak yapılan yardımlardır. Bu yardım programı sayesinde evlerinin bakımını yapamayacak durumda olan ve kötü şartlarda hayatını idame ettiren vatandaşlar sağlıklı bir yaşam ortamına kavuşmaktadır. İhtiyaca göre 15.000, 20.000, 25.000 TL kadar destek verilmektedir. Ödeme zamanına mütevellî heyeti karar vermektedir.

Toplu Konut İdaresi tarafından sosyal güvencesi olmayan, fakir ve muhtaç durumda olan vatandaşlara yönelik, ev sahibi olmaları amacıyla yapılan bu yardımlar da barınma kapsamında değerlendirilebilir. Ödemeler, 1+1, 2+1 konutlarda farklı oranlarda aylık yapılmaktadır.⁸²

3.2.3. Eğitim Yardımları

Yoksul kesimlerin eğitim imkânlarına erişilebilirliğinin düşük olması, eğitimde fırsat eşitliğini ortadan kaldırmakta ve yoksulluğun nesilden nesile aktarılmasını beraberinde getirmektedir. Etkili bir sosyal yardım politikasının oluşturulmasında ve yoksullukla mücadelenin başarılı olmasında eğitim faktörü kritik bir önem taşımaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı bu gerçekten hareketle fon kaynağının büyük bir kısmını eğitim yardımları için kullanmaktadır.⁸³

3.2.4. Şartlı Eğitim Yardımı

Nüfusun en yoksul % 6'lık kesiminde yer alan ve maddi imkânsızlıklar nedeniyle çocuklarını okula gönderemeyen ailelere, çocuklarının okula devam etmeleri şartıyla, "Şartlı Eğitim Yardımı" yapılmaktadır. Kız çocuklarına yapılan yardım miktarı erkek çocuklarına yapılan yardım miktarından daha yüksektir.⁸⁴

⁸¹ Detaylı bilgi için bkz. <https://sosyalyardimlar.aile.gov.tr/sosyal-yardim-programlarimiz> Erişim Tarihi: 12 Aralık 2018

⁸² Detaylı bilgi için bkz. <https://sosyalyardimlar.aile.gov.tr/sosyal-yardim-programlarimiz> Erişim Tarihi: 12 Aralık 2018

⁸³ Detaylı bilgi için bkz. <https://sosyalyardimlar.aile.gov.tr/sosyal-yardim-programlarimiz> Erişim Tarihi: 12 Aralık 2018

⁸⁴ Detaylı bilgi için bkz. <https://sosyalyardimlar.aile.gov.tr/sosyal-yardim-programlarimiz>, 12 Aralık 2018

3.2.5. Asgari Geçim İndirimi

193 sayılı Gelir Vergisi Kanunu'nun 32. maddesine göre ücretin gerçek usulde vergilendirilmesinde asgari geçim indirimi uygulanır.⁸⁵ Bu uygulama sadece gerçek usulde vergilendirilen ücretliler açısından geçerlidir. İndirimin miktarı kişinin medeni haline ve çocuk sayısına göre belirlenmektedir. Gelir düzeyi ne olursa olsun gerçek usulde vergilendirilen tüm ücretliler bu uygulamadan yararlanabilmektedirler. Asgari geçim indirimi; ücretin elde edildiği takvim yılı başında geçerli olan ve sanayi kesiminde çalışan 16 yaşından büyük işçiler için uygulanan asgari ücretin yıllık brüt tutarının mükellefin kendisi için %50'si, çalışmayan ve herhangi bir geliri olmayan eşi için %10'u, çocukların her biri için ayrı ayrı olmak üzere; ilk iki çocuk için %7,5 diğer çocuklar için %5'idir. Bu durumda, evli eşi çalışmayan ve 4 çocuğu olan bir asgari ücretli için toplam indirim oranı $(\%50 + \%10 + \%7,5 + \%10 + \%5) = \%90$ 'dır. Dünyada da detaylarda bazı farklılıklar olmak üzere uygulanan asgari geçim indirimi, gelir elde eden kişinin eline geçen net ücretini arttırıcı bir etki oluşturmaktadır.⁸⁶

3.2.6. Engelli ve Engelli Yakını Aylığı

Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığınca 2022 sayılı kanun kapsamında "65 yaşını doldurmuş, nafaka bağlanmamış veya bağlanması mümkün olmayan muhtaç, güçsüz ve kimsesiz Türk vatandaşlarına aylık bağlanması hakkında kanun kapsamında 65 yaş üstündekilere ve engelli vatandaşlara SGK kaydı olmamak ve aylık geliri, asgari gelirin 1/3'ünden az olması şartıyla bağlanan nakit ve düzenli aylıklardır. Bu aylıklar 2018 yılında yaşlılar için 543,27 TL, %40-69 arasındaki engelliler için 433,68 TL ve %70 üstü engelliler için 650,52 TL'dir. Bu nakit ödemelerde asgari gelir desteği niteliğindedir. Aynı kanun kapsamında muhtaç olan engelli yakınları için de aylık 433,68 TL ödenmektedir.⁸⁷

3.2.7. Evde Bakım Yardımı

2828 sayılı kanun kapsamında ağır engelli olduğuna dair sağlık kurulu raporu bulunan, hanede kişi başına düşen geliri 967,27 TL'den az olan aileler için aylık 1.179,40 TL ödenmektedir.⁸⁸

⁸⁵ 193 sayılı Gelir Vergisi Kanun Maddesi için bkz. http://www.gib.gov.tr/fileadmin/mevzuatek/gerekliler/GVK/cilt_1_193_sayili_kanun.pdf 12 Aralık 2018

⁸⁶ Pehlivan, *Vergi Hukuku*, 206; Kızılot, Taş, *Vergi Hukuku ve Türk Vergi Sistemi*, 231.

⁸⁷ Veriler için bkz. <https://sosyalyardimlar.aile.gov.tr/engellilere-yonelik-yardimlar> 12 Aralık 2018

⁸⁸ Detaylı bilgi için bkz. <https://sosyalyardimlar.aile.gov.tr/sosyal-yardim-programlarimiz>, 12 Aralık 2018

3.2.8. Doğum Yardımı

Türk vatandaşları ve mavi kart sahiplerine,⁸⁹ 15.05.2015 tarihi ve sonrasında canlı doğan birinci çocuğu için 300 TL, ikinci çocuğu için 400 TL, üçüncü ve sonraki çocukları için 600 TL doğum yardımı yapılır. Bu yardım Türk vatandaşı olan anne veya babaya, her ikisi de Türk vatandaşı ise anneye yapılır.⁹⁰

3.2.9. Kadın İstihdamının Desteklenmesi İçin Büyükanne Projesi

Kadın istihdamının desteklenmesi için büyükanne projesi'nin amacı, 3 yaşını doldurmamış torununa bakan büyükannelere verilecek yardım ile hâlihazırda çalışıyor olan kadınların iş gücü piyasasından çekilmelerini önlemek ve çocuklara büyükanneleri ile birlikte büyüme imkânı sağlayarak kültür aktarımına destek olmaktır. Büyükanne Projesi kapsamında, annenin fiilen çalışıyor olması kaydıyla, 3 yaşını doldurmamış torununa bakan büyükannelere karşılıksız maddi destek verilmektedir.⁹¹ Ülkemizde Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı veya diğer Bakanlıklar bünyesinde uygulanan süreli veya süresiz her türlü sosyal yardımları aile bütçesine katkı sağlaması ve ek gelir olması kapsamında Negatif gelir vergisi bağlamında değerlendirilmek mümkündür.

SONUÇ

Fakirleri topluma kazandırma, temel gereksinimlerini karşılama veya en azından kendi kendine yetebilir bir seviyeye getirmeye yönelik faaliyetler, gelişmiş toplumlarda süregelen bir uygulamadır. İslam fakirliği inanç, ahlak, doğru düşünme, aile ve toplum için bir tehlike olarak gördüğünden bu tehlikeye karşı tutarlı ve çözüme yönelik tedbirler almaktadır. Alınan tedbirlerin başında da malî sisteminin temel yapı taşını oluşturan zekât gelmektedir. Zengin ve fakir arasında köprü vazifesi gören bu malî ibadet sayesinde toplumda barış ve huzurun hâkim olması hedeflenmektedir. İktisadi açıdan zekât aracılığıyla zenginlerden fakirlere aktarılan meblağlar, fakirler tarafından temel ihtiyaçların karşılanmasında kullanılmaktadır. Bu şekilde zengin kimseler fakirlik oranının düşmesine katkı sağlamaktadır. Fakir de

⁸⁹ Doğumla Türk vatandaşı olup da çıkma izni almak suretiyle Türk vatandaşlığını kaybedenler ve bunların 5901 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanununun 28 inci maddesinde belirtilen altsoylarına verilen ve söz konusu maddede belirtilen haklardan faydalanabileceklerini gösteren resmi belgedir.

⁹⁰ Detaylar için bkz. <https://sosyalyardimlar.aile.gov.tr/aile-yardimlari>, 12 Aralık 2018

⁹¹ Temür, *Refah Devleti Kapsamında Negatif Vergi*, 9.

temel gereksinimlerini karşılarken piyasada arz ve talep dengesi oluşturup piyasaya canlılık getirmiş olacak neticede dolaylı yoldan zenginlerin kazanmasına neden olacaktır. Zekâtın harcama kalemleri arasında ilk olarak fakir ve miskinlerin zikredilmesi zekâtın teşri amacını oluşturan unsurlardan bir tanesini göstermesi açısından önemlidir. İslam zekât aracılığıyla fakirlik problemini tamamen kökten çözüme kavuşturamasa da asgari bir seviyeye ulaştırmada etkin bir mücadele sergilemiştir. Zekât potansiyelinin doğru ve sistemli bir şekilde organize edilmesi durumunda fakirlikle mücadelede zekâtın rolü daha belirgin olarak ortaya çıkacaktır.

Negatif gelir vergisi, geliri belli bir seviyenin altında kalan herkesi kapsamaması, yardım transfer edilen kişilerin onurunu koruması, dağılık durumda olan sosyal yardımları tek çatı altında toplayarak sosyal güvenlik sistemini basitleştirmesi gibi olumlu yönleriyle temayüz etmektedir. Az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde kalkınma planları hayata geçirilirken gelir dağılımında oluşan büyük eşitsizlikler sonucunda ortaya çıkan yoksul taban ihmal edilmektedir. Özellikle ekonomik kalkınmada bilgi ve beşerî sermayenin öneminin sıkça vurgulandığı günümüzde, yoksulluk nedeniyle bu alanlara yeterince yatırım yapılamaması, kendilerini geliştiremeyen kitlelerin ortaya çıkmasına neden olmakta ve kalkınmanın önünde ekonomik ve sosyal bir sorun olarak durmaktadır. İhmal edilen bu kesim modern devletlerde negatif gelir vergisi ile desteklenmektedir. Bu sistemle dünya üzerindeki fakirlerinin gelirlerinin artırılması ve insanın onura yakışır bir hayat sürmesi amaçlanmaktadır.

Batılı ülkelerde ve zekâtın sistemleşmediği İslam ülkelerinde fakirlikle mücadele kapsamında ismi sarahaten zikredilmese de negatif gelir vergisi kapsamına giren yardımlar aracılığıyla zengin fakir arasındaki adaletsiz gelir dağılımı bir miktar telafi edilmeye çalışılmaktadır. İnsan onuruna yakışır bir standardı yakalamaları için bireylere gereken aynı ve nakdi yardımlarla bu açık kapatılmaya çalışılmaktadır. Malezya, Endonezya ve Sudan gibi zekâtın sistemleştiği İslam ülkelerinde ise devlet bu görevi zekât aracılığıyla yerine getirmektedir. Zekât, fakirlik problemini tamamen ortadan kaldırmak olmasa da en azından fakir ve zengin arasındaki gelir açığını azaltma ve adaletli gelir dağılımına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda ülkemizde düzenli bir sistemle olmasa da STK'lar aracılığıyla muhtelif mükelleflerden toplanan zekât gelirleri fakir ve ihtiyaç sahiplerine dağıtılmaktadır. Yukarıda bahsi geçen yardımlar da Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı bünyesinde düzenli bir şekilde ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmaktadır.

Zekât ve Negatif gelir vergisi fakirliği azaltmada etkin bir rol üstlenmektedir. Zekâtın devlet tarafında sistemli bir organizasyonla toplanıp dağıtılması durumunda fakirliği önlemede daha etkin rol oynayacağı kanaatindeyiz.

Zekât ve Negatif gelir vergisi fakirliği azaltma noktasında aynı paydada bulunmaktadır. İslam hukukunda nisab miktarı mala sahip olmayanların yararlandığı zekât, batılı ülkelerde devletin belirlemiş olduğu asgari geçim sınırının altında bir gelire sahip olanların faydalandığı, zekât müessesesinden esinlendiği düşünülen negatif gelir vergisi olarak uygulanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdulkaki, Muhammed Fuad. *Mu'camu'l mufehres li elfâzi'l Kur'ani'l Kerim*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2010.
- Acem, Refik. *Mevsûatu mustalahâti usûli'l-fikhi inde'l-muslimîn*. Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1998.
- Aktan, Coşkun Can - Vural, İstiklal Yaşar. *Yoksullukla Mücadele Ve Negatif Gelir Vergisi Önerisi*. Ankara: Hak-İş Konfederasyonu Yayınları, 2002.
- Akyüz, Vecdi. *Zekât*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedreddin el-Aynî. *el-Binâye fi şerhi'l-hidâye*. Beyrut: Daru'l fikr, 1990.
- Beyhakî, Ahmed. *es-Sünen's-sagir*. "Zekât". thk. Abdulmuti Emin Kal'acî. Pakistan: Dirasetü'l İslamiyye, t.y.
- Bezmül, Muhammed b. Omar b. Salim. *Ahkamu'l-fakr ve'l miskin*. Beyrut: Daru'l Beşâiri'l İslamiyye, 1999.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1990.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Fıkıh İlmi ve İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*. Haz. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Buhârî, Muhammed B. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh el-muhtasar el-müsned min umuri rasûlilehi sallahu aleyhi ve selem ve sünenihi ve eyyemihi*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır. Beyrut: Dar Tavk'un-Necât, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Razî. *Akhâmu'l-kurân*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin, Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 2007.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhah tacû'l-luga ve sıhah'ul-arabiyye*. Kahire: Dar'ul Hadis, 2009.
- Cezîrî, Abdurrahman. *Kitabu'l fıkhi alâ mezâhibi'l erbea*. Kahire: Mektebetü't Tefikiyye, t.y.

- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-tarîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Demir, Şehmus. *Zekâtın Kur'ân-ı Kerim'de Kavramsal Çerçevesi*. "Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'ân ve Sünnet'te Zekât". İstanbul: Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi İsav, 2008.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî. *Tefsir'u bahru'l-muhît*. thk. Adil Ahmed Abdu'lmevcud - Ali Muhammed Avad. Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 2010.
- Ebü Ya'lâ, Ahmed. *Müsned Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selim Esed. Dımeşk: Dâr El-Me'mûn Lit-Turas, 1984.
- Ebü Dâvûd, el-Sicistânî. *Sünen Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Avâme. Beyrut: Muessesetu'r-Rayyân, 1998.
- Ebu Hakkah, Ahmed. *Mu'camu'n-nefâis el-vasît*. Beyrut: Dar'un Nefais, 2011.
- Ebu Ubeyd, Kasım b. Sellâm. *Kitabu'l-emvâl*. thk. Muhammed Amara. Kahire: Daru's Selam, 2009.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Uygulamalı Zekât Hukuku*. "Temel Kaideler". Konya: Selçuklu Matbaası, 1978.
- Erginay, Akif. *Kamu Maliyesi*. Ankara: Savaş Yayınları, 1994.
- Erkal, Mehmet. *Zekât Bilgi ve Uygulama*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- Erkal, Mehmet. "Zekât", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2013, 44/207-209.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrahmân Halil b. Ahmed. *Kitabu'l ayn muretteben ala ahrufi'l mu'cem*. thk. Abdulhamid Handevî. Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 2003.
- Ferrâ, Ebu Ya'la Muhammed b. Hüseyin. *Ahkâmu's-sultaniyye*. tsh. Muhammed Hamid El-Fıkhî, Kahire: Mektebetü'l Ezheriyye Li't-Türâs, 2016.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Şâmûsü'l-muhît*. Kahire: Dar'u Tıbaat'ül Hadise, 2010.
- Gazalî, Ebû Muhammed b. Muhammed. *İhya'u ulumu'd dîn*. thk. Ali Muhammed Mustafa - Said Muhasinî. Dımaşk: Daru'l Feyhâ-Daru'l Manhal Naşîrûn, 2010.
- Gözübenli, Beşîr *Zekât-Fitre Nisablarının Değerlendirilmesi Sempozyumu*. V. İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı. 2-4 Haziran Kızılcahamam. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Gözübenli, Beşîr. *İslam'a Giriş; Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2008.
- Günaydın, İhsan - Yıldız, Barış. *Vergi Politikası İle Yoksulluk Azaltılabilir Mi?* Global

- Journal Of Economic Sand Business Studies (Gjebes), Küresel İşletme Çalışmaları Dergisi, 5 (Bahar 2016), 9/90-104. <http://denetimakademisi.com/wp-content/uploads/2017/07/vergi-politikasi-ile-yoksulluk-azaltilabilir-mi.pdf> Erişim Tarihi: 12. Aralık 2018
- Hakim, en-Neysâbüri. *el-Müstedrek Ala's-Sahihayn*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlı, Beyrut: Daru'l-Marife, 1990.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'ın Hukuk İlmine Yardımları*. Drl. Salih Tuğ. İstanbul: Milliyetçiler Derneği Yayınları, 1962.
- Hiraşî, Abdusselam. *Fıkhu'l fukarâi ve'l mesakîn fi'l kitabi ve's sünne*. Riyad: Daru'l Mueyyed, 2002.
- Isfehânî, Rağîb. *Müfredâtü'l-elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebet'ül-Asriyye, 2009.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffaddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kâfi fi fikh'i'l imami'l mübeccel Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Faris - Mas'adabdul Hamid Sâdanî, Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1994.
- İbn Mâce, Muhammed. *Sünen İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru'l İhyâi'l-Kütüb'il-Arabiyye, t.y.
- İbn Manzûr, Cemâluddin Ebû'l- Fadl Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî. *Lisânü'l-arab*. Beyrut: Dâru's Sâdr, 1994.
- İbn Zenceveyh, Ebu Ahmed Hamid b. Muhalled b. Kuteybe. *Kitabu'l-emvâl*. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 2006.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin. *Reddu'l muhtâr alâ durri'l muhtâr şerh tenviru'l ebsâr*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavvad, Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1994.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah. *Musannef İbn Ebî Şeybe*. thk Muhammed Avvâme, Cidde: Dâr el-Kible, 2006.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. thk. Şuayb El-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990.
- İbn Hibbân, Muhammed. *Sahihi ibn Hibbân bi tertibi ibn Belbân*. thk. Şuayb El-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Huzeyme, Muhammed. *Sahih İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-Âzami. Beyrut: Mektebu'l- İslamî, 1970.
- İbni Kesir, Ebî'l Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l Kur'âni'l Azîm*. thk. Ebû Muaviye Mazin b. Abdurrahman el-Buhasâli. Suudi Arabistan: Daru's-Sıddîk, 2011.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrahim b. Muhammed. *Bahru'r-râik şerhu Kenzu'd-dekâik*. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, t.y.
- İbn Rüşd, Ebû'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî

- el-Endülüsi. *Bidayetu'l-müctehid nihâyetül muktesid*. Kahire: Daru'l Hadis, 2004.
- İbnu'l Arabî, Ebû Bekir Muhammed B. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2008.
- İbnu'l Humam, Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid es-Sivasi. *Şerhu Fethu'l-kadîr*. Kahire: Mektebe ve Matbaatu'l Babi'l Halebi, 1970.
- Kallek, Cengiz. "Miskin". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 30/183-184 Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Karadavî, Yusuf. *Fıkhü'z-zekâti diraseten mukaraneten li ahkamihe ve felsefetihe fi davi'l Kur'âni ve's- sünne*. Beyrut: Müessesetü'r Risale Naşirun, 2014.
- Karadavî, Yusuf. *Devrü'z zekâti fi ilacı müşkilâti'l iktisadiyye ve şuruti nicahihe*. Kahire: Daru'ş Şurûk, 2001.
- Karadavî, Yusuf. *Müşkiletu'l fakri ve keyfe alacehe'l İslam*. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1985.
- Karâfi, Şihâbuddîn Ahmed Bin İdrîs. *ez-Zahira*. thk. Muhammed Hüccî. Beyrut: Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbiş şerâi*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1997.
- Kızılot, Şükrü - Taş, Metin. *Vergi Hukuku ve Türk Vergi Sistemi*. Ankara: Gazi Kitapevi, 2013.
- Kurtubî, Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Camiu' li ahkâmu'l Kur'ân*. thk. Muhammed İbrahim Hifnevî - Mahmud Hamid Osman. Kahire: Daru'l Hadis, 2010.
- Mannan, A. Muhammed. *İslam Ekonomisi Teori ve Pratik*. trc. Bahri Zengin. İstanbul: Fikir Yayınları 4/1973.
- Mardavî, Aladdin Ebi'l Hasan Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi ma'rifetir'r-râcih minel hilaf ala mezhebi'l imami'l mübeccel Ahmed İbni Hanbel*. thk. Muhammed Hamid el-Fakî. Beyrut: Dar İhya Turasi'l Arabî, 1986.
- Maverdî, Ebi'l Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *Ahkamu's-sultaniyye ve'l vilayetü'd diniyye*. Kahire: Şirketu'l Küds li'n Neşr ve't Tevzi', 2014.
- Merginânî, Burhaneddin Ebi'l Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Abdulcelil. *el-Hidâye şerhu bidâteyü'l mübtedi'*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1990.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyar li-ta'lili'l-muhtar*. thk. Ali Abdulhamid Ebû'l Hayr- Muhammed Vehbi Süleyman, Beyrut: Daru'l Hayr, 1998.
- Meydanî, Abdulgani el-Ganimi. *el-Lübâb fi şerhi'l Kitâb*. thk. Abdurrezzak Mehdi. Beyrut: Daru'l Kütübi'l Arabî, 2008.

- Müslim, İbn el-Haccâc. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdulbakî. Beyrut: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Nesâî, Ahmed. *Sünen en-Nesâî*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Mektebetü'l-Halep, Matbabatü el-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmu' şerhi'l mühezzeb liş-Şirazi*. thk. Muhammed Necib el-Mutii'. Cidde: Mektebetü'l İrşâd, t.y.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Nuri. *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü'l muttakîn*. thk. Zuheyr Şaviş. Beyrut: Mektebetü'l İslamiyye, 1991.
- Öncel, Türkan. "Gelirin Yeniden Dağılım Politikası Aracı Olarak Negatif Gelir Vergisi". Maliye Araştırma Merkezi Konferansları. 28. Seri, 1981-82, İstanbul: 1982.
- Pehlivan, Osman. *Vergi Hukuku*. Trabzon: Celepler Matbaacılık, 2017.
- Razî, Muhammed Razî Fahrüddin b. Diyaüddin. *Tefsîru'l kebîr (mefâtiḥul gayb)*. thk. Halil Muhyiddin Meys. Beyrut: Daru'l Fikr, 1995.
- Ruheybânî, Mustafa es-Suyutî. *Matalibu uli'n nuḥâ fi şerhi gâyeti'l müntehâ*. Dımeşk: Menşurât Mektebetü'l İslami, t.y.
- Sabık, Seyyid. *Fıkhü's-sünne*. Kahire: Daru'l Fethi'l İ'lami'l Arabî, 1994.
- Saraçoğlu, Fatih. *Asgari (En Az) Geçim İndiriminin Vergi Ödeme Gücününün Kavranması Açısından Önemi Ve Türkiye'de Uygulama Açısından Gelişimi*. Kazancı Hakemli Hukuk Dergisi. 33-34/124. <https://Docplayer.Biz.Tr/158887-Asgari-En-Az-Gecim-İndiriminin-Vergi-Odeme-Gucunun-Kavranmasi-Acisindan-Onemi-Ve-Turkiye-De-Uygulama-Acisindan-Gelisimi.Html> Erişim Tarihi: 12 Aralık 2018;
- Sayes, Muhammed Ali, v. dğr.. *Tefsir ayâti'l ahkâm*. Beyrut: Daru'l-Esir, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût. 1-XXX*, Beyrut: Daru'l Ma'rife, 1993.
- Sosyal Uyum Yardım Programı (SUY), AB Tarafından Finanse Edilen ve BM Dünya Gıda Programı (WFP), Türk Kızılayı ve Aspb Arasında Oluşturulan Ortaklıkla Uygulanan Bir Yardım Programıdır. <https://Sosyalyardimlar.Aile.Gov.Tr/Yabancilara-Yonelik-Yardimlar> Erişim Tarihi: 12 Aralık 2018
- Şafîî, Muhammed b. İdris. *Umm*. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. Mansura: Daru'l Vefa Li't Tıbaa, 2001.
- Şen, Hüseyin - Sağbaş, İsa. *Vergi Teorisi ve Politikası*. Ankara: Kalkan Ofset, 2015.
- Şener, Ülker. *Yoksullukla Mücadelede Sosyal Güvenlik*. Sosyal Yardım Mekanizmaları ve İş Gücü Politikaları. Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı (TEPAV). Ankara: 2010.

- Şevkanî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el- Havlanî. *Fethü'l kadir: el- câmi' beyne fenneyi'r-rivaye ve'd- diraye min ilmi't-tefsir*. thk. Seyyid İbrahim. Kahire: Daru'l Hadis, 1993.
- Taberânî. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. Avadallah. Kahire: Dar el-Harameyn, 1995.
- Taberî, Ebu Cafer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Câmiü'l- beyân an te'vili âyi'l Kur'ân*. thk. İslam Mansur Abdulhamid. Kahire: Daru'l Hadis, 2010.
- Taşçı, Faruk. *Yoksulluğa ve Yoksullara Dönük Ahlak Yaklaşımları*. 481-514. [Http://Dergipark.Gov.Tr/Download/Article-File/9063](http://Dergipark.Gov.Tr/Download/Article-File/9063) Erişim Tarihi: 12 Aralık 2018.
- Temür, Yusuf. *Refah Devleti Kapsamında Negatif Vergi ve İslam Ekonomisinde Zekât Müessesesi*. Balkan Sosyal Bilimler Dergisi. 6/12 (2017) 1-11
- Üdeh, Halil Ebû Üdeh. *et-Tatavvuru'd-dilâli beyne lugati's-sîri'l-câhilî ve lugati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Yazgan, Turan. *Sosyal Güvenlik Açısından Zekât*. Ankara: TDV Yayınları-167, 1995.
- Yılmaz, Şiir v. dğr.. *İktisat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 2011.
- ez-Zemahşerî, Ebi'l Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Esasu'l-belağa*. thk. Muhammed Basil Uyunu's Sûd. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- ez-Zuhayli, Vehbe. *el-Fıkhü'l-islâmiyye ve edilletuhu*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslâmîda Zekât Müessesesi*. İstanbul: Feyiz Yayınları, 1972.

İBN CÜZEY'İN NAZM VE SARFE İKİLEMİNDEN HAREKETLE SARFE TEORİSİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

CRITICAL APPROACH TO SARFE THEORY FROM THE DUALITY OF NAZM AND
SARFE İN IBN CUZEY


RECEP YARTAŞI

ARŞ. GÖR., NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ARAP DİLİ VE
BELAGATI ANABİLİM DALI

RESEARCH ASSISTANT, UNIVERSITY OF NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR FACULTY OF ISLAMIC
STUDIES DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC

recep.yartasi@ohu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-7933-051X>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.34>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
26 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Accepted
21 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Yartaşı, Recep, "İbn Cüzey'in Nazm Ve Sarfe İkileminden Hareketle Sarfe Teorisine Eleştirel Bir Yaklaşım [Critical Approach to Sarfe Theory from the Duality of Nazm and Sarfe in Ibn Cuzey]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 991-1008.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



İBN CÜZEY'İN NAZM VE SARFE İKİLEMİNDEN HAREKETLE SARFE TEORİSİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM¹

Öz

Allah Teala, belagat ve fesahat konusunda zirve yapmış olan müşrik Arap toplumu Kuran'ın bir benzerini yazmaları hususunda meydan okumuştur. Ancak bu toplum, Kur'an'ın bir benzerini meydana getirememiştir. Bu durum, asırlar boyunca dil, tefsir ve kelâm âlimlerini Kur'an'ın icâz yönlerini tespit etmeye yöneltmiştir. Bundan dolayı bu alana özgü bir literatür gelişmiş, bunun yanında tefsir ve kelam kitaplarında konuya temas edilmiştir. Biz de bu çalışmada İcâzü'l-Kur'an ilminin yeri ve önemi ile Sarfe Teorisini İbn Cüzey'in et-Teshil li-'Ulûmi't-Tenzil eseri çerçevesinde anlamaya çalıştık. Ayrıca okuyuculara alt yapı sağlaması açısından müfessirin hayatına ve eserlerine kısaca değinmeye gayret ettik. İcâzü'l-Kur'an görüşünde nazım teorisini başköşeye koyan müfessirimizin aynı zamanda sarfe teorisini de Kur'an'ın icâz türü olarak benimsediğini gördüğümüz çalışma, İcâzü'l-Kur'an ve sarfe arasındaki ikilem hakkındaki görüşlere temas etmesi ve bu konuda yeni bir görüş belirtmesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu noktada amacımız, İcâzü'l-Kur'an ve sarfe ikilemi hakkında yeni bir görüş belirterek İbn Cüzey özelinde sarfe teorisinin ihtiva ettiği anlam katmanlarını tespiti yöneliktir.

Özet

İlahi bir güç tarafından insanları ve cinleri bir benzerini getirmekten yoksun bırakan olağanüstü olaylar diye tanımlanabilecek mucize olgusu, yer ve zamana göre farklılık göstermektedir. Zira Hz. Musa'ya sihir, Hz. İsa'ya tıp ile ilgili mucizeler verilmişken Hz. Muhammed'in en büyük mucizesi Kur'an-ı Kerim olmuştur. Çünkü Kur'an'ın indiği cahiliye Arap toplumunun edebiyatta ileri bir seviyede olduğu, şairlerin kabile reisleri kabul edilip bir övünç vesilesi kılındığı bilinen bir toplumu, ikna etmek ancak onların seviyelerinin üstünde edebî bir metinle onlara karşı koymaktan geçmektedir. Kur'an da Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmek için onlara açıkça meydan okumuş, fakat bu karşı koymaya bir cevap bulamamıştır. Kur'an'ın sahip olduğu bu icâz özelliği asırlardır âlimlerin de dikkatini çekmiştir. Onlar, Kur'an'ın barındırdığı fesahat ve belagati realitede göstermeye çalışmışlardır. Böylece İcâzü'l-Kur'an terkibi meydana gelmiş ve geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Bu çabalar sonucunda ortaya konulan görüşler, çoğu kez birbiriyle aynı doğrultuda bir seyir takip etmiş olmakla birlikte, bazen birbiriyle çelişik bir görünüm almıştır. Ancak ilk amaçta bu çabaların dayandığı temel prensip, peygamberin bir mucizesi sayılan Kur'an'ın icâz noktasını açığa çıkarmak, bu sayede hasımlara karşı ilahi kelamın üstünlüğünü savunmaktır. Bir diğer deyişle düşünceler birbiriyle çelişmiş gibi bir görünüm arz etmese de, bu konudaki çabalar, her zaman üstün ve değerli bir hedef doğrultusunda birlik içinde olmuştur. Biz de bu çalışmada İcâzü'l-Kur'an ilminin yeri ve önemi ile Sarfe Teorisini İbn Cüzey'in et-Teshil li-'Ulûmi't-Tenzil adlı eseri çerçevesinde anlamaya çalıştık. Ayrıca okuyuculara alt yapı sağlaması açısından müfessirin hayatına ve eserlerine kısaca değinmeye gayret ettik. İcâzü'l-Kur'an görüşünde nazım teorisini başköşeye koyan müfessirimizin aynı zamanda sarfe teorisini de Kur'an'ın icâz türü olarak benimsediğini gördüğümüz çalışma, İcâzü'l-Kur'an ve sarfe arasındaki ikilem hakkındaki görüşlere temas etmesi ve bu konuda yeni bir görüş belirtmesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu noktada amacımız, İcâzü'l-Kur'an ve sarfe ikilemi hakkında yeni bir görüş belirterek İbn Cüzey özelinde sarfe teorisinin ihtiva ettiği anlam katmanlarını tespiti yöneliktir. Çalışmada temel kaynak olarak

¹ Bu çalışma 29.04.2019 tarihinde tamamladığımız 'İbn Cüzey el-Girnatî'nin et-Teshil li-Ulumi't-Tenzil Adlı Tefsiri'nin Meânî İlimi Açısından İncelenmesi' başlıklı yüksek lisans tezinin geliştirilmiş halidir.

et-Teshîl li ‘Ulûmi’t-Tenzîl adlı tefsir kitabının Dâru’l-Erkâm tarafından Abdullah el-Hâlidî tahkikiyle birlikte basılan 1416-1995 Beyrut baskısı kullanılmıştır. Ayrıca çalışma boyunca İ‘câzü’l-Kur’an literatüründen ve Diyanet İslam Ansiklopedisi’nin verilerinden faydalanılmıştır.

Endülüs müfessirlerinden İbn Cüzey künyesiyle tanınan Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. Yahyâ b. Abdurrahman b. Yûsuf da tefsiri et-Teshîl li ‘Ulûmi’t-Tenzîl’inde Kur’an’ın icâz yönlerini ve vecihlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Onun mukaddimesinde ve ayetlerin yorumunda sık sık İ‘câzü’l-Kur’an’a dair yorumlarda bulunması bu konuya özel bir önem atfettiğini göstermektedir. Bu doğrultuda hem mukaddimesinde başlı başına bir bölümü bu konuya hasretmiş hem de tefsirinin içerisinde ilgili ayetler bağlamında konu hakkındaki düşüncelerini paylaşmıştır. Zira ona göre Kur’an’ın birçok icâz noktası bulunmaktadır.

Müfessir, ayetler çerçevesinde ise Kur’an’ın icâzı konusunda iki görüş olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki Kur’an’ın benzerini getirme kudretinin yaratılanlarda bulunmadığı görüşüdür. Buna göre müşrikler, bir engelleme ile karşılaşmaksızın salt olarak Kur’an’a nazire yapamamaktadırlar. Bunun sebebi ise Kur’an’ın bizatihi sahip olduğu icâz yönleridir. İkinci bir görüş ise Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) veya İshâ b. Sahîb el-Murdâr’a (ö. 226/841) nispet edilse de ağırlıklı görüş olarak Mu‘tezile âlimlerinden Nazzâm’ın (ö. 231/845) sistemleştirdiği kabul edilen Sarfe Teorisidir. Bu teoriye göre Kur’an, benzerinin getirilememesi yönünden bir mu‘cize değil bilakis o, Allah’ın onun benzerini getirme yetilerini insanlardan alması yönüyle bir mu‘cizedir. Ne var ki İbn Cüzey tarafından bu iki görüşün Kur’an’ın icâz yönlerinden kabul edilmesi Kur’an’ın, onun bizzat kendisinin saydığı icâz yönleri sebebiyle bir mu‘cizelik bildirmedığının de kabûlü anlamına gelmektedir. İbn Cüzey gibi iki görüşü benimseyen âlimlerin varlığı icâz teorisinin zaman içerisinde anlamsal değişikliğe uğradığını düşündürmektedir. Buradan hareketle kavram çerçevesinde üç farklı yaklaşımın ortaya çıktığı görülecektir.

