



**BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

***JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF  
BÜLENT ECEVİT UNIVERSITY***

**ISSN: 2148-3728**

**ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)**



Dergimiz İSAM tarafından dizinlenmektedir.

**Cilt 1  
Volume 1**

**Sayı 2  
Number 2**

**Yıl 2014  
Year 2014**



**BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BÜLENT ECEVİT UNIVERSITY**

**HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES**

- Prof. Dr. A. Saim ARITAN (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Abbas ÇELİK (*Atatürk Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (*Marmara Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (*İstanbul Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Adem YERİNDE (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Adem APAK (*Uludağ Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (*İstanbul Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Ağıl ŞİRİNOV (*Azerbaycan Bakü Devlet Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Ahmet Faruk KILIÇ (*Sakarya Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TÜRABİ (*Marmara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Ahmet İNAM (*Orta Doğu Teknik Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Ahmet YAMAN (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Ali Osman KURT (*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Ali AKPINAR (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Ali DURUSOY (*Marmara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Ali KÖSE (*Marmara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Ali YILMAZ (*Ankara Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Ali ARSLAN (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (*İstanbul Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Alican DAĞDEVİREN (*Sakarya Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Alim YILDIZ (*Cumhuriyet Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Anar GAFAROV (*Azarbeycan Milli İlimler Akademisi*)  
Doç. Dr. Asiye Ayşe SENAT (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (*İstanbul Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Behram HASANOV (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (*Uludağ Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (*Ondokuzmayıs Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Bülent ŞENAY (*Uludağ Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Çağfer KARATAŞ (*Uludağ Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Casim AVCI (*Marmara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Celal TÜREK (*Ankara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN (*Cumhuriyet Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ (*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Ekrem DEMİRLİ (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (*Marmara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM (*Ankara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Enver UYSAL (*Uludağ Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU (*Ankara Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Eyüp Bekir YAZICI (*Atatürk Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Fazlı ARSLAN (*Erciyes Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Galip YAVUZ (*Marmara Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Gürbüz DENİZ (*Ankara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI (*Dicle Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (*Sakarya Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Hakan OLGUN (*İstanbul Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Hakan TÜRKKAN (*Karabük Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Hamit ER (*İstanbul Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Harun SAVUT (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Harun ŞAHİN (*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Hasan KESKİN (*Cumhuriyet Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Hasan ONAT (*Ankara Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Hasan MEYDAN (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Hızır Murat KÖSE (*İstanbul Şehir Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Hidayet AYDAR (*İstanbul Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Hür Mahmut YÜCER (*Karabük Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (*Cumhuriyet Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI (*Malatya İnönü Üniversitesi*)  
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU (*Dokuz Eylül Üniversitesi*)  
Doç. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU (*Ankara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. İlhan KUTLUER (*Marmara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (*Marmara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. İrfan BAŞKURT (*İstanbul Üniversitesi*)  
Doç. Dr. İsmail DEMİREZEN (*İstanbul Üniversitesi*)  
Doç. Dr. İsmail SAĞLAM (*Uludağ Üniversitesi*)  
Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)  
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*)  
Prof. Dr. İsmail TAŞ (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)  
Prof. Dr. İsmail TAŞPINAR (*Marmara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (*Cumhuriyet Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Kemal ATAMAN (*Uludağ Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Kürşat DEMİRCİ (*Marmara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. M. Hüsrev SUBAŞI (*İstanbul Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi*)  
Prof. Dr. M. Tahir YAREN (*Yalova Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK (*Cumhuriyet Üniversitesi*)