Yapılan tasniflere ilaveten bir diğer tasnif Fethi Ahmet Polat tarafından yapılmaktadır. Polat, çalışmasında sarfeyi dolaylı sarfe ve mutlak sarfe olarak iki kısma ayırmaktadır. Ona göre müşriklerin teşebbüslerinin engellenmesi dolaylı sarfe, bu teşebbüslerinin vaki bulması halinde güç ve kuvvetlerinin yok edilmesi ise mutlak sarfedir. Polat, çıkarsadığı bu iki sarfe anlayışından hareketle sarfeye bizzat karşı çıkan fakat onu bir icâz türü olarak gösteren başta Sünnî âlimler olmak üzere Mu‘tezilî âlimlerin bu ılımlı yaklaşımlarını dolaylı sarfeye bağlamaktadır. Ancak kanaatimizce bu hatalı bir yaklaşımdır. Zira muhataplara meydan okuyarak onların bu konudaki teşebbüslerini gerek ilmi, gerek farklı yönlerden engellemek de doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Ayrıca “mefhûm-ı muhâlif” kaidesi gereğince yapılacak bir tersten okumaya göre Allah’ın müşriklerin Kur’an’ın bir benzerini getirme teşebbüsünü yok ederek onların bu yoldaki teşebbüslerini engellediğini kabul etmek, bu teşebbüslerinin var olması durumunda onların Kur’an’ın bir benzerini getirebilme ihtimallerini göstermektedir. Kanaatimizce İbn Cüzey ve sarfeye ılımlı yaklaşan diğer âlimlerin bu teoriden dolayı sarfeyi, yani teşebbüsün engellenmesini düşünmediklerini açıkça ortaya koyan iki sonuç çıkmaktadır:

–Allah Teâlâ teklif-i mâ lâ-yutâk olan bir şeyi talep etmiştir. Bu ise Bakara 286. ayete muhaliftir.

–Allah Teâlâ’ya hikmetsizlik isnat edilmiş olur. Zira müşriklerin ellerinden imkânlarını alıp sonra onlara Kuran’ın benzerini getirmeleri hususunda meydan okumak, her işi bir hikmete mebni olan Allah için yakışsız bir isnat olurdu. Bu ise muhalidir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belagat, Edebiyat, İ‘câz, Sarfe, İbn Cüzey, et-Teshîl.

CRITICAL APPROACH TO SARFE THEORY FROM THE DUALITY OF NAZM AND SARFE IN IBN CUZEY

Abstract

Allah the Almighty challenged the pagan Arab society, which peaked in rhetoric and fluency, to write a book similar to Qur'an. However, the people of that time could not achieve this. This has led the scholars of language, exegesis and theology to identify the unparalleled and the original aspects of Qur'an throughout the centuries. Therefore, a literature specific to this field has been developed, and this subject has been touched upon in the books of commentary and theology. In this study, we tried to understand the place and the importance of the science of I'djāz-al-Qur'an and the Morphology Theory within the framework of Ibn Juzayy's al-Tasheel li-'Ulūm al-Tanzeel. We also tried to touch upon the life and the works of the glossator (mufasssir) briefly in order to provide the infrastructure for the readers. The commentator who sees the Nazm theory of primary importance also takes the Morphology Theory as a part of the I'djāz-al-Qur'an theory in this study. So, this study is so important for it addresses the opinions as to the dilemma concerning the theories of I'djāz-al-Qur'an and the Morphology, and provides a new approach upon the issue. At this point, our aim is to determine the layers of meaning contained in the Morphology Theory putting forth a new opinion regarding this dilemma.

Summary

The phenomenon of miracle, which can be defined as the extraordinary events that incapacitate the human and the djinn by a divine power from bringing forth an event just like them, varies according to place and time. Because as Hazrad Moses was given magic, Hazrad Jesus was given miracles related to medicine; Hazrad Muhammad's greatest miracle was the Holy Quran. Because the way to convince a society, referred to as the people of Djahiliyyah (Ignorance) that the Qur'an was sent down to, that accepts the poet as their tribal chieftain, a society which was known to have an advanced level of literature, was only possible having them set eyes on a literary text above their levels. The Qur'an also, to prove Hazrad Mohammad's prophethood, openly challenged them, but there wasn't any response. This quality of the Qur'an had attracted the attention of scholars for centuries. They had tried to show the fluency and the rhetoric of the Qur'an in reality. Thus, the composition of I'djāz-al-Qur'an came to light, and a large literature emerged. Though the views put forward as a result of these efforts often followed a similar course, they some appeared as inconsistent with another. However, first we aim to unearth the basic principle on which these efforts were based, the issue of I'djāz in the Qur'an, and thus defending the superiority of the divine word against the adversaries. In other words, although the ideas do not seem to contradict each other, efforts on this issue have always been in unity towards a superior, and a valuable goal. In this study, we tried to understand the place and the importance of I'djāz-al-Qur'an and Morphology Theory within the framework of Ibn Juzayy's al-Tasheel li-'Ulūm al-Tanzeel. We also tried to touch upon the life and the works of the glossator (mufasssir) briefly in order to provide the infrastructure for the readers. The commentator who sees the Nazm theory of primary importance also takes the Morphology Theory as a part of the I'djāz-al-Qur'an theory in this study. So, this study is so important for it addresses the opinions as to the dilemma concerning the theories of I'djāz-al-Qur'an and the Morphology, and provides a new approach upon the issue. At this point, our aim is to determine the layers of meaning contained in the Morphology Theory putting forth a new opinion regarding this dilemma. The main source of the study is the book al-Tasheel li-'Ulūm al-Tanzeel which was published in 1416-1995 in Beirut by Dāru'l-Erkām Publishing House, verified by Abdullah al-Khalidi. In addition,

during the study, the literature of Islam and the data of the Islamic Encyclopedia of Religious Affairs were used.

One of the Andalusian commentators, Mohammad bin Ahmad bin Mohammad bin Abdallah bin Yahya bin Abdalrahman bin Youssef, in his commentary al-Tasheel li-'Ulüm al-Tanzeel, tried to reveal the i'djâz and the angles of the Qur'an. His frequent comments embarking on I'djâz-al-Qur'an show that he attaches special importance to this issue. In this direction, he both devoted a chapter to the issue in the introduction, and shared his opinions on the matter within the context of some verses he examine in his tafseer. According to him, there are many points of i'djâz in the Qur'an.

In accordance with the verses, the interpreter states that there are two views on the i'djâz of the Qur'an. The first is the view that there isn't any power in creatures as to bring forth an output such as the Qur'an. Accordingly, the idolators are unable to reply the Qur'an in kind without encountering any obstruction. This is due to the i'djâz quality of the Qur'an. The second opinion, the Morphology Theory though attributed to Wâsil bin Atâ (d. 131/748 CE) or İsä b. Although Sahib al-Murdâr (d. 226/841 CE) was systematized by the Mu'tazila scholar Nazzâm (d. 231/845 CE) as most think. According to this theory, the Qur'an is a miracle not because of man's incapability of bringing forth anything similar, but due to Allah's yanking any ability to bring forth anything similar out of man. However, the acceptance of these two views by Ibn Juzayy from the aspects of the Qur'an also means that the Qur'an did not declare a miracle because of its aspects. The existence of scholars such as Ibn Juzayy, who have adopted two views, suggests that the i'djâz theory has undergone some semantic change over time. From this point of view, it will be seen that three different approaches emerged within the concept.

In addition to the classification, another classification is made by Fethi Ahmet Polat. Polat divides the morphology into two such as indirect morphology and absolute morphology. According to him, prevention of the attempts of the idolators is of the indirect morphology, and the destruction of their powers and forces in the event that these attempts came true, is of absolute morphology. Polat attributes these moderate approaches of firstly Sunni, and then Mu'tazili scholars who objected to morphology but embraced it as a type of i'djâz, to morphology with reference to these morphology understandings he deduced. However, in our opinion, this is a faulty approach. It is not a correct approach to block the interlocutors' efforts in this matter either from a scientific, or any other kind of an angle challenging the interlocutors. In addition, as far as the phrase "a contrario / mafhum mukhalif" is concerned, any backward reading would mean that to accept that God dispelled the infidels' attempts to bring forth any product similar to the Qur'an makes way to the possibility for them to bring forth any product similar to the Qur'an if there could exist any attempts to do so, In our opinion, there are two conclusions that clearly show that Ibn Juzayy and other scholars who approach the morphology moderately do not accept the indirect morphology, that is, the prevention of the enterprise:

-Allah the Almighty has demanded something that is offered. This is contrary to the 286th verse of the Bakara Chapter.

-Allah the Almighty has been shown as lacking wisdom. For it would be an unworthy charge for Allah, who is wise in every business, to strip the idolators of the potential, and then challenge them to bring forth any product similar to the Qur'an. This is not possible.

Keywords: Arabic language, Rhetoric, Literature, I'djâz, Morphology, Ibn Juzayy, al-Tasheel.

GİRİŞ

Allah Teâla, kulları arasından seçtiği elçileri, mesajını ulaştırması için toplumlara kılavuz olarak göndermiştir. Fakat toplumlar, kendilerine gönderilen elçilerin ilahi mesajı iletici ve toplumu hidayete davet edici kimliğini kabullenmekte zorlanmışlardır. Bunun üzerine o, gönderdiği elçileri çeşitli mucizelerle desteklemiştir. Bu manada mucizelerin aslı görevi peygamberlerin nübüvvetlerinin doğruluğunu ortaya koymaktır.

Mucizelerin çeşitliliği ve farklı türlerde meydana gelişi toplumların sosyal ve psikolojik yapısıyla ilişkilidir. Bir diğer ifadeyle mucizelerin muktezâ-yı hâl² ile uyumlu olduğu söylenebilir. Aksi durumda toplum nazarında mucizelerin bir kabulü olmazdı. Diğer bir deyişle ilahi kudretin, elçi gönderdiği toplumu ikna etmek için onlara bizzat kendi silahlarıyla meydan okuduğu söylenebilir. Nitekim bu doğrultuda yaşadığı dönemde sihrin revaçta olduğu Hz. Mûsâ'ya sihirle alakalı mucizeler verilmişken³ döneminde tıp bilgisinin ileri seviyede olduğu Hz. İsâ'ya ise tıp bilimiyle ilgili mucizeler verilmiştir.⁴ Buhârî'de "Bütün peygamberlere ancak o günün toplumunun inanacağı mucizeler verilmiştir. Bana verilen (en büyük) mucize ise Allah'ın bana vahyettiği Kur'an'dır. Bundan dolayı ben, en çok ümmete sahip peygamber olacağımı umuyorum" (Buhârî, "İ'tisâm", 1) ifadeleriyle yer alan hadis de bu yargıyı desteklemektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın indiği dönem de Arapların fesahat ve belagatte zirve noktayı teşkil ettiği bir döneme denk gelmiştir. Nitekim cahiliye Arap toplumunda şiir ve şair büyük bir öneme ve etkiye sahiptir.⁵ Şairler, yaşadıkları beldelerin ve kavimlerin reisi durumunda bulunmuşlardır. Aynı zamanda onlar adeta bölgenin tarihçisi, bilgini, sihirbazı ve kâhini konumundadırlar. Ayrıca şairler bir hicviyle kabileleri birbirine düşürebilen ve methiyle kişinin toplumda saygınlığını bir anda artıran potansiyel bir silahtırlar.⁶

² Muktezâ-yı hâl, "Sözün fasih olmakla beraber yer ve zamana uygunluk taşımasıdır" şeklinde tanımlanmıştır. Fazl Hasan Abbas, *el-Belâğatu funûnuhâ ve efnânuhâ* (Amman: Dârü'l-Furkan, 1997), 58.

³ Kur'an'da Hz. Mûsâ'ya dokuz mucize verildiği (İsrâ 17/101; Neml 27/12) belirtilmektedir. Bu mucizeler, tufan, çekirge, haşere, kurbağa, kan, (Arâf 7/133), asanın yılanı dönüşmesi, elinin beyazlaması (Neml 27/12); (Şuarâ 26/32-38) asanın sihirbazların yaptıklarını yutması (Şuarâ 26/32-46) ve denizin yarılması (Şuarâ 26/60-66)'dir.

⁴ Hz. İsâ'ya tıp ile ilgili verilen mucizeler onun çamuru kuş şekline getirip üfleyerek diriltmesi (Âl-i İmrân 3/49) ile körleri ve cüzzamlıyı iyileştirip ölüleri diriltmesi (Âl-i İmrân 3/49; Mâide 5/110)'dir.

⁵ Ali el-Cündî, *Fi târihi'l-edebi'l-câhili* (Dâr'ü't-Türâs, 1991), 95; Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Târîhi* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996), 1/64.

⁶ Nihat Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973), 10-13; Kenan Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 3. Baskı (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2014), 72.

Hız. Muhammed'e yirmi üç sene zarfında peyderpey indirilen⁷ ilahi kitap da bu topluma nazil olmuştur. Dolayısıyla bu insanların üstünlüğü edebiyata dayandığı için Kur'an da fesahatin ve belagatin en zirve noktasını içerisinde barındırarak Hız. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı ve en büyük mu'cizesi olmuştur. Bunun delili ise bizzat Kur'an'ın, dönemin şairlerine ve ediplerine bir benzerinin getirilmesi noktasında meydan okumasına⁸ rağmen onların buna güç yetirememesidir.

Müşriklerin açık bir ifadeyle Kur'an'ın tehdidî çağrısına karşı başarısız olmaları ve onun bir ayetinin dahi benzerini getirememeleri, âlimleri asırlar boyunca ilahi kelamın barındırdığı incelikleri tespit etmeye sevk etmiştir. Bu uğurda dilciler, müfessirler, mütekellimler çeşitli görüşler ileri sürerek Allah kelamının barındırdığı üstünlükleri göstermeye çabalamışlardır. Bu çabalar neticesinde ortaya konulan düşünceler, çoğu kere birbirleriyle aynı doğrultuda seyrederken bazen birbiriyle çelişik bir görünüm almıştır. Ancak evveleminde bu çabaların dayandığı temel, Hız. Peygamberin bir mu'cizesi sayılan Kur'an'ın icâz noktasını keşfetmek, bu sayede hasımlara karşı ilahi kelamın üstünlüğünü savunmaktır. Bir diğer ifadeyle düşünceler birbiriyle çelişik bir görünüm arzetsede de bu konudaki çabalar, her zaman ulvi bir hedefte birleşmiştir.

Bu çalışmada İcâzü'l-Kur'an ilminin yeri ve önemi İbn Cüzey'in *et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl* eseri çerçevesinde anlaşılmasına çalışılacaktır.

1. İBN CÜZEY'İN HAYATI

Tam ismi Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. Yahyâ b. Abdurrahman b. Yûsuf b. Cüzey el-Kelbî el-Gırnâti olan İbn Cüzey, 19 Rebiülevvel 693 (17 Şubat 1294) senesinde Endülüs Gırnâta'da doğmuştur. Öğrencilerinden Hadramî ve oğlunun öğrencilerinden Mücârî (ö. 862/1458) bu tarihi nakletmesine karşılık⁹ Makkarî (ö. 1041/1632), onun aynı yılın 9 Rebiülâhîr'inde (9 Mart) dünyaya geldiğini belirtmektedir.¹⁰ Ebü'l-Kâsım¹¹ künyesini taşıyan müfessir, ismi taşğır formundaki Cüzey

⁷ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 47. Baskı (İstanbul: İFAV, 2016), 63.

⁸ Tehaddî terimi "Peygamberin nübüvvet iddiasının doğruluğuna delil olması için Kur'an'ın, benzerini hiçbir kimsenin getiremeyeceği konusunda hasımlarına meydan okumasıdır" şeklinde tanımlanmıştır. Tehaddî merhaleleri ve ayetleri hakkında geniş bilgi için bk. Recep Eren, *Kur'an'ı Kerim'i Taklit Teşebbüsleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 14-57.

⁹ Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzîd-Dibâc* (Trablus: Dâru'l-Kâtib, 2000), 399.

¹⁰ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî, *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelüsi'r-ratib*, thk. Hasan Abbas (Beyrut: Dâr-u Sâder, 1408-1988), 5/514.

¹¹ Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim* (b.y: Dâru'l-İlim, ts.), 5/325; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirin*, 3. Baskı (Beyrut, Müessesetü Nüveyhiz, 1988), 2/481; Makkarî, *Nefhu't-tib*, 5/514.

nisbesiyle tanınmıştır.¹² Bunun kaynağı konusunda çeşitli görüşler olmakla beraber bu ismin atalarından birine nispet edildiği düşünülmektedir.¹³ İlk fetihler sırasında Endülüs bölgesine gelen ataları, Gırnâta'nın güneyindeki Velme/Velbe'ye yerleşmişlerdir.¹⁴ Makkari, eserinde bu şehrin İsbiliyye şehrinin güneybatısında kalan Velbe olduğu bilgisini nakletmektedir.¹⁵

İbn Cüzey, hocaları Ebû Ca'fer İbnü'z-Zübeyr'den (ö. 708/1308) Arapça, fıkıh, hadis ve Ebû Abdullah İbnü'l-Kemmâd'dan (ö. 712/1312) Kur'an dersleri almıştır. Ebû Abdullah İbn Rüseyd (ö. 721/1321), Ebû Muhammed İbnü'l-Müezzîn, Ebu'l-Mecd b. Ebî Ahvas, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ali el-Hadramî, Kâdî Ebu Abdullah b. Bertal, Kasım b. Abdullah b. Şat (ö. 723/1322) onun kendisinden ilim tahsil ettiği diğer hocalarıdır.¹⁶ Ancak isimleri geçen hocaları arasından en çok faydalandığı ve üzerinde diğer hocalarından daha fazla etkiye sahip olan kişi Ebû Ca'fer İbnü'z-Zübeyr'dir.¹⁷

Çocukları Muhammed, Abdullah ve Ahmed'in yanısıra Lisânüddin İbnü'l-Hatîb¹⁸ ve Ebû Abdillâh Muhammed b. Kasım b. Ahmed es-Sedîd (ö. 776/1313) kendisinden ilim talep etmiştir.¹⁹ Bunun yanısıra İbnü'l-Hasan en-Nübâhî (ö. 792/1389), Hadrâmî (ö. 749/1348-1349) ve İbnü'l-Haşâb (ö. 774/1372) ondan ilim tahsil edenler arasındadır.²⁰

İbn Cüzey, Gırnâta'nın önde gelen ilim sahibi ailelerinden birine mensuptur. Hatta babası Ahmed, ülkesindeki ganimetlerin dağıtımını konusunda görevlendirilmiş önemli bir ilim adamıydı.²¹ Bununla birlikte dedesinin dedesi olan Yahya ile onun babası Abdurrahman Ceyyan'da (Jean) emirlik görevinde bulunmuşlardır.²² İbn Cüzey, 7 Cemâziyelevvel 741 (29 Ekim 1340) tarihinde Portekiz ve İspanyol kuvvetlerine karşı Cebelitârik bölgesi yakınlarında yapılan Tarîf savaşında şehit olmuştur.²³

¹² Ahmet Özel, "İbn Cüzey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 19/406.

¹³ Ali Muhammed ez-Zübeyrî, *İbn Cüzey ve menhecühû fi't-tefsîr* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1407-1987), 1/142.

¹⁴ Makkari, *Nefhu't-tib*, 5/514; Muhammed b. Abdullah Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fi ahbârî Gırnâta*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 3/10, 11; Özel, "İbn Cüzey", 19/406.

¹⁵ Makkari, *Nefhu't-tib*, 5/514.

¹⁶ Burhânüddin İbrahim b. Ali b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb fi marîfeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*, nşr. M. Ahmedi Ebü'n-Nür (Kahire: Dâru't-Türâs, 1972), 2/274, 275.

¹⁷ Sıddık Baysal, "İbn Cüzey'in Bazı Tefsir Eserlerindeki Üslup ve Usûl Sorunlarına Yaklaşımına İlişkin Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar Dergisi* 21/54 (Haziran 2018), 209.

¹⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'etî's-sâmine* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1993), 3/469.

¹⁹ Zübeyrî, *İbn Cüzey ve menhecühû*, 1/211.

²⁰ Zübeyrî, *İbn Cüzey ve menhecühû*, 1/205-214.

²¹ el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/356.

²² Ebü'l-Velid İbnü'l-Ahmer, *Nesîrü'l-cümân fi şî'ri men nazamenî ve iyyâhü'z-zamân*, nşr. M. Rıdvan ed-Dâye (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 166.

²³ İbnü'l-Ahmer, *Nesîrü'l-cümân*, 166; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/276.

2. ESERLERİ

İbn Cüzey, tefsir, hadis, fıkıh usûlü, akâid, nahiv, tarih ve biyografi gibi alanlarda bilgi sahibidir. Onun araştırmanın temelini oluşturan *et-Teshil* dışındaki eserleri şunlardır:

I) *el-Kavânînü'l-fıkhiyye*. Tam adı *el-Kavânînü'l-fıkhiyye fî telhîsi mezhebi'l-Mâlikîyye ve't-tenbîh 'alâ mezhebi's-Şâfi'îyye ve'l-Hanefîyye ve'l-Hanbelîyye* diye anılan ve mukayeseli bir fıkıh kitabı görünümde olan eser 100 babdan oluşan iki ana kısımdan oluşmaktadır. Eser, müellifin eserleri arasında *et-Teshil*'den sonra basılan ikinci kitaptır.

II) *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. Fıkıh usûlü konularının muhtasar şekilde ele alındığı bir eserdir. Eser aklî, naklî, lugavî, hükmi ve içtihadî konuları kapsayacak şekilde 5 bölümden oluşmaktadır. Her bölüm de kendi içinde 10 bapdan teşekkül etmektedir.

III) *el-Envârü's-seniyye fî'kelimâti's-sünniyye*. Eser ibadet, muâmelât ve âdâb hakkında sahih hadislerin toplandığı muhtasar görünümündedir. Öneminden dolayı ilk olarak Ali b. Muhammed el-Kalsâdi tarafından *Lübbü'l-ezhâr şerhu ehâdisi'l-Envârismiyle* daha sonra Ebû Abdullah el-Kaysî tarafından *Minhâcü'l-'ulemâi'l-ahyâr fî tefsîri ehâdisi kitâbi'l-Envâr* ismiyle şerh edilmiştir.

IV) *en-Nûrü'l-mübîn fî kavâ'idi 'akâidi'd-dîn*. İslam inanç konularını ele alan bir eserdir. Baskısı yapılmayan bu eserin bir nüshası, Fas'ta Karaviyyîn kütüphanesinde dir.

V) *es-Salât*. Fıkıh hakkında yazılmış bir eserdir.

VI) *el-Fevâidü'l-âmmе fî lahni'l-âmmе*. Nahiv hakkında yazılan bu eserin nüshalarına ulaşılammaktadır.

VII) *Fehrese*. Eser doğu ve batıdan birçok âlimin biyografisi hakkında yazılmıştır. Ancak günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir.²⁴

VIII) *el-Muhtasarü'l-bâri' fî kırâ'ati' Nâfi'*. Mahdût halde bulunan eserin Tunus-el-Mektebetü'l-vataniyye'de 384 numarada bir nüshası bulunmaktadır.

IX) *ed-Da'avât ve'l-ezkârü'l-müstahrece min sahihi'l-ahbâr*.

X) *'Usûlü'l-kurrâis-sitte gayri Nâfi'*.

XI) *ez-Zarûri fî 'ilmi'd-dîn*.

XII) *Tasfiyetü'l-kulûb fî'l-vüsûl ilâ hazreti 'Allâmi'l-guyûb*.

XIII) *Vesiletü'l-Müslim fî tehzîbi Sahîhi Müslim*

²⁴ Askalâni, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3: 356; Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdi, *Tabakâtül-müfessirin* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/83.

3. ET-TESHÎL ÇERÇEVESİNDE İ'CÂZÜ'L-KUR'AN

Müfessir, Kur'an'ın icâzı konusuna büyük önem vermektedir. Nitekim mukaddimesinde bir bâbı bu konuya tahsis etmiş, tefsirinin içinde de yeri geldiğinde konu hakkında bazı bilgiler nakletmiştir.

3.1. Mukaddimede İ'câzu'l-Kur'an

İbn Cüzey, ilk mukaddimesinin on birinci bölümünü Kur'an'ın icâzı konusuna ayırmaktadır. Müellif, icâzın Allah tarafından delillerle desteklendiğini belirterek icâza delâlet eden on yönü şöyle sıralamaktadır:²⁵

- 1) Kur'an'ın fesahat yönünden yaratılmışların kelâmından farklı olması
- 2) Ayetler ve kelimeler arasındaki nazmının hoş, üslûbunun garip olması
- 3) Nüzûl döneminden günümüze kadar benzerini getirmekten aciz bırakması
- 4) Peygamberin bilgisinin olmadığı ve herhangi bir kitaptan da okumadığı halde geçmiş ümmetlerin ve geçmiş asırların haberleri hakkında bilgi veriyor olması
- 5) Gelecek hakkında haber vermesi ve bu haberlerin gerçekleşmesi
- 6) Yaratıcıyı tarif ederek ve onun sıfatları, isimleri ve hakkında mümkün ya da imkânsız olan şeyleri zikretmesi; yaratılanları kulluğa ve tevhide çağırması, kesin deliller ve açık hüccetler getirerek kâfirlerin inançlarını çürütmesi. Bütün bunlar zorunlu olarak bir insanın kendi uğraşlarıyla Allah'ı tanıyamayacağını; bilakis bunun, O'nun hakkında haber veren vahiyle olacağını göstermektedir. Akıl sahibi bir kimse, Allah'ı bu derece tanıyan, onu bu derece öven ve kulları dosdoğru yola çağıran kimse hakkında şüphede bulunmaz.
- 7) Kur'an'da bulunan hükümler ile helal ve haramın açıklanması. Dünya ve ahiret için fayda verecek şeylere çağırması ve güzel ahlaka yöneltmesi
- 8) Diğer kitapların aksine geçen bunca zamana rağmen Kur'an'ın fazlalık, eksiklik, tağyir ve tebdilden korunması
- 9) Kur'an'ı ezberlemenin kolaylığı
- 10) Diğer sözlerin aksine onu sürekli okuyanı ve dinleyeni bunaltmaması

²⁵ İbn Cüzey, *et-Teshilli 'ulûmi't-tenzil*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beirut: Dâru'l-Erkâm, 1995), 1/26.

3.2. Tefsirde İ'câz ü'l-Kur'ân

Müfessir, mukaddime bölümünde konuya temas ettikten sonra tefsirinin içinde de yeri geldiğinde i'câz konusuna ilgili ayetler bağlamında değinmektedir. Nitekim o, ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ﴾ "Rabbiniz Allah, yeryüzünü bir döşek gibi ayaklarımızın altına serdi. Gökyüzünü de üstünüze bir tavan gibi bina etti. Gökten yağmur yağdırdı ve onun vesilesiyle size rızık olarak binbir çeşit ürün meydana getirdi. Öyleyse bütün bunları bile bile Allah'a eş ve ortak koşmaym" (Bakara 2/22) ayetini tefsir ederken bu ayetin birçok yönden incelik barındırdığını belirterek, Kur'an'ın i'câzına temas etmeye çalışmaktadır.²⁶ Müfessirin ayet bağlamında saydığı ve i'câz ile ilişkili olan incelikler şunlardır:

1) Allah, iki yolla kullarını kendisine ibadet etmeye çağırmaktadır. Bunların ilki, onlara yeri, göğü ve yağmuru yarattığını açık delillerle ortaya koyması ve göstermesidir. Diğer bir yol, kulların Allah'ın kendilerine verdiği nimetler karşısında O'na ibadet etmeleri gerektiğidir. Nitekim Allah, onları ve babalarını yaratmıştır. Onları ve babalarını yaratan ise ibadet edilmeye en layık olandır.

2) Ayetin en büyük gayesi ise kullara, Allah'a ortak koşmamalarını ve kendisi dışında ibadet edilen varlıkları terk etmelerini emretmesidir.

İbn Cüzey, ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرِيهِ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلَهُ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَضَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ "Yoksa Kur'an'ı kendisi uydurdu mu diyorlar? De ki: "Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da, siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!" (Hûd 11/13) ayeti bağlamında Allah'ın ilk seferde müşriklerden on sûre getirmelerini isteyerek meydan okuduğunu ancak bunu getirmekten aciz kalmaları üzerine müşriklerden ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَاذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ "Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz" (Bakara 2/23) ayetiyle onun benzeri bir sûre getirmelerini isteyerek meydan okumayı sürdürdüğünü ifade etmektedir. Ayrıca müfessir, ayetin belirttiği benzerliğin, Kur'an'ın fesahati ve barındırdığı ilimler yönünden olduğunu belirtmektedir. Öte yandan müfessir, مُفْتَرِيَاتٍ kelimesinin سُوْر kelimesinin sıfatı konumunda bulunduğunu belirterek onların asla benzer bir şey getiremeyeceklerine dikkat çekmektedir.²⁷

²⁶ İbn Cüzey, *et-Teshil*, 1/75, 76.

²⁷ İbn Cüzey, *et-Teshil*, 1/367.

﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ ﴿۲۸﴾﴾
 İbn Cüzey, *De ki: Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar*” (İsrâ 17/88) ayeti çerçevesinde müşriklerin, Kur'an'ın insanların bilemeyeceği ve ulaşamayacağı ilahi ilimleri, kesin delilleri ve manaları içermesinden dolayı onun bir benzerini getirme konusunda aciz kaldığını belirtmektedir. Bu sayılanlar, Kur'an'da eksiksiz bir şekilde bulunmaktadır. İnsanların çoğu da müşriklerin Kur'an'ın fesahati ve nazmından dolayı aciz kaldığını söylemektedir. Fakat Kur'an'ın icâz yönleri çok fazladır.²⁸ İbn Cüzey, akabindeki ayette ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ﴿۲۹﴾﴾
 ﴿فَإِنِ أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا كُفْرًا﴾
 “Andolsun, biz bu Kur'an'da insanlara her türlü misali değişik şekillerde açıkladık. Yine de insanların çoğu ancak inkârda direttiler” (İsrâ17/89) Kur'an'ın icâzının, barındırdığı ilimler ve manalar yönünden olduğunu ifade etmektedir.²⁹

4. ET-TESHÎL ÇERÇEVESİNDE İ'CÂZÜ'L-KUR'AN VE SARFE İKİLEMİ

Müfessir, Kur'an'ın icâzı konusunda iki görüş olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki Kur'an'ın benzerini getirme kudretinin yaratılanlarda bulunmadığı görüşüdür. Buna göre onlar, bir engelleme ile karşılaşmaksızın salt olarak Kur'an'a nazire yapamamaktadırlar. Bunun sebebi ise Kur'an'ın bizatihi sahip olduğu icâz yönleridir. İkinci bir görüş ise Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) veya İsâ b. Sahîb el-Murdâr'a (ö. 226/841)nispet edilse³⁰ de ağırlıklı görüş olarak Mu'tezile âlimlerinden Nazzâm'ın (ö. 231/845) sistemleştirdiği³¹ kabul edilen Sarfe Teorisi'dir. Bu teoriye göre Kur'an, benzerinin getirilememesi yönünden bir mu'cize değil bilakis o, Allah'ın onun benzerini getirme yetilerini insanlardan alması yönüyle bir mu'cizedir.³²

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴿۳۰﴾﴾
 ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾
 “Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardı-

²⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/454.

²⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/454.

³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36/140.

³¹ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebü Zehra, *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ el-Kur'ân* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 71.

³² Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2001), 2/349; Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf Adudüddin el-İcî* (Bulak, Kahire: b.y., 1266), 559.

ma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!” (Bakara 2/23) ayeti çerçevesinde insanların Kur'an'ın i'câzını ispatlama sadedinde iki görüşünün olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu görüşlerden ilki bir beşer tarafından Kur'an'ın bir benzerinin ortaya konamamasıdır. Diğer bir görüşe göre ise insanların buna gücü yetmekte iken daha sonra bu güç onların ellerinden alınmış, onlar bu konuda Allah tarafından engellenmişlerdir. Müfessir, zikrettiği görüşlerin akabinde bu iki görüşün hadd-i zatında i'câzlık barındırdığını söylemektedir.³³ Ancak bu, dikkat çekici bir ifadedir. Nitekim onun burada Kur'an'ın i'câzı konusunda gerek mukaddimede gerek tefsirinin içerisindeki ilgili yerlerde benimsemiş olduğu sisteme uygun olarak bu görüşü reddetmesi gerekmektedir. Öyle ki sarfe teorisinin i'câz barındırdığının kabûlü, aynı zamanda Kur'an'ın, müfessirin bizzat kendisinin saydığı i'câz yönleri sebebiyle bir mu'cizelik bildirmediğinin de kabûlü anlamına gelmektedir. Zira Kur'an'ın i'câzını nazma indiren görüş ile onu nazmından soyutlayarak metafizik bir alana çeken görüş açıkça birbiriyle çelişmektedir.

İbn Cüzey gibi bazı âlimler, bir yönden sarfe teorisinin, Kur'an'ın i'câz yönlerinden biri olduğunu kabul ederlerken diğer yönden de onun metnin i'câzlık barındırdığını iddia etmektedirler.³⁴ Aynı şekilde Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) da Kur'an'ın fesahatini i'câzın temel taşı olarak kabul etse de sarfe teorisini bir i'câz yönü olarak kabul etmektedir.³⁵

et-Teshîl ve diğer müelliflerin bu konu hakkındaki görüşleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde sarfe teorisinin zaman içerisinde anlam kaymasına uğradığı sonucuna varılmaktadır. Zira İbn Cüzey ve diğer âlimlerin görüşlerinde bu şekilde bir çelişkiyi barındırması mümkün gözükmemektedir. Buradan hareketle sarfe teorisinin mahiyetine dair yapılan yorumlara bakılırsa üç farklı yaklaşımın baş gösterdiği görülecektir:

1) Allah, müşriklerin Kur'an'ın benzerini getirme noktasında teşebbüsleri olmasına rağmen bu teşebbüslerini engellemiştir.

2) Allah, müşriklerin Kur'an'ın benzerini getirebilmeleri için kendilerine gerekli olan bilgi ve birikimlerini ellerinden almıştır. Bu görüş ise iki farklı ihtimali daha doğurmaktadır:

³³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/76; Mennâ'u'l-Kattân, *el-Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut, Mektebetü'l-Me'ârif, 2000), 265.

³⁴ Âişe bint Muhammed Ali Abdurrahmân, *el-İcâzü'l-beyâni li'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1987), 89; Muhammed Sa'd Berake Abdulgâni, *el-İcâzü'l-Kur'âni* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1989), 55.

³⁵ Abdülcebâr b. Ahmed Hemedâni, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl* (Kahire: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmi, 1960), 16/217.

a) Allah, müşriklerin hali hazırda bulunan bilgi birikimlerini yok etmiştir.

b) Allah, müşriklerde hali hazırda bulunmayan fakat Kur'an'a nazire yapmak için bu bilgi birikimi elde etmek amacıyla yapacakları teşebbüsü engellemiştir.

3) Allah, müşriklerin kudretlerini ellerinden almıştır. Aksi takdirde onlar, Kur'an'ın bir benzerini meydana getirebileceklerdi.

Yapılan bu tasnife ilaveten bir diğer tasnif Fethi Ahmet Polat tarafından yapılmaktadır. Polat, çalışmasında sarfeyi dolaylı sarfe ve mutlak sarfe olarak iki kısma ayırmaktadır. Ona göre müşriklerin teşebbüslerinin engellenmesi dolaylı sarfe, bu teşebbüslerinin vaki bulması halinde güç ve kuvvetlerinin yok edilmesi ise mutlak sarfedir.³⁶ Polat, tanımladığı bu iki sarfe anlayışından hareketle sarfeye bizzat karşı çıkan fakat onu bir icâz türü olarak gösteren başta Sünni âlimler olmak üzere Mu'tezilî âlimlerin bu ılımlı yaklaşımlarını dolaylı sarfeye bağlamaktadır. Ancak kanaatimizce bu yaklaşım isabetli görünmemektedir. Çünkü Câhiz'in (ö. 255/869) deyişiyle hem muhataplara meydan okumak hem de onların bu meydan okumalarındaki etkin güçlerini ellerinden almak doğru değildir.³⁷ Aynı şekilde muhataplara meydan okuyarak onların bu konudaki teşebbüslerini gerek ilmi, gerek farklı yönlerden engellemek de Allah Teâlâ hakkında düşünülemez. Bir diğer noktada İbn Cüzey'in ve diğer âlimlerin sarfe teorisine olan ılımlı yaklaşımlarını bu yönden değerlendirmek aynı zamanda onların bizatihi Kur'an'ın icâzı için sürekli dile getirdikleri fesahat ve belagat görüşüne de zarar verecektir. Zira onların bu düşüncelerine göre Kur'an fesahat ve belagat yönünden eşsiz bir kitapsa muarızlarının teşebbüslerinin engellenmesine de bir ihtiyaç kalmaması gerekirdi. Ayrıca "mefhûm-ı muhâlif" kaidesi gereğince yapılacak bir tersten okumaya göre Allah'ın müşriklerin Kur'an'ın bir benzerini getirme teşebbüsünü yok ederek onların bu yoldaki teşebbüslerini engellediğini kabul etmek, bu teşebbüslerinin var olması durumunda onların Kur'an'ın bir benzerini getirebilme ihtimallerini göstermektedir.

Kanaatimize göre İbn Cüzey'in ve sarfeye ılımlı yaklaşan diğer âlimlerin sarfe teorisinden dolaylı sarfeyi yani teşebbüsün engellenmesini düşünmediklerini yansıtan bir diğer delil şudur: Şayet sarfe teorisinde iddia edildiği gibi Allah müşriklerin Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri konusunda ilimle-

³⁶ Fethi Ahmet Polat, "Bir İcâzî'l-Kur'an İddiası: Sarfe", *Marife* 3/3 (2003),197.

³⁷ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1969), 4/88-92.

rini, güç ve kuvvetlerini veya bunu başarmalarına vesile olacak imkânlarını ellerinden aldı ise buradan kanaatimizce İbn Cüzey ve sarfeye ılımlı yaklaşan diğer âlimlerin bu teoriden dolayı sarfeyi, yani teşebbüsün engellenmesini düşünmediklerini açıkça ortaya koyan iki sonuç çıkmaktadır:

–Allah Teâla teklif-i mâ lâ-yutâk olan bir şeyi talep etmiştir. Bu ise Bakara 286. ayete muhaliftir.³⁸

–Allah Teâla'ya hikmetsizlik isnat edilmiş olur. Zira müşriklerin ellerinden imkânlarını alıp sonra onlara Kuran'ın benzerini getirmeleri hususunda meydan okumak, her işi bir hikmete mebni olan Allah için yakışıksız bir isnat olurdu. Bu ise muhaldir.

İbn Cüzey'in ilgili ayet çerçevesinde yaptığı yorum da yukarıdaki yargıyı desteklemektedir. Nitekim o, "Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler" (Bakara 2/286) ayetinin ilgili yeri hakkında Allah'ın, kişiden gücünün yetmeyeceği sorumluluğu kaldırdığını haber verdiğini ifade etmektedir. Ona göre şeriatte böyle bir şeyin vâki olmadığına tam bir görüş birliği bulunmaktadır.³⁹

Öyle ise teşebbüsün engellendiği iddiası mümkün gözükmemektedir. Aynı şekilde Kâdî Abdülcebbar'ın da dolaylı sarfeye karşı çıkıp sert eleştiriler getirmesi bu görüşü daha da kuvvetlendirmektedir. Ona göre insanların iradesi ve arzusu ilâhî bir engelle değil de bizzat kendi gözlem ve tecrübelerine bağlı şekilde bilinçli bir düzeyde ortadan kalkar.⁴⁰

Bu anlatılanlar ışığında İbn Cüzey ve sarfeye karşı olan diğer âlimlerin sarfenin ifade ettiği anlam konusunda farklı bir anlayışa sahip oldukları ihtimali ortaya çıkmaktadır. Nitekim birbirine muhalif görünen bu yaklaşımların doğrudan teorinin kişiler nezdinde ifade ettiği anlam katmanlarında yattığını düşünmekteyiz. Bu noktadan hareketle kanaatimiz bu âlimler nezdinde dolaylı sarfe denilen türün, her ne kadar kişilerin teşebbüslerinin engellenmemesi durumunda da olsa onların Kur'an'a nazire yapmaya güçlerinin olmadığı gerçekliğidir. Yani müşriklerin mutlak manada Kur'an'ın bir benzerini getirememeleri burada icâz yönlerinden kabul edilmektedir. Yoksa bunun teşebbüsün engellenmesiyle bir ilgisi yoktur. Çünkü insan, bir işe teşebbüs edebilir. Fakat bu teşebbüsün kesin olarak başarıya ulaşacağı kimse tarafından iddia edilemez.

³⁸ Muhatapların Kuran'ı anlama noktasında "teklif-i mâ lâ-yutâk" açısından değerlendirilmesi hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 59-85.

³⁹ İbn Cüzey, *et-Teshil*, 1/142.

⁴⁰ Abdülcebbar, *el-Muğni*, 16/324.

SONUÇ

İbn Cüzey'in h. 693/741 m. 1294/1340 tarihleri arasında kırk altı sene gibi kısa bir zaman diliminde ortaya koyduğu te'lifler dikkate alındığında iyi bir eğitimden geçtiği anlaşılmaktadır. Ayrıca yaşadığı zaman diliminin, Endülüs topraklarında haçlılar ve Müslümanların savaşına denk gelmesi te'lif faaliyetlerinin hangi zorluklar altında oluşturduğunu yansıtmaktadır.

Müfessirin Arapça, fıkıh, hadis, akâid ve Kur'an dersleri alarak tefsir, hadis, fıkıh usûlü, akâid, nahiv, tarih ve biyografi gibi alanlarda eserler ortaya koyması çok yönlü bir âlim olduğunu göstermektedir. Ancak birçok eserinin günümüze ulaşmaması onun ilim sahasında isminin ön plana çıkmasına engel oluşturmuştur. En değerli eseri diye niteleyebileceğimiz et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl isimli tefsir kitabını da ne yazık ki ne ülkemizde ne de diğer ülkelerde hak ettiği takdiri görmemiştir.

Müfessirin mukaddimesinde ve ayetlerin yorumunda sık sık İ'câzü'l-Kur'an'a dair yorumlarda bulunması bu konuya özel bir önem atfettiğini göstermektedir. Zira ona göre Kur'an'ın birçok İ'câz noktası bulunmaktadır. Bu doğrultuda İ'câz hakkındaki görüşlerine bakıldığında o, Kur'an'ın daha çok barındırdığı fesahat ve nazım, geçmişe ve geleceğe ait gaybî haberleri bildirmesi, geçmişten beri bir benzerinin meydana getirilememesi, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayan helal ve haramı açıklaması, diğer kitapların aksine geçen bunca zamana rağmen değişikliklere karşı korunması, onu ezberlemenin kolaylığı, okuyanı ve dinleyeni bunaltmaması ve içerisinde farklı ilimleri barındırması yönüyle mu'cize olduğunu söylemektedir. Müfessirin Kur'an'ın çeşitli İ'câz vecihlerini saymasına rağmen İ'câzı daha çok fesahat ve belagata hasrettiği anlaşılmaktadır. Sarfe teorisinin de fesahat ve belagatla doğrudan ilişkili olduğu düşünüldüğünde onun sarfe teorisine eserinde yer vermesi kanaatimizi desteklemektedir.

Müfessirin fesahat ve belagatle desteklediği İ'câz görüşüyle birlikte sarfe anlayışını da İ'câz yönünden kabul etmesi bir çelişki gibi gözükmemektedir. Ancak İbn Cüzey'in yanı sıra diğer bazı âlimlerin de eserlerinde bu ikili düşünceye yer vermeleri onların bu görüşlerinin zihni alt yapılarındaki sarfe anlamıyla bağlantılı olduğu düşüncesine bizi sevk etmektedir. Bu doğrultuda yapılan yorumlardan biri İ'câzü'l-Kur'an ve sarfe ikilemindeki görüşlere yer veren âlimlerin aslında mutlak sarfeden ziyade dolaylı sarfe denilen bir türü benimsediği görüşüdür. Ancak bu çalışma bir takım teorik delillerle İbn Cüzey'in eserinde dolaylı sarfe denilen türü benimsemediği sonucuna varmaktadır. Buradan hareketle İbn Cüzey'in ve diğer âlimlerin

de zihinlerinde sarfenin farklı bir anlam katmanına sahip olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Bu çalışma İbn Cüzey'in et-Teshîl isimli tefsiri çerçevesinde nazım-sarfe ikilemini ele alarak müfessirin sarfe mefhumunu ortaya koymayı amaçlamakta ve sarfe teorisinin bizzat kendisine teorik delillerle karşı çıkararak, bunun bizzat Kur'ân-ı Kerim'in kendisiyle çeliştiği sonucuna varmaktadır.

Son olarak sarfe teorisinin ülkemizde ve ülkemiz dışında enine boyuna ele alınmadığı görülmektedir. Bu yüzden konu hakkında yapılacak bütüncül bir çalışmanın başta dil, kelim ve tefsir ilimlerine büyük katkı sağlayacağına şüphe bulunmamaktadır. Buradan hareketle yaptığımız bu çalışma, sarfe teorisinin bütüncül olarak incelenmesinin elzem olduğu kanaatine varmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abbas, Fazl Hasan. *el-Belâgatü funûnuhâ ve efnânuhâ*. Amman: Dârü'l-Furkan, 1997.
- Abdulgânî, Muhammed Sa'd Berake. *el-İ'câzü'l-Kur'ânî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1989.
- Abdurrahmân, Âişe bint Muhammed Alî. *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1987.
- el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'etî's-sâmine*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1993.
- Baysal, Sıddık. "İbn Cüzey'in Bazı Tefsir Eserlerindeki Üslup ve Usûl Sorunlarına Yaklaşımına İlişkin Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar Dergisi* 21/54 (2018), 203-223.
- el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dârü İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1969.
- el-Cündî, Ali. *Fî târihi'l-edebi'l-câhilî*. b.y.:Dâr'ü't-Türâs, 1991.
- el-Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf Adudiüddîn el-İcî*. Bulak, Kahire: b.y., 1266.
- Çetin, Nihat. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I*. 3. Baskı. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2014.
- ed-Dâvûdî, Muhammed b. Alî b. Ahmed. *Tabakâtül-müfessirîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. 47. Baskı. İstanbul: İFAV, 2016.

- Ebü Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *el-Mu‘cizetü’l-Kübrâ el-Kur‘ân*. b.y.: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, ts.
- Eren, Recep. *Kur‘ân’ı Kerim’i Taklit Teşebbüsleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Furat, Ahmet Subhi. *Arap Edebiyatı Târîhi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.
- Hemedânî, Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğni fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*. Kahire: Vizâratü’s-Sekâfe ve’l-İrşâdi’l-Kavmî, 1960.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîlli ‘ulûmi’t-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Dâru’l-Erkâm, 1995.
- İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrahim b. Ali b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcü’l-müzheb fî ma‘rifeti a’yâni ‘ulemâ’i’l-mezheb*. nşr. M. Ahmedî Ebü’n-Nûr. Kahire: Dâru’t-Türâs, 1972.
- İbnü’l-Ahmer, Ebü’l-Velîd. *Nesîrü’l-cümân fî şi‘ri men nazamenî ve iyyâhü’z-zamân*. nşr. M. Rıdvan ed-Dâye. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987.
- İbnü’l-Hatîb, Muhammed b. Abdullah Lisânüddîn. *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424.
- Kattân, Mennâ’ Halîl. *el-Mebâhis fî ulûmi’l-Kur‘ân*. Beyrut: Mektebetü’l-Me‘ârif, 2000.
- el-Makkârî, Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Nefhu’t-tîb min ğusni’l-Endelüsü’r-ratîb*. thk. Hasan Abbas. Beyrut: Dâr-u Sader, 1408-1988.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu‘cemu’l-müfessirin*. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1988.
- Özel, Ahmet. “İbn Cüzey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/406-407. İstanbul: TDV Yay., 1999.
- Polat, Fethi Ahmet. “Bir İcâzü’l-Kur‘ân İddiası: Sarfe”. *Marife* 3/3 (2003), 185-218.
- et-Tinbüktî, Ahmed Bâbâ. *Neylü’l-ibtihâc bi-tatrîzid-Dîbâc*. Trablus: Dâru’l-Kâtib, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Sarfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur‘ân’ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- ez-Zirikli, Hayreddin. *el-A‘lâm: Kâmûsü terâcim*. b.y.: Dâru’l-İlim, ts.
- ez-Zübeyrî, Ali Muhammed. *İbn Cüzey ve menhecühû fi’t-tefsîr*. Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1407-1987.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü’l-‘irfân fî ‘ulûmi’l-Kur‘ân*. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2001.


SİYASET ÜTOPYALARINDA DEVLET


STATE IN POLITICAL UTOPIAS

AYHAN ÖZTAŞ

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ, FELSEFE TARİHİ DOKTORA ÖĞRENCİSİ.
İNÖNÜ UNIVERSITY, INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES, PHILOSOPHY AND RELIGIOUS
SCIENCES, HISTORY OF PHILOSOPHY, PHD STUDENT

ayhanoztas3@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-5419-044X>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.35>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

29 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted

12 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Öztaş, Ayhan, "Siyaset Ütopyalarında Devlet [State in Political Utopias]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 1009-1042.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



SİYASET ÜTOPYALARINDA DEVLET

Öz

Ütopya, her ne kadar çeşitli eleştiriler almış ve gerçekleşme imkânı olmayan teoriler gibi görülse de, insanların geleceğe dair kurguları, ideal olanın tasviri, bir yönüyle yazıldığı dönemin eleştirisi olması ve filozofların epistemolojilerini de yansıtması dolayısıyla, siyaset felsefesinin önemli bir türüdür. Felsefe tarihinde, siyaset felsefesi ile ilgili, bilinen ilk ütopya, Platon'un *Devlet* isimli eseridir. Platon'dan bugüne -içerik açısından, siyaset ütopyalari, korku ütopyalari, tarihi ütopyalari vb. farklı isim ve türde tasnif edilen- birçok ütopya kaleme alınmıştır. Devletin oluşumu, onun görev ve yetkileri, halk-devlet ilişkisi, devleti yöneten kişilerde bulunması gereken özellikler, devletin temel unsurları ve bunların görevleri vb. konular siyaset felsefesinin temel konularıdır. İnsanoğlu neden hep bir toplum meydana getirme eğiliminde olmuştur? Birey sahip olduğu özgürlüğünü, kendi iradesiyle, niçin başkalarına karşı kısıtlamıştır? Toplum yönetecek olan kişi veya kişiler hangi meziyetlere sahiptir ya da sahip olmalıdır ki, kendi aleyhine olan durumlarda bile, insanlar onlara itaat etsinler? Yönetim modelleri içerisinde, toplumun mutluluğunu sağlayacak olan ideal yönetim modeli hangisidir? Devletin temel unsurlarından olan yasalar ve ordu için temel kriterler nelerdir? İdeal toplumun oluşmasında halk ve yönetici ikilisinden hangisi ötekisini öncelemektedir? Bu çalışma, bu ve benzeri soruların cevaplarını siyaset ütopyalari bağlamında ortaya koymayı amaçlamaktadır. Zira filozofların reel durumdan hareketle yazdıkları siyaset felsefesine dair eserlerdeki görüşleri ile ideal olanın tasvir edildiği ütopyalardaki görüşleri birbirinden farklılık arz edebilmektedir. Bunun en güzel örneği Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* isimli iki eserindeki bazı görüşlerindeki farklılıklardır.

Özet

Siyaset felsefesi literatürü içerisinde yer alan ütopya, çeşitli eleştiriler yöneltilen ve gerçekleşme imkânı olmayan teoriler olarak değerlendirilen olmuş olsa da, insanların geleceğe dönük kurgu ve hedeflerini yansıtması, bir yönüyle yazıldığı dönemin eleştirisi olması ve filozofların epistemolojilerini de yansıtması nedeniyle felsefi açıdan diğer siyaset felsefesi eserleri kadar değerlidir. Ütopya, onları kaleme alan filozofların siyaset felsefesine dair ideallerinin ürünleridir. Filozofların siyaset felsefesine dair kaleme almış oldukları ve reel durumdan hareketle yazmış oldukları eserlerindeki görüşleri ile ütopyalardakiler birbirinden farklılık arz edebilmektedir. Bu durumda esasen filozofun görüşünü teşkil eden ütopya söylemi olduklarıdır. Zira bu eserler, onları kaleme alan filozoflar için, ideal olanın tasvirleridir. Yani toplum ve devlet için asıl olan, olması istenilen, ütopya ifade edilenlerdir. Mevcut durum, ideal olana göre eksik olan, hatta şikâyet edilen / değişmesi arzu edilir. O nedenle ütopya, filozofun siyaset felsefesine dair esas düşüncelerinin ürünüdür denilebilir. Müellifi olan filozoflar için ütopyalardaki tasvir edilen devlet ve toplumun oluşması, onları eleştiren bazı kimselerin iddialarının aksine, pek tabii mümkündür. Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* isimli siyaset felsefesine dair yazmış olduğu iki eserinde, bazı konularda farklı görüşleri sürdüğü görülmektedir. O, *Devlet* isimli eserindeki görüşlerinden vazgeçmediğini, o görüşleri halen benimseydiğini, iki eseri arasındaki farklılığın nedeninin, toplumun ideal devlette öngörülen seviyeye ulaşmaması olmasından kaynaklandığını belirtir. Yani *Devlet*'te ileri sürmüş olduğu yasa ve düzenlemelerin, toplum istenilen seviyeye eriştiğinde tatbik edilmek üzere, geçerlilikleri bakidir.

Felsefe tarihinde, siyaset felsefesi ile ilgili, bilinen ilk ütopya, Platon'un *Devlet* isimli eseridir. Platon'dan günümüze, isim ve içerik açısından farklılık arz eden birçok ütopya kaleme alınmıştır. Yazılan bu ütopya içerik açısından siyaset ütopyalari, korku ütopyalari, tarihi ütopyalari vb. şeklinde tasnif edilmişlerdir. Bu çalışma, ideal devlet tahayyüllerinin yansıttığı eserler olan siyaset ütopyalardaki devletin nasıl kurgulan-

dığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. İdeal bir devlette yöneticilerin nitelikleri nelerdir? Halkın yöneticiler karşısındaki durumu nedir? Halk ve yöneticilerin görevleri nelerdir? İdeal devlette hukuk veya yasalar; devletlerin kurulması, güçlü bir şekilde ayakta kalması ve yıkılmasında önemli rolü olan ordu nasıl olmalıdır? Bu ve benzeri soruların cevapları, filozofların siyaset felsefeleriyle ilgili görüşlerinin bütünlüğü içerisinde değil, ütopyalarda aranmaya çalışılmıştır. Çalışmada Platon (M.Ö. 427-347), Fârâbî (870-950), Thoma Campanella (1568-1639), Thomas More (1478-1535), Francis Bacon (1561-1626) ve Thomas Hobbes (1599-1679)'un siyaset ütopyası tarzında yazmış oldukları eserleri esas alınmıştır. Ayrıca her ne kadar bir ütopya kaleme almamış olsalar da, siyaset felsefesinde önemli bir yere sahip olmaları nedeniyle Aristoteles (M.Ö. 384-322) ve Niccolo Machiavelli (1469-1527)'nin görüşlerine de yer verilmiştir. Filozofların görüşleri belirlenen ana başlıklar altında ele alınmıştır.

Filozofların eserlerinde ele aldıkları, ağırlık verdikleri konuların farklılığı nedeniyle, çalışmada belirlenen başlıkların tamamında tüm ütopya yazarı filozoflara atıfta bulunmak mümkün olmamıştır. Örneğin toplumların teşekkülü konusuna Platon eserinde değinirken, More, Campanella ve Bacon, ütopyalarında mevcut bir ideal toplum tahayyülü üzerinden düşüncelerini ortaya koymaları nedeniyle, bu konuya değinmemişlerdir. Dolayısıyla ele alınan konular filozoflara göre kronolojik sırayla değil, konunun ana hatları belli olacak şekilde; konu hakkında fikir ileri süren filozoflar çerçevesinde ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışma iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde öncelikle konuya giriş babından olmak üzere ütopyalar hakkında bilgiler verilmiştir. Daha sonra toplumların ortaya çıkışları, insanı bireysel yaşamdan toplumsal yaşama yönelten saiklerin neler olduğu, son aşamada ise devletin teşekkülü konularına yer verilmiştir. Toplumun teşekkülü ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan devlet için temel yönetim şekilleri ve bu yönetim şekillerinin birbirlerinden ayrıldıkları noktalar ile filozofların kabul ettikleri ideal yönetim biçiminin hangisi / hangileri olduğu ele alınmıştır.

İkinci bölümde ise, devleti meydana getiren, onu ayakta tutan temel unsurlar ele alınmıştır. Bu bağlamda öncelikle toplumların idaresinin teslim edildiği yöneticiler üzerinde durulmuş, yöneticilerde bulunması gereken vasıfların neler olduğu, devleti ayakta tutabilmek, istikrarı sağlayabilmek için egemenin yapması gereken şeyler, yöneticinin görev ve yetkileri, halkın hangi şartlarda ve nereye kadar yöneticiye itaat etmesi gerektiği, yöneticinin elinde tuttuğu siyasal erkin kaynağı ve sınırları konularına değinilmiştir. Daha sonra, halkın devlet içerisindeki konumu, yönetime karşı sorumlulukları, ideal bir toplumun temel vasıfları ve arzu edilen ideal toplumun nasıl teşekkül edebileceği, mülkiyetin halk arasında nasıl taksim edileceği, toplumun nasıl eğitileceği, halkın yönetime karşı isyanının hangi durumlarda meşru olabileceği konularına yer verilmiştir. Bu bölümde üçüncü olarak devletin üzerine bina edildiği, bir nevi devletin devamının da teminatı durumunda olan, devletin henüz teşekkül sürecinde iken ortaya çıkmaya başlayan yasaların / hukukun kaynağı, etik – hukuk ilişkisi, yasaların kim ya da kimler tarafından yapılması gerektiği, yasalarda temel amacın ne olması gerektiği, adalet – yasa ilişkisi, egemenin yasa karşısındaki durumunun ne olduğu, yasama, yürütme ve yargı güçlerinin tek bir elde mi toplanacağı, yoksa kuvvetler ayrılığı ilkesinin mi daha iyi olduğu hususları ele alınmıştır. Bu bölüm içerisinde son olarak, devletin iç ve dış tehditlere karşı koyabilmesini sağlayan, devletin adaleti de çoğu zaman onun gücü sayesinde sağladığı ordu üzerinde durulmuştur. Bu konuda düzenli, güçlü bir ordunun nasıl tanzim edileceği, asker olarak seçilen kimselerin beden ve ruhen nasıl eğitilmeleri gerektiği, toplum içerisinde kimlerin bu sınıfa seçileceği, hangi durumlarda savaşa başvurulabileceği, asker içerisinde hangi sınıfın ordunun temel unsuru olduğu ve hükümdarın dikkat etmesi gereken askerlerin hangileri olduğu konularına değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Siyaset Ütopyaları, Devlet, Toplum, Yönetici.

STATE IN POLITICAL UTOPIAS

Abstract

Although utopias are considered as theories that are criticized in various ways, and are considered unlikely to happen, they are still an important form of political philosophy as they reflect the fictions of people about the future, the depiction of the ideal one, the critique of the period in which they were written, and the epistemology of philosophers. In the history of philosophy, the first known utopia about political philosophy is the work of Plato named “the State”. Many utopias -which were classified in different names and types in terms of contents as political utopias, utopias of fear, historical utopias, etc.- have been written since Plato. The formation of the state, its duties and powers, the state-public relation, the characteristics that must be present in the people who are governing the state, the basic elements of the state, and their duties, etc. are the main fields of political philosophy. Why have human beings always had the tendency to create a society? Why have the individuals restricted their freedom against others with their own will? What virtues do the people or people who govern society have or what virtues should they have so that people obey them even in situations that are against their interests? What is the ideal management model that will ensure the happiness of the community among the management models? What are the basic criteria for the laws and the military, which are the basic elements of the state? Which one does prioritize the other, the people or the governors in the formation of the ideal society? This study aims to determine the answers to these and similar questions in the context of political utopias. Because the opinions of philosophers in their works written on political philosophy based on the real situation and their opinions in utopias where the ideal is depicted might differ from each other. The most beautiful example for this is the differences in some of the opinions of Plato that can be found in his two works, “the State” and “the Laws”.

Summary

Although there have been come criticisms about the utopias in the political philosophy literature arguing that they are not possible to come true, these utopias are as valuable as other works of political philosophy, as it is a critique of the period and reflects the epistemology of philosophers and their fictions and goals for the future. Utopias are the products of the ideals of the philosophers on the political philosophy. In their works, the opinions on political philosophy have been written based on real situations and their opinions about utopias may differ from each other. In this case, the essential element that represents the real opinion of the philosopher is what they said in utopias. Because these works are the depictions of the ideal one for the philosophers who write them. In other words, what is essential for the society and for the state is what is desired and expressed in utopia. The current situation is the one that is incomplete compared to the ideal one, it is even the one that is complained/desired to change. For this reason, utopia is the product of the main ideas of the philosopher on political philosophy. For philosophers who are the authors, the formation of the state and the society that are depicted in utopias is -of course- possible, unlike the arguments of some critics. It is seen that Plato expressed different views on some issues in his two works on the political philosophy of the State and the Laws. In his work, he stated that he did not give up his opinions he described in his work “the State”, he still embraced those opinions, and that the reason for the difference between his two works was that the society did not reach the level that was envisaged in the ideal state. In other words, the laws and regulations put forward in “the State” are valid and will be applied when the society reaches the desired level. In the history of philosophy, the first known utopia on political philosophy is the work of Plato named “the State”. Many utopias have been written since Plato until our present time, which differed in terms of names and contents. In terms of their contents, these utopias are classified as political utopias, fear utopias, historical utopias, etc. This

study aims to determine how the state was fictionalized in political utopias, which are the works in which the ideal state visions are reflected. What are the qualifications of the administrators in an ideal state? What is the position of the people against the administrators? What are the duties of the people and the administrators? How should the army that plays an important role in the establishment, survival and destruction of states be, and how should the laws be in the ideal state? The answers to these and similar other questions have been sought in utopias, not in the integrity of the opinions of philosophers on political philosophies. In this study, the works of Plato (427-347 BC), Farabi (870-950), Thoma Campanella (1568-1639), Thomas More (1478-1535), Francis Bacon (1561-1626), and Thomas Hobbes (1599-1679) that were written in the form of political utopia were taken as the basis. In addition, the views of Aristotle (384-322 BC) and Niccolò Machiavelli (1469-1527) were included as they had an important place in political philosophy, although they did not write utopias. The opinions of the philosophers are discussed under these main topics.

Because of the differences in the subjects philosophers dealt with in their works, it has not been possible to refer to all utopian philosophers in all the titles in the study. For example, although Plato dealt with the issue of the formation of societies, More, Campanella and Bacon did not deal with this issue as they expressed their opinions on the ideal society they envisioned in their utopias. For this reason, the topics discussed are not in chronological order according to philosophers, but in a way that would reveal the outlines of the subject in the framework of philosophers who proposed opinions on the subject.

The study consists of two parts. In the first part, information on utopias is given as an introduction to the subject. Then, "the emergence of societies" and the question "what are the motivations that direct people for a transition from individual life to social life?" are dealt with. In the final part, the formation of the state is discussed. The formation of society and the state, which emerged as a result of this, the basic forms of governance and the points in which these forms of governance differ from each other, and the ideal forms of governance accepted by philosophers are discussed.

In the second part, the basic elements that constitute the state and keep it standing are discussed. In this context, the first focus is on the administrators whose administration of society is given as a responsibility. What the qualifications that should be present in the managers are, what the sovereign should do to keep the state standing and to ensure stability, the duties and powers of administrators, the conditions under which the people should obey the administrators, and the source and limits of the political power held by the administrators are discussed. Then, the position of the people in the state, their responsibilities to the administrators, the basic qualities of an ideal society, and how to establish the desired ideal society, how to divide the property among the people, how to educate the society, in which cases the rebellion against the administration may be legitimate are dealt with. Finally, source of the laws on which the state is built, and that constitute a kind of guarantee for the continuation of the state, and which emerge in the stage when the state is still in the process of being formed, ethics-law relation, by who the laws should be enacted, what the main purpose of the laws should be, the relation between justice and law, the situation of the sovereign in the law, whether the legislative, executive and judicial powers will be collected in one hand or not, or whether the principle of separation of powers should be adopted are dealt with. Finally, in this part, the army, which enables the state to fight against internal and external threats, and establish the justice with its power, is focused on. In this context, how to define a regular, strong army, how to physically and spiritually train those chosen as soldiers, who among the society should be elected to this class, in which cases war can be an option, which element in the army is the basic element, and which soldiers the ruler should pay attention to are dealt with.

Keywords: History of Philosophy, Political Utopias, State, Society, Administrators.

GİRİŞ

Yaşadıkları zaman, konum ve koşullar insanların düşünceleri üzerinde büyük etkiye sahiptir. Sadece kendi yaşadıkları değil kendilerinden öncekilerin tecrübelerinin de onların düşüncelerindeki etkileri yadsınamaz. İnsanoğlu hem kendi yaşantısından hem de kendisinden önceki insanların tecrübelerini göz önünde bulundurarak bir takım sonuçlara ulaşır. Bu husus, insanı varlıklar içerisinde seçkin bir konuma getiren, canlı varlık olmaktan insan olma yüceliğine ulaştıran özelliklerindedir.

İnsanların düşünce yapılarını yaşamış oldukları zamandan ayırmak mümkün olmadığından, felsefe tarihinde siyaset felsefesi ile ilgili ileri sürülen fikirleri de filozofların yaşadıkları dönem, bölge ve şartlar bağlamında okumak, düşüncelerinin anlaşılması bakımından son derece önemlidir.

Her ne kadar biyolojik ve akli tekâmülü konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş olsa da -en azından vetirenin vahye muhatap seviyesindeki insan neslinin varlığının- vahiy kaynaklı her üç dine göre de genellikle Hz. Âdem'le başladığı kabul edilmektedir. İnsan varlığının kökenine dair temellendirme ister vahiy kaynaklı isterse akli olsun, toplumların nasıl oluştuğu; farklı ihtiyaç ve yönelimlere sahip olmalarına rağmen insanların bir araya gelerek daha üst bir konumda gördükleri bir kişinin buyruğuna girmeyi, kendi çıkarlarına ters düşen hükümler de içeren kanunlara boyun eğmeyi neden kabul ettikleri felsefenin / siyaset felsefesinin ilgi alanı içerisine girmektedir.

Ayrıca yönetici olarak kabul edilen kişi veya kişilerin ortaya çıkışı, bu kimselerde, buyruğu altındaki insanlardan farklı olarak, hangi vasıfların bulunduğu / bulunması gerektiği; sonuçta muhatabı yine kendisi olan insanların, kanunların teşekkülündeki konumunun ne olduğu, önemli sorulardandır. Bu ve benzeri diğer soruların bazılarının cevabını tam olarak bilmemiz belki de mümkün değildir. Ancak, İ. Kant'ın, insan bilgisinin sınırlarını aştığını kabul ettiği metafizik hakkında söylediği gibi, insan zihni bunları merak etmekten ve yorum yapmaktan da geri durmayacaktır.

Tarih boyunca, yönetim şekli ne olursa olsun, devlet denildiğinde olmazsa olmaz sayılabilecek unsurlar: Yöneticiler, yönetilenler (halk), (yazılı veya örfi) yasalar (kanunlar) ve koruyuculardır. Yine bir devletin en başta gelen işlevleri eğitim, adalet ve koruma olarak ifade edilebilir. Devleti oluşturan unsurlar ve devletin devlet olmak bakımından ifa ettiği görevler olarak sayılan bu konular hakkında filozofların yaşamış oldukları zaman ve

şartların da etkisiyle farklı fikirler ileri sürdükleri görülmektedir. Bu çalışmada, Platon (M.Ö. 427-347), Fârâbî (870-950), Thoma Campanella (1568-1639), Thomas More (1478-1535), Francis Bacon (1561-1626) ve Thomas Hobbes (1599-1679)'un, bir yapı olarak toplum ve devletin ortaya çıkışı, devleti oluşturan unsurlar ve onların görevleri, devletin işleyiş sisteminin temelini oluşturan adalet mekanizması ve devlet yönetim şekilleri hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Her ne kadar bir ütopya kaleme almamış olsalar da, siyaset felsefesinde önemli bir yere sahip olmaları nedeniyle Aristoteles (M.Ö. 384-322) ve Niccolo Machiavelli (1469-1527)'nin görüşlerine de değinilecektir. Bu filozofların görüşleri belirlenen ana başlıklar altında ele alınacaktır.

Devlet ve devletin temel unsurları ve bu unsurların fonksiyonlarına ilişkin filozofların, reel durumdan hareketle yazılan siyaset felsefesine dair eserlerdeki ile ideal olanın tasvir edildiği ütopyalardaki görüşleri birbirinden farklılık arz edebilmektedir. Bunun en güzel örneğini Platon'da görmek mümkündür. Onun, ideal devlet teorisinin kurgusu olan *Devlet* isimli eseri ile *Yasalar* isimli eserinde yer alan bazı görüşlerindeki farklılıkların nedeni, ideal olan ile reel olan arasındaki farkta yatmaktadır. Bu çalışma, ideal devlet tahayyüllerinin yansıtıldığı eserler olan siyaset ütopyalarında devletin nasıl kurgulandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. İdeal bir devlette yöneticilerin nitelikleri nelerdir? Halkın yöneticiler karşısındaki durumu nedir? Halkın ve yöneticilerin görevleri nelerdir? İdeal devlette hukuk veya yasalar; devletlerin kurulması, güçlü bir şekilde ayakta kalması ve yıkılmasında önemli rolü olan ordu nasıl olmalıdır? Bu ve benzeri soruların cevapları, filozofların siyaset felsefeleriyle ilgili görüşlerinin bütünlüğü içerisinde değil, ütopyalarda aranmaya çalışılacaktır.

Ütopyalar -her ne kadar çeşitli eleştiriler almış ve gerçekleşme imkânı olmayan teoriler gibi görülse de- insanların geleceğe dair kurguları, bir nevi geleceğe dönük hedefleri olması dolayısıyla, felsefi anlamda en az diğer siyaset felsefesi eserleri kadar değerlidir. Zira belki bugün bizler, geçmişin hayallerini yaşamaktayız ve gelecek de bizim hayallerimize göre şekillenecektir.

Filozofların eserlerinde ele aldıkları, ağırlık verdikleri konuların farklılığı nedeniyle, çalışmada belirlenen başlıkların tamamında tüm ütopya yazarı filozoflara atıfta bulunmak mümkün olmamıştır. Örneğin toplumların teşekkülü konusuna Platon eserinde değinirken, More, Campanella ve Bacon, ütopyalarında mevcut bir ideal toplum tahayyülü üzerinden düşün-

celerini ortaya koymaları nedeniyle, bu konuya değinmemişlerdir. Dolayısıyla ele alınan konular filozoflara göre kronolojik sırayla değil, konunun ana hatları belli olacak şekilde; konu hakkında fikir ileri süren filozoflar çerçevesinde ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışma başlıca iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde öncelikle ütopya kavramından hareketle siyaset felsefesi eserlerinin bir türünü teşkil eden ütopyaların amaçları, toplumlara katkıları ve ütopyalara yöneltilen eleştiriler ana hatlarıyla ele alınmıştır. Daha sonra devlet, yönetim şekilleri vb. siyaset felsefesinin ve ütopyaların temelini teşkil eden toplum ve onun ortaya çıkışı hakkında ileri sürülen tezler yer verilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise devleti meydana getiren temel unsurlardan olan yöneticiler, halk, yasalar ve ordu konuları siyaset ütopyaları bağlamında ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. ÜTOPYALAR VE TOPLUMLARIN TEŞEKKÜLÜ

1.1. Ütopyalara Genel Bir Bakış

Ütopya terimini, ideal ya da yetkin toplum; ideal ya da yetkin bir toplum düzeni ortaya koyan tasarım¹; örnek olmayı amaçlayan biçimler altında, toplumların gerek tamamlanmış ve kusursuz gerekse bitmemiş ama geleceği parlak esin ya da düşlerini dile getiren düşünsel üretimler bütünü şeklinde tanımlamak mümkündür.²

Gerçek bilginin ne olduğu konusunda *idea* nazariyesini benimsemiş olan Platon, ideal devlet konusunda da felsefe tarihinde bilinen ilk ütopya örneğini yazan filozoftur.³ Yaşamış olduğu dönemde siyasi mücadeleler sonucu ortaya çıkan iç savaşlar ve bunlar neticesinde meydana gelen istikrarsızlık, gerginlik ve huzursuzluklar Platon'un mevcut sisteme eleştirel bakmasına neden olmuştur.⁴ Esasında ütopya kavramının tanımında da eleştirel yön ön plana çıkmaktadır. Zira ideal toplum hâlihazırda olan değil, gelecekte olması arzulan / tasarlanan; eğer ideal olduğu farz edilen toplum veya yönetim geçmişte var olmuş ise, tekrar tezahür etmesi arzu edilendir.