- Prof. Dr. Mehmet Emin AY (*Uludağ Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (*Ankara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ATALAY (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN (*Marmara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (*Ankara Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Metin BOZAN (*Dicle Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR (*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK (*Hitit Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Muhammet TARAKÇI (*Uludağ Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Muharrem ÖNDER (*Yalova Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Muhittin MACİT (*Marmara Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Muhittin DÜZENLİ (*On Dokuz Mayıs Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Murat SÜLÜN (*Marmara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Murteza BEDİR (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Murteza KORLAELÇİ (*Ankara Üniversitesi (Emekli Öğretim üyesi)*)  
Doç. Dr. Mustafa TEKİN (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN (*Gaziantep Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (*Selçuk Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Mustafa KARA (*Uludağ Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Mustafa KARATAŞ (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Necdet ÇAĞIL (*Atatürk Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Necdet TOSUN (*Marmara Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Necmettin GÖKKIR (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Nevzat AŞIKOĞLU (*Cumhuriyet Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Nurettin GEMİCİ (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Orhan ÇEKER (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Osman GÜNER (*On Dokuz Mayıs Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Osman KABAÇILILI (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Ömer Faruk TEBER (*Akdeniz Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Ömer AYDIN (*İstanbul Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Ramazan YILDIRIM (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Saffet KÖSE (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Selim EREN (*On Dokuz Mayıs Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Servet BAYINDIR (*İstanbul Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Sezai KÜÇÜK (*Sakarya Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Sıtkı GÜLLE (*İstanbul Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Süleyman BERK (*Yalova Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Şeyma ASLAN (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Şükrü ÖZEN (*Yalova Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Tahir AŞIROV (*Magtymguly Devlet Üniversitesi, Türkmenistan*)  
Yrd. Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT (*Dokuz Eylül Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Ümit HOROZCU (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Üzeyir OK (*Cumhuriyet Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ (*Ankara Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN (*Uludağ Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Yaşar KURT (*On Dokuz Mayıs Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Yusuf ALEMDAR (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (*İstanbul Üniversitesi*)  
Yrd. Doç. Dr. Zeki YAKA (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Ziya YILMAZER (*Marmara Üniversitesi*)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

	<u>Sayfa</u>
● Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam <i>İslam Tarihinde Kadın Müfessirler</i> <b>Prof. Dr. Hidayet AYDAR, Prof. Dr. Mehmet ATALAY</b>	<b>1-34</b>
● İslam Hukukunda Zilyedlik ve Mülkiyet Arasındaki Farklar <i>The Difference Between Possession and Ownership in Islamic Law</i> <b>Yrd. Doç. Dr. Zeki YAKA</b>	<b>35-54</b>
● Tarih ve Hadis İlimlerindeki Tenkit Usulleri <i>Methods Criticism in History and Hadith</i> <b>Yrd. Doç. Dr. Ali ARSLAN</b>	<b>55-80</b>
● Clifford Geertz'e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din <i>Religion as a Cultural System by Clifford Geertz</i> <b>Yrd. Doç. Dr. Behram HASANOV</b>	<b>81-98</b>
● İslâm Tarihi Kaynaklarında Recî' Hâdisesi Üzerine Bir Araştırma <i>A Research About Recî Event Islamic History Sourcebook</i> <b>Okt. Mustafa SEZER</b>	<b>99-128</b>
● Hindistan'da Eşrâfîleşme Eğilimleri <i>Trends of Ashrâfization in India</i> <b>Prof. Dr. Arthur F. BUEHLER (Çev. Prof. Dr. Mehmet ATALAY)</b>	<b>129-146</b>
● İlahiyat Fakülteleri Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı 3. Koordinasyon Toplantısına Dair Bir Değerlendirme <i>Symposium Review: History of Philosophy Third Coordination Meeting in Kahramanmaraş</i> <b>Yrd. Doç. Dr. Ahmet YILDIZ</b>	<b>147-152</b>

### Söyleşi / Conversation

● Doç. Dr. Kemal ATAMAN ile "Sivil Din" Üzerine Bir Söyleşi <i>A Conversation About "Civil Religion" with Assoc. Prof. Kemal ATAMAN</i> <b>Araş. Gör. Fatmanur DİKMEN</b>	<b>153-168</b>
---	----------------

### Kitap Tanıtımı / Book Review

● Ahlâk, Değerler ve Eğitimi <b>Prof. Dr. Recep KAYMAKCAN, Yrd. Doç. Dr. Hasan MEYDAN (Yazarlar)</b> <b>Araş. Gör. Fatmanur DİKMEN</b>	<b>169-176</b>
--	----------------



## FEMALE SCHOLARS OF QURANIC EXEGESIS IN THE HISTORY OF ISLAM

### *İslam Tarihinde Kadın Müfessirler*

Prof. Dr. Hidayet AYDAR\*, Prof. Dr. Mehmet ATALAY\*\*

#### ABSTRACT

*In this article, we will be focusing on the female scholars who came up with a work of Quranic exegesis throughout the history of Islam. First, we will deal with Prophet Muhammad's wife, h, as the first female scholar of Quranic exegesis. Then we will deal Ziyb An-Nisa, to whom a work of Quranic exegesis was attributed, as to whether she can be considered the first female scholar who did the exegesis of the whole Quran. As we will be dealing with the late Nusret Begüm Emin, Aisha Abdurrahman, and Zainab Gazali, we will also be dealing with such scholars as Naile Haşim, Fevkiyye Aş-Şirbini, Kâmile binti Muhammad, Keriman Hamza, all of whom are still alive. Moreover, as we will include two female scholars from Turkey, Semra Kürün Çekmegil and Necla Yasdıman, we will also be dealing with the German orientalist Angelika Neuwirth and the book of Quranic exegesis she has been working on for quite some time now. Lastly, for the sake of complementarity, we shortly tackle some works concerning the exegesis of Torah and Gospels. After giving some information about the scholars who are included in this article and peculiarities of their works. We also observe a chronological order in the article as much as possible.*

**Keywords:** Female Scholars, Quranic Exegesis, Islamic Studies

#### ÖZET

*Bu çalışmada tarih boyunca Kur'an'ı tefsir etmiş olan hanım müfessirler ve onların tefsirleri üzerinde durulmuştur. Makalede en başta ilk bayan müfessir olarak kabul edebileceğimiz Hz. Peygamber'in eşi Hz. Aişe'nin tefsir alanındaki bazı girişimleri ele alınmıştır. Çalışmada kendisine bir tefsirin isnat edildiği ilk bayan olan Ziyb en-Nisa Begüm üzerinde durulmuş, bu hanımın Kur'an'ı tefsir eden ilk bayan olup olmadığı hususu tartışılmıştır. Müfessir Nusret Begüm Emin, Aişe Abdurrahman ve Zainab Gazali gibi vefat etmiş olan bayan müfessirler yanında halen hayatta olan Naile Haşim, Fevkiyye*

\* Hidayet Aydar is professor of Quranic Exegesis in the Department of Islamic Studies at Faculty of Theology, Istanbul University. (E-mail: hidayetaydar@yahoo.com).

\*\* Mehmet Atalay is associate professor of Psychology of Religion in the Department of Philosophy and Religion at Faculty of Theology, Istanbul University. (E-mail: atatalay@yahoo.com). [For the translation of the Quranic verses, we have made use of the following source: <http://quran.com/> (last visited in August, 2014)].

*eş-Şirbini, Kâmile binti Muhammad, Keriman Hamza gibi bayan müfessirler ve tefsirleri hakkında da bilgi verilmiştir. Çalışmada Semra Kürün Çekmegil ve Necla Yasdımın adında iki Türk müfessirden ve tefsirlerinden bahsedildiği gibi Alman oryantalist Angelika Neuwirth ve yapmakta olduğu tefsir çalışması hakkında da malumat verilmiştir. Konuyu bütünlemesi açısından bayanlar tarafından yapılmış Tevrat ve İncil tefsirlerine de kısaca değinilmiştir. Çalışmada söz konusu edilen müfessirlerin hayatları hakkında çok kısa bazı bilgiler verildikten sonra tefsirleri tanıtılmakta, bazı özellikleri ve özgün yönleri üzerinde durulmaktadır. Makalede mümkün olduğunca kronolojik sıra takip edilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Kadın Âlimler, Tefsir, İslami İlimler

## Introduction

Throughout history, the number of women are scanty in the realm of scientific investigation compared to men. In other words, men clearly hold the upper hand in this regard. This is also the case in the realm of Islamic Studies. There is no doubt that there were various reasons such as psychosocial, economic, political ones that not only hindered women in scholarly investigation but also caused them considerably to be deprived of basic education. On the other hand, one can also take into account that the written works of women somehow may not have made it to the historical records such as the books of biographies (*kutub al-tarâjım or tabaqât*).<sup>1</sup> In any case, it is known that, throughout Islamic history, some women went through scholarly investigation and wrote books concerning Islamic Studies, and particularly in the realm of Hadith,<sup>2</sup> since the emergence of the religion of Islam.<sup>3</sup>