Ütopya yazarı filozof, insanlar için her bakımdan ideal olduğuna inandığı yetkin bir toplumsal düzen tasarlar. Gerek insanların gerekse toplumun

¹ Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 4. Baskı (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 966.

² Alberto Tenenti, "Ütopya", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, haz. Philippe Raynaud - Stéphane, trc. İsmail Yerguz, v.dğr., 3. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 949.

³ Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 966.

⁴ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 25. Baskı (Ankara: BB101 Yayınları, 2017), 175,176.

kurtuluşunun da bu ideal düzene riayet etmekle gerçekleşeceğini savunur. Bununla birlikte arzu edilen ideal düzenin hayata geçirilme şansı pek olmadığından bir ütopya olarak kalır. Ancak bir ütopyanın tam olarak hayata geçirilme imkânı olmasa bile ona bir şekilde yaklaşmak mümkün olabilir. Fakat ütopyalara, gerçekleşme şansı olmayan, gerçekdışı ve bu nedenle de değersiz şemalar olarak olumsuz yaklaşımlar da söz konusudur.⁵

Ütopyalar, içerik açısından farklı başlıklar altında toplanmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Düşünürün ideal bir toplum düzeni kurmak amacıyla tasarladığı ütopyalar *siyaset ütopyaları*; G. Orwell'in 1984 ve A. Huxley'in *Cesur Yeni Dünya* isimli eserleri gibi, birinci tür ütopyaların aksine, olup bitenlerin gözlemlendiği, toplumun olması gerekene yönlendirilmesi yerine, var olan durumun aynı şekilde devam etmesi halinde gelecekte nelerin olabileceğinin öykülendiği ütopyalar *korku ütopyaları* olarak isimlendirilmişlerdir. Ayrıca Hegel, Spencer ve Marx gibi filozofların, tarihsel gelişmenin son ve nihai evresinde tezahür edeceğini ileri sürdükleri toplumsal düzenler de bir başka ütopya türü olarak kabul edilmektedir.⁶ Bu çalışmada ele alınacak ütopyalar, çalışmanın konusu gereği, siyaset ütopyalarıdır.

Siyaset ütopyalarındaki ideal toplum teorileri düşünürlerin metafizik ve bilgi konusundaki görüşleriyle yakından ilişkilidir. Platon'un bilgi konusunda ileri sürmüş olduğu *idea* öğretisi ile ideal devlet anlayışı, Fârâbî'nin insanın bilgi edinme sürecindeki *Faal Akıl*' a yüklemiş olduğu rol ile ideal devlet başkanında aradığı vasıflar tutarlılık arz etmektedir. F. Bacon'da, Platon, More ve Campanella'nın ütopyalarında, yurttaşlar arasındaki sınıf farklarının, kavgaların ve daha birçok sorunun temelinde yatan özel mülkiyete karşı olumsuz yaklaşım, onun "*Bilmek, egemen olmaktır*" anlayışıyla uyumlu olarak değişmiştir.⁷

Tarih boyunca toplumlar üzerinde en büyük etkiye sahip unsur dindir. Zira din, giyim kuşamdan mimariye, ahlaktan ekonomiye ve siyasete kadar hemen bütün alanlarda toplumları şekillendiren bir etkidir. Bu nedenle ütopyaların içerik olarak şekillenmesindeki temel unsurlardan birisi de dindir. Ancak bu etki sadece inancın düşünceye yansımaları şeklinde değil,

⁵ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 967.

⁶ Bk. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 967,968.

⁷ Bu konuyla ilgili olarak bk. Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 176.; A. Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, 1. Baskı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015), 228,229.

bir dine karşı eleştirinin sonucu olarak şekillenen bir toplum düşüncesi de olabilmektedir.⁸

Bu bölümde son olarak ütopyalara yöneltilen bazı eleştirilere de kısaca değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle, ütopyalarda toplumun hedeflenen ideal toplum seviyesine ulaşması için eğitim önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda çok sayıda ütopyacı, çocukların eğitimini aileden alıp daha titiz ve bütün haklarıyla birlikte bir devlet okuluna vermeyi düşünmüştür.⁹ Böyle bir düşüncenin, siyaset felsefesi alanında bireyin özgürlüğünü ön planda tutan anarşizmi¹⁰ benimseyen kimselerce kabulü imkânsızdır. Bu şekildeki bir düşüncenin, devletin kendisine sadık, kişisel farklılıkların törpülediği, kişiler ve toplumlar var etme çabası olarak yorumlanması kaçınılmazdır.

Ütopyalarda genellikle giyim kuşamdan ekonomik ilişkilere, beslenme, oyun, sanatsal üretimlerden cinsel ilişkilere kadar programlanmış bir toplum öngörülmektedir. Toplum düzeni konusunda ütopyalar arasında bazı farklılıklar olmasına karşın ortak olan şey gündelik yaşamla ilgili her durumda sistematik kamu müdahalesidir. Ütopyacı bütün öğretilerini insanların boyun eğmekten başka bir şey yapamayacakları temel değerlere bağladığından, bu değerlerin değiştirilmesi olanaksızdır. Ayrıca ütopya, mutlak olanın araştırması olduğu için -ülkeyi koruyacak askerlerin sayısından şehirlerin büyüklük ve nüfusuna, her bir evde kalacak kişilerin sayısına varıncaya kadar her şey tam olarak tasarlandığından- hazırlamış olduğu plana uymayan bir durumla karşılaştığında bocalamaktadır.¹¹

Bazı eleştirilere maruz kalsa da ütopyalar, çalışma sürelerinin kısaltılması, doğal kaynakların, sanayi kaynaklarının ya da teknolojik yöntemlerin toplumsal bakımdan örgütlü biçimde kullanılması, dinsel hoşgörü gibi başlangıçta düşsel olan; ancak er ya da geç gerçekleşecek bir dizi buluşun habercisi olmuşlardır. Ütopyalar insanoğlunun yeryüzündeki mutluluk özleminin de ifadesi olması açısından önemlidir. Bu eserlerde mutluluğu elde etmenin yolları somutlaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu yönüyle ütopyalar siyasal nitelik arz eden sorunlara ilişkin çeşitli çözümlerin geliştirilmesinde de kaynaklık etmişlerdir.¹²

⁸ Bk. Thoma Campanella, *Güneş Ülkesi*, trc. Çiğdem Dürüşken, 3. Baskı (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2013), 39,47; Kurtul Gülenç, "Niccolo Machiavelli", *Platon'dan Zizek'e Siyaset Felsefesi Tarihi*, ed. A. Tunçel - K. Gülenç, 2. Baskı (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014), 161.

⁹ Tenenti, "Ütopya", 951.

¹⁰ Anarşizmin siyaset felsefesiyle ilgili görüşleri için bk. Neşet Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2012), 293-303.

¹¹ Tenenti, "Ütopya", 952.

¹² Tenenti, "Ütopya", 954,955.

1.2. Toplumların Oluşması ve Devletin Ortaya Çıkışı

Sadece hayvanlar için değil, pek çok canlı formun da -aynı bölgede çoğalma, toplu olmaksızın tek olarak çok fazla gelişememe vb. nedenlerle- birlikte varlığını devam ettirdiği görülür. Canlı varlıklarda görülen aynı türlerin bir araya gelerek grup halinde yaşamaları, kendi aralarında iş bölümü yapmaları, grup üyelerinin tehlikelere karşı korunması gibi birçok özellik, Aristoteles felsefesindeki varlıkların kendi özlerine uygun olan yöne doğru hareket ettiği düşüncesine de uygun olarak, basit düzeyde bir toplu var olma isteğini akla getirmektedir. Bu durum varlık felsefesinde, ay altı âlemde bulunan varlıkların -bayağı olandan mükemmel olana doğru yapılan derecelendirmeye uygun düşecek şekilde- basitten daha sistemli olana doğru bir topluluk ruhu taşıdığını göstermektedir. Felsefe tarihindeki bu varlık hiyerarşisine göre bir üst basamaktaki varlık, sahip olduğu özellikleri bakımından aşağıdakilerden daha iyi konumdadır. Bu durumda eğer bir arada bulunma bir meziyet ise, ay altı âlemdeki varlık hiyerarşisinde en üstte bulunan insanın bu meziyetten mahrum olması düşünülemez. Netice olarak, insanlık tarihinde, en küçük birimiyle bile olsa, en uzaktaki bir geçmiş zaman dahi, bizi insanoğlunun bir topluluk içinde yaşadığını kabule zorlamaktadır. Toplum öncesi bir durum; filozofların, toplumbilimcilerin ve siyaset kuramcılarının sadece toplumu anlamak ve anlamlandırmak için başvurdukları farazi bir kurgudan öte bir şey değildir.¹³

İlkçağ filozoflarından Platon, toplumun oluşmasında en önemli faktör olarak, yaratılışı gereği insanın bütün ihtiyaçlarını karşılama konusunda kendi kendine yetemeyişi nedeniyle başkalarına duymuş olduğu ihtiyacı görür. Ona göre, insanın yemek, barınma ve giyinme gibi ihtiyaçlarını ortak eylem dışında bir yolla karşılaması mümkün değildir. Yani insanoğlu bu ihtiyaçlarını en iyi toplum içerisinde karşılayabilir. Bu nedenle insan hemcinslerinden vazgeçemez. Sonuçta ürünlerin mübadelesini de içeren bir işbölümü ortaya çıkar. Bu sayede herkes kendi istidadına uygun bir işi yapacak, daha verimli ve daha kaliteli üretim meydana getirilecektir.¹⁴

Platon'a göre, yeryüzünde insan soyunun çok az olduğu zamanlarda insanlar birbirlerini seviyor, birbirlerini hoş tutuyorlardı. Aralarında yiyecek yüzünden kavgalar söz konusu değildi. Yoksulluk yoktu ve bu nedenle aralarında düşmanlık da mevcut değildi. Zenginlik ve yoksulluğun olmadığı bu toplulukta insanlar arasında rekabet, haksızlık, yalan bulunmuyordu. İn-

¹³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 161.

¹⁴ Ahmet Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 7. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 105.

sanoğlu uzun bir süre bu şekilde bir hayat sürmüştür. Uygarlık olarak daha geri olmalarına karşın daha saf ve mert idiler. İnsanoğlu böyle dönemleri yaşarken yasa koyuculara da ihtiyacı yoktu. Zamanla insanlar sahip olunan şeylerle yetinmeyerek daha fazlasını istemeye başlamış ve bunun sonucunda gerek toplum içerisinde gerekse dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı toplumun düzene sokulması ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu düzen gereksinimi de devleti meydana getirmiştir.¹⁵

Hocası Platon gibi insanı sosyal bir varlık (*zoon politikon /siyasal bir hayvan*) olarak kabul eden Aristoteles'e göre, insan ancak bir devlette, toplumda olgunluğa erişebilir. İnsan, bir arının ya da sürü içerisinde yaşayan başka bir hayvanın olmadığı kadar siyasal bir canlıdır.¹⁶

İnsanın sahip olduğu dil, yararlı ve zararlıyı, doğruyu ve yanlışını bildirmeye yarar. İnsanı diğer canlılardan ayıran asıl özellik, yalnızca onun doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü, haklı ile haksızı sezebilmesidir. Bir aile ya da şehri meydana getiren şey de bu konularda ortak bir görüşü paylaşmaktır.¹⁷

İnsanın doğasında fazilet için bir yatkınlığın var olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre, faziletler bu tabii yatkınlıktan gelişecektir. Bu nedenle devletteki şartlar bu gayeyi gerçekleştirmek için hazırlanmalıdır. Yönetim biçimlerinin doğruluğu ya da yanlışlığının ölçüsü de bu ahlaki eğitimi başarıp başaramayacaklarına göre olmalıdır.

Aristoteles'e göre, aile toplumun temelidir. Aileler birleşerek köy topluluğunu, topluluklarda birleşerek devleti meydana getirirler.¹⁸ O, devleti bütün yeterlik unsurlarını kendi içinde bulunduran; yalnız yaşamak için değil, iyi yaşamak için kurulmuş mükemmel bir topluluk olarak tanımlar.¹⁹

Platon'un toplum ve devletin ortaya çıkışı hakkındaki görüşünün Fârâbî tarafından aynen kabul edildiğini görüyoruz. Nitekim o, *el-Medinetü'l Fâzıla* isimli eserinde toplumun oluşmasındaki temel nedeni açıklarken, insanın ihtiyaçlarını kendisinin yalnız başına karşılamasının mümkün olmayışından hareket etmektedir. Ona göre, birey tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını ancak muhtelif insanların -yardımlaşma maksadıyla- bir araya gelmeleriyle karşılayabilir.²⁰

¹⁵ Platon, *Yasalar*, trc. Candan Şentuna - Saffet Babür, 1. Baskı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 122-124.; Muharrem Hafız, "Platon ve Siyaset Felsefesi", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, 2. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 2/78.

¹⁶ Aristoteles, *Politika*, trc. Mete Tunçay, 19. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 12.

¹⁷ Aristoteles, *Politika*, 12.

¹⁸ Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 3. Baskı (Konya: 1998), 217,218.

¹⁹ Abadan, Yavuz, *Devlet Felsefesi Seçilmiş Okuma Parçaları*, trc. Nermin Abadan, v.dğr., (Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1959), 153.

²⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, trc. Nafiz Danışman, (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 79.

İnsanın doğası gereği toplumsal olduğu veya Tanrı'nın onu bir toplumda yaşayacak şekilde yarattığı görüşlerini reddeden Machiavelli'ye göre, toplum doğal değildir ve o bir sözleşmeden de doğmamıştır. İdeal toplum örneği olarak Roma İmparatorluğunu gören Machiavelli için bunun nedeni, Roma İmparatorluğunda bireysel etkinliğin oynadığı roldür. O, toplumun ve egemenliğin kaynağıyla ilgili soruyu, toplumun kurucusu sorusunun oluşturduğu genel çerçeveye içinde ele alır.

İnsanın doğal kötülüğü ve bencilliğinin su yüzüne çıktığı, dindarlık duygularının zayıfladığı, bozuk ve çürük bir toplumda Machiavelli merkezkaç eğilimleri olabildiğince azaltarak, güçlü ve birlik içinde bir toplum oluşturabilecek yegâne gücün mutlak hükümdar olduğunu kabul etmektedir.²¹

Toplumun kaynağını, bireyler arasındaki sözleşmeyle açıklayan Thomas Hobbes için toplum sözleşmesi, insanın temel amacı olan kendini koruma ihtiyacına dayanır. Onun *doğa durumu* olarak ifade ettiği toplum öncesi durum, bireylerin kendilerini korumak için sürekli daha fazla güç arayışında oldukları bir savaş durumudur. Doğa durumu, en güçlü bireylerin bile yaşamını korumak açısından belirsizliği barındırdığından bireyler bir sözleşmeyle toplumu oluşturmuşlardır. Bu sözleşmeyle bireyler bütün güçlerini devrederek devleti meydana getirirler ve devletin garantörlüğündeki bir toplumsal yaşam içerisinde yaşamlarını güvence altına almış olurlar.²²

Toplumların oluşmasında önemli unsurlardan birisi de dindir. Hobbes'a göre, insanların Tanrı ile kurmuş oldukları ilişkinin bir sonucu olan din, örneğin Hıristiyanlık gibi gerçek bir din, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin gerçek ifadesi olarak ortaya çıkabilir. Paganizme karşı olan ve İslam'ı dışlayan Hobbes için Tanrı'nın emirlerini temsil eden dinler Hıristiyanlık ve Yahudiliktir. Eskiden Yahudilik, şimdi ise Hıristiyanlık, doğal, sivil ve ilahi yasaların uyumunu ve beraberliğini sağlayan yegâne dinlerdir.²³

Devletin amacının bireysel güvenlik olduğunu düşünen Hobbes, özgürlüğü ve bir başkası üzerinde egemenlik kurmayı seven insanların sonuçta doğa durumundan, diğer bir ifadeyle savaş durumundan kurtulmak istediklerini söyler. İnsanları, ceza tehdidiyle ahitlerine uymaya zorlayacak, Hobbes'un *doğal hukuk* (akılla belirlenen, insanların hayatlarını koruyabilmelerini sağlayan ve kendileri için zararlı şeyleri yasaklayan genel kurallar) olarak tanımladığı hukuk ilkelerini uygulayacak üst otorite olmadığında,

²¹ Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 422.

²² Küçükkalp, Derda, *Siyaset Felsefesi*, 2. Baskı (Bursa: Dora Yayınları, 2016), 97.

²³ Kulak, Önder, "Thomas Hobbes", *Platon'dan Zizek'e Siyaset Felsefesi Tarihi*, ed. A. Tunçel - K. Gülenç, 2. Baskı (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014), 223,224.

savaş durumundan kurtulmak mümkün değildir. Doğal hukukun varlığı, onu uygulayacak bir güç olmadığı sürece bir anlam ifade etmeyecektir. Hobbes'e göre, devletin ortaya çıkışı buraya dayanmaktadır. İnsanları, yabancıardan ve birbirlerinden gelebilecek saldırılara karşı koruyabilecek, emekleri aracılığıyla mutlu bir şekilde yaşayabilecekleri şartları onlara sağlayacak bir üst otoriteye duyulan ihtiyaç, devletin ortaya çıkışının temelidir. Bu üst otoriteyi kurmak, insanların sahip oldukları tüm hakları, tek bir kişiye ya da bir heyete devretmekle mümkündür. Hobbes, devletin, onun toplumsal sözleşme olarak ifade ettiği, bir mutabakatın sonucunda doğmuş olduğunu söyler.²⁴

Hobbes'e göre, devletin kurulmasının sonuçları şunlardır: 1. "Uyruklar hükümet şeklini değiştiremezler." 2. "Egemen güçten vazgeçilemez." 3. "Hiç kimse, çoğunluk tarafından belirlenen egemenin kuruluşuna, adaletsizlik etmeden karşı gelemez." 4. "Egemenin eylemleri uyruk tarafından değiştirilemez." 5. "Egemenin yaptığı hiçbir şey uyruk tarafından cezalandırılmaz." 6. "Uyrukların barışı ve savunulması için neyin gerekli olduğuna egemen karar verir." 7. "Uyruklardan her birinin, başka hiçbir uyruğun adaletsizlik etmeden ondan alamayacağı, hangi şeylerin kendisine ait olduğunu bilebileceği kurallar yapma hakkı" egemene aittir. 8. "Yargılama ve anlaşmazlıkları çözme hakkı egemene aittir." 9. "Uygun gördüğü şekilde savaş ve barış yapma hakkı egemene aittir." 10. Egemen, ödül ve ceza verme ve bunu dilediği gibi yapma hakkına sahiptir. 11. "Şeref ve paye verme hakkı da egemene aittir."²⁵

Toplumların ortaya çıkışının nedenini insanın temel ihtiyaçlarını karşılayamayışına dayandıran Platon ve Fârâbî'den farklı olarak, insanı siyasal bir varlık olarak tanımlayan Aristoteles'te toplum, insanın olgunlaşmasının temel koşuludur. More, Campanella ve Bacon'un ütopyalarında, hâlihazırda mevcut olduğu varsayılan ideal bir devlet üzerinden konular işlenmeye çalışıldığı için, bu konuya yer verilmemiştir. Hobbes ise toplumun ortaya çıkış sebebi olarak güvenlik gerekçesini ileri sürer. Ona göre, güvenlik ihtiyacının karşılanamaması, pek çok yetkiyi eline verdiği egemene karşı isyanın da yegâne meşru nedenidir.

Ortaya çıkışı ve teşekkülü farklı şekillerde temellendirilen toplumlarda var olan yönetim şekilleri ve bunlardan hangisi veya hangilerinin ideal yönetim şekli olduğu siyaset ütopyalarının ana konularındandır. İdeal yöne-

²⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, trc. Semih Lim, 15. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 99-106.; Yıldırım Torun, *Siyaset Felsefesi Tarihinde Devlet*, 2. Baskı (Ankara: Orion Kitabevi, 2016), 139,141,142.

²⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 137-142.

tim mevcut yönetim şekillerinden birisi midir? Değilse filozofun önermiş olduğu yönetim hangisidir? İdeal yönetimde, birbirini etkileme açısından, yöneticinin toplum karşısındaki konumu veya halkın yönetici karşısındaki konumu nedir? Başka bir ifadeyle ideal toplumun oluşması iyi yönetimle midir, yoksa ideal toplumun oluşmasının bir sonucu olarak mı iyi yönetim veya yöneticiler başa geçecektir? Bir sonraki bölümde ütopyalar bağlamında filozofların, yönetim şekilleri ve ideal yönetimler hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

1.3. Yönetim Şekilleri ve İdeal Yönetim

Siyaset ütopyalarında, hangi yönetim şeklinin ideal yönetim şekli olduğu kadar tavsiye edilen veya tahayyül edilen yönetimin hayata geçirilebilir olup olmadığı sorusu da önemlidir. Platon'a göre, "*Devlet*" adlı eserinde kurgulanmış olan ideal yönetim biçimi belki dünyanın hiçbir yerinde olmayabilir; ama gökte bunun bir örneğini bulmak mümkündür. Böyle bir yönetimin bugün yeryüzünde varlığı veya yokluğu ya da bir gün kurulacak olmasının önemi yoktur. Bilge olan böyle bir yönetim düzenini benimser.²⁶

Platon'un ideal devlet teorisinde ulaştığı sonuca göre, üç parçalı ruha üç sınıflı devlet yönetimi karşılık gelir. Devlette ruhun üç kısmının karşılıkları şunlardır: Akıllı ruha, yöneticiler, ruhtaki öfkeli kısma savaşçılar veya koruyucular, itkilere, iştahlı veya arzulatoryıcı ruha ise işçi, köylü, tüccar, her türlü zanaat ve serbest meslek sahibi insanı içine alan üreticiler sınıfı denk gelmektedir. Aklın idaresine, filozof-kralların yönetimiyle bir komünizm sistemi tekabül eder. Platon'un benimsemiş olduğu ideal yönetim biçimi bir otokrasidir. Ona göre, devlet veya toplum "büyütülmüş insan"dır.²⁷ Platon'un ideal yönetiminde devlet, bir hükümdar tarafından değil, filozoflardan müteşekkil aristokratlar tabakasınca yönetilir.

Demokratik yönetimlerde "halk meclisi" halkın bütün mukadderatını tayin eder. Demagoglular tarafından yönlendirilen ve yönetilen halk meclisleri sürekli fikir değiştirmeleri nedeniyle Atina'ya büyük zararlar vermişti. Bu tip bir yönetim kendisi bizzat heyecan ve ihtiraslara dayandığı için, onun vatandaşları da devletine paralel bir tip geliştirmiş, bunun sonucunda vatandaşlarda da akıl yerine heyecan ve ihtiraslara hâkim olmuştur. Bu nedenle Platon bu yönetim şekline pek sıcak bakmaz.²⁸

²⁶ Platon, *Devlet*, 359.

²⁷ Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 107,108.; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 176.

²⁸ Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 168,169; Yıldırım Torun, *Siyaset Felsefesi Tarihinde Devlet*, 54.

Aristoteles, siyaset felsefesi konusunda tarihi realitelerden hareket etmiştir. O, daha önce gelip geçmiş yönetim biçimlerini incelemiş ve onların iyi ve kötü taraflarını tespit etmeye çalışmıştır. Ona göre, realitede *Monarşi*, *Aristokrasi* ve *Demokrasi* olmak üzere üç tür devlet şekli vardır. Her bir yönetim şeklinin kendine göre haklı tarafı vardır. Bunlar uygulandıkları gaye bakımından sağlıklı da olabilir sağlıklı da.

Aristoteles, var olan yönetim türlerinden herhangi birini tercih etmek yerine karma yönetimlerin daha başarılı olacağına inanmaktadır. Bu nedenle de, orta sınıftan devlette ağırlığını hissettirebileceği bir yönetim biçimi olan aristokrasi ile demokrasi karışımı bir yönetimi savunmaktadır. Bununla birlikte yönetim biçiminin iyiliği, halka uygunluğu ile doğru orantılıdır.²⁹

Fârâbî, mevcut siyasi modellerle ilgili değerlendirmelerinde, her ne kadar isimlendirmede farklılıklar arz etse de, Platon'un belirtmiş olduğu modelleri aynı şekilde kabul etmiştir. Fârâbî mevcut kötü siyasi modelleri öncelikle *cahil toplum*, *fasık toplum* ve *sapık toplum*³⁰ olarak belirtmekle birlikte detaylarda bunu dört kategori olarak ifade etmektedir. Bunlar Platon'un yanlış yönetimler olarak ifade ettiği *oligarşi*, *timokrasi*, *demokrasi* ve *diktatörlük*'e karşılık gelen *zenginlik ve zevki esas alan*, *şan ve şerefi esas alan*, *eşitlik ve özgürlüğü esas alan* ve *zorbalık ve tahakkümü esas alan* yönetim modelleridir.³¹ Ancak Fârâbî, kötü ve yanlış yönetim modellerine, Platon'dan farklı olarak bir de *bedevi toplum* modelini ekler. Bu toplum, insanların hayatlarını idame ettirebilmek ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilmek amacıyla oluşturdukları toplumdur. Sözü edilen zorunlu ihtiyaçlar, çiftçilik, avcılık, hayvancılık ve soygunculuk gibi yollarla karşılanmaktadır. Bu şekildeki bir toplumda yönetici, insanların zorunlu ihtiyaçlarını karşılamada onları çalıştırmalarını bilen, onlar için gerekli şeyleri koruma maharetini gösteren ve zorunlu ihtiyaçlarını onlara kendi sahip olduğu şeylerden cömertçe veren kişidir.³²

Felsefi bilgelikle iktidarı birleştiren Fârâbî'ye göre, yetkin idarecilerce, yani peygamberler tarafından ve onların belirledikleri ilkelere göre yönetilen toplum, iyi toplum veya erdemli şehirdir.³³ Erdemli şehirleri büyük, orta ve küçük şeklinde üç kısma ayırır da Fârâbî için ideal topluluk evrensel öl-

²⁹ Aristoteles, *Politika*, 121,122,127,128; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 217.

³⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 90.

³¹ Toklu, Neşet, *Siyaset Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2012), 79.

³² Toklu, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 81.

³³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 84-87.

çekte olanıdır.³⁴ Onun, Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak evrensel boyutta bir toplum düşüncesi, inanmış olduğu İslam'dan kaynaklanmaktadır.³⁵

More'un (1478-1535) devlet teorisinde, bilge kişiler arasından seçilen yöneticiler yaşamları boyunca görev yapmak üzere seçilirler. Ülkenin başında, tiranlığa saptığı zaman görevden uzaklaştırılacak bir hükümdar vardır. Onun tercih etmiş olduğu yönetim şekli ise temsili demokrasidir.³⁶ More'un *Ütopya*'sında devleti yönetenler, kendilerini halktan üstün görmedikleri ve yaşam tarzı olarak da onlardan farklı olmadıkları için, toplumdan hiçbir karşılık beklenmeksizin saygı görürler.³⁷

More'un ideal devletinde en önemli husus özel mülkiyetin ortadan kalkmasıdır. Özel mülkiyet ortadan kaldırılamıyorsa, onun zararlarının en azından hafifletilebilmesi için yasalar çıkarılarak mülkiyetin sınırlarının belirlenmesi gerekir. Bu yapılamadığı takdirde ideal bir yönetimden söz edilemez.³⁸ Özel mülkiyet konusunda Platon'un görüşlerini benimsemekle birlikte More, Platon'dan farklı olarak, onun yalnızca yöneticiler için tasarladığı yaşam tarzını ideal devletin tüm yurttaşlarına yayar.³⁹

Tiranlara kendi tasarladığı ülkesinde yer vermeyen Campanella'da (1568-1639) hükümetin görevleri, halk tarafından seçilen bilge kişilerce yerine getirilmektedir. Devletin başında felsefeciler ya da din adamları yer alır.⁴⁰ Onun, *Güneş Ülkesi* isimli eserinde dinsel birlik içerisinde bulunan evrensel bir papalık monarşisininin hayalini kurduğu anlaşılmaktadır.⁴¹ Campanella'nın ideal devletinde bilim felsefe hâkimdir.

Thomas More ve Platon'da olduğu gibi Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nde de vatandaşlar devletin sıkı denetimi altındadır. Özel mülkiyet konusu Campanella için de toplumun huzuru açısından önemli bir sorundur. *Güneş Ülkesi*'nin insanların kendilerine ait evleri, eşleri ve çocukları yoktur. Ülkede her şey ortaktır; bu, insanlarda bencilliğin artmaması, vatan sevgi-

³⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 79,80.

³⁵ Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 82.

* Fârâbî'nin, toplumları erdemli olan ve olmayan şeklindeki tasnifini aynen benimsemiş olan, Osmanlı dönemi önemli düşünürlerinden Kınalızâde'ye (ö. 979/1572) göre, Fârâbî'nin erdemli toplum hayalı, Osmanlıda Kanuni döneminde gerçekleşmiştir. Bk. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 4. Baskı (İstanbul: İz Yayınları, 2017), 490,491.

³⁶ Thomas More, *Ütopya*, trc. Necmiye Uçansoy, (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2007), 81.

³⁷ More, *Ütopya*, 130,131.

³⁸ More, *Ütopya*, 67,68,69.

³⁹ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 30. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 189.

⁴⁰ Thoma Campanella, *Güneş Ülkesi*, trc. Çiğdem Dürüşken, 3. Baskı (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013), 39,55.

⁴¹ Çetinkaya, *Ortaçağ ve Yeniçağ Felsefe Tarihi*, 168.

sinin azalmaması açısından gereklidir. Toplumun ve devletin yararı bireyin yararının üstündedir.⁴²

“ *Bilmek, egemen olmaktır*” görüşünü savunan⁴³ Francis Bacon’a (1561-1626) göre, en iyi politik düzen ancak doğaya egemen olma yolunda önemli bir takım ilerlemeler kaydedildikten sonra tasarlanıp hayata geçirilebilecektir. İnsanlar sadece bilgi yolunda ilerleme gerçekleştirildikten sonra, kendileri için gerçekten iyi olanı görebilecekler, neyi istemelerinin doğru olacağını ancak o zaman anlayacaklardır. Bu nedenle Bacon, iki ayrı siyaset felsefesi tasarlamıştır. İlki, ideal devleti temsil eden Yeni Atlantis’e varıncaya kadarki dönemi temsil eder; ikincisi ise Yeni Atlantis’in siyasi ve toplumsal düzenini meşrulaştırmayı amaçlar. Bunlardan birincisi geçici dönemi ifade eder; diğeri kalıcıdır.

Yaşamış olduğu dönemde içerdeki siyasi karışıklıkların ve dini çatışmaların bilime ve onun gelişmesine zarar vereceğini düşünen Bacon, muhafazakâr olarak tanımlanabilecek olan geçici politika anlayışıyla, üç temel kurumun bekasını savunmuştur. Bunlar: Taç, kilise ve imparatorluk.⁴⁴

Bacon’un ilerici ve evrensel olarak nitelendirdiği ve meşrulaştırmaya çalıştığı, Yeni Atlantis’e ulaşıldıktan sonraki dönem, ikinci yönetim şeklinde ise emperyalizm vardır. Onun meşrulaştırmaya çalıştığı bu emperyalizm, denizcilige, dolayısıyla dünyanın çeşitli yerlerinin fethini gerektiren bir siyaset anlayışına dayanmaktadır.⁴⁵ Bu emperyalizmi ortaya çıkaran ise, dünyanın dört bir yanını dolaşan, Londra’daki mağazalara İngiltere’de olmayan malları taşıyan, emperyalizmi despotik bir güçten çok iktisadi kazanç yoluyla anlayan yeni bir insan sınıfıdır. Bacon’a göre, işte bu sınıf insanlığı Yeni Atlantis’e taşıyacak gemiyi temsil eder.⁴⁶

Devletin temeli veya reformların gerçekleşmesi için mutlak egemen ya da yasa koyucunun gerekli olduğunu söylemiş olmasına rağmen Machiavelli için ideal yönetim modeli mutlak monarşi değildir. Halkın prenslerden daha basiretli ve daha istikrarlı olduğunu söyleyen Machiavelli’ye göre, özgür bir cumhuriyet mutlak monarşiden daha üstün ve iyi bir yönetimdir. Anayasal hukukun sağlanması ve halkın yönetime katılması durumunda devlet, hanedanların mutlak krallarının devletinden daha istikrarlı olacak-

⁴² Campanella, *Güneş Ülkesi*, 51,81,87,89.

⁴³ Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, trc. Çiğdem Dürüşken, 2. Baskı (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011), 111.

⁴⁴ Cevzici, *Thales’ten Baudrillard’a Felsefe Tarihi*, 458,459.

⁴⁵ Bk. Bacon, *Yeni Atlantis*, 135-137.

⁴⁶ Cevzici, *Thales’ten Baudrillard’a Felsefe Tarihi*, 458,459.

tır. İyi düzenlenmiş bir devlet, bir cumhuriyet idaresini gerçekleştiremediği sürece, sağlıklı ve istikrarlı olamayacaktır.⁴⁷

Klasik siyaset felsefelerinde var olan “*en iyi siyasi düzen*”e dair arayış düşüncesi Machiavelli’de yoktur. Onun çabası, en iyi yönetim standardını düşürerek talihi hâkim olunabilir kılmaktır. Machiavelli toplumsal faaliyetin standardını düşürmekle, bu standarda referansla oluşturulan şemanın gerçekleştirilme olasılığının artacağını düşünmüştür.⁴⁸

Temelde üç tür yönetim şeklinin olduğunu söyleyen Hobbes’e göre, bunlar: *Monarşi*, *demokrasi* ve *aristokrasidir*. İktidar tek bir kişinin elinde olduğu zaman *monarşi*, yurttaşların her birinin oyuyla oluşan bir heyete ait ise *demokrasi*, yurttaşlardan sadece bir kısmının seçme hakkına sahip olduğu bir heyete verildiğinde *aristokrasidir*. Diğer yönetim şekilleri bu üç yönetim şeklinden halkın memnuniyetsizliğini ifade etmesi anlamında ayrılırlar. Yani bu yönetim şekillerinin isimleri kötüleyici isimlerdir. Çünkü monarşi yönetimi altında yaşayıp memnun olmayanlar ona *tiranlık*, aristokrasiden memnun olmayanlar *oligarşi*, demokrasi yönetiminden zarar gördüklerini düşünenler ise ona yönetimsizlik anlamında *anarşi* derler.⁴⁹

Hobbes’e göre, devlet erkini elinde bulunduranlar insan olmaları dolayısıyla, kişisel çıkarlarıyla en yüksek derecede ilgili olacakları için genelin çıkarlarına en fazla, özel çıkarla örtüştüğü zaman hizmet edilir. Bu da ona göre, en iyi yönetim biçimi olan monarşide mümkündür. Ayrıca monarşide bir tane Neron varken, demokraside pek çoktur. Monarşi birliği temin ederken, demokrasinin en büyük tehlikesi, halkı hiziplere bölmeye elverişli olması nedeniyle, iç savaşa yol açma ihtimali olmasıdır.⁵⁰ Devletlerin kuruluşunda dine büyük bir önem atfeden Hobbes’un mutlak monarşi vurgusu, insanlar ile Tanrı arasındaki “*sözleşme*”nin bir aracı durumunda olan kutsal kitapları ve geçmişin kutsal monarklarını örnek alması nedeniyledir.⁵¹

Yönetim modelleri ve ideal yönetim hakkındaki görüşlerinden ve bir sonraki bölümde daha detaylı olarak ele alınacak olan yöneticilerle ilgili görüşlerinden hareketle, ideal toplum ve ideal yönetici ikilisinden hangisinin ötekini öncelediği sorusuna verilebilecek cevap, ütopya yazarı filozoflar için, yöneticinin önceliğidir. Onlara göre, toplumların arzu edilen seviyeye

⁴⁷ Cevzci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 423.