As for the scholarly investigation in the realm of Quranic exegesis specifically, we will lay out below some works that are either written by or attributed to women. Apparently, these works are scarce. Aside from Aisha, one cannot find mention of any woman in the books of biographies written on the scholars who wrote concerning Islamic disciplines and especially Quranic exegesis.<sup>4</sup> In other

1 Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, *Al-Müellifât mine'n-Nisâ ve Muellefâtuhunne fi't-Târihi'l-İslâmî*, (Beyrût: Dâru Ibn Hazm, 1421/2000), 13-15; Affâf Abdulğafûr Hamîd, "Min Cuhûdi'l-Mar'eti fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim fi'l-Asri'l-Hadis," *Mecelletu Kulliyeti's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, Câmîatu Katar, issue: 25, (1428/2007), 171.

2 See: Affâf Abdulğafûr Hamîd, "Cuhûdu'l-Mar'ati fi Neşri'l-Hadisi ve Ulûmihi," *Mecelletu Câmîati Ümmi'l-Kurâ li Ulûmi's-Şerîati ve'l-Luğati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ*, vol. 19, issue: 42, Ramazan 1428, 232-260; Muhammed b. Azûz, *Safahât Muşrika min İnâyeti'l-Mer'eti bi Sahihî'l-İmâmi'l-Buhârî Rivâyeten ve Tedrisen*, (np.: Dâru Ibn Hazm, 1423/2002), 22-330.

3 See: Yusuf, *Al-Müellifât mine'n-Nisâ ve Muellefâtuhunne fi At-Târihi'l-İslâmî*, 23-113; Muhammed As-Sâlik Muhammed Fâl, "Al-Mar'e ve't-Tefsîr: Al-Hâdir ve'l-Ğâib," <http://aafaqcenter.com/index.php/post/1529> (last visited: February 6, 2013).

4 Affâf Abdulğafûr Hamîd, "Min Cuhûdi'l-Mereti *Al-Mubassir li Nûri'l-Kur'ân* Evvelu Cehdin Kâmilin fi't-Tefsîr li'l-Mer'eti Hadîsen," *Al-Mu'temeru'l-Kur'ânî ed-Düveli as-Senevi Mukaddes 2 fi'l-Mihveri's-sâni*, Merkezu Buhûsi'l-Kur'ân bi Câmîati Malayâ, Kuala Lumpur, 22-23 Şubat 2013), 2, "Ziy an-Nisâ," <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (last visited: February 6, 2013).



words, one can contend that until relatively recently, all the *tafsirs* available were written by men.

Nevertheless, women too started to deal with the exegesis of the Quran recently. In other words, women's activities and endeavors to write books in the realm of Quranic exegesis, like in the other realms of Islamic disciplines, gradually increased in the last few decades. One can further predict that the increase of the number of the women who go into higher religious education and the enterprise of graduate studies will naturally lead to an increase of the written works in the realm of Quranic exegesis.

As a matter of fact, women were supposed to deal with the exegesis of the Quran just like men did in the whole history of Islam. Because the Quran addresses both men and women and most of its injunctions are likewise directed to both men and women. There is no difference between men and women in terms of the fundamental tenets of Islamic faith and rituals. However, just like the fact that there are issues in the Quran that are related to only men, there are also some verses the content of which addresses only women. Such issues as menstruation, childbed, and motherhood are primal examples of women-related subjects which are included in the Quran. On the other hand, issues such as marriage, divorce, inheritance are bear upon both men and women. In short, the Quran, in terms of the audience it simply addresses, is 'a book of both men and women.'

Since it was translated and interpreted overwhelmingly by men, the male perspective became dominant in the vast majority of the translations and interpretations of the Quran.<sup>5</sup> Moreover, for the same reason, women learned about the Quranic issues peculiar to them through the male perspective. However, some female scholars of the Quran somewhat challenged that male perspective. In the rest of this article, as we will go through the female scholars of Quranic exegesis, we will pay special attention to the female perspective they brought in their written works of *tafsir*.