⁴⁸ Luc Ferry, Alain Renault, *Siyaset Felsefesi*, trc. Ertuğrul Cenk Gürcan, Murat Erşen, 1. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 64.

⁴⁹ Hobbes, *Leviathan*, 145,146.

⁵⁰ Cevzci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 480.

⁵¹ Kulak, “Thomas Hobbes”, 251.

ulaşmaları bilgi yöneticilere itaatle mümkündür. Bir siyaset ütopyası kaleme almak yerine reel durumlardan hareket eden ve yönetim şeklinin iyiliğini halka uygunluğuna göre değerlendiren Aristoteles için ise yöneticinin topluma etkisi göz ardı edilmeksizin, toplumun ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Zira ona göre, bir toplum için ideal olan yönetim şekli bir başka toplum için uygun olmayabilir.

2. ÜTOPYALARDA DEVLET VE UNSURLARI

2.1. Yöneticiler

İdeal devlet ve ideal toplumun oluşmasında önemli bir etken olan yöneticide bulunması gereken özellikler ve bunların temellendirilmesi siyaset ütopyalarının ana konularının en başta gelenlerindedir. Bu bağlamda, insanı organize bir varlık olarak kabul eden Platon'a göre devlet, büyük çapta bir insan; insan, küçük çapta bir devlettir.⁵² Platon'un devlet anlayışında devletin yönetim şekli ve yapısı ile insan ruhunun yapısı arasında sıkı bir benzerlik vardır. Ona göre, insan ruhunun beş yapısı, beş çeşit devlet yapısına (timokrazi, plütokrazi, demokrasi, tiranlık, aristokrazi) karşılık gelmektedir. Platon, insanlardaki ruh çeşitleri ile devlet türleri arasında ilişki kurmanın⁵³ yanı sıra insan için kabul etmiş olduğu üçlü ruh yapısı ile devleti oluşturan ana unsurlar arasında bir benzerlikten söz eder. Ona göre, insan ruhundaki akıl devlette yöneticiye tekabül eder.⁵⁴ Tıpkı insan ruhundaki akıl gibi yöneticiye de devletteki en önemli görevi atfeden filozof, yöneticinin eğitime de büyük özen göstermektedir. Platon, idareci zümresinde yer alacak kişilerin ideler nazariyesi ve diyalektikte uzun yıllar sürecek olan ciddi bir eğitime tabi tutulmaları gerektiğini söyler. Bu şekilde ancak filozofların yönetimin başına geçtiği gün ideal devlet gerçekleşmiş olacaktır.⁵⁵ Filozoflar devletlerde kral olmadıkça ya da kral ve yönetici denenler gerçek ve ciddi anlamıyla filozof olmadıkça, siyasal güçle filozofluk bir kişide birleşmedikçe, insanların dertleri bitip tükenmeyecektir.⁵⁶

Aristoteles'e göre, devletin iyi olup olmaması, yöneticilerin sayısı ve niteliğinden ziyade üzerine düşen görevi yerine getirip getirmemeleriyle ilgilidir.⁵⁷ Devlet denen siyasal birlik, yalnızca insanın bir arada yaşama ih-

⁵² Çetinkaya, Bayram Ali, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 3. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 163.

⁵³ Platon, *Devlet*, trc. Hüseyin Demirhan, 1. Baskı (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002), 295.

⁵⁴ Hafız, Muharrem, "Platon ve Siyaset Felsefesi", 170.

⁵⁵ Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 171.

⁵⁶ Platon, *Devlet*, 207.

⁵⁷ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 30. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 80.

tiyacının bir sonucu değil, aynı zamanda onun soylu eylemlerini gerçekleştirebilmesi için şarttır.⁵⁸

Siyaset felsefesinde, insanları yönetme ve yönlendirme görevinden sorumlu olan kimseler, Fârâbî'ye göre, felsefi bilgeliğe sahip olan insanlardır. O, felsefi bilgelikle iktidarı birleştirmiştir. Bu görüşlerinde Platon ve Aristoteles'in tesiri görülen Fârâbî'de onlardan farklı olarak, Müslüman olması hasebiyle, felsefe ile hikmet, felsefi bilgelikle dinî hikmet birleşmiş ve filozofla peygamber özdeşleşmiştir. Ona göre, filozof ve peygamber aslında aynı gerçeği farklı şekillerde ifade etmektedirler. Bunun nedeni onların sahip oldukları yeteneklerin farklılığıdır. Filozof sadece entelektüel yeteneklere sahipken, peygamber ayrıca politik yeteneklere, insanları doğru bilgiye dayanarak mutluluğa sevk etmeyi mümkün kılacak ikna gücüne de sahiptir. Böyle yetkin idareciler, yani peygamberler tarafından ve onların belirledikleri ilkelere göre yönetilen toplum, iyi toplum veya erdemli şehirdir.⁵⁹

Fârâbî, erdemli şehrinin yöneticisinde bulunması gereken on iki vasıf sıralar. Bunlardan bazıları şunlardır: 1. Vücut azaları tam ve her uzuv kıvamında olmalıdır. 2. Kendisine söylenen şeyleri iyi kavrayıp anlamalıdır. 3. Hafızası kuvvetli olmalı. 4. Uyanık ve zeki olmalı. 5. Güzel konuşmalı. 6. Öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmeli. 7. Yemeye, içmeye ve kadınlara düşkün olmamalı, oyundan uzak durmalı.⁶⁰ Fârâbî, yöneticide bulunmasını istediği vasıfların tek bir kişide bulunmaması durumunda ilk altı veya beş özelliği haiz olan kişinin reisliğe geçeceğini söyler. Aranılan vasıflar bir kişide değil de birden fazla kişinin bir araya gelmesi durumunda oluşacaksa eğer, bu durumda riyaset görevi müştereken yürütülür. Ancak riyaset için sayılan vasıflar arasında olmazsa olmaz şart, hikmettir. Zira hikmet şartı zail olduğunda riyaset liyakati düşer, fazıl şehir yöneticisiz kalır.⁶¹

Platon'da olduğu gibi Thomas More için de yöneticilerin sıkı bir eleme ve eğitimden geçerek yetiştirilmeleri gerekir. Yine Platon'un görüşüyle uygun olarak, tüm halk için geçerli olan özel mülkiyete sahip olmama kuralı yöneticiler için de geçerlidir.⁶² Ona göre, özel mülkiyet ortadan kalmadığı sürece eşit ve adil bir gelir dağılımı ve iyi bir yönetim mümkün değildir. Özel mülkiyetin varlığı, insanlığın en kalabalık ve en faydalı kesiminin huzursuz, sıkıntılı ve yoksul bir biçimde yaşamasının nedenidir. Oluştur-

⁵⁸ Aristoteles, *Politika*, 103.

⁵⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 84-87.: Ahmet Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 248.

⁶⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 87,88.

⁶¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 89,90.

⁶² More, *Ütopya*, 53,81

rulacak yasalar da özel mülkiyet var olduğu sürece bu sıkıntıları önleyemez; ancak bir nebze hafifletebilir. Yasalar, insanların sahip olacağı para ve toprağın ne kadar olacağını belirler, kralın yayılmacılığını dizginler ve zorbalığı ve bozgunculuğu engellerse, kamunun kullanımında olan şeylere göz dikip onları satarak veya büyük masraflar yaparak topluma külfetli hale gelenleri engellerse ancak o zaman sıkıntılar hafifletilebilir.⁶³

More'a göre, yönetici halka kaba ve küstahça davranmamalı; kendilerini halktan üstün görmemelidir. Bu şekilde davrandığı takdirde halk yöneticiye hiçbir karşılık beklemezsizin büyük bir saygı gösterecektir. Giyim kuşam olarak, başındaki tacı dışında, prens dâhil hiçbir yönetici halktan farklı giyinmemelidir.⁶⁴

Tıpkı kendisinden önceki filozofların siyaset felsefelerinde olduğu gibi Thoma Campanella'nın siyaset felsefesinde de devlet yönetiminde bilim ve felsefe hâkimdir. Onun devlet teorisi olarak kaleme aldığı *Güneş Ülkesi* isimli eserinde devletin başında filozof ve rahip bir kişi bulunmaktadır. Onun devlet teorisine göre, yöneticilik görevinde bulunacak kişilerin hem teorik hem de pratik bilgilerde iyi bir eğitimden geçirilmeleri gerekir.⁶⁵

Siyaset felsefesi tarihinde, hükümdarın sahip olması gereken niteliklerle ilgili görüşleri nedeniyle çok fazla eleştiriye maruz kalan Machiavelli, yöneticilerin, iktidarlarını ve devleti ayakta tutabilmeleri için başvuracakları eylemlerin meşru olduğunu savunmuştur.⁶⁶

Machiavelli, siyaset felsefesine dair yazmış olduğu *Prens* adlı eserinde hükümdar için çeşitli tavsiyelerde bulunur. Bunlardan bazıları şunlardır: Hükümdar tarih kitaplarını okumalı ve seçkin kişilerin eylemlerini gözden geçirmeli, savaşlarda nasıl davrandıklarına bakmalı, zaferlerin ve yenilgilerin nedenlerini incelemelidir.⁶⁷ İşgalci bir devleti ele geçirdiğinde, yapması gereken bütün yıkıcı şeyleri gözden geçirip hepsini bir anda yapmalıdır. Aksi takdirde bıçağını hep elinde tutmak zorunda kalacaktır. İyilikleri ise tadını daha iyi çıkarabilmek için azar azar yapmalıdır.⁶⁸ Savaştan kaçınmak için asla karışıklığın sürmesine izin verilmemelidir; çünkü savaştan kaçamazsın, ancak kendi zararına ertellersin.⁶⁹ Kendi bölgesinden başka bir bölgeyi ele geçiren kişi, daha güçsüz komşuların başı ve savunucusu haline

⁶³ More, *Ütopya*, 68,69

⁶⁴ More, *Ütopya*, 130,131

⁶⁵ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 39,55.

⁶⁶ Torun, *Felsefe Tarihi*, 118.

⁶⁷ Niccolo Machiavelli, *Prens*, trc. Kemal Atakay, 17. Baskı (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2017), 92.

⁶⁸ Machiavelli, *Prens*, 70,71.

⁶⁹ Machiavelli, *Prens*, 49.

gelmeli, güçlülere zayıflatmak için elinden geleni yapmalı ve kendisi kadar güçlü bir yabancıyı herhangi bir nedenle oraya girmesini engellemelidir.⁷⁰ Eğer birisini öldürmesi gerekiyorsa, bunu, uygun bir gerekçesi ve açık bir nedeni olduğunda yapmalıdır. Ama özellikle başkasının malından uzak durmalıdır. Çünkü insanlar babalarının ölümünü mal varlıklarının kaybindan daha çabuk unuturlar.⁷¹ Prens sık sık ava çıkmalıdır. Böylelikle ülkesini tanıır, onu nasıl savunacağını öğrenir, ilk kez keşfetmesi gereken başka herhangi bir yeri kolayca kavrayabilir.⁷²

Hobbes'e göre, toplumsal sözleşmenin bir gereği olarak insanlar, korunmayı itaatle mübadele ederler. Ancak bireylerin işlemiş oldukları suçların bir sonucu olarak egemen tarafından kendilerine verilecek cezadan korkması gerektiğini de bilmesi gerekir. Bu durumda egemenin veya devletin ilk ve en temel hakkının ceza verme ve polis gücünü tesis etme hakkı olduğu söylenebilir. Ayrıca egemen, tek tek bütün yurttaşların iradesini temsil ettiği için egemeni adaletsizlikle suçlamak kişinin kendisini suçlaması demektir ki, kişinin kendisine adaletsizlik etmesi imkânsızdır. Bu nedenle egemenin yapmış olduğu hiçbir şey uyruk tarafından cezalandırılmaz.⁷³

Hobbes, yasama gücünün egemene ait olması gerektiğini söyler. Zira insanlar kendilerinden korkulması için bir neden olmayanların emirlerine itaat etmezler. Bu nedenle Hobbes, kılıcın gücü ile yasanın gücünün aynı elde toplanması gerektiğini söyler.⁷⁴

Yargılama ve yürütme yetkisinin de egemende bulunması gerektiğini savunan Hobbes'e göre, egemenliğin temel ilkeleri: *mutlak, bir, sürekli ve bölünmez* olmasıdır. Siyasal iktidarın meşruiyeti, halkın güvenliğinin sağlanmasındadır. Egemen bu göreve doğa yasalarıyla bağlıdır ve bunun hesabını sadece doğa yasalarının yaratıcısı olan Tanrıya vermekle yükümlüdür.⁷⁵

⁷⁰ Machiavelli, *Prens*, 44.

⁷¹ Machiavelli, *Prens*, 99.

⁷² Machiavelli, *Prens*, 91.

⁷³ Machiavelli, *Prens*, 133,134,139-141.

⁷⁴ Machiavelli, *Prens*, 133.

⁷⁵ Cevzici, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 477,478.

* Bilgelikle devlet başkanlığının birleştirildiği ütopyacı filozofların aksine İbn Haldun, devlet başkanın çok zeki ve teorik dinî ilimlerle iştigal eden bir kimse olmasını uygun görmez. Zeki kimseler idareci olmaları durumunda halka yumuşak davranmazlar. Zira zeki insanlar, halktan beklenilmemesi gereken şeyleri beklerler ve bu da onları sıkıntıya düşürür. Vasat zekâyâ sahip insanlar daha mülayim davranırlar. Teorik dinî ilimlerle meşgul olan âlimlerin ise zihinsel spekülasyonları alışkanlık haline getirmiş olmaları nedeniyle, pratik hayatla ve doğal olaylarla fazla ilgilenmediklerini, oysa bunların siyaset için birer zorunluluk olduğunu söyler. Zeki insanlar ve salt mantık ve metafizikle uğraşan kimseler de, İbn Haldun için, âlimlerle aynı kategoridedirler. Bunların aksine halktan, sağduyu sahibi birisinin siyasetteki başarısı her zaman daha fazladır. Bk. Neşet Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 111; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 178. Ayrıca İbn Haldun'da, diğer filozofların aksine, göçebe hayat tarzı daha tabii, fazilete daha yatkın iken şehirli fesat ve fıska daha yakındır. İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir, (Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004), 1/ 163,164; ayrıca bk. Macit Fahri, *İslam*

Thomas Hobbes, klasik dönem siyaset felsefecilerinde görülen, devleti esas alan “*devlet neyse insan odur*” tezinin aksine, insanı esas alan “*insan neyse devlet odur*” şeklinde bir siyaset felsefesi benimsemiştir.⁷⁶ Yine klasik dönem siyaset felsefecilerinin benimsemiş oldukları, doğuştan gelen eşitsizlik nedeniyle herkesin yönetici olamayacağı görüşünü Hobbes kabul etmez. Ona göre, doğa, insanları zihinsel ve yetenekler açısından öylesine eşit yaratmıştır ki, iki insan arasındaki fark, birinin diğerine üstün olduğunu iddia edebileceği kadar büyük değildir. Bedensel olarak en zayıf olan bir kimse dahi tuzak kurarak ya da işbirliği ederek en güçlü olan kişiyi bile öldürebilir. İleri sürdüğü görüşleriyle klasik dönemin “*doğal eşitsizlik*” argümanına karşı “*niteliksel doğal eşitlik*” düşüncesini ileri sürmesi nedeniyle bazı siyaset felsefesi tarihçileri Hobbes’u modern siyaset felsefesinin ilk kurucusu olarak kabul emektedirler.⁷⁷

Ütopya yazarlarının çoğunluğu ideal yönetim tarzı olarak, siyasi erkin tek kişide toplandığı monarşiyi benimserken Aristoteles ve Fârâbî yöneticinin birden fazla da olabileceğini kabul etmişlerdir. Hobbes’a kadarki siyaset felsefecilerinde, yaratılış gereği doğal eşitsizlik nedeniyle herkesin yönetici olamayacağı, yöneticilerin diğer insanlarda bulunmayan üstün meziyetlere sahip olduğu görüşü hâkim iken, onun insanlar arasında niteliksel olarak önemli bir farklılığın olmadığı şeklindeki temel düşüncesinin bir sonucu olan, “*niteliksel doğal eşitlik*” görüşüyle yönetim makamı daha geniş kapsamlı bir hale gelmiştir.

2.2. Yönetilenler / Halk

Halk, bir devleti oluşturan unsurlar içerisindeki en önemlisidir denebilir. Zira o, devleti meydana getiren ve devletin kendisi için var olduğu yegâne unsurdur. Yönetici, yönetim şekli, ordu, hukuk vs. devletin bütün birim ve fonksiyonları yönetilen kitleye göre şekillenmektedir. Bununla birlikte halk, icra ettikleri görevler açısından, kendi içerisinde tasnif edilmektedir.

İdeal devletin oluşmasında yöneticiye büyük önem vermiş olsa da Platon’a göre, devlette asıl olan yöneticiler değil halktır.⁷⁸ Platon’un ideal devlet teorisinde üçe ayırmış olduğu sınıflar içerisinde onun en az ilgilendiği grup işçilerdir. Üçlü tasnif içerisinde en kalabalık kesimi temsil eden

Felsefesi Tarihi, trc. Kasım Turhan, 5. Baskı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), 408.

⁷⁶ Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 166.

⁷⁷ Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 168,169.

⁷⁸ Platon, *Devlet*, 39.

bu sınıfın insan ruhundaki karşılığı ilcalar (istekler)dır. Bu gruptakilerin üzerine düşen görev ve onlar için faziletli olan şey çalışmak ve itaat etmektir. Yine bu sınıfın, diğer sınıflar için de geçerli olan ortak fazileti, herkesin üzerine düşen görevi yerine getirmesidir.⁷⁹

Platon'un ideal devlet teorisindeki komünist anlayışı kesinlikle reddeden Aristoteles, kadın ve çocuklara kadar götürdüğü ortak mülkiyet konusunda Platon'un ileri sürmüş olduğu düşüncenin yanlış olduğunu söyler. Aristoteles'e göre, sahiplerin sayısı arttıkça mülkiyete duyulan saygı azalır. İnsanlar, kendilerinin olan şeylere ortaklaşa sahip olduklarından daha fazla özen gösterirler. Kamu mülkiyetini insanlar, ancak ondan bir şeyler beledikleri ölçüde kollarlar. Öteki nedenler bir yana, ona bir başkasının bakmakta olduğunu düşünmek bile savsaklamalarına yol açar. Ona göre, bir kimsenin, Platon'un ileri sürdüğü anlamda, paylaşılan bir oğlu olmasındansa, gerçekten amcasının oğlu olan bir amcaoğluna sahip olması çok daha iyidir.⁸⁰

Platon gibi, Aristoteles de eğitimin devletleştirilmesini savunur. Ona göre, devletin asli vazifelerinden birisi de yarınki kuşakların iyi bir şekilde yetiştirilmesini sağlamaktır.

Aristoteles'te toplumun ve devletin temelini teşkil eden aileye hizmetçiler ve köleler de dâhildir. Çünkü ona göre, kölelik tabii bir müessesedir. Köleler üretim ve çalışmanın bir parçasıdır. Kölelik ancak dokuma tezgâhlarının kendi başına kumaşları dokumaya başladığı zaman kalkacaktır.⁸¹

Fârâbî, Platon'da olduğu gibi toplumu üç sınıflı bir yapıda değerlendirir. Bu yapıda her tabaka yukarıdan emir almakta, aşağıya emir vermektedir. Onun geliştirmiş olduğu bu hiyerarşik yapının tepesinde, kendisi başkaları tarafından yönetilmeyip, hep yöneten bir idareci, bir peygamber bulunur. En alt basamakta ise felsefi hakikatten yoksun buldukları için kendilerini bile idare etmekten aciz olan, bundan dolayı başkaları tarafından yönetilmeye muhtaç olan insanlar yer alır.⁸²

More'un devlet anlayışında Platon'un etkisi açıkla görülmektedir. Ancak More, Platon'un sadece yöneticiler için tasarlamış olduğu yaşama biçimini devletin tüm yurttaşlarına yaymıştır.⁸³

T. More, eserinde o zamanki İngiltere'deki sosyal durumu eleştirmekte-

⁷⁹ Platon, *Devlet*, 72,73.

⁸⁰ Aristoteles, *Politika*, 42,43.

⁸¹ Aristoteles, *Politika*, 15.

⁸² Cevzci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 249.

⁸³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 189.

dir. Ona göre, o günlerde ülkenin en kötü yönü, mülkiyetin sayıca az, zengin, işsiz-güçsüz bir sınıfın elinde toplanmış olmasıdır. Bu nedenle halkın büyük bir kısmı hem maddi hem de ahlaki bir yoksulluğa düşmüştür. Bu durumdan kurtulmanın yegâne çaresi özel mülkiyetin kaldırılmasıdır. Zira nerede özel mülkiyet varsa, orada sosyal adaletten söz edilemez.⁸⁴

Ütopya isimli eserine baktığımızda, More'un ağırlıklı olarak Platon'un "*Devlet*"inin aksine halk üzerinde durmuş olduğu görülmektedir. Onun kurgulamış olduğu devlet modelinde başkent dışındaki bütün şehirlerin planları aynıdır. Herkesin evi birbirine benzer. Herkes istediği eve girebilir. Evler on yılda bir değiştirilir.⁸⁵ Ütopya ülkesinin halkının giysisi tek tiptir. Yalnız erkekler ile kadınların, bekârlar ile evlilerin giysileri farklıdır. Bu ülkede moda değişmez. Her aile kendi giysisini diker. Bu giysiler her mevsim giyilir.⁸⁶ Günlük sadece altı saat çalışmanın olduğu More'un Ütopya'sında bu çalışma süresi halkın ihtiyaçlarını karşılamak için yeterlidir. Bunun yetersizliğini iddia edene ise, diğer ülke halklarının büyük çoğunluğunun çalışmadan yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda, bu sürenin gayet yeterli olduğunu söyler.⁸⁷

Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nde More'un *Ütopya*'sının bariz bir şekilde tesirlerini görmek mümkündür. Devlette yaşayan yurttaşların eğitiminden onların çalışma düzenlerine ve evlilikle ilgili düzenlemelerine kadar büyük benzerliklerin olduğu hemen göze çarpmaktadır.

Thomas More'un yurttaşlar için belirlemiş olduğu altı saatlik günlük çalışma süresi Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nde dört saate düşürülmüştür. Özel mülkiyet konusuna yaklaşımı tıpkı Platon ve More'da olduğu gibi olumsuzdur. Onun *Güneş Ülkesi* adını verdiği devlette yurttaşların kendilerine ait evleri, eşleri, çocukları yoktur. Her şey ortaktır. Çünkü özel mülkiyetin insanın bencilliğini körükleyeceğine, insanlarda her şeyden önce bulunması gereken yurt sevgisini azaltacağına inanılır.⁸⁸ Ülkede herkes sahip olduğu yeteneğine göre istihdam edilir. Ülkede cinsler arasındaki birleşmeye varıncaya kadar her şey devlet tarafından, vatandaşların yararını gözetmek için, sıkı bir şekilde denetim altında tutulmaktadır. Aksi halde iş oluruna bırakılacak olursa haksızlık ve yolsuzlukların önü açılacaktır. İşsiz

⁸⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 189; Bayram Ali Çetinkaya, *Ortaçağ ve Yeniçağ Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 164.

⁸⁵ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, 2/263.

⁸⁶ More, *Ütopya*, 82,83.

⁸⁷ More, *Ütopya*, 84,85.

⁸⁸ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 49,50.

kimse olmadığı için yapılan işler hafiflemektedir. Yurttaşlar günlük çalışma süresinin dışındaki zamanlarını okumaya, tartışma gibi ruhu ve bedeni geliştirecek uğraşlara ayırır.⁸⁹

Diğer filozoflarda zikredilen, insanlar için yaptıkları filozof olanlar ve olmayanlar şeklindeki klasik ayrımın Bacon'un ütopyasında filozof veya bilgiler ile uzmanlar ve halk şeklinde üçlü bir tasnife dönüştüğü görülür. Uzmanlar sınıfındakilerin, insan ya da evrenle ilgili hakikatleri bilmeleri gerekmez. Onların bilmeleri gereken sadece bilimsel anlamda icatlar yapmalarını mümkün kılacak yöntem bilgisidir. Filozofların görevi ise, bilimsel gelişmeler ile halkın bilgisindeki gelişme arasında kesin bir ayrım sağlayarak, bilimdeki ilerlemenin yıkıcı bir şekilde kullanımını önlemektir.⁹⁰

Bacon'un *Yeni Atlantis*'inde, ülkedeki bilimsel araştırmaların merkezi konumundaki *Süleyman Evi*'nin amacı, doğadaki şeylerin nedenleri, gizli devinimleri ve derin anlamları hakkında bilgi sahibi olmak ve böylece insanın hâkimiyet alanının sınırlarını genişleterek mümkün olan her şeyin sırrına erişmektir.⁹¹ Yeni Atlantis'in kralı, her on iki yılda bir Süleyman evinden üç kişiyi başka ülkelere, oralandaki bilimsel gelişmeleri takip etmek için gönderir.⁹²

Bacon'un ütopyasında ortak mülkiyet görüşü söz konusu değildir. More'un *Ütopya*'sındaki herkesin giymiş olduğu sınıf farklarını ortadan kaldıran gösterişten uzak giysilerin yerini artık zarif, gösterişli kıyafetler almıştır.⁹³ Çok eşliliğe sıcak bakılmayan bu devlette, Platon, More ve Campanella'nın evlilik öncesi, evlendikten sonra yaşanabilecek sorunları önlemek amacıyla önerilen, çiftlerin birbirlerini çıplak görmeleri fikri hoş karşılanmamaktadır.⁹⁴

Sahip olduğu yetkilerinin kaynağını toplumsal sözleşmeye dayandırdığı egemene sınırsız haklar veren Hobbes'e göre, uyruklar da bir takım haklara sahiptirler. Yurttaşların en temel ve hiçbir şekilde devredilemez haklarının başında hayat hakkı gelir. Toplumsal sözleşme de dâhil hiçbir sözleşme onu bu hakkından mahrum bırakamaz. Ayrıca kişinin kendi elinde bulunan haklar ise kendi varlığını koruma, kişiliğini savunma, kendi aleyhine tanıklık etmeme vb. birtakım haklardır. Hobbes, yurttaşların, temel hakları-

⁸⁹ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 73,83,87,105.

⁹⁰ Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 460,461.

⁹¹ Bacon, *Yeni Atlantis*, 111

⁹² Bacon, *Yeni Atlantis*, 81.

⁹³ Bacon, *Yeni Atlantis*, 35,36,85.

⁹⁴ Bacon, *Yeni Atlantis*, 103.

nı koruyamayan yönetimlere karşı, isyan etme haklarının da bulunduğunu söyler.⁹⁵

2.3. Hukuk / Yasalar

Etik alanla ilgili eylemleri ve ilişkileri yöneten değerler olduğu gibi bir topluluk halinde yaşayan insanların eylemlerini ve birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen ilkelerden hareketle oluşturulan kurallar ve yasalar da vardır. Bu bütünlüğe “hukuk sistemi” denir. Hukuk sistemlerini oluşturan ve uygulayan güç devlettir.⁹⁶

Devlet ve hukuk alanıyla etik alanın problemleri iç içedir. Her iki alanın da yaptırımları vardır. Etik alanın yaptırım gücü vicdandır. Bununla birlikte vicdan, insanın içinde bulunan ve onu sadece uyaran bir sestir. Bu sesin zorlayıcı bir gücü yoktur. Vicdanın yaptırım gücü kişinin sahip olduğu değerlerin yüceliği kadardır.⁹⁷ Eğer insan, iyilik ve kötülük, hak ve adil olma yanında haksızlık ve adil olmama eğilimi gibi çift kutuplu bir yapıya sahip olmasa ve yalnızca yüksek değerlere göre hareket etmiş olsaydı, hukuk normlarına ve onların düzenleyicisi ve uygulayıcısı olan devlete gerek kalmayacaktı. Bu durumda etik değerler insan için yeterli olacaktı.⁹⁸ Ancak sahip olduğu iki zıt kutuplu yapısı nedeniyle, insanoğlu için vicdan her zaman önleyici bir güç değildir. Vicdanın yetersiz kaldığı bu durumlarda boşluğu dolduracak, insanlar arası ilişkilerde adaleti tesis edebilecek; insanların başvurabileceği bir yer, kanunlar ve onların uygulayıcısı olan devlet ortaya çıkar.

Platon, *Devlet* isimli eserinde ileri sürmüş olduğu fikirlerinin bazılarında daha sonra kaleme almış olduğu *Yasalar*'da tashihe gitmiştir. Aslında o, tasarlamış olduğu ideal devlet projesinin doğruluğuna inanmaya devam etmiştir. Fakat onun ancak mükemmel insanların meydana getireceği bir toplumda mümkün olabileceğine inanmıştır. İnsanlar bir tanrı veya melek olmadıklarından, devlet ve vazifenin istismarını önlemek için kanunları geçerli kılmak gerektiğini söyler. Ona göre, hükümet hiçbir zaman kanunların üzerinde değildir. O her zaman için kanunların sınırları içerisinde olmalı; her türlü karar ve icraatında mutlaka yasalar çerçevesinde hareket etmelidir.⁹⁹

⁹⁵ Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 478.

⁹⁶ Mengüşoğlu, *Takiyettin, Felsefeye Giriş*, 2. Baskı (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014), 335,336.

⁹⁷ Mengüşoğlu *Felsefeye Giriş*, 336.

⁹⁸ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 336,337.

⁹⁹ Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 167,168.

Yasaların ilk nüveleri aile içerisinde en yaşlı kişilerin yönetici olarak belirmesinde ortaya çıkmıştır. Daha sonraki aşamalarda töreler ortaya çıkmıştır. Toplulukların giderek büyümesi sonrasında grupların kendi aralarından seçtikleri kişilerin bir araya gelip bütün yasaları inceleyerek beğendikleri yasaları krallara sunmasıyla devlet yasaları oluşmuştur.¹⁰⁰

Aristoteles'e göre, kanun koyma yetkisi, ya bütün vatandaşlar topluluğuna ya tek bir kişiye ya da birkaç kişiye ait olacaktır. Bu yetki, tek bir kişiye verilemez, çünkü bu durumda o genel faydadan ziyade kendi menfaatini düşüneceğinden, bilgisizlik veya kötü niyet yüzünden bir tiranlığa yol açabilir. Aynı nedenler dolayısıyla birkaç kişiye de verilemez. Onların da tek bir kişinin durumundaki gibi kendi menfaatlerini gözetmeleri söz konusu olacak ve bu, oligarşilerdeki duruma yol açacaktır. Karşıt sebepler dolayısıyla kanun yapma bütün vatandaşlar topluluğuna veya ağır basan bölüme ait olmalıdır. Vatandaşların hepsi, kanunla düzenleneceği ve kimse bilerek kendisine zarar vermeyeceği veya adil olmayan bir şey yapmayacağı için, herkes ya da hiç değilse çoğunluk, vatandaşların bütününün iyiliğini gözetten bir kanun yapmak isteyeceklerdir.

En iyi kanun, vatandaşların genel faydasını sağlayan kanundur ve haklar da devletin faydası ve vatandaşların genel iyiliği gözetilerek düzenlenmelidir. Onaylanması için getirilmiş bir kanundaki bozukluğu, bir çoğunluk, bölümlerin herhangi birinden daha iyi sezebilir. Bu tıpkı bütün bir vücudun onu meydana getiren herhangi bir bölümünden, kuvvet ve değer bakımından daha büyük olması gibidir.¹⁰¹

More'un ve Campanella'nın siyaset felsefesi ile ilgili kaleme almış oldukları eserlerde, yasak olan davranışlar insanlar tarafından işlendiğinde nasıl cezalandırılacaklarına dair konulara yer verilmekle birlikte Platon'da ve Aristoteles'te olduğu gibi, yasaların nasıl ortaya çıktığı, devletin adaleti sağlamak için yasalarını nasıl oluşturması gerektiğine değinilmemektedir.¹⁰²

Machiavelli devlet felsefesi konusunda, iktidarın dünyevileştiği bir dönemde ahlaki ilkelerden hareket etmeyi reddeder.¹⁰³ Bu nedenle o, doğal hukuk fikrine de karşıdır. Ona göre, yasa egemenin iradesinin ifadesi olup, adaletin kendisi de bu ilişkiye göre tanımlanır. Dolayısıyla adaletin, yasaya uygunluk dışında hiçbir ölçütü yoktur. Machiavelli, hükümdarın ortak iyiyi

¹⁰⁰ Platon, *Yasalar*, 125,126.

¹⁰¹ Abadan, *Devlet Felsefesi Seçilmiş Okuma Parçaları*, 156-158.

¹⁰² Detaylı bilgi için bk. Campanella, *Güneş Ülkesi*, 107.

¹⁰³ Machiavelli, *Prins*, 101,102.

veya genel çıkarı gerçekleştirmek amacı güttüğünü, bu ortak iyunin ölçüsünün de yine hükümdarın kendisi olduğunu söyler.¹⁰⁴

Machiavelli'ye göre, güçlü ve birliği olan bir devlet için ihtiyaç duyulan erdemi ortak yarar çerçevesinde var eden şey hukuktur. Hukukun ortaya konabilmesi ise bir yasa koyucuyu gerektirir. Mutlak yasa koyucu bu amacına ulaşmak için her yolu kullanabilecektir. Zira o, hukukun da ahlakın da kaynağı olduğu için siyasi işlevini yerine getirirken kendisini bunlardan birisiyle bağlamaz.¹⁰⁵

Yasama, yürütme ve yargı güçlerini egemenin elinde toplayan Hobbes, adaletin tanımını da, toplumsal sözleşme ile egemenin yetkileri arasındaki ilişki bağlamında yapar. Toplumsal sözleşmenin olmadığı durumda, doğa yasasının bir gereği olarak herkesin her şey üzerinde hakkı vardır. Adalet ve mülkiyet devletin kuruluşuyla başlar. Toplumsal sözleşme bir ahdi ifade ettiği için herkesin ahidini yerine getirme yükümlülüğü vardır; o ahidin ihlali adaletsizliktir.

Adalet, herkese kendisinin olanı sürekli olarak verme iradesidir. Bu nedenle, kendisinin olanın, yani mülkiyetin olmadığı yerde, adaletsizlik de yoktur. Devletin olmadığı yerde mülkiyet olmayacağından, adalete aykırı hiçbir şey yoktur. Adaletin doğası, geçerli ahitlere uyulmasıdır; fakat ahitlerin geçerliliği insanları onlara uymaya zorlayacak bir devlet gücünün kurulmasıyla başlayacağından, mülkiyet de ancak o zaman başlar.¹⁰⁶

2.4. Ordu

Devlette yaşayan herkesin, istidadına göre belirli bir işle meşgul olmasını başka işlere karışmaması gerektiğini savunan Platon için bu durum muharip ve bekçiler sınıfı için de geçerlidir. Muharipler daha baştan iyi bir seçimle bu zümreye dâhil edilmelidir. Bu gruptaki insanlarda bulunması gereken fazilet "cesaret"tir. Bunlar devletin bütünlüğünü göz önünde bulundurmaz zorundadır. Bu nedenle devletin mahiyetini yakından bilmelidirler. Bunun gereği olarak muharip sınıfındaki kimselerin iyi tahsil ve terbiye görmesi gerekir. Platon onların eğitiminin iki şekilde olacağını söyler: 1- Beden terbiyesi ve buna bağlı olarak irade terbiyesi yönünden. 2- Musiki terbiyesi. Jimnastik, insanı cesaret yönünden terbiye ederken, musiki beden

¹⁰⁴ Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 422.

¹⁰⁵ Machiavelli, *Prens*, 81,101-103.; Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 423.