### **1. The first female figure in Quranic exegesis: Aisha (d. 58/677) and *Tefsiru Ummi'l-Mu'minin Aisha***

At the time of the Prophet Muhammad, both men and women were interested in fully understanding the Quran.<sup>6</sup> In this regard, Aisha stands out as the most important female figure of Quranic exegesis, who is also considered the

5 See: Hülya Alper, "Ataerkil Zihniyetin Kur'an Meallerine Yansıması," *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Ağustos-Ekim 2004, year: 6, issue: 22, 176-177; Sadık Kılıç, "Kadın Erkeğin Kaburga kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir," *EKEV Akademi Dergisi*, year: 10, issue: 27, (Spring 2006), 7-18.

6 See: Serpil Başar, "Kur'an'ın İlk Kadın Yorumcuları," <http://www.haksozhaber.net/kuranin-ilk-kadin-yorumculari-22903h.htm> (last visited: February 23, 2013).

first female *mufassir* in the history of Islam.<sup>7</sup> Aisha, was the daughter of Abubakr, the most important close companion of the Prophet. She got engaged with the Prophet at an early age in Mecca and in a short while after the Muslims emigrated from Mecca to Madina she got married with him.<sup>8</sup> She was the most beloved wife of the Prophet. As she was very intelligent and knowledgeable, she conveyed information about issues that she learned about directly from the Prophet to Muslims. What Muslims know about the family life of the Prophet came almost always from Aisha.<sup>9</sup>

Having married with the Prophet, Aisha witnessed the process of an important portion of the verses descending onto him. She is known to have said the following: "Each and every verse of the [Quranic] chapters Al-Bakara and An-Nisa descended on the Prophet while I was beside him."<sup>10</sup> In other words, it is a fact that sometimes verses were descending onto the Prophet while Aisha was with him in his room and thus she was witnessing the coming down of the revelation and the context in which they came down. She knew Arabic language and poetry very well and was very familiar with the knowledge of lineage. Most of all, she always had the chance to ask and directly learn from the Prophet himself. And there is no doubt that all those qualities gained her a valued position in the history of Quranic exegesis.<sup>11</sup>

In this context, it should be mentioned that there are narrations and interpretations of Aisha concerning some of the verses of the Quran.<sup>12</sup> Of course, these narrations and interpretations did not come out in such a way that Aisha personally wrote them down. As a matter of fact, the renowned scholars of Quranic exegesis of the time of Aisha from amongst the close companions of the Prophet Muhammad such as Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ud, and Ubeyy b. Ka'b did not personally write down their interpretations either. What they and Aisha did in this regard was to make interpretations of some of the Quranic verses and communicate them verbally to people around them. These interpretations were transmitted to the next generations and eventually made it to the written works of Quranic exegesis. Looking at these narrations and interpretations attributed to them, we learn about their expertise Quranic exegesis.

7 See: İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 1988), I/90.

8 Umeyme Muhammed Ali, *Zevcâtü'r-Rasûl Ummehâtu'l-Mu'minîn İffet-Şeref-Taharet* (Al-Kâhire: Dâru'r-Ravda, undated), 27-30.

9 Serpil Başar, *Erken Dönemde (Hicri I. Asır) Kadınların Kur'an Yorumuna Katkıları*, PhD dissertation presented to Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (İzmir: 2010), 172; Abdullah Kahraman, "Kadın Fakihlerin Öncüsü: Hz. Aişe," *Diyanet İlmî Dergi*, 2009, vol. XLV, issue: 2, 79-80.

10 See: Hamid, "Min Cuhûdi'l-Mar'eti fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim fi'l-Asri'l-Hadis," 171-172.

11 Hamid, "Min Cuhûdi'l-Mar'eti fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim fi'l-Asri'l-Hadis," 172-175.

12 For these interpretations that take place in the tafsir of Taberi, see: Sevgi Tütün, "Taberi Tefsir'inde Hz. Aişe'nin Rivayetleri ve Tefsir Metodu," *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsiki Dergisi*, 2010, vol. VIII, issue: 16, 99-111.