¹⁰⁶ Hobbes, *Leviathan*, 113,114.

eğitimi sayesinde elde edilen cesaret ve kuvvetin kabalığa dönüşmemesini sağlar.¹⁰⁷

Platon'un ideal devletinde muharip sınıftakilerin özel mülk ve servet sahibi olmalarına izin verilmez.¹⁰⁸

More'un devlet teorisinde, tıpkı Platon'un devlet anlayışındaki gibi kadınlar da erkekler gibi savaş için eğitilmelidir. Bununla beraber onlar, kazandıkları zaferlerle övünmezler. Ütopya ülkesinin halkı ancak şu durumlarda savaşa başvurmak zorunda kalırlar: 1- İstilaya karşı kendi ülkelerini savunmak. 2- Müttefik ülkeyi istiladan kurtarmak. 3- Bir ulusu, zulmeden bir tiranın elinden kurtarıp özgürleştirmek. Bununla birlikte bu ülkenin halkı elinden geldiğince savaşlarını kendileri adına yürütecek ücretli askerler tutarlar. Başka ülkeleri borçlandırmak suretiyle bu borç karşılığında onlardan ücretli asker istemek de bu bağlamda başvurulacak bir yöntemdir. Ayrıca savaşta para ile asker tutmak için altın ve gümüşün biriktirilmesini yararlı görürler.¹⁰⁹

Machiavelli'ye göre, hükümdarların ülkelerini savunmak için oluşturdukları ordular paralı, yardımcı ya da kendi orduları olmak üzere üç türdür. Bunlardan paralı ordular ve yardımcı ordular yararsız ve tehlikelidir. Eğer bir prens devletini paralı ordulara dayanarak ayakta tutuyorsa, asla istikrar ve güven içinde olamaz. Çünkü bu askerler birlikten yoksun, hırslı, disiplinsiz ve sadakatsizdirler. Dostları karşısında gözü pek; ama düşman karşısında ödlektirler. Onları savaş alanında tutan maaşlarının dışında bir sevgileri yoktur; o maaş da, prensin uğruna ölümü göze almalarına yetmez.

Yardımcı askerler ise paralı askerlerden daha tehlikelidir. Bu askerlerle bozgun kaçınılmazdır. Zira bunlar tam bir bütünlük içerisindedirler ve hep başkasının buyruğuna girmeye hazırdırlar. Oysa paralı askerler bir bütün oluşturmadıkları için prene zarar vermek için daha çok zamana ve daha elverişli koşullara ihtiyaçları vardır. Onların başına geçebilecek üçüncü bir kişi, prene saldıracak kadar gücü kısa zamanda elde edemez. Kısacası, paralı askerlerdeki en büyük tehlike korkaklık, yardımcı askerlerde ise gözü peklidir. Bu nedenle, bilge bir prens her zaman paralı ve yardımcı askerlerden kaçınıp kendi ordusuna bel bağlamalıdır.¹¹⁰

Hobbes'e göre, kamu görevlilerinden bazılarının ülkenin bütünü veya

¹⁰⁷ Platon, *Devlet*, 125,126.

¹⁰⁸ Platon, *Devlet*, 134.

¹⁰⁹ More, *Ütopya*, 135,139,140.

¹¹⁰ Machiavelli, *Prens*, 81,85.

onun bir kısmının genel yönetim sorumluluğu verilmiştir. Bu kimselerin buyrukları egemenin hakkına aykırı olmadığı sürece geçerlidir. Silahları, kaleleri, limanları korumak; asker toplamak, askerlere ödeme yapmak veya onları yönetmek, karada ve denizde savaş için gerekli diğer şeyleri temin etme yetkisine sahip olanlar kamu görevlileridir. Fakat komuta yetkisi olmayan bir asker, devlet için savaşa dahi devleti temsil etmez. Çünkü devleti, kendisine temsil edeceği kimse yoktur. Komuta yetkisine sahip herkes onu, sadece komuta ettiklerine karşı temsil eder.¹¹¹

SONUÇ

Filozofların siyaset felsefesi alanında yazmış oldukları eserlerde ve ütopyalarda yaşamış oldukları dönemin izleri görülmektedir. Platon'la başlayan ütopya geleneğinde Fârâbî, More, Bacon ve Campanellâda ideal olan, ulaşılması amaçlanan, rasyonel bir toplum ve devlet düşüncesinin hâkim olduğu görülmektedir. Bu nedenle Platon, *Devlet* isimli eserinde, onun kurulumuş olduğu ideal devletin o dönemde yeryüzünün herhangi bir yerinde varlığının veya yokluğunun veya bir gün kurulacak olmasının bir önemi olmadığını söyler. Önemli olan ona göre, tıpkı onun bilgi konusundaki ideler görüşü gibi, ideal olanın bilinmesidir. Bu belirlendiğinde var olan, hâlihazırdaki durumun ona ne kadar uyduğu ortaya çıkmış olacaktır. Her ne kadar detaylarda bazı farklılıklar olsa da Machiavelli'ye kadarki ütopyalarda bu ideal devlet düşüncesi hâkimdir.

Machiavelli, siyaset felsefesinde, kendisinden önceki filozoflardaki rasyonel bir devlet anlayışından ziyade, tarihi gerçekliklerden hareketle bir politika anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. O, görüşlerini desteklemek için insan psikolojisi ve siyaset tarihini kendisine referans almaktadır. Machiavelli'nin siyaset felsefesine dair görüşlerinin Hobbes tarafından geliştirilmiş olduğu görülmektedir.

Ele alınan filozofların hemen tamamında dikkat çeken ortak nokta: Bilgi/hikmet/felsefe-riyaset ilişkisidir. Yönetici olacak kişinin birtakım vasıfları taşıması gerekir. Bu kişi çoğunlukla filozoftur veya Fârâbî'de olduğu gibi, filozofta bulunan hikmet özelliğine ek olarak insanları ikna ve yönetme kabiliyetini de haiz peygamberdir.

Filozofların, yönetici – halk ilişkisi konusunda, yönetici olan kişinin halkı şekillendireceği inancını benimsedikleri görülmektedir. Yönetici, toplumu yönlendiren rehber olduğu için onun bilgeliğinin, ahlakının top-

¹¹¹ Hobbes, *Leviathan*, 184,185.

luma yansıyacağı düşüncesi benimsenmiştir. Bu konuda Hobbes kendisinden önceki filozoflardan bir adım daha ileri giderek, adalet tanımını da, toplumsal sözleşmenin bir sonucu olarak pek çok gücü eli altında topladığı, egemene göre yapmıştır.

Platon, More ve Campanella'nın siyaset felsefelerinde, yurttaşlar arasındaki sınıf farklarının, kavgaların ve daha birçok sorunun temelinde yatan özel mülkiyet konusundaki olumsuz görüş Bacon'un siyaset ütopyasında değişmiştir. Üç filozofun da benzer sebeplerle, ideal devletlerinde kirli kabul ettikleri paranın Bacon'un, insanlığı Yeni Atlantis'e taşıyacak gemi işlevi gören tüccarlara atfettiği değerle kıymetlendiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abadan, Yavuz. *Devlet Felsefesi Seçilmiş Okuma Parçaları*. Trc. Nermin Abadan. v.dğr., Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1959.
- Aristoteles. *Politika*. Trc. Mete Tunçay. 19. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. 25. Baskı. Ankara: BB101 Yayınları, 2017.
- Bacon, Francis. *Yeni Atlantis*. Trc. Çiğdem Dürüşken. 2. Baskı. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011.
- Campanella, Thoma. *Güneş Ülkesi*. Trc. Çiğdem Dürüşken. 3. Baskı. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2013.
- Cevizci, Ahmet. *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*. 7. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. 4. Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. 3. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Ortaçağ ve Yeniçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: y.y., 1998.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. Trc. Kasım Turhan. 5. Baskı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.
- Fârâbi. *el-Medinetü'l-Fâzıla*. Trc. Nafiz Danışman. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Ferry, Luc, A, Renault. *Siyaset Felsefesi*. Trc. Ertuğrul Cenk Gürcan - M. Erşen, 1. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. 30. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Gülenç, Kurtul. "Niccolo Machiavelli", *Platon'dan Zizek'e Siyaset Felsefesi Tarihi*. Ed.


- A. Tunçel - K. Gülenç, 2. Baskı. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014. 134-164.
- Hafız, Muharrem. “Platon ve Siyaset Felsefesi”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/167-190. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Trc. Semih Lim. 15. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Trc. Halil Kendir. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004.
- Korkut, Şenol. “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu Fârâbî”, *İslam Felsefesi Tarihi*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/123-175. 2. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Kulak, Önder. “Thomas Hobbes”, *Platon’dan Zizek’e Siyaset Felsefesi Tarihi*. Ed. A. Tunçel - K. Gülenç. 2. Baskı. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014. 217-235.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. 4. Baskı. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Küçükalp, Derda. *Siyaset Felsefesi*. 2. Baskı. Bursa: Dora Yayınları, 2016.
- Machiavelli, Niccolo. *Prens*. Trc. Kemal Atakay. 17. Baskı. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2017.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. 2. Baskı. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- More, Thomas. *Ütopya*. Trc. Necmiye Uçansoy. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2007.
- Platon. *Devlet*. Trc. Hüseyin Demirhan. 1. Baskı. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002.
- Platon. *Yasalar*. Trc. Candan Şentuna - S. Babür. 1. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi*. Trc. Muammer Sencer. 3 Cilt. 7. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2000.
- Tenenti, Alberto. “Ütopya”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. haz. Philippe Raynaud - Stéphane, Trc. İsmail Yerguz, v.dğr., 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017. 949-956.
- Toku, Neşet. *Siyaset Felsefesine Giriş*. İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2012.
- Torun, Yıldırım. *Siyaset Felsefesi Tarihinde Devlet*. 2. Baskı. Ankara: Orion Kitabevi, 2016.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Trc. H. Vehbi Eralp. 1. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015.


ZUHRUF SÛRESİ 36. ÂYET BAĞLAMINDA, RAHMÂN'İ ZİKRETMENİN ŞEYTANIN TASALLUTUNA KARŞI KOYUCU ÖZELLİĞİ

PROTECTION FROM EVILS ATTACK BY REMEMBERING RAHMAN: IN CASE OF
SURAH ZUHRUF VERSE 36

ZEYNEP KAPLAN

ÖĞRETMEN, MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
TEACHER, MINISTRY OF EDUCATION
zkaplankaraman.zk@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-871-1310>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.36>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
25 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Accepted
12 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Kaplan, Zeynep, "Zuhruf Sûresi 36. Âyet Bağlamında, Rahmân'ı Zikretmenin Şeytanın Tasallutuna Karşı Koyucu Özelliği [Protection from Evils Attack by Remembering Rahman: In Case of Surah Zuhruf Verse 36]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 (Aralık/December 2019): 1043-1064.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



ZUHRUF SÛRESİ 36. ÂYET BAĞLAMINDA, RAHMÂN'I ZİKRETMENİN ŞEYTANIN TASALLUTUNA KARŞI KOYUCU ÖZELLİĞİ

Öz

Kur'an, insanın var oluş sürecinde, insanı tasallutu ile baştan çıkarmayı gaye edinen şeytani birlikte anmış, kendisi ile mücâhede edilecek bir varlık olarak göstermiştir. Apaçık bir düşman olan şeytana karşı insanın nasıl bir strateji geliştirmesi gerektiği kimi âyetlerde gösterilmiştir. Günümüz insanının, şeytânî her türlü fikir ve davranışa karşı bilinçli bir mücadele göstermesi, Kur'ândaki bu mesajları yorumlayıp içselleştirmesi ile ilişkilidir. Bu makalede "Kim, Rahmân'ın zikrini görmezlikten gelirse biz onun başına bir şeytan sararız. Artık o, onun ayrılmaz dostudur." (ez-Zuhruf 43/36) âyeti özelinde zikrin, şeytan ile mücadelede önemli bir yeri olduğu, Allah'ı anıştan uzak kimselere şeytanın karın olacağı üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda zikrin, şeytana karşı anlamlı bir ilkeli duruş kazandırdığı ve mücâdele bilincine güç kattığı mesajını ortaya koymak büyük önem arz etmektedir. Nitekim makalede ele alınan bilimsel çalışmalar da bu düşünceyi doğrular niteliktedir. Dolayısıyla, müminlerin, gerek Zikr olarak anılan Kur'an'ı, gerekse O'nu hatırlatan her söz ve davranışı, kendi hayatlarında, şeytana karşı güçlü duruşun kaynağı olarak görmeleri elzemdir.

Özet

Yeryüzüne halife olarak gönderilen insan, benliğinin içinde yaşadığı mücadeleler ile kul olabileme olgusunu sürekli canlı tutmaktadır. Şeytan, bu mücadelenin karşı tarafında yer alan, kurduğu hilelerle, verdiği vesveselerle aslında insanın apaçık düşmanıdır (el-Bakara 2/168). Kur'an şeytani, insan hayatını dinî veya dünyevî açıdan açmaz sokabilecek telkin ve vesvese kaynağı olarak tanımlar (en-Nâs 114/5-6).

"Gerçek şu ki; şeytanın, inanan ve yalnız Rablerine tevekkül eden kimseler üzerinde bir hâkimiyeti yoktur. Şeytanın hâkimiyeti, sadece onu dost edinenler ve Allah'a ortak koşanlar üzerindedir" (en-Nahl 16/98,99). Hâkimiyet kuramasa da, saptırma çabalarının hep devam edeceğini şu âyetler ifade eder: Şeytan dedi ki: "(Öyle ise) beni azdırmana karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde elbette oturacağım." "Sonra (pusu kurup) onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım ve sen onların çoğunu şükreden (kimse)ler bulamayacaksınız." (el-Arâf 7/16,17). Rahmân'ı zikretmek, şeytanın bu tasallutuna karşı koyucu zirh niteliğindedir. Âyette, zikirden uzaklığın kişiyi şeytanla dostluğa götürdüğü ifade edilmektedir: "Kim, Rahmân'ın zikrini görmezlikten gelirse biz onun başına bir şeytan sararız. Artık o, onun ayrılmaz dostudur." (ez-Zuhruf 43/36). Kelimenin anlam zenginliğine bağlı olarak müfessirler, buradaki "zikr" kelimesi ile ilgili olarak, nâzil olan Kur'an veya Rahmân'ın zikri yani O'nu hatırlama, anma şeklinde yorumlamışlardır. Âyet-i kerîmeden anlaşıldığı üzere, indirilen vahyin tefekkür ve tebyin cenâhı ile değerlendirilmesi, aslında şeytânî dürtülerden mü'mini uzak tutmaktadır. "(O peygamberleri) apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak ve onların da (üzerinde) düşünceleri için sana bu Kur'an'ı indirdik." (en-Nahl 16/44). Vahyin içeriğindeki dinî, ahlâkî, insânî ve evrensel bilgi ve değerlerden uzak olma hali, aynı zamanda aklın işletilmesi için gönderilen bilgidен de uzaklaşmaya neden olarak, insana şeytanın sıkıca sarılmasına ve musallat olmasına yardımcı olmaktadır (el-Furkan 25/29; el-Hac 22/4; el-İsra 17/62-65).

"Şeytanın hâkimiyeti, sadece onu dost edinenler ve Allah'a ortak koşanlar üzerindedir." (en-Nahl 16/100) âyeti, şeytanla karın olanların onun gücüne teslim olacağını ifade eder. Ahiret hayatı başladığında zalim kimse nedâmet içerisinde ellerini ısırp şöyle der: "Çünkü o, gerçekten bana geldikten sonra beni zikirden (Kur'an'dan) saptırmış oldu. Şeytan da insanı 'yapayalnız ve yardımsız' bıraktı." (el-Furkan 25/29). Şeytanın insana tesiri, irade zayıflığı ve ihlas eksikliği ile birebir ilişkilidir. Kur'an sinsi

vesvesecinin şerrinden Allah'a sığınmayı mü'minlere öğretir. İnsanın, şeytanın etki alanına girme durumu hakkındaki süreci anlamak için zihin, şuuraltı gibi kavramların da anlaşılması gerekmektedir. Düşünce, algı, bellek, duygu ve isteklerin farkındalık düzeyi bilinçtir. Dolayısıyla bilincin ve bilince etki eden geçmiş deneyimlere bağlı olan kanaatlerin var ettiği bilgi akışları neticesinde karar verme kabiliyeti ortaya çıkmaktadır. Çevreden gelip insan beynine kadar ulaşan verilerin gerek zihnin bilinçli kısmında gerekse zihnin bilinçaltı kısmında işlenerek insanın çevresindeki nesne ve olaylardan oluşan uyaranlara anlam verme sürecinin yaşanması bir gerçekliktir. Şeytandan kaynaklanan "şuuraltı telkin" (vesvese), insandaki içgüdüsel eğilimleri harekete geçirir. Bunlar, insanda fitratıyla birlikte var olan arzu, heves, istek ve tutku gibi bazı tabii duygu ve düşüncelerdir. Şeytan, insanın benliğindeki bu kabiliyetleri sinsice tavrıyla etkileyerek insanı kendine yaklaştırmak gâyesiyle muhatabı üzerinde şu üç yönde tesir etmeye gayret eder: Birincisi, insanı iyi bir davranış yapmaktan engellemek; ikincisi, kötü bir davranışı süsleyerek kişiye güzel göstermek; üçüncüsü de, kişileri kötü davranışlara teşvik etmektir. Bir kelimenin çokça tekrar edilmesi halinde ise beyinde farklı farklı bölgelerin çalışmaya başladığı tespit edilmiştir. Beyin faaliyetlerinin hızlanması, farkındalık düzeyinin arttığını göstermektedir. Allah'ı anan bir mü'minin de, zikir yoluyla O'nu daha fazla hatırlaması ve dîni farkındalık düzeyini artırması beklenen bir sonuçtur. Allah'ı anmak, mânevi güç vererek mü'mini düşmanına karşı bilinçli hale getirir. Farkındalık oluşturarak güçlü bir irade kazandırır. Zikir, hayatında bir otokontrol sağlar. Gündelik hayatında tercihlerini yaparken, Allah'ın yasakladığı şeylerde kişinin O'nu hatırlaması ve bu kötülükten vazgeçmesi, iradesini ortaya koyarak harama karşı durması zikrin olumlu katkılarından. Allah'ı çeşitli şekillerde anarak, kulluk anlayışının şuuraltı mesajları mü'minin dünyasında varlık bulur. Mânevî huzur, ancak Allah'ı anarak elde edilir (er-Râd 13/28). Kur'an'da, zikirten uzak olmanın, kişinin şuur ve bilinçaltı dünyasında şeytanın telkinlerine açık bir alan oluşturacağı bildirilmektedir (ez-Zuhruf 43/36) Zikrin, şeytanın tasallutuna karşı insanın en önemli savunma mekanizması olduğu, özde günümüz insanına, genelde tüm insanlığa hitap eden Kur'anî bir uyarıdır, denilebilir. Çalışmamızın giriş kısmında, Zuhruf Sûresi 36. âyet bağlamında insanın şeytanla mücadelesinde zikrin ehemmiyeti hususuna dikkat çekilmiştir. Konu ile ilgili kavramlar, müstakil başlık altında değerlendirilerek klasik ve modern tefsir kaynakları ve lügat eserlerinden istifade edilerek ele alınmıştır. Rahmân'ı zikretmenin şeytanın tasallutuna karşı koyucu özelliği, Kur'an'daki diğer ilgili âyetler ile anlam bütünlüğü kazanılarak ortaya konmuştur. Yapılan şuuraltı ve bilinç konulu bilimsel çalışmalardan istifade edilerek farklı yönlerden zikrin tahlili yapılmıştır. Sonuç bölümünde ise, zikrin şeytanın tasallutuna karşı insanın en önemli savunma mekanizması olduğu düşünülerek, insanın şuuraltı mesajlarla yönlendirildiği günümüzde hannâs olan şeytanın vesveselerine karşı, şuuraltını Rahmâni anlamda zenginleştirecek, şeytana karşı güçlendirecek ve hatta kurtuluş vesilesi kılacak şeyin ancak Kur'an'a tâbi olmak, Allah'ı zikretmek ve onu hatırdan çıkarmamak gerektiği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Zikir, Şeytan, Karin, Tasallut.

PROTECTION FROM EVILS ATTACK BY REMEMBERING RAHMAN: IN CASE OF SURAH ZUHRUF VERSE 36

Abstract

In the process of human existence, the Qur'an has commemorated the devil who intends to seduce man with his imagination and has shown him as a being to be fought with himself. Some verses have shown how people should develop a strategy against the obvious enemy, the devil. The conscious struggle of today's people against all

kinds of evil ideas and behaviors is related to the interpretation and internalization of these messages in the Qur'an. In this article, "Whoever ignores the remembrance of the Beneficent, we put a devil on his head. Now, he is his inseparable friend." (ez-Zuhruf 43/36). In the verse, dhikr (a way of praying to Allah) has an important place in the struggle with the devil, it is emphasized that the devil will be close to the believer. In this context, it is of great importance to reveal the message that dhikr gives a meaningful principled stance against the devil and strengthens the consciousness of the struggle. As a matter of fact, the scientific studies discussed in this article confirm this idea. Therefore, it is essential for the believers to see the Qur'an, which is called dhikr, and every word and behavior that reminds Him as the source of strong stance against devil in their own lives.

Summary

The human being sent to the earth as a caliph keeps the fact of being able to serve with the struggles of the self. Satan, in the opposite side of this struggle, with the tricks he established, and in fact, is the obvious enemy of man (al-Bakara 2/168). The Qur'an defines the devil as a source of inspiration and misgiving that can put human life into a dilemma, either religiously or worldly (en-Nas 114 / 5-6).

"The truth is that; Satan has no authority over those who believe and put their trust in their Lord alone. Satan's dominion rests only on those who make him friends and associates with Allah" (en-Nahl 16 / 98,99). Even though he cannot succeed, the following verses state that his diversion efforts will continue: Satan said: "Because You have put me in error, I will surely sit in wait for them on Your straight path." "Then I will come to them from before them and from behind them and on their right and on their left, and You will not find most of them grateful [to You]." (al-Arâf 7 / 16,17). The dhikr of the Merciful is the armor that protect from attacks of Satan. In verse, it is stated that the distance from the remembrance leads people to friendship with the devil: "Whoever ignores the remembrance of the Beneficent, we wrap a devil in his head. Now he is his inseparable friend" (ez-Zuhruf 43/36). Depending on the richness of the meaning of the word, the commentators interpreted the remembrance of the Qur'an or Rahman, the word "dhikr" means remembrance or remembrance. As it is understood from the verse, the revelation actually keeps the believers away from the evil impulses. [We sent them] with clear proofs and written ordinances. And We revealed to you the message that you may make clear to the people what was sent down to them and that they might give thought. (en-Nahl 16/44). In the Qur'an, it is reported that being away from dhikr will create an open space for the suggestions of Satan in the present and subconscious world. The state of being away from religious, moral, human and universal knowledge and values in the content of the revelation also helps to hold the devil firmly and attack it. (el-Furkan 25/29; el-Hac 22/4; el-İsra 17/62-65).

His authority is only over those who take him as an ally and those who through him associate others with Allah (En-Nahl 16/100) reveals that those who close to Satan will surrender to his power. When the life of the hereafter began, the cruel one bit his hands in blessings and said: "He led me away from the remembrance after it had come to me. And ever is Satan, to man, a deserter." (al-Furkan 25/29). The influence of Satan on human beings is directly related to the weakness of will and lack of intention. The Quran teaches Muslims to seek refuge in Allah from the evil of the insidious vesvese.

In order to understand the process of human being in the domain of the devil, concepts such as mind and subconscious must be understood. The level of awareness of thought, perception, memory, emotions and desires is consciousness. Consequently, the ability to make decisions emerges as a result of the information flows generated by the consciousness and the convictions that depend on past experiences affect-

ing the consciousness. It is a reality to experience the process of giving meaning to the stimuli consisting of objects and events around the human being by processing the data coming from the environment and reaching the human brain in both the conscious part and the subconscious part of the mind. The subconscious suggestion stemming from the devil stimulates instinctive tendencies in human beings. These are some natural feelings and thoughts, such as desire, enthusiasm, and passion that exist with human nature. The devil tries to influence these interlocutors on his interlocutor by insidiously influencing these abilities in order to bring him closer to himself: First, to prevent man from doing good behavior; second, to show the person bad behavior as beautiful by decorating them; and to encourage people to behave badly. If a word is repeated a lot, it has been found that different regions of the brain start to work. The acceleration of brain activities shows that the level of awareness increases. It is expected that a believer who commemorates Allah will remember Him more through dhikr and increase his religious awareness. Remembrance of Allah, giving spiritual power, makes the believer conscious of his enemies. Provides a strong will by creating awareness. Dhikr provides an autocontrol in his life. One of the positive contributions of the remembrance is that while making their choices in daily life, one's remembrance of Him in the things that God forbids and giving up this evil, and opposing the haram by revealing his will. Spiritual peace is achieved only by commemorating Allah (er-Râd 13/28). In the Qur'an, it is reported that being away from dhikr will create an open space for the suggestions of the devil in the conscious and subconscious world of the person (ez-Zuhruf 43/36).

In the introduction part of our study, in the context of Surah Zuhruf, 36th verse, attention was paid to the importance of dhikr in human struggle with the devil. The concepts related to the subject have been evaluated under the independent title and have been discussed by utilizing classical and modern commentary sources and vocabulary works. The opposing feature of the omnipotence of dhikr the Merciful is revealed by gaining the integrity of meaning with other related verses in the Qur'an. By making use of the scientific studies on the subconscious and consciousness, dhikr was analyzed from different sides. In the conclusion part, considering the fact that dhikr is the most important defense mechanism of the devil against the sovereignty of satan, the Qur'an will be the subject of the Qur'an, which will enrich the consciousness of Rahman in the sense of Rahman and even make the occasion of salvation possible. It was emphasized that Allah should not be chant and should not be forgotten.

Keywords: Tafsir, Dhikr, Satan, Friend, Infests.

GİRİŞ

Kur'an'ı Kerim'de insanın yeryüzüne halife olarak gönderildiği (el-Bakara 2/30), şeytanın insan için açık bir düşman olduğu (el-İsra17/53), vahyin önderliğinde aklını ve iradesini kullanarak Allah'ın iradesine boyun eğmiş, ihlas sahibi mü'minler üzerinde insanları saptırmaya çalışan şeytanın hiçbir etkisinin olamayacağı buyrulmuştur (el-İsra 17/65).

Bu makalede “*Kim, Rahmân'ın zikrini görmezlikten gelirse biz onun başına bir şeytan sararız. Artık o, onun ayrılmaz dostudur.*” (ez- Zuhruf 43/36) âyetini referans alarak, edepsizliği ve kötülüğü emreden şeytanın (en-Nûr 24/21) tasallutuna karşı insanın mücadelesinde, onu bu mücâhede ortamında güçlü kılan hususun “Rahmân'ın zikri” olduğu ifadesi üzerinde durulacaktır. Âyet, mefhûmu muhâlifî ile değerlendirildiğinde, insan, şeytanın tasallutuna karşı Rahman'ın zikri ile kendine korunaklı bir içsel alan oluşturur. Dolayısıyla, şeytanla mücadele ederken insanı muvaffak kılan, Rahman'ın yardımıdır.

Âyette geçen zikir, şeytan, tasallut, vesvese ve karîn kelimeleri anahtar kavramlardır. Çalışmamızda âyetteki bu kavramlar üzerinde durulacak, aralarındaki münâsebete temas edilecek, müfessirlerin de bakış açılarına yer verilerek konu mukâyeseli bir şekilde ele alınacaktır.

1. ZİKİR

Sözlükte zikir (zikr) kelimesi (çoğulu zükûr, ezkâr) “anmak, hatırlamak, şân, şeref, öğüt, ses, namaz, duâ, övgü” anlamlarına gelir. Unutmanın aksi olarak da zikir ayrıca “telaffuz etmek, bir şeyi ezberlemek, unutulmuş bir şeyi kalp ve dil ile hatırlamak” manalarına gelir.¹ Bu kelimeyle, insanın elde ettiği bilgileri kendisiyle koruyabildiği nefsin bir durumu kastedilir. Aynı zamanda bilginin akla getirilmesi manası da vardır. Zikir kelimesi ile bir şeyin kalbe gelmesi veya söylenen söz de kastedilmektedir. Bundan dolayı Râgıp el-İsfahânî (ö. 503/1109) “*zikr*”in kalp ve dil olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtir: Kalp ile zikir; dil ile zikir. Bunları da kendi içinde ikiye ayıran İsfahânî bu ayrımı, unutulmuş şeyi zikretmek/hatırlamak ve hafızada var olmaya devam eden zikretmek şeklinde açıklar.²

¹ Cemâluddin Muhammed b. Mükrim b. Mânzûr, “Zikr”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1994) 11/27.

² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l Kur'an*, trc. Abdülbâki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 398.

Zikir kelimesi İslâmî terminolojide, Allah'ı dille hamd, tesbih ve tekbir şekliyle övmek; nimetlerini anmak, bunları kalple hissetmek ve tefekkür etmek; kulluğun gereklerini akıl, beden ve mal ile yerine getirmek; namaz kılmak, dua ve istiğfarda bulunmak, kevnî âyetler üzerinde düşünmek şeklindeki mânalarının yanı sıra Kur'an, önceki kutsal kitaplar, levh-i mahfûz, vahiy, ilim, haber, beyan, ikaz, nasihat, şeref, ayıp ve unutmamanın zıddı gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Aynı zamanda, "Allah'ın yüce varlığını, sıfatlarını, güzel isimlerini anmak ve tekrarlamak suretiyle yapılan ibadetler", "Allah'ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş" anlamında kullanılır.³

Zikir kelimesi, Kur'an'ı Kerim'de 114 sûrenin altmış yedisinde 'zkr' kökünden gelen farklı kalıplar ile 292 kez geçmektedir.⁴Bu kullanımlar incelendiğinde, kelimenin öğüt ve uyarı (el-Enbiyâ 21/10), Kur'an-ı Kerim (el-Enbiyâ 21/50), unutulmuş şeyi zikretmek/hatırlamak (el-Kehf 18/63), kalp ve dil ile anmak (el-Bakara 2/200; el-Bakara 2/198), düşünmek (el-Meryem 19/67), hatırlatma (es-Sâd 38/43; el-İbrahim 14/5; el-Bakara 2/282), öğüt verip düşündürme (el-Müddesir 74/49) gibi anlamlarla Kur'an'da bulunduğu görülür.⁵

Zikir kelimesi, anmak manasında birçok âyette kullanılmaktadır. Allah Teâlâ kendisini ananları, kendisinin anacağını (el-Bakara 2/152) kullarına bildirmektedir. Ankebût sûresinin 45. âyetinde Hz. Peygamber'e kendisine vahyolunanı okuması, namaz kılmayı emredilmekte, namazın kişiyi hayâsızlıktan ve fenalıktan alıkoyduğu üzerinde durularak Allah'ı zikretmenin önemine işaret edilmektedir. Zikir kavramının namaz anlamına geldiği görülen âyetlerde de (el-Bakara 2/239; el-En'âm 6/52; el-Kehf 18/28), insanların Allah'ı anmak için namaz ibadetine yönelmeleri teşvik edilmektedir.

Kur'an, kalplerin ancak Allah'ı anmakla mutmain olacağını (er-Râd 13/28), mânevî kurtuluşun O'nu anmakla olduğunu vurgular. Hac ve kurban kesme gibi ibadetlerde Allah'ın adının anılması emredilmektedir (el-Mâide 5/4; el-En'âm 6/121, 138; et-Tâhâ 20/34, 42; el-Hac 22/28, 34, 36). Âyetlerde, mü'minlerin her hal ve durumda Allah'ı andıklarından, mûna-

³ Reşat Öngören, "Zikir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayımları, 2013), 44/419; Cihad Tunç, "İslâm Dininde Zikir ve Duâ", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/5 (Ocak 1988), 37.

⁴ Muhammed Fuâd Abdülbâki, "Zikir", *el-Mu'cemü'l-Müfreh li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1428/2007), 334.

⁵ İsfahânî, "Zikr", 399.

fıklarınpek az hatırladıklarından, şeytanın ise içki ve kumar yoluyla insanların arasına kin ve düşmanlık sokarak onları Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak istediğinden bahsedilir (Âl-i İmrân 3/191; en-Nisâ 4/142; el-Mâide 5/91). Allah'ı anmaktan uzak duranların dünyadaki ve ahretteki âkıbetleri de şu âyette açıkça ortaya konmaktadır: “*Kim de beni anmaktan yüz çevirirse şüphesiz onun sıkıntılı bir hayatı olacak ve biz onu, kıyamet günü kör olarak haşredeceğiz*” (et-Tâhâ 20/124).

Kur'ân'da zikir kelimesi bazı âyetlerde “öğüt almak, öğüt vermek” anlamında kullanılmıştır. Hem Kur'ân ve Tevrat'ın kastedildiği hem de Kur'ân'dan önce gönderilen semâvî kitapların zikir kelimesi ile karşılık bulunduğu Kur'ân âyetleri mevcuttur (el-Ğafir 40/44; en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/24). Hicr Sûresi 9. âyet-i kerîmede, Rabbimiz şöyle buyurmuştur: “*Şüphesiz o zikri (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.*” Burada ‘zikir’ kelimesi ile Kur'ân kastedilmektedir.⁶ Kur'ân'ın zikir olarak isimlendirilişi, insanların gerek dînî ve gerekse dünyevî hususlarda, muhtaç oldukları her türlü hatırlatma, vaaz ve nasihat, Allah'ın nimet ve lütuflarını içeren bir kitap oluşundandır.⁷

Zikir kelimesinin Kur'ân'daki bir diğer anlamı, “söylemek, söz edilmek, anlatmak”tır (el-Bakara 2/235; el-Muhammed 47/20). Kur'ân'da zikir, “şan ve şeref” mânâsında da kullanılmaktadır (el-İnşirâh 94/4).⁸ Sonuç olarak, zikir kelimesinin, Kur'ân'da hem terim hem de sözlük anlamıyla zengin bir kullanım alanına sahip olduğu söylenebilir.

Hadis külliyyatında, anlam itibarıyla zikir kavramı Kur'ân'daki manalarına benzer nitelikte karşımıza çıkmaktadır: “Hatırlamak, anmak, söylemek, namaz, yemeğe başlarken Allah'ın adını anmak, Kur'ân, öğüt, avlanırken Allah'ın adını anmak.” Bazı hadislerde ise zikir; “vaaz ve nasihat vermek, rivâyet etmek” mânâları ile kullanılmıştır.⁹

“Oturup Allah'ı zikreden hiçbir toplum yoktur ki, onları melekler kuşatmış, rahmet kaplamış ve onların üzerlerine sekinet inmiş olmasın. Ayrıca Allah bu kimseleri katındakilerin yanında anar.”¹⁰ Hadiste geçen zikreden toplumun, Allah'ın da onları, katındakiler yanında zikretmesi şeklinde bir

⁶ İsfahâni, “Zikir”, 398.

⁷ Vezire Yaman, *İtikâdî Açıldan Zikir*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 9.

⁸ İsfahâni, “Zikir”, 399.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih* (Kahire: Matbaatu's-Selefiyye, 1400/1980), “Ezân”, 4; “Mesâcid”, 18; “Salât”, 150,450; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, (Kahire: Matbaatu's-Selefiyye, 1401/1981) “İmân ve Şartları”, 29; “Küstûf”, 12; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri, *el-Câmiu's-Sahih*, Neşreden: Muhammed Fuâd Abdülbakî (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1417/1996) “Tevbe”, 26.