Today, various scholars of academic enterprise, in an effort to shed light on Aisha's expertise of Quranic exegesis, try to gather the narrations and interpretations attributed to her from the narrative kinds of *tafsirs*. For example, all these narrations and interpretations were collected in a doctoral dissertation written by Dr. Abdullah Ebu's-Suud Bedr,<sup>13</sup> which was published with the title *Tefsiru Ummi'l-Mu'minin Aisha*.<sup>14</sup> In addition, another scholar Dr. Suud b. Abdilllah Al-Funeysan, trying to do the same thing, came up with a book titled *Merviyyatu Ummi'l-Mu'minin Aisha fi't-Tefsir*, which was also published.<sup>15</sup> Looking into Aisha's stance in the history of *tafsir*, these scholars along with some others concluded that she was the first female scholar of Quranic exegesis.

We were unable to find out any other female scholar who had narratives of *tafsir* than Aisha at the time of the close companions of the Prophet Muhammad. There are of course narratives of *tafsir* coming from the other wives of the Prophet, each of which can partially be considered as an activity of *tafsir*. However, these narratives are not of the quality to elevate them to a point where these women can be considered as scholars of Quranic exegesis.

In later periods, there were women who were known for their recitation of the Quran, learning extensively about both the Quran and Hadith. There were women who were known for their calligraphic abilities for that matter. However, looking at the sources of *tafsir*, biographies, compendiums, and etc., we were not able to find out women who were renowned for the interpretation of the Quran. That, of course, does not necessarily mean that there was none. However, the following conclusion in this regard seems to be of espousal anyway: there were none or there were only a handful of them having no fame at all.

One can contend that this was the case up until nowadays. Today, there are women who undergo the enterprise of *tafsir*. Nowadays, just like the male scholars of Quranic exegesis, female authors make the interpretation of the Quran in accordance with the educational level they hold. In the rest of this article, we will be talking about them and their *tafsirs*.

## 2. Ziyb An-Nisâ Begüm Al-Hindiyye (d. 1113/1702) and her *Ziybu't-Tefâsîr*

Ziyb An-Nisa, who was the daughter of the greatest Timurid kings of India, Shah Sultan Alemgir Al-Hindî, was born in 1048/1658.<sup>16</sup> Her mother, Dilres Bânû

13 Abdullah Ebu's-Suud Bedr, *Tefsiru As-Seyyide Aişe Ummi'l-Mu'minin Radyallahu Anha*, PhD thesis presented to Kulliyetu't-Terbiye at Camiatu'l-Kahira, (Al-Qahirah: 1981).

14 Abdullah Ebu's-Suud Bedr, *Tefsiru Ummi'l-Mu'minin Aişe Radyallahu Anha* (Al-Qahirah: Daru Alemi'l-Kutub, 1416/1996), (304 pages).

15 Suud b. Abdilllah Al-Funeysan, *Merviyyatu Ummi'l-Mu'minin Aişe fi't-Tefsir* (Ar-Riyad: Daru't-Tevbe, 1413/1992), (510 pages).

16 Abdulhayy b. Fahrud-din Al-Huseynî, *Al-lâm bimen fi Târîhi'l-Hind mine'l-A'lâm* (Nüzhetu'l-Hevâtir ve Behcetu'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzir), (np.: Dâru Ibn Hazm, 1420/1999, VI/724; Ismail Al-Bağdâdî, *Hediyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn* (Istanbul: 1951), I/375; âdil Nüveyhid, "Mukaddime," *Mu'cemu'l-Müfessirîn min*

Şâhûr Han, came from the Safevid dynasty.<sup>17</sup> Beginning her education from an early age, Ziyb recited the whole Quran under the supervision of Meryem Ummi Inayetullah Al-Keşmîrî, acquired the skill of calligraphy, and studied all the books required in an average curriculum of the school of religion in her time called *madrasa*. She also went through some education concerning poetry and gained literary knowledge.<sup>18</sup> Many people studied with Ziyb, who was also a poet<sup>19</sup> and who spoke both Arabic and Persian.<sup>20</sup> As a woman who never married, Ziyb An-Nisa dedicated her entire life to studying and teaching.<sup>21</sup> She died in the year 1113/1702 in Delhi, India.<sup>22</sup>