¹⁰ Müslim, “Zikir”, 39.

karşılık bulması, âyetteki ifadesiyle '*beni anın ki ben de sizi anayım*' (el-Bakara 2/152) lütfuna kulun ulaşmasıdır. Bir hadîs-i kutsîde Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Kulum, bana bir karış yaklaştığı zaman, ben ona bir arşın yaklaşıyorum. Kulum Bana bir arşın yaklaştığı zaman, ben ona bir kulaç yaklaşıyorum. Kulum bana yürüyerek gelirse, ben ona doğru koşarım, yani isteklerine süratle icâbet ederim"¹¹

Hadislerde direk zikir kelimesi dışında anlam bakımından zikir ile yakınlığı bulunan başka kelimeler de vardır. Bunlardan bazıları tekbîr, tehlîl, Kur'ân okumak, tesbîh, hamd, ve duâ etmek lafızları ile gelir. Hadis literatüründe bu tür kullanımlar içeren pek çok hadis bulunmaktadır. Bunlardan birkaçına yer vermek gerekirse, Hz. Peygamber; "Zikrin en faziletlisi "lâ ilâhe illallah" demektir" buyurmuştur.¹²Yine bir başka rivâyette "Sözlerin Allah'a en sevimli olanının Sübhânallahi ve bihamdihî" cümlesi olduğunu beyân etmiştir.¹³Hem ibadet hayatı hem de günlük hayatı içerisinde Hz. Peygamber'in çeşitli zikirleri vird haline getirdiği görülmektedir. Örneğin, namaz içerisindeki "Allahüekber" cümlesi, "sübhâne Rabbiye'l-azîm", "sübhâne Rabbiye'l-âlâ ve "semî'allahü limen hamideh, Rabbenâleke'l-hamd" tesbihleri, namazda fatihanın okunması, uyku öncesi ve sonrası, aksırdığında, bir şey yiyip içtiği zaman, yeni bir elbise aldığı zaman, bir meclisten kalktığı zaman, vasıtaya bindiğinde yaptığı zikirler bunlardan bazılarıdır.¹⁴Ayet ve hadislerde zikir kelimesi ile yakın anlamda tahmid, tesbih, şükür ve dua gibi kelimeler kullanılmıştır. Zikrin, bu kavramları kuşatan bir yönü vardır. Şöyle ki; mü'min "el-Hamdülillah" kelimesini söylemekle, Allah'ı över, bu bir zikirdir. Tesbih ise; Arap dilinde, bir şeyi tazim ederek kötülüklerden ve noksanlıklardan tenzih etmek demektir.¹⁵Allah'ın verdiği nimetlere teşekkür hali olan şükür, kulun dili ile yaptığı zikirlerden biridir. Zikir ile ilgili bir âyette "*Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, yüksek olmayan bir sesle sabah akşam Rabbini an. Gafillerden olma.*" (el-A'râf 7/205) buyuran Mucîb olan Allah, dua halindeki mü'minin hali ve zikrinin şekli hakkında bilgi vermektedir.

¹¹ Buhârî, "Tevhîd", 50; Müslim, "Zikir", 2, 3.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulkakî (Kahire, Dâru İhyâ'î'l-Kütüb el Arabiyye. 1372/1952) "Edeb", 55.

¹³ İbn Mâce, "Edeb", 55.

¹⁴ Müslim, "Salât", 28, 34-44.; Buhârî, "Da'avât", 36.; "Edeb", 136; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (Beyrut, Dâru'l-Fikr. 1406/1985) "Da'avât", 17, 39, 47, 108.; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen*, Neşreden: M. Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut, Dâru'l-fikr. Tsz) "Edeb", 108, 110.

¹⁵ Fikret Karaman v.dğr., "Tesbih", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 653.

Gerek Kur'ânda, gerek Hz. Peygamber'in hadislerinde Allah'ı anmanın tavsiye edilmesi, kişiye ancak O'nu anmakla mutmain olacağı kalbî bir hayat hazırlaması sebebiyledir. Bununla mü'minin kalbi Allah'ı andıkça ürperir (el-Enfal 8/2), huşû ve huzur bulur, îmanın lezzetini kalbinde duyar.

Kur'ânda var olan zikirle ilgili âyetler, zikrin amacı hakkında da muhatabını aydınlatır. Bu âyetler değerlendirildiğinde şu sonuçlara varılabilir: Nimet vereni bilmek, nimeti unutmamak (el-Mâide 5/11), yaratılışı tefekkür etmek (Meryem 19/67), öğüt verip düşündürmek (el-Müddesir 74/49) gibi yollarla zikrin an be an mü'minin dünyasında var olması, kulluk şuurunu diri tutması amaçlanmaktadır.¹⁶

2. ŞEYTAN

Şeytan kelimesinin “şe-ta-ne” kökünden geldiği düşünülürse, ‘uzaklaşmak’ anlamına atıfla, rahmetten ve Hak'tan uzak olan bir varlık kastedilir. Kimilerine göre şeytan kelimesindeki nun harfi zait olup kelime “şe-ye-ta” köküne dayanır. Bu durumda kelimeye ‘yanmak, helak olmak’ anlamı verilir.¹⁷ Kur'ânda “şeytan” tekil olarak 70, çoğul kullanım olan “şeyâtîn” şeklinde ise 88 yerde geçmektedir. Yine şeytan için kullanılan “İblis” kelimesi ise Kur'ânda 11 yerde zikredilmektedir.¹⁸

İnsanın yaratılışı ve cennetten çıkarılışı kıssasını konu edinen âyetlerde hem “şeytan” hem de “iblis” kelimeleri kullanılmaktadır. Hz. Âdem'in yaratılışı ve ona secde emrinde sadece “iblis” ifadesine, Hz. Âdem ve eşi Havva'nın kandırılması ve ardından cennetten çıkarılmaları olayında ise “şeytan” ifadesine yer verilmiştir (el-Bakara, 2/34-37; el-Araf 7/11-25; el-Hicr 15/29-42; el-İsra 17/61-62; el-Kehf 18/50; et-Tâ'hâ 20/116-123; es-Sâd 39/73-83).

Kur'an'a göre şeytan, insanda kuşku ve tereddüt uyandıran, yoldan çıkarıp ayak kaydırmaya çalışan, sürekli kötülüğü teşvik eden kurnaz, hileli bir kişiliği veya kötülük sembolü olan bir varlığı yansıtır.¹⁹ Şeytan, kurduğu hilelerle, verdiği vesveselerle aslında insanın apaçık düşmanıdır (el-Bakara 2/168). Âyetlerde şeytanın, insanı aldatan (en-Nisâ 4/120; el-İsrâ 17/64; el-Muhammed, 47/25), onu doğru yoldan uzaklaştıran (en-Nisâ 4/60; en-Neml 27/24; el-Ankebût 29/38) içtimâî hayatta aralarını bozan

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir Et-Taberî, *Câmiu'l-beyan an te'viliâyi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 21/602, 603.; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'an*, Thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2007), 19/46.

¹⁷ İsfahânî, “Şeytan”, 551.; İbn Manzûr, “Şeytan”, 14/37.

¹⁸ Fikret Karaman v.dğr, “Şeytan”, 620.

¹⁹ Temel Yeşilyurt, “Kur'ânda Cin, Melek ve Şeytan”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 16.

(el-Mâide 15/91; el-Yusuf 12/100; el-İsrâ 17/53), kötü davranışları süsleyip iyi gösteren (el-En'âm 6/43; el-Enfâl 8/48; en-Nahl 16/63; en-Neml 27/24; el-Ankebût, 29/38), insanların gizli ifadelerle dinden uzaklaşmasını isteyen (el-Mücadele 58/10), onlara Allâh'ı unutturan (el-Mücadele 58/19) bir varlık olduğundan bahsedilmekte, adımlarının takip edilerek izinden gidilmemesi (el-Bakara 2/169; el-En'âm 6/142; en-Nûr 24/21), şerrinden Allâh'a (cc) sığınılması (el-Araf, 7/200; en-Nahl 16/98) emredilmektedir.

Allah Kur'ân'da, şeytanı tüm özellikleri ile açık ve net bir şekilde muhataplarına tanıtmaktadır. Kişinin düşmanına karşı alacağı tedbir, öncelikle düşmanını tanımaktan geçer. Dolayısıyla, âyetlerdeki mesajlar yoluyla mü'min, düşmanının vasıflarını bilir ve ona göre tedbirler alır. Bireysel ve toplumsal hayatta şeytanın; barışı bozma (el-Bakara 2/208), haberin kaynağını araştırmadan yalan yanlış bilgiyi toplum içinde yayma (en-Nisâ, 4/83), bilgisizce tartışma (el-Hac 22/3,4), gösteriş için yardım etme (en-Nisa 4/38,39), Allâh'a (cc) karşı nankörlük (el-İsrâ 17/27), faiz yeme (el-Bakara, 2/275), içki içme ve kumar oynama (el-Mâide 5/90,91), cimriliğe sürüklenme (el-Bakara, 2/268) ve buna benzer davranışlara yöneltme etkisinden bahsedilebilir.

“Gerçek şu ki; şeytanın, inanan ve yalnız Rablerine tevekkül eden kimseler üzerinde bir hâkimiyeti yoktur. Şeytanın hâkimiyeti, sadece onu dost edinenler ve Allâh'a ortak koşanlar üzerindedir” (en-Nahl 16/98,99). Hâkimiyet kuramasa da, saptırma çabalarının hep devam edeceğini şu âyetler ifade eder: Şeytan dedi ki: *“(Öyle ise) beni azdırmama karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde elbette oturacağım.”* *“Sonra (pusu kurup) onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım ve sen onların çoğunu şükreden (kimse)ler bulamayacaksın.”* (el-Araf 7/ 16,17). Âyetten, İblis'in Allah'a isyan etmesi kadar, insanları kıskanıp onlar hakkında kötü düşüncelere sahip olmasının da doğal bir sonucu olarak cennetten kovulması ile kendini insanları azdırmaya ve hain planlar yaparak huzur ve mutluluklarını bozmaya niyet ettiği anlaşılmaktadır.²⁰

Şeytanın insana tesiri, irade zayıflığı ve ihlas eksikliği ile birebir ilişkilidir. Kur'ân, ihlâslı kulların şeytanın tasallutuna karşı müstesnâ olduğunu vurgular (el-Hicr 15/40). Zaten âyette, Allah ona kulak verenlerin kim olduğunu haber verir: *“Şeytanların kime ineceğini size haber vereyim mi? Onlar, her günahkâr yalancıya inerler. Bunlar da şeytanlara kulak verirler. Onların çoğu ise yalancıdır”* (eş-Şuârâ 26/ 221-223).

²⁰ Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 9/45.; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 2/508.

Şeytanî etkilere karşı Kur'anın çözüm odaklı yaklaşımı şu şekildedir: Kur'an şeytanı, insan hayatını dinî veya dünyevî açıdan açmaza sokabilecek telkin ve vesvese kaynağı olarak tanımlar. Âyetlerde sıfatları ifşâ edilmiş olan düşmanını tanıyan mü'minin, belli tedbirlere başvurması elzemdir. Aklını kullanması bu tedbirlere biridir. Nitekim Yunus Sûresi 100. âyette, akli kullanmanın önemine işaret vardır: *“Allah'ın izni olmadıkça, hiçbir kimse iman edemez. O akıllarını kullanmayanları murdar (inkarcı) kılar.”* Mealde “murdarlık” diye tercüme edilen “rics” kelimesini Râzî (ö. 606/1210), kötü amel ve küfür olarak açıklamıştır.²¹ Hak Teâlâ, *“Allah sizden ancak ricisi gidermek ve sizi tertemiz yapmak diler...”* (el-Ahzâb 33/33) âyeti ile de, imanla arınmış, temiz kimselerden olmanın yolunun akli kullanmaktan geçtiği anlaşılmaktadır.

Şeytanın tasallutuna karşı bir diğer tedbir ise vahiydir. Âyet-i kerîmeden anlaşıldığı üzere, indirilen vahyin tefekkür ve tebyîn cenâhı ile değerlendirilmesi, aslında şeytanî dürtülerden mü'mini uzak tutmaktadır. *“(O peygamberleri) apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirilene açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik.”* (en-Nahl 16/44). Vahyin içeriğindeki dinî, ahlâkî, insânî ve evrensel bilgi ve değerlerden uzak olma hali, aynı zamanda aklın işletilmesi için gönderilen bilgiden de uzaklaşmaya neden olarak, insana şeytanın sıkıca sarılmasına ve musallat olmasına yardımcı olmaktadır (el-Furkan 25/29; el-Hac 22/4; el-İsra 17/62-65). Vahyi görmezden gelen kimseler için Kur'an şu ihtarda bulunur: *“Her kim de benim zikrimden (Kur'ândan) yüz çevirirse mutlaka ona dar bir geçim vardır. Bir de onu kıyamet gününde kör olarak haşrederiz.”* (et-Tâhâ 20/124).

Şeytanı alt edebilmenin yollarından biri de, aslında hilelerinin zayıf olduğunu fark ederek onun dostlarına karşı mücâdele etmektir. *“İman edenler, Allah yolunda savaşırlar. İnkâr edenler de tâğût yolunda savaşırlar. O halde siz şeytanın dostlarına karşı savaşın. Şüphesiz şeytanın hilesi zayıftır.”* (en-Nisâ 4/76). *“Eğer şeytandan bir kışkırtma seni dürterse, hemen Allah'a sığın. Şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir. Şüphe yok ki Allah'a karşı gelmekten sakınanlar, kendilerine şeytandan bir vesvese dokunduğu zaman iyice düşünürler (derhal Allah'ı hatırlarlar da) sonra hemen gerçeği görürler.”* (el-A'râf 7/20). Şeytanın tasallutuna karşı tezekkür ve tefekkür, iman kalesini koruyan iki asker gibidir. Tefekkür kulu istiâzeye yönlendirir.

²¹ Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîru'l-kebir-Mefâtihu'l-gayb*, trc. Lütfullah Cebeci v. dğr. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2013), 12/479.

3. RAHMÂN'I ZİKRETMENİN ŞEYTANIN TASALLUTUNA KARŞI KOYUCU ÖZELLİĞİ

Zikir ve şeytan hakkında buraya kadar vermiş olduğumuz bilgilerden sonra Zuhruf Sûresi 36. âyet bağlamında Rahmân'ı zikretmenin şeytanın tasallutuna karşı nasıl koruyucu özelliğe sahip olduğu üzerinde durulacaktır. Söz konusu âyet'i kerîmede Allah Teâlâ kullarını şöyle uarmaktadır : “Kim, Rahmân'ın Zikri'ni görmezlikten gelirse biz onun başına bir şeytan sararız. Artık o, onun ayrılmaz dostudur.”

Âyette geçen “aşâ” fiili, “gaflet etmek, yan bakmak, körleşmek, görmezlikten gelmek” manalarına gelir.²²Taberî (ö. 310/923), her kim Allah'ı zikretmekten yüz çevirir, O'nun hüccetlerine kör davranırsa, o kimseye şeytanın musallat olacağını ifade eder.²³ Kurtubî (ö. 671/1273) ise, her kim ondan yüz çevirmek sureti ile Zikir'i görmezlikten gelir, saptırıcıların söz ve batıllarına yönelirse, küfrünün cezası olarak o kimseye şeytanın musallat olacağı hususu üzerinde durur.²⁴ Kelimenin anlam zenginliğine bağlı olarak müfessirler, buradaki “zıkr” kelimesi ile ilgili olarak, nâzil olan Kur'an veya Rahmân'ın zikri yani O'nu hatırlama, anmaşeklinde yorumlamışlardır.²⁵

Âyette geçen ‘karîn’ kelimesi, “çok yakın dost” manasına gelir.²⁶İbn Abbas karîn kelimesi hakkında şöyle der: Dost gibi davranarak, onu halden alıkoyar, harama iter, itaat etmesini engeller, mâsiyet işlemesini emreder.²⁷Yazır, ‘karîn olma’ halini, yumurtayı saran kabuğa benzetir.²⁸ Şeytan vesvese veren kötü bir varlık olmasına rağmen, kişiye yakın bir dost gibi davranır. Öyle ki, kişi vesvese ile yakîni karıştırmaya başlar: “Şeytanlar bunları doğru yoldan çıkarmış olmalarına rağmen bunlar doğru yolda olduklarını sanırlar.” (ez-Zuhruf 43/37). İnsan, en çok da yanlış olanı doğru zannederek büyük hatalar yapar. Ayetteki fiillerin “yesuddünehum” ve “yahsebûne” şeklinde geniş zaman kipi ile kullanılmaları ile ilgili olarak müfessir Kutub (ö. 1386/1966), her zaman var olan, herkesin görebileceği şekilde kesintisiz olarak yapılan bu ameliyenin vukû bulduğunu anlatmak

²² Abdu'l-bâkî, “Aşâ”, 568.

²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Et-Taberî, *Câmiu'l-beyan an te'vîli Âyi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 21/603.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'an*, Thk. Abdullah b. Abdumuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2007), 19/46.

²⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyan an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 603; el- Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 19/46; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 5/275.;Seyyid Kutub, *Fi Zülâl-il Kur'an*, trc. Bekir Karlığa vd., (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 13/191.; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990), 8/252.

²⁶ Abdu'l-Bâkî, “Karîn”, *el-Mu'cemü'l-müfessres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 389.

²⁷ Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 19/46.

²⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8/553.

içindir, şeklinde ifade eder.²⁹ “Şeytanın hâkimiyeti, sadece onu dost edinenler ve Allah’a ortak koşanlar üzerindedir.” (en-Nahl 16/100) âyeti, şeytanla karîn olanların onun gücüne teslim olacağını ifâde eder. Ahiret hayatı başladığında zalim kimse nedâmet içerisinde ellerini ısırp şöyle der: “Çünkü o, gerçekten bana geldikten sonra beni zikirten (Kur’ândan) saptırılmış oldu. Şeytan da insanı ‘yapayalnız ve yardımsız’ bırakandır.” (el- Furkan 25/29).

“Kalpte iki his vardır. Birisi melekten olup hayır ile vaatte bulunup hakkı tasdik eder. Kim bunu hissederse Allah’tan olduğunu bilsin ve Allah’a hamd etsin. İkincisi ise şeytandan olup şer ve kötülükle vaatte bulunup hayırdan nehiy eder. Bu hissi kim duyarsa Şeytandan Allah’a sığınsın”³⁰ Hadisten anlaşıldığı gibi insanın iç dünyasında daima bir ikilik, çelişkili eğilim ve çekim vardır. Bunların iyi olan, yani Allah rızasına çeken kısmı, insan fitratına yüklenmiş bulunan din duygusundan, ezeli sözleşmeden, ilâhî ruhtan ve melekten gelir.³¹ İnsan, ilâhî çekime kendini bıraktığı yani İslam’ın özü olan teslimiyeti yaşadığı zaman, iç dünyasında şeytânî hisler ve vesveseler zayıflamaya başlar.

Şeytanın etkisi, bu etkiye maruz kalıp itaat etmeden önce, kişinin yaşam tarzı ve hür iradesi ile yaptığı tercihlerin aslında şeytanî çizgiye yakın olması ile alakalıdır. Yani ilk hareket insandan sadır olmuş, daha sonra şeytan insan üzerinde bir etkinlik gösterebilmiştir.³²Şeytan bir anlamda kötülüğün gerçekleşmesi için takviye güç kaynağıdır. Karşılı, bunu yer çekimi kanununa benzeterek, yüksekte bırakılan madde nasıl yere düşmek zorunda ise, Hakk’tan yüz çevirmiş bir insanın da onu ağzı açık bir halde bekleyen şeytanın tuzağına düşmesi kaçınılmazdır, şeklinde ifade eder.³³

Kur’ân sinsi vesvesecinin şerrinden Allah’a sığınmayı mü’minlere öğretir. ‘Vesvese’ sözcüğü, ‘alçak ve gizli sesle fısıldamak’ anlamındaki ‘vesves’ mastarından türemiştir. Değersiz, adi düşünce olup şeytanın insana tesir etme yöntemlerinden biridir.³⁴ Vesvese, sistemli bir zihnî faaliyet değil, insanı kötü davranışlara iten bir nevi dürtüdür. Günümüz psikolojisindeki ifadesiyle ‘şuuraltı telkin’ yöntemiyle insanları aldatmaktadır.³⁵

Nâs Sûresi’nde de buyrulduğu gibi sinsicce vesvese vermek şeytanın en önemli özelliklerindedir. O, “insanların göğüslerine gizlice kötü düşünce-

²⁹ SeyyidKutub, *Fî zilâl-il Kur’ân*, 191.

³⁰ Tirmizi, “Tefsir”, 35.

³¹ Hayrettin Karaman ve dğr., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4: 776.

³² İbrahim Hilmi Karşılı, *Kur’ân-ı Kerim’e Göre Şeytan ve İnsanla Olan İlişkisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 97.

³³ Karşılı, *Kur’ân-ı Kerim’e Göre Şeytan ve İnsanla Olan İlişkisi*, 100.

³⁴ İsfehâni, “Vesvese”, 1155.

³⁵ Hayâti Hökelekli, “Vesvese”, *Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 4/548.

leri fısıldayan” (en-Nâs 114/4) bir vesvese kaynağıdır. “Ha-ne-se” kökünden türeyen “hannâs” “hanes” mastarından türeyen bir mübalağalı ismi fâil olup “vesvâs”ın sıfatı durumundadır. “Gerilemek, geri durmak, saklanmak” anlamlarına gelir. Sinsi bir şekilde geri çekildikten sonra fırsat bulduğu ilk anda insana sokulur manasında tefsir edilmiştir.³⁶Râğıp el-İsfahânî, âyetteki “hannâs”ı, “Allah’ın adı anıldığı zaman büzülen, sinen, geri çekilen şeytan” olarak tarif eder.³⁷ Burada dikkat çeken kısım, Rahman’ın zikredilmesi ile, ‘hannâs’ olan şeytanın geri çekilip sinmesidir.

İnsanın, şeytanın etki alanına girme durumu hakkındaki süreci anlamak için zihin, şuurlaltı gibi kavramların da anlaşılması gerekmektedir. Zihin; düşüncenin, algılamının, belleğin, duygunun, isteğin ve düşlemenin farkındalık düzeyi olan bilincin ve bilince etki eden geçmiş deneyimlere bağlı olan kanaatlerimizin ve doğuştan gelen yaşamda kalma güdülerimizin birbirleriyle etkileşimi sonucu ortaya çıkan bilgi akışları neticesinde karar verme kabiliyetimiz olarak tanımlanabilir.³⁸

“Şuurlaltı”, farkında olduğumuz bilincimizi ve pratik hayattaki hareketlerimizi etkileyen, fakat direkt olarak farkına varmamıza izin vermeyen “üstü örtülü” alt bilinç; uyuyan bilinç, pasif bilinç ve derin bilinç olarak adlandırılmış ve en zayıf farkındalık durumu” olarak tanımlanmıştır.³⁹

Çevreden gelip insan beynine kadar ulaşan verilerin gerek zihnin bilinçli kısmında gerekse zihnin bilinçaltı kısmında işlenerek insanın çevresindeki nesne ve olaylardan oluşan uyarılara anlam verme sürecinin yaşanması, algı sürecini oluşturmaktadır. Duyu organlarınca taşınan bu verilerin yorumlama sürecine ise algılama denmektedir.⁴⁰

Şeytandan kaynaklanan “şuurlaltı telkin” (vesvese), insandaki içgüdüsel eğilimleri harekete geçirir. Bunlar, insanda fitratıyla birlikte var olan arzu, heves, istek ve tutku gibi bazı tabii duygu ve düşüncelerdir. Şeytan, insanın benliğindeki bu kabiliyetleri sinsi tavrıyla etkileyerek insanı kendine yaklaştırmak gâyesiyle muhatabı üzerinde şu üç yönde tesir etmeye gayret eder: Birincisi, insanı iyi bir davranış yapmaktan engellemek; ikincisi, kötü bir davranışı süsleyerek kişiye güzel göstermek; üçüncüsü de, kişileri kötü dav-

³⁶ Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 188-189.

³⁷ İsfahânî, “Hannâs”, 364.

³⁸ Ersin Eraslan, *Tüketiciye Yönelik Bilinçaltı Reklamın Etkileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma* (Niğde: Niğde Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 25.

³⁹ Yağmur Küçükbezirci, *Bilinçaltı Mesaj Gönderme Teknikleri ve Bilinçaltı Mesajların Toplumla Etkileri*, *TurkishStudies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8/9 (Summer 2013), 1882.

⁴⁰ Sibel Aysen Arkonaç, *Psikoloji: Zihin Süreçleri Bilimi*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 1998), 65.

ranışlara teşvik etmektir.⁴¹ Şeytan, şuuraltı algıya saldırmaya başladığında, ayetteki ifadesi ile bir dürtü vererek kışkırttığı anda hemen Allah'a sığınmak gerekir (el-A'raf 7/200). Yüce Allah kitabında şöyle buyurmaktadır: “Şeytan onları kuşatıp, etkisi altına aldı da Allah'ın zikrini unutturdu.” (el-Mücâdele 58/19). O'nu anışın eksikliği kişiyi şeytanın etkisi altına alırken bu etki tamamen Allah'ın zikrini kula unutturur. Hz. Peygamber (sav) bir hadisinde “şeytan insanın içinde kanın dolaştığı gibi dolaşır,”⁴² buyurarak sinsice hareket eden şeytan hakkında ümmetini uyarır. Zikirden uzak olma hali, kişiyi şeytanla karın olmak gibi kaçınılmaz bir sona götürür (ez- Zuhuf 43/36). “Hakk'ın zikrinden yüz çevirenin dar bir geçimle imtihan edileceği”(et-Tâhâ 20/124) bildirilerek inananların bu konuda dikkatleri çekilmiştir. Âyette, kalplerin ancak Allah'ın zikri ile huzur bulacağı hususu tüm mü'minleri ilgilendirecek bir mesajdır (er-Râd 13/28). Münâfıkları zemmeden Kur'ân, onların Allah'ı çok az zikrettiklerini bildirmektedir.

Yapılan bilimsel bir deneyde, gönüllülere, üzerinde isimlerin yazılı olduğu bir liste veriliyor ve her isme ilişkin bir fiil söylemeleri isteniyor. Mesela “köpek” dendiğinde “havlamak” demeleri bekleniyor. Kelimelerle ilgili fiilleri söylerken, deneklerin beyinlerinin bazı bölgelerindeki nöron aktivitesinin arttığı gözleniyor. Bu isimler tekrarlandığında, beyin aktivitesinin farklı bölgelere kaydığı gözlemleniyor. Gönüllülere yeni bir liste verildiğinde ise beyin aktivitelerinin yine ilk başladığı bölgeye döndüğü gözleniyor.⁴³ Dolayısıyla aynı kelimeleri tekrar tekrar söylemek, beyin faaliyetlerinin hızlanmasını sağlamaktadır. Bir kelimenin çokça tekrar edilmesi halinde ise beyinde farklı farklı bölgelerin çalışmaya başladığı tespit edilmiştir. Beyin faaliyetlerinin hızlanması, farkındalık düzeyinin arttığını göstermektedir. Allah'ı anan bir mü'minin de, zikir yoluyla O'nu daha fazla hatırlaması ve dîni farkındalık düzeyini artırması beklenen bir sonuçtur. Zikir, hayatında bir otokontrol sağlar. Gündelik hayatında tercihlerini yaparken, Allah'ın yasakladığı şeylerde kişinin O'nu hatırlaması ve bu kötülükten vazgeçmesi, iradesini ortaya koyarak harama karşı durması zikrin olumlu katkılarındanır.

Kur'ân, Allah'ı çokça anmayı kurtuluş için bir vesile kabul eder (el-Cum'a 62/10). Şeytanın tasallutuna karşı duruşun manevî enerjisi, kendisi de “zikr”olarak anılan Kur'ân vasıtasıyla Allah'ı anmaktır. Şeytanın tasallutu, kişiyi doğru yoldan saptığı halde doğru yolda zannettirecekkadar yanıl-

⁴¹ Hökelekli, “Vesvese”, 4/1994.

⁴² Müslim, “Selam”, 23–25.

⁴³ John Horgan, “Dağınık İşlevler”, *Bilim Dergisi* (Ocak 1994), 12.

tıcıdır (ez-Zuhruf 43/37). Mü'minin, kıyamet günü, “*Keşke benimle senin aranda doğu ile batı arası kadar uzaklık olsaydı! Ne kötü arkadaşmışsın!*” (ez-Zuhruf 43/38) diyeceği bir varlıktan, ancak Allah'ı anmakla uzaklaşacağı bir hakikattir.

SONUÇ

İlk insan Hz. Adem ile başlayan, insanoğlunun ezeli düşmanı ve kötülüğün sembolü olan şeytan, ona uyanları ateş ehlinde olmaya çağırır (el-Fâtır 35/6). İnsan davranışının altında yatan süreçlerden biri de şeytanın vesvesesidir. Şeytan, verdiği vesveselerle, insanı hem bireysel hem de toplumsal boyutta yoldan çıkarabilmektedir. Bu çağın şeytânî telkinleri, daha çok üstü örtülü mesajlar vermektedir. Bazen teknolojinin, bazen reklamın, kimi zaman ise alışverişin içine saklanarak muhatabını saptırmaktadır. Kur'ân'da, şeytanın bu tasallutuna karşı insanın farkındalığını artıracak âyetler bulunmaktadır. İnsanın şuuraltı mesajlarla yönlendirildiği günümüzde, hannâs olan şeytanın vesveselerine karşı, şuuraltını Rahmâni anlamda zenginleştirerek, şeytana karşı güçlendirecek ve hatta kurtuluş vesilesi kılan şey ancak Kur'ân'a tâbi olmak, Allah'ı zikretmek ve onu hatırdan çıkarmamaktır.

Yapılan bilimsel çalışmalarda, bir sözü çokça anmanın beynin farklı bölgelerini harekete geçirmesi ve faaliyetlerini hızlandırması, zikrin önemi konusunda günümüz insanına önemli mesajlar vermektedir. Allah'ı çeşitli şekillerde anarak, kulluk anlayışının şuuraltı mesajları mü'minin dünyasında varlık bulur. Mânevî huzur, ancak Allah'ı anarak elde edilir (er-Râd 13/28). Kur'ân'da, zikirden uzak olmanın, kişinin şuur ve bilinçaltı dünyasında şeytanın telkinlerine açık bir alan oluşturacağı bildirilmektedir (ez-Zuhruf 43/36) Zikrin, şeytanın tasallutuna karşı insanın en önemli savunma mekanizması olduğu, özelde günümüz insanına, genelde tüm insanlığa hitap eden Kur'ânî bir uyarıdır, denilebilir.

KAYNAKÇA

Abdübâki, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*.

Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, ts.

Arkonaç, Sibel Ayşen. *Psikoloji:Zihin Süreçleri Bilimi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1998.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 8 Cilt, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990.

- Buhârî, EbûAbdillah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. Kahire: Matbaatu's-Selefiyye,1400/1980.
- Cihad Tunç. "İslâm Dininde Zikir ve Duâ". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*6/5 (Ocak 1988), 31-42.
- Ebu Dâvud, Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd. 2. Cilt. b.y.: Dârü'l-fikr , 1. Basım, Ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 6 Cilt, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Eraslan, Ersin. Tüketiciye Yönelik Bilinçaltı Reklamın Etkileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma. Niğde: Niğde Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Râğıp el-İsfahânî. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. trc. Abdalbâki Güneş - Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîru'l-kebir-mefâtihu'l-gayb*. trc. Lütfullah Cebeci vd..12cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, ts.
- Taberî, Ebû Ca'ferMuhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyan an te'vîli âyi'l-Kur'an*. 21 cilt, Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1420/2000.
- Hayati Hökelekli, "Vesvese" İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, 4 Cilt (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997) 548.
- Horgan, John. "Dağınık işlevler". *Bilim Dergisi*, (Ocak 1994), 12-13.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbakî. 2.Cilt. b.y.: Dâru İhyâ'i'l-Kütüb el Arabiyye, 1. Basım, 1372/1952.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt.Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Karaman, Fikret vd.. *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Karlı, İbrahim Hilmi. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Şeytan ve İnsanla Olan İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed.*el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 19 Cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâl-il-Kur'an*. trc. Bekir Karlığa vd.. 13 Cilt, İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Küçükbezirci Yağmur. "Bilinçaltı Mesaj Gönderme Teknikleri ve Bilinçaltı Mesaj-

- ların Topluma Etkileri”. *TurkishStudies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8/ 9 (Summer 2013), 1879-1894.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. trc. Muhammed Han Kayanî vd..5 Cilt, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el- Câmiu's-Sahih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdulkakî. 2.Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 3. Basım, 1417/1996.
- Nesâî, Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. 3. Cilt. b.y.: Matbaatu's-Selefiyye, 1. Basım, 1401/1981.
- Öngören, Reşat. “Zikir”.*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44 Cilt (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 419.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es- Sünen*. 3. Cilt. b.y.: Dâru'-Fikr, 1. Basım, 1406/1985.
- Yeşilyurt, Temel. “*Kur'ân'da Cin, Melek ve Şeytan*”. Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/1 (Haziran 2018), 9-21.
- Yaman, Vezire. *İtikâdî Açıdan Zikir*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

VEFEYÂT

OBİTUARY

2019/2 | CİLT: 6 | SAYI: 11

EMİN IŞIK (1936/2019) HOCAMIZA DAİR...

HARUN ÖĞMÜŞ

PROF. DR., NECMETTİN ERBAKAN ÜNİV. AHMET KELEŞOĞLU İLÂHIYAT FAK. ÖĞRETİM ÜYESİ
PROFESSOR DR, UNIVERSITY OF NECMETTİN ERBAKAN FACULTY OF THEOLOGY,
DEPARTMENT OF TAFSİR
harunogmus@gmail.com

Emin IŞIK hocamız bu yıl Ağustos ayının ilk günü rahmet-i Rahmân'a kavuştu. Marmara İlâhiyat'a başladığımız 1994 yılında dersimize gelen, daha sonra da değişik vesilelerle hep istifade ettiğimiz değerli bir hocamızdı. Allah ganî ganî rahmet etsin! Vefatıyla bir kültür çınarı daha devrildi. Haberi alınca hocamıza dair birkaç satır yazıp hissiyatımı paylaşmak istemiş, ancak benden önce davranan Ramazan ŞAHAN dostumun benim yazmayı düşündüklerimin yanı sıra düşünemediklerimi de ihtiva eden yazısının başka söze hâcet bırakmadığını görüp vaz geçmiştim. Lâkin Ramazan Bey'in yazısında "Talebelerinin Gözüyle Emin IŞIK" adıyla bir biyografi yazılması yönünde çok isabetli bir teklifin olduğunu düşününce yeniden yazma isteği duydum. Sâhi, hocamızdan ders alan birçok arkadaşın onunla bir hatırası, ondan duyduğu bir söz veya gördüğü bir davranış vardır. Bunlar kaleme alınıp bir araya getirilse Emin Hoca'ya dair çok harika bir eser ortaya çıkmış olur. Kaldı ki, Emin Hoca yalnız Emin Hoca değildir. Onun gerisinde Nürettin TOPÇU, Mâhir İZ, Necip Fazıl KISAKÜREK vb. birçok değer, yani başta Marmara İlâhiyat olmak üzere büyük bir gelenek ve hatta İstanbul yer almaktadır. İşte bu gayet isabetli teklifin gerçekleşmesi yolunda atılmış küçük bir adım olması temennisiyle – 90'lı yılların sonlarında usûl-erkân bilmez bir Anadolu çocuğu olarak o zamanki saf-derunca hallerimi

ifşâ etmek pahasına- tanıdığım Emin IŞIK'ı ve onunla ilgili hâtıralarımı kayda geçirmeye karar verdim.

Emin Hoca'yı ilk defa 1994 güzünün başlarında fakültemizin şu andaki câmiinin yerinde bulunan eski câmi altındaki salonda girdiğim muâfiyet imtihanında gördüm. Bu imtihan Arapça hazırlık sınıfından muaf tutulmak üzere Arapça temelli bir imtihan olmakla birlikte o sınıfta az miktarda da olsa tedris edilen Kur'ân-ı Kerim ve diğer bir dersten de geçmek gerekiyordu. Yazılı imtihan şeklinde yapılan diğer dersleri geçmiş, Kur'ân-ı Kerim'den de mülâkata girecektik. İmtihan öncesinde ileri sınıflardaki arkadaşlarımız Kur'an hocaları hakkında bilgi vermişler ve en çok da – Allah hayırlı uzun ömür versin- İsmail KARAÇAM hocamız hakkında konuşmuşlar, daha doğrusu ona dair içimize bir korku salmışlardı. İşte biz imtihana – bize söylenenlerin tam aksine babacanlığı ayrı bir yazı konusu olan ve şöhreti ta Anadolu'ya ulaşan- İsmail Hocamızla karşılaşma korkusuyla girmiştik. Sonradan gereksiz olduğunu anlayacağım bu korku sebebiyle ben, güür kaşları kendisine büyük bir heybet veren ve şık giyimi titizliğini gösteren Emin Hoca'yı İsmail Hoca sandım. İmtihana geçmeden önce sorduğu sorularla hâfız olduğumu öğrenince imtihanı hâfızlığımı yoklayarak yaptı. Bugünkü gibi hatırımda: Tâhâ sûresinin 5. sayfasının (hafızlık usûlüyle söyleyecek olursak 16. cüzün 6. sayfası) baş tarafını güzel bir hadr usûlüyle okuyarak devam etmemi istedi. Yarısına kadar okuyup bir yeri hatırlayamadım. Gâyet makûl karşılayıp gönderdi. Rahatladım. Fakülte açılıp dersler başlayınca Kur'ân-ı Kerim dersimize geldi. O zaman anladım ki muâfiyet imtihanında karşılaştığım Emin Hoca imiş!

Emin Hoca ile derslerimiz çok farklı geçiyordu. O dönem Kur'ân-ı Kerim tilâvetinin yanı sıra, hatta ondan daha fazla başka şeyler öğrendik. Hocamız sıralar arasında yürürken bazen bir eserin bir kısmını mırıldanıyor, bazen tarihten veya kendi hayatından bir anekdot anlatıyor, bazen bir şiir okuyor, bazen sınıfa getirdiği teypten mûsîkî parçaları dinletiyordu. Bu sebeple “Bu adam Kur'an dersinin vebalini nasıl verecek?” yollu konuşan arkadaşlarımız eksik olmuyordu. Halbuki hocamızın söylediği her söz, yaptığı her davranış son derece öğretici birer dersti. Kaldı ki Kur'an dersini işlemeyi ihmal ediyor da değildi. Bir gün “Size Kur'an okuyayım” dedi ve Bakara sûresinin başından başladı. Müminlerle ilgili kısmı yumuşak bir eda ile okuduktan sonra kâfirlerle ilgili iki âyeti sesine bir tehdit tonu vererek okudu. Daha sonra uçları muntazam düzeltilmiş bıyıklarının altından umarsız bir gülüşle gülerek güür kaşlarını kaldırıp sağ elini salladı

ve münafıkları kastederek “Bundan sonrası kuşlar!” deyip “*ve mine’n-nâsi men yekûlü âmennâ... İnsanlar içerisinde ‘inandık’ diyenler vardır*” âyetine geçti. “*Men yekûlü*” kelimeleri arasında bulunan idgâmdaki gunneyi öyle farklı bir ton vererek uyguladı ki, onunla münâfıkların bütün ikiyüzlülük ve samimiyetsizliklerini adetâ deşifre etti. Buna kendine has demin zikrettiğim jest ve mimikleri kullanarak “Çünkü onlar p.luk ederler!” şeklinde de bir açıklama getirdi. Okuyuş, edâ, ses tonu, açıklama, tavır vb. her şey o kadar tabii idi ki, normalde kaba olan bir kelime bile yadırganmak şöyle dursun, sezilmiyordu bile! “*ve lehum azâbun elîm... Onlar için acı verici bir azap vardır*” âyetini okurken “*elîm (acı verici)*” kelimesindeki lââmı keskin bir vurguyla çıkarıp aynı jest ve mimiklerle “Orada batıracaksın!” dedi. Bu, tecvit kâidelerini bütün incelikleriyle ihtiva eden, fakat bunun yanı sıra mânâyı da ses tonuyla san’atkârâne bir şekilde duyuran çok farklı bir tilâvetti. Hocamızın Kur’an okuyuşu da ders esnasında temas ettiği tarih, edebiyat, mûsikî ve felsefeye kadar geniş bir sâhaya yayılan konular gibi farklıydı. Her söz ve her tavrından alacağımız bir ders vardı. Çok memnunduk. Hatırladığım kadarıyla Hoca, sonraki dönemlerde de aynı şubeye girmeye devam etti; ancak bizi başka bir şubeye aldıkları için biz – her biri müstakil yazılarda tanıtılmayı hak eden– başka değerli hocalarımızla Kur’ân-ı Kerim derslerini sürdürdük.

Emin Hoca’yla şahsen tanışmamız ise acı bir hâdisе sonrasında oldu. Genelde İHL’lerin özeldе ise fakültemizin mâzisinde çok derin bir yeri olan Mâhir İZ hocamızın müstesna talebesi ve tasavvuf anabilim dalındaki halefi Selçuk ERAYDIN hocamız, bir miraç gecesi davet edildiği bir programdan dönerken meydana gelen bir trafik kazasında hayatını kaybetmiş, bütün fakülte derin bir üzüntüyle sarsılmıştı. Emin Hocamız çok derin bir muhabbetle bağlı olduğu arkadaşısı hakkında söylediği bir mersiye-gazeli o günlerde *Türk Edebiyatı* dergisinde neşretmiş. Ben, –sanıyorum 1996 baharınının başları idi– bir arkadaşımızın delâletiyle vâkıf olduğum gazeli okuyunca hocamızın derslerinde tanıdığımız meziyetlerine ilâve olarak şiir ve aruzla da iştigal ettiğini öğrenmiş oldum. Şiir ve aruzla meşgul olan biri olarak tabiatıyla hocayı daha yakından tanımak, tavsiyelerini almak, onun aracılığıyla edebiyat çevreleriyle tanışmak istiyordum. Ancak kuru kuru ya gidip tanışmaktansa iyi bir vesile bulmak gerekiyordu. Hocanın gazeli üzerinde bir çalışma yapmaktan âlâ bir vesile olamazdı. Bu maksatla çabalarken hocanın gazelini taştîr ettim, yani her beytinin mısraları arasına aynı vezinde ve ilk mısra ile kafiyeli beş beyit ekledim, “Taştîr-i Gazel-i

Hazret-i Emîn, Mersiye berâ-yı Selçûk Eraydîn” şeklinde geleneğe uygun da bir isim verdim. Henüz tatmin edici kıvamda bulmadığım yerleri olan “vesile”min eski yazılı müsveddesi, her an tashihe müheyyâ olmak üzere daima cebimde duruyor; lâkin bir türlü zihnimdeki kemâle ulaşmıyordu. Ben onun kemâle ulaşması için sabırsızlandığım o günlerden birinde Hocanın, yine “grantuvalet” giyinmiş halde ve etrafına halka olmuş talebelerle konuşarak yukarı kantinin olduğu binadan çıkıp aşağıya doğru geldiğini gördüm ve kendimi âdeta gayr-ı ihtiyârî bir şekilde halkanın arasına atıp “Hocam sizin gazelinizi taştîr ettim” diye atılarak cebimdeki müsveddeyi çıkardım. “Oku bakalım!” dedi ve her beşlikte beni okumaya teşvik ederek şiirimi sonuna kadar dinledi. Yalnızca son beşlikteki “Hârûn dahî gözünde bu yüzden bükâ bulur” mısraında “Ya’kup” diye bir düzeltmede bulundu, ancak isminin Hârûn olduğunu söyleyince bundan vazgeçti ve kendisine sık sık uğrayıp şiirlerimi getirmemi söyledi. Böylece müsvedde halindeki vesilem zihnimde tamamlanmış oldu.

Tabii şiirlerimi bir deftere yazıp götürdüm. Bir dahaki varışımda yine gür kaşlarını oynatıp sağ elini sallayarak “Hepsini okudum” dedi ve özellikle *Hallâc-ı Mansûr’un ruhuna Gazel’i* başarılı bulduğunu söyledi. O gazelde bulunan

“Bize ta’n etme ene’l-Hak dememizden zâhid!
O Güzel kande değildir ki, desek canda değil!”

beytindeki “kande ve canda” kelimelerinin bir araya getirilişi hakkında “İyi buluş!” vb. tahsîn edici ifadeler kullandı. *Türk Edebiyatı’na* vermesi için bir şiirimi bilgisayarda yazıp gelmemi söyledi. Kaldığımız yerin idarî biriminde eski bir makintoş vardı. Yukarıda bahsi geçen gazeli iki parmakla güç-belâ yazıp götürdüğümü hatırlıyorum. Sonradan öğrendiğime göre Hoca o gün rahmetli Cinuçen TANRIKORUR’a rast gelip gazeli ona vermiş, o da onu o gün bestelemiş. Bu sebeple şiirim *Türk Edebiyatı’na* gitmedi ve yayınlanmadı, bestelendiğinden de o günlerde haberdar olmadım; ama yine de Hocanın takdirleri henüz yirmili yaşlardaki bir delikanlı için oldukça teşvik edici idi. Yanına gittikçe sağ elinin parmaklarını açarak “Yeni bir şey var mı?” diye sorar, yoksa benim defteri ortaya çıkarır ve odada bulunanlara şiirlerimden okuyarak beni övüp şımartırdı. Nihayet keşfedilmiştim:) Ancak zaman zaman da bu yüreklendirici övgülerin arasında benim cesaretimi kırmayacak, havalandığım semadan ansızın yere çakılmayacağım

uygun bir üslûpla bazı değerlendirmelerde bulunurdu: Peygamberlere en yakın insanlar şâirlerdi. Şiir alelâde sözler gibi söylenmemeliydi. O, birbiri peşine sıralanan revaklar gibi muntazam olmalıydı. Aslâ falso kabul etmezdi. Hepsi aynı kemâli yakalamalıydı. Benim şiirlerim içinde de bir ayarda olmayanlar vardı. İlh... O zaman defterimde bulunan veya daha sonra söyleyip kendisine gösterdiğim şiirlerimde epeyce tashihleri olmuştur. Yabancı müziği, özellikle de pop müziği sevmediği gibi yabancı kelimeleri de sevmezdi Hoca. Bu sebeple *Yerküre Üstünde Bir Kişi* başlıklı şiirimde bulunan

“Oportünizme dayanmakta asrımızda hayât
Adam bu san’atı öğrenmemişse hâli sakat!”

beytindeki “oportünizm” kelimesini duyunca iğrenç bir şey görmüş gibi yüzünü buruşturmuş ve bunu değiştirmemi söylemişti. Bunun üzerine o kısmı “Çıkarıcılıkla yürür oldu asrımızda hayât” şeklinde değiştirdim.

Hoca zannımca aruz ve kadim şiirin miâdını doldurduğu kanaatindeydi. Bu kanaati, Selçuk Hoca hakkındaki şiirini, onun öyle bir gelenekten gelişi dolayısıyla gazel tarzında söylediğini belirtmesinden anlaşıyordu. Arkadaşlarına takılmak üzere söylediği şiirleri de bu çerçevede idi. Esas şiirlerini aruzla söylemiyordu. Belki de rahmetli Mâhir İZ Hoca’nun tesiriyle Mehmed Âkif ve *Safahât*’ı çok mühimsiyordu. Benim favori şâirim Yahyâ Kemâl’i dışlamamakla birlikte bir defasında “Tabii, bizim (ilâhiyatçılar olarak HÖ) asıl üstünde durmamız gereken *Safahât*’tır” demişti.

Ben bir defa “Sen bizim odaya sık sık gel!” şeklinde umûmî bir icazet almıştım ya! Gûyâ hocanın yegâne talebesiymişim, onun tek işi benim şiirlerime iltifat yağdırmak ve benimle ilgilenmek imiş gibi müsâit olup olmadığımı sormadan, yerli yersiz odasına gidiyordum. Hoca, rahmetli İbnü’l-Emin Mahmut Kemal İNAL’ın bu şekilde olur olmaz kendisine gelen bir “müteşâir” hakkında

Bir takım lâf ile teşvîş-i huzûr
Edip ey şâir-i bi-şî’r u şuûr
Her dakîka bana gelmektense
Yılda bir kendine gelsen ne olur!

demesi gibi beni kıracak bir şiir veya söz söylemedi. Ancak bir gidişimde Hocanın, kapıdan tam çıkacakken misafir tarafından basılmış ev sahibi şeklin-

deki tavırlarından yaptığım hatanın farkına vardım ve biraz gitmeyi kestim, bu defa rast geldiğimiz bir gün gelmediğim için hafiften beni haşladı.

Bu, bir kez daha vâki olacaktı. Şöyle ki; bizim okuduğumuz 1994-98 yıllarında Marmara İlähiyat'ta birçok öğrenci kulübü vardı ve bunlar çok faal çalışırlar, yurt dışından dahi konuşmacılar getirirlerdi. Yûsuf el-Karadâvî, Saîd Ramazan el-Bûtî, Muhammed Ali es-Sâbûnî vb. isimlerin bu faaliyetler vesilesiyle geldiğini hatırlıyorum. Sanıyorum bu klüplerden birinin marifetiyle olacak, bir şiir okuma programı düzenlenmişti. Rahmetli Neclâ PEKOLCAY hocamız merhum Kemal Edip KÜRKÇÜOĞLU'nun na'tını, Mustafa UZUN hocamız Yahyâ Kemâl'in "Olalı" redifli gazelini okumuş, daha başkaları başka şiirler okumuşlardı. Emin Hocamız da Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inden klâsik tarzda nazmen terceme ettiği

Sâkî! Kadehi aşk-ı ilâhî ile doldur!

Mestâneye ekmek sözü etmekten uzak dur!

matlayla başlayan gazelini okumuştum. Programdan sonra rast geldiğimiz bir yerde "Sen neden orada şiir okumadın?" diye bana çıkıştı. Haklıydı, çünkü şiir okumak ve dinlemek üzere odasını aşındırıyor, şiir okunacak mecliste – âmiyâne ifadesiyle– arazi oluyordum! Bir defasında muhtemelen bu acemî hareketlerimin verdiği hicapla ve – hâlen devam etmekte olan en güzel arkadaşlıkları edindiğim o zaman diliminde – insanlık icabı bir(/ileri)ne duyduğum ânî bir kırgınlıkla *Arîza Bera-yı Hâce Emîn* başlıklı bir manzume yazıp yanına gitmiş, çıkarken manzûmeyi kendisine takdim etmiştim. Tabii manzûmeyi okumuş, bir dahaki gidişimde muhtemelen başlığının da *Arîza* oluşuna bakarak parasızlık çektiğime hükmetmiş, "Hârûn, sen neden böyle sitemkâr şiirler yazıyorsun? Sana burs bağlatalım" demişti. Câize almak için büyüklere ve zenginlere kaside söyleyen eski şâirlerin mevkiine düşüp utandım. Hocamızın bir vakıfla yakından bağlantısı vardı. Bana burs bağlatmak istediği yer de muhtemelen orasıydı. Neyse ki ben zaten oradan burs alıyordum. Bu durumu izah ederek *Arîza*'nın böyle bir maksadının olmadığını güç-belâ beyan edip kurtuldum. Bu hâdis, hocamızın hâdiseleri etraflı değerlendirişi ve talebelerinin maddî yönleriyle de alâkadar oluşunu gösterir. İlginçtir, çok san'atkârâne olmayan, yalnız birtakım hususları beyan eden, adı üstünde bir *Arîza* olan bu manzume, zihninde yer etmiş, yıllar sonra şiirlerimi neşrettiğimde, –onun ifadesiyle– 'Deferim varken kitabım olduğunda', Hoca, başlığını hatırlamadığı o manzûmenin kitapta

neden yer almadığını sormuştu. Özel olduğu için kitaba almadığımı, yakınlarım için söylediğim şiirleri de aynı sebeple almadığımı söyleyince yine kendine has jest ve mimiklerini kullanarak “Teyzene yazdığını da alacaksın, hocana yazdığını da alacaksın!” demişti.¹

Sözünü sakınmayan biri olmasına rağmen Hocanın vicahımında söyledikleri dışında şiirlerim hakkında başka bir kanaatinin olup olmadığını merak etmekten kendimi alamazdım. 2005’te *Yüzakı Dergisi* neşredilmeye başlandığında “Dergiyi elime alınca önce Hârûn’un şiirini arayıp okuyorum” dediği kulağıma geldi. Tabii, görüşlerine ehemmiyet atfettiğim biri olan hocamın bu sözü beni çok bahtiyar etti. TRT kanallarından birinde katıldığı

¹ Hocamın bu sözünü bir vasiyet addederek *Arıza*’ya burada yer veriyorum:

ARİZA BERÂ-YI HÂCE EMİN
 Arızamdır efendim dinle benden
 Ki sensin anlayan ben zârı, tek sen!
 Senin bir kerre mihmândım odanda
 Vasiyyet eyleyüp lütfen o anda
 Demiştin “Şîrin et yârâna inşâd”
 O yâran kandedir ey cânım üstâd?
 Ne etsem benden olmaz halk hoşnûd
 Bununçün her ne yapsam vermiyor sûd
 Tekebbür hissederler lâfa varsam
 “Tenezzül etmiyor” derler susarsam
 Bununçün her ne yapsam bir zamanlar
 Neden yaptım deyû ettim beyanlar
 Fakat baktım ki aslâ vermiyor sûd,
 Bütün öZR ü beyânım gayre mesdûd,
 Amel bir amma te’vîlât vâfir,
 Her âdem eyliyor kendince tefsîr,
 Dedim: Geç i’tizardan ey gönül, bes!
 Bırak, bilsin nasıl isterse herkes!
 İçin âsûde olsun yaptığundan
 Heman sen olma gâfil taptığından!
 Tecerrüt eyledim artık cihandan,
 Edindim cân için bir kal’a candan.
 Yok artık i’tibârım hükm-i halka
 Teveccüh eyledim her işte Hakka
 Bu yüzden gerçi çok gördüm melâmet
 Fakat duymaktayım bundan meserret
 Melâmetten nasıl olman ki memnûn?
 Melâmetsiz olur şâir diğergün!

Bütün bunlardan ey üstâd u pîrim!
 Şudur maksat ki ben pek saf-zamîrim
 Peyâmım yoktur âdâb ü revîşten
 Ve sâir incelik icâbı işten
 Kibârım olmadım bezminden âgâh,
 Haberdâr olmadım bir şeyden eyvâh!
 Olup cehlimle her dâim melâmet
 Benimçün oldu en mühlik felâket
 Bu hâlimden olursun belki bizâr
 Deyû çekmekteyim endişe her bâr!
 Çü bilmem ben ne iş hakk ü sezâd
 Bütün yaptıklarım cürm ü hatâdır
 Fakat ümmîdvârım hoş görürsün,
 Budur ancak benim arzum dün ü gün!
 (3-5 Aralık 1997)

bir televizyon programında benim yukarıda zikri geçen *Hallâc-ı Mansûr'un Rûhuna Gazel'i* okuduğunu da o programa rast gelen bir arkadaşım bana söylemişti. Ancak daha sonra *Deve mi Domuz mu* ünvanlı manzum tarihi piyesi tefrika ettiğim günlerde “Allah selâmet versin! Nerden bulmuş o yazdıklarını!” mealinde sözler söylemiş. Bu sözleri söylemesinde o piyeste Osmanlı tarihi yerine Endülüs’ü konu edinmiş olmamın da dahli olabilir. Çünkü hocamızda ırkçılığa kat’iyyen varmamakla birlikte Osmanlı çizgisinde bir milliyetçilik duygusu da vardı. Ninesinin, Resûlullah’ın Arap olduğunu söyleyenlere “Öyle demeyin yavrum, günah olur!” dediğini aktarmıştı, ki çok câlib-i dikkattir. Gerçi hocamız bu sözü, Arapları anlatırken “Ezanları, Kur’anları Türkçe, ancak konuşmaları farklı” diyen hacı misalinde olduğu gibi Türk halkının Resûlullah’ı özümseyişini göstermesi sadedinde aktarmıştı; ancak bunun arkaplânında hocamızın memleketi olan Antakya’da “Arap” kelimesinin başka mânalarda kullanılıyor oluşunun da az ya da çok bir tesiri olmalıdır. Süleyman Çelebi’nin *Mevlid’*inde Resûlullah’ı Mekke’de değil de, Bursa’nın konaklarında doğmuş gibi anlattığını söylemesi de hocamızın oldukça dikkat çeken ve zannederim kimsenin itiraz etmeyeceği yerinde tespitlerindedir. Başka ne beklenir ki? Muhtemelen Mekke’yi hiç görmemiş olan Süleyman Çelebi’nin Resûlullah’ın doğumunu kendi doğup büyüdüğü Bursa vb. şehirlerdeki konakları hayâl ederek yazmasından daha tabii ne olabilir?

Hocanın “tekke” adını verdiği odasında çok farklı kişilerle karşılaştım. Fakültemiz hocalarının yanı sıra, mezun olup başka sahalara atılmış, mese-lâ spiker olmuş eski öğrencilerinden cinlerden ilham aldığını söyleyen bir zâta kadar çok farklı kişilerle... Hâliyle böyle farklı kişilerin bulunduğu ortamlarda gündeme gelen konular da çok farklı oluyordu. Hocanın meseleleri ele alışı çok farklı ve onlarla yüz yüze olan kişilerin durumunu dikkate alan bir müsâmahayı muhtevi idi. Meselâ bizim “vahiy alma iddiasında bulunmak” olarak görüp küfürle itham edebileceğimiz cinlerden ilhâm alma meselesine Hoca, “cinler de bizim din kardeşlerimiz” şeklinde geniş bir zâviyeden yaklaşıyordu.

Bir defasında yine ziyaretine gitmiştim. İkinci öğretilere dersinin olduğunu söyleyerek beraber gitmemizi teklif etti. Bahar döneminin sonları olduğu için hava güzeldi ve ders aşağı kantinin önündeki bahçede yapılacaktı. Eski binamızda bahçe oldukça genişti ve epeyce ağaç vardı. Bir ağacın altında Hocanın çevresinde halkalandık. Hocanın dersi nasıl işlediğini – yukarıda arzettiğim üzere– ben birinci sınıftan biliyordum. Bahçede de

yapılıyor oluşundan hareketle konunun Kur'ân-ı Kerim dışında cereyân edeceğini tahmin etmek için kâhin olmaya gerek yoktu. Nitekim bu tahminimde yanılmadım, ancak o gün söz sözü açarken hocamız öyle bir konuya girdi ki işte onu tahmin edemezdim. O konu İstanbul'un sularıydı. Hoca nerede hangi su vardı, lezzeti nasıldı, hangisinin yanında tenezzüh daha iyiydi, bir saymaya başladı ki, o zaman yanımda kayıt cihazı olmadığına, hiç değilse not almak için tedbirli bulunmadığıma bugün hâlâ yanarım. Yazılı kitaplarda bulmamızın güç olacağı o konuda hocamız bi-zâtihî tecrübelerini aktarmıştı, ki anlattıklarının değerini arttıran da oydu.

Hoca'nın, İstanbul'un kendisine dair böylesine engin bilgiye sahip olmakla birlikte onun üzerinde yaşayan kimselere dair bilgisi daha derin ve bizim için daha önemliydi. Zaman zaman Mâhir İZ Hoca'dan, Nûrettin TOPÇU'dan vb. anekdotlar zikrettiğinde onların kaybolmasından endişe edercesine buruk bir gülümseyişle "Bunları yazalım, değil mi?" derdi. Yazdı da Allah için, yazmadı değil! Meselâ Nûrettin TOPÇU'yu yazdı. Ama hepsini yazdı mı acaba? 83 yıllık bir ömürde Emin Hoca gibi biri kim bilir kaç büyük değerle tanışmıştır? İşte Hayrettin KARAMAN hocamızın hâtıratı neşredileli on yılı geçti. Onu okuyunca Konya, İstanbul ve başka şehirler ve ülkelerde karşılaştığı nice değeri tanımış oluyoruz. Ali Ulvi KURUCU merhûmun hâtıratının bu baptaki ehemmiyetini vurgulamaya zaten gerek yok. Yani, demem o ki, hocanın arşivi içinde bir araya getirilip düzenlenmesi mümkün bu kabil malzemeler varsa ailesi tarafından ehil kişilere teslim edilip neşredilmesi ve okuyucu istifadesine sunulması gerekir. Elbette kendi üslûbuyla yazdıkları gibi olmaz, ama bazı bilgilerin kaybının önüne geçilmiş olur.

Yukarıdaki tavsiflerimden de anlaşılacağı üzeri hocamız giyim-kuşama son derece ehemmiyet verir, bizim de öyle olmamızı isterdi. Bununla ilgili şu hâtıramı hiç unutmam: Baharın geldiği, İstanbul'un en latif olduğu zamanlardı. Şu anda biri İstanbul Üniversitesi'nde öğretim üyesi, diğeri selâtin câmilerinden birinde imam olan iki arkadaşımın bir hafta sonu Beyazıt Meydanına gitmiş, sıkı pazarlık ettiğimiz bir satıcıdan Konya yapımı olduğunu öğrendiğimiz birer sandalet almıştık. Pazartesi gün yeni sandaletimi ayağıma geçirdim, hâliyle kısa kollu olan tişörtümü de pantolonumun üzerine sarkıtıp fakülteye gittim. Bu neyse de, bu şekilde o gün hocayı ziyarete gitmem büyük bir gafletti. Gerçi bana bir şey demedi. Ancak yıl sonunda fakültemizin renkli hocalarının, mezun olacak arkadaşlarımıza tavsiye mahiyetinde konuşmalar yapması bir gelenektir. Meğer o günkü

konuşmacı Emin Hocamızmış! Son sınıfta değildim, ama alt sınıflardaki birçok arkadaş gibi tabii ben de konuşmayı dinlemek üzere câmi altındaki salonda yerimi aldım. Konuşmaya başladı ve baktım, sözü döndürüp dolaştırıp giyim-kuşama getirdi. Her zamanki jest ve mimikler celâlli sesine eşlik ediyor, “Ayağına bir terlik geçirmiş, tişörtünü de pantolonun üstüne salmış, yanıma gelmiş” diyordu. İsim telaffuz etmiyordu, ama hiç kuşku yoktu ki benden bahsediyordu.

Hocamızın nüktedan yanları da çoktu. Ali Murat DARYAL hocamıza takıldığı hezel türü bir şiiri vardı. O şiirin printer çıkışlı bir hâlini bana da vermişti. Ne var ki, *Fuzûlî Dîvânı* içinde muhafaza ettiğim o sayfa taşınmalar esnasında kayboldu. Ali Murat hocamızla birlikte Necip Fâzılî ve Osman Yüksel SERDENGEÇTİ’yi zikrederek coşkun hareketleri cinnet olarak isimlendiriyor, sonra da “cinnet”in “cennet”le aynı ebcedi değere sahip olduğuna telmihte bulunarak

“Ki cinnet ehli cennet ehlidir, mîzânımız vardır”

deyip sözü tatlıya bağlıyordu. Rahmetli Ali Murat hocamız da mütehammil, deryâ-dil bir adamdı. Dersimize gelirken muhtemelen bu şiiri kastederek “Bana ‘Emin IŞIK seninle istihza ediyor’ diyorlar, bu söylentilere aldır mıyorum” mealinde bir söz söylemişti.

Emin Hoca’nın lâübâli gibi görünen sözleri, bu nüktedan halinin ve mevlevî-meşrep oluşu hasebiyle müsâmahakâr tutumunun bir eseridir. Hep o kendine has jest ve mimiklerle söylediği bu sözlerden ve yaptığı ilginç tespitlerden aklımda kalan bir-kaç örnek vereyim:

–Korkmayın, Allah yanlış anlamaz!

–(Sövmek) mahalline masrûf olursa sevaptır. Ancak bunun şartları vardır. Kuyruk acısıyla olmayacak, hasbeten lillâh olacak ve hak edene yönelik olacak!

–Oğlum! Aşk o sizin anladığınız şey değildir. Sizin anladığınız eşek aşkıdır!

Bunların bir kısmı zâhiren bakıldığında dinî bakımdan kayıtsızlık barındırır gibi görünse de düşünüldüğünde hikmetâmiz sözlerdir. Hakikaten de niyet hâlis olduktan sonra Allah nazarında bir söz veya işin yanlış anlaşılacağı ne boş bir vehimdir! Keza sayılan şartlar mevzubahis olduğu zaman, sövgüye maruz olan şey zaten muhtemelen buğzedilmesi vâcib olan bir şeydir.

Benim bir *Şekvâ Gazeli*'m vardı. Onda ilk gençlik yıllarının verdiği acûllükle “Geldi kafiye, gitti Safiye” kabilinden söylediğim

“Yâ ilâhî! Halk ederken ben günahkâr bendeni
Sarf olunmuş bunca zahmetten şikâyet eylerim”

şeklinde bir beyit yer alıyordu. Allah'a “zahmet” isnat edilemeyeceği gerekçesiyle daha sonra o beytin üstünü çizmiştim. Hoca ise “Sen burada kendinden şikâyet ediyorsun” şeklinde bir izah getirerek bu ifadeyi mazur görmüştü. Bu yaklaşım, onun yukarıda zikrettiğim temayüllerinin ve geniş ufkunun neticesiydi. Elbette ben de dâhil birçok kimse böyle olamaz, hatta bu yaklaşımı tasvip edemez. Ancak böyle olanları itham etmek de doğru değildir. Hocaya ta'n etmek için vesile edinilen sözlerin hemen hepsi düşünlüdüğünde – Elmalılı Hamdi Efendi'nin ifadesiyle– “bir mahmil-i sahîhe haml” edilebilecek kabilden sözlerdir. Kanaatimce bu sözlere karşı alınacak en iyi tutum “huz mâ safâ da' mâ keder / Arı-duru olanı al, bulanık olanı terk et” prensibidir. Böylece kişi, hem bunların idrakine varabildiklerinden ve hikmet ihtiva edenlerinden mahrum kalmayacak, hem de böylesi sözleri söyleyenlerin hışmından sâlim kalacaktır. Bir defasında, muhtemelen sınıfta bu tür sözlerinden birine itiraz eden bir arkadaşa Hocamızın patladığını ve “Ben cahil miyim? Felsefeyi üç kere devirdim!” dediğini hatırlıyorum.

Emin Hoca – eskilerin ifadesiyle– rind-meşreb bir zât idi. Söyleyeceklerini doğrudan söyler, levm edenlerin levmine aldırılmazdı. Bir defasında ziyaretine vardığımda okuduğu Eşref Paşa'ya ait bir gazel de onun bu yönünü aksettirir.²

İşte Emin Hoca'yı Emin Hoca yapan ona özgü olan bu yönleriydi. Odasına gittiğim bir defasında söylediği “Bazı kişiler ilim yapmamalıdır, meselâ Emin ilimle uğraşmamalıdır” sözü de böyledir. Bununla şiiir, edebiyat ve

² Bana da bir nüshasını verdiği bu gazeli onun dünyasının bir nümûnesi olmak üzere buraya kaydederim:

Ma'nevî âdem olan resmî müsemmadan geçer
Fark-ı mâhiyyet edip tesbîh u esmâdan geçer
Mesleğinde devre-i arşıyyesin tekmil eden
Mâye-i terkibden, reng-i heyûlâdan geçer
Secde-i ehl-i hakikat kible-i ma'nâyadır
Ârifan taklid-i tesbîh u musallâdan geçer
Şâhid-i maksûdu re'ye'l-'ayn rü'yet eyleyen
Hal'-i na'leyn etmeden Tür-ı tecellâdan geçer
Dergeh-i Şâh-ı Necef'te bende-i nâçiz olan
Eşrefâ! Âlâyiş-i dünyâ vü ukbâdan geçer
Hoca, bu gazeli neşredilmek üzere *Türk Edebiyatı*'na verdiğini, ancak ta'n edilmekten çekindikleri için neşretmediklerini söylemişti.

san'atla meşguliyeti yeğlediğini kastediyordu. Peki, bunlar ilimsiz olur muydu? Gerçi Fuzûlî

İlm kesbiyle pâye-i rif'at
Ârzû-yi muhâl imiş ancak
'İşk imiş her ne vâd âlemde
İlm bir kıl ü kâl imiş ancak

diyordu ama o da bu sözü kim bilir ilim için nice zaman dirsek çürüttükten sonra söylemişti! Hocamız bunu bilmez miydi? Elbette bilirdi! Onun burada ilimle kastı ilmin unvan ve elkapla ilgili resmî taraflarıydı. Bu sebeple doktoradan sonra ilmî kariyerini devam ettirmemiş, üniversiteden Yrd. Doç. olarak emekli olmuştu. Nitekim birçok kişinin kendisinden naklettiği “Profesör olmayacağım, araba almayacağım” sözü de bunu teyit eder. Hocamızın bu sözüne rağmen vefatını haber veren medya organlarının hocamızı “Prof. Dr.” şeklinde takdim etmesi de kaderin ayrı bir cilvesidir ya. Neyse!

Emin Hoca'yla en son *Yüzakı Dergisi* neşredilmeye başlandığında derginin merkezinde yapılan ve rahmetli Bekir Sıtkı ERDOĞAN'ın da katıldığı şiir mahfillerinde görüştük. Hoca o zaman dergiye yazı da veriyordu. Hoca'nın daveti üzerine derginin genel yayın yönetmeni M. Ali EŞMELİ, yazı işleri müdürü Mustafa KÜÇÜKAŞÇI, dergide çalışan başka bazı arkadaşlar ve Hattat Ali HÜSREVOĞLU hocamızla birlikte bir akşam Hoca'nın evine yemeğe de gitmiştik. Sanırım o son görüşmemiz oldu. Sonrasında ben İstanbul'dan ayrıldığım için bir daha görüşemedik. Vefatını haber aldığım da hastanede hastam olduğu için son yolculuğuna uğurlamak üzere İstanbul'a gidemedim. Allah taksirâtını affetsin, rahmetiyle muâmele etsin!

Yarım asra yaklaşan ömrüme dönüp baktığımda şunları görüyorum: Çok sevdiğim, yeniden dünyaya gelsem yine seçeceğim ilâhiyat câmiasına iltihak edeli çeyrek asrı doldurmuş bulunuyorum. Bu zaman zarfında bütün akademik merhaleleri geçtim, profesör oldum. Ancak hoca oldum mu? Tam olarak olduğumu sanmıyorum. Hâlâ içimde 90'lı yılların sonlarındaki o – Emin Hoca'nın tavsifiyle– “mahcup öğrenci” var. Bundan yakınıyor da değilim. Bilakis memnunum. Çünkü öğreneceği bilgiler olduğunu düşünen kişiler, yeni şeyler öğrenmeye ve bilgisini artırmaya açık olan kişilerdir. Ancak bu, bir yönüyle de büyük bir nakisadır. Çünkü artık öğretim mevkiindeki bir kimsenin hâl-i pür-melâlini göstermektedir. Bu hâl-i pür-melâl, Emin Hoca gibi hocalarımızı düşününce daha bâriz ortaya çıkar ve sanırım

hiç kapanmaz. Bu sebeple öyle hocalara hep iştiyak duyulur. Nûr içinde yat hocam! Seni çok ve dâima özleyeceğiz!

Eşi Şükran Teyzemiz başta olmak üzere bütün yakınlarının, İlâhiyat câmiasının ve Türkiye'nin başı sağ olsun!

Merhum hocamız için söylediğim – yegâne değeri samimiyeti olan– aşağıdaki mısralarla yazıma son veriyorum:

Üstâd Emin Işık ki bir âlemde Hak için!

Ağlarsa çok mudur ona âlem için için?

Vaktâki çıktı son yola fermân-ı Hak ile

Antakya yaslı kaldı, bütün memleket hazîn

Artık kim etsin öyle derûnî tilâveti

Heyhât o hoş gazelleri kim şimdi söylesin?

Tebdil edip sevâba bütün seyyiâtını

Rahmetle kıl muâmele yâ Rabbe'l-âlemîn!

Gufranla sar da kabrini bir bâğ-ı Cennet et,

Lütfunla eyle ismi gibi fitneden emîn!

Aydınlatırdı halkını, Hârun, Işık idi

Dolsun mezârı nûr ile, Hak rahmet eylesin!

YAYIN İLKELERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayımlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-incelemesi Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:
 - a) Her iki hakem de “yayımlanamaz” raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri “yayımlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
 - c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.

- d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
- f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazara/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayımlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, makale yazım ilke ve kuralları konusunda İSNAD Atıf Sistemi’ni uygulamaktadır.

İlgili kurallar için <https://www.isnadsistemi.org/> adresini ziyaret edebilirsiniz.