One of the classical scholars, Safiyuddin Al-Erdebîlî Al-Keşmîrî, gave the information that the title of the *tafsir* of Ziyb, who also had some other books, is *Ziybu't-Tefâsir fi Tefsiri'l-Kur'ân*.<sup>23</sup> According to Al-Keşmîrî, the *tafsir* of Ziyb is actually a translated version of the *tafsir* Ar-Razi into Persian.<sup>24</sup> Furthermore, Al-Keşmîrî states that he was the one who translated the *tafsir* of Ar-Razi into Persian and that it was only attributed to Ziyb because the whole translation was made by him upon her request.<sup>25</sup> Thus, taking this information into account, it was contended that Ziyb cannot be considered an actual scholar of Quranic exegesis.<sup>26</sup>

---

*Sadrî'l-Islâm Hattâ al-Asr al-Hâdir* (Beyrût: Muessestu Nuveyhid As-Sakâfiyye, 1403/1983), I/197; Mevlana Muhammed Tâyr, *Neylu's-Sâirin fi Tabakâti'l-Müfessirin* (Pakistan: Mektebetu'l-Yeman, 1421/2000), 380; "Ziyb an-Nisâ," <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (last visited: February 6, 2013).

17 Al-Hasan, *Al-lâm bimen fi Târihi'l-Hind mine'l-A'lâm*, VI/724.

18 Al-Hüseynîn, *Al-lâm bimen fi Târihi'l-Hind mine'l-A'lâm*, VI/724; Tâyr, *Neylu's-Sâirin fi Tabakâti'l-Müfessirin*, 380.

19 See: Al-Hüseynîn, *Al-lâm bimen fi Târihi'l-Hind mine'l-A'lâm*, VI/724; Yusuf, *Al-Müellifât mine'n-Nisâ ve Muellefâtuhunne fi At-Târihi'l-Islâmî*, 43; "Ziyb an-Nisâ," <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (last visited: February 6, 2013).

20 See: Al-Hüseynîn, *Al-lâm bimen fi Târihi'l-Hind mine'l-A'lâm*, VI/724; "Ziyb an-Nisâ," <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (last visited: February 6, 2013).

21 Al-Hüseynîn, *Al-lâm bimen fi Târihi'l-Hind mine'l-A'lâm*, VI/724; Tâyr, *Neylu's-Sâirin fi Tabakâti'l-Müfessirin*, 380-381; (زندگی نامہ زیب النساء چہرہ «مخفی» | ادب پارسی) <http://www.forum.98ia.com/t149615.html> (last visited: August 21, 2014); "An-Nisâû'l-azbât al-lâti âserne'l-ilme ale'z-zevâc," <http://www.forsanhaq.com/showthread.php?t=309546&page=6> (August 21, 2014).

22 Al-Hüseynîn, *Al-lâm bimen fi Târihi'l-Hind mine'l-A'lâm*, VI/724; Ismail Al-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifin*, I/375; "Ziyb an-Nisâ," <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (last visited: February 6, 2013).

23 See: Rasul Caferyân, "Tefsiru Ziybu't-Tefâsir Ez Safi bin Veli Kazvini be Nâm- Ziybu'n-Nisâ Duhter Ureng Ziyb," *Fasilname Peyâm Bahâristân*, (Iran: 1989), 494-499; Muhammed As-Sâlik Muhammed Fâl, "Al-Mar'e ve't-Tefsir: Al-Hâdir ve'l-Gâib," <http://aafaqcenter.com/index.php/post/1529> (last visited: February 6, 2013); [www.ensani.ir/storage/Files/20120413183749-8049-59.pdf](http://www.ensani.ir/storage/Files/20120413183749-8049-59.pdf) (last visited: February 6, 2013).

24 Al-Hüseynîn, *Al-lâm bimen fi Târihi'l-Hind mine'l-A'lâm*, VI/724; Ismail Al-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifin*, I/375; Nuveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, I/197; "Ziyb an-Nisâ," <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (last visited: February 6, 2013); Caferyân, "Tefsiru Ziybu't-Tefâsir Ez Safi bin Veli Kazvini be Nâm- Ziybu'n-Nisâ Duhter Ureng Ziyb," 494-499; Muhammed As-Sâlik Muhammed Fâl, "Al-Mar'e ve't-Tefsir: Al-Hâdir ve'l-Gâib," <http://aafaqcenter.com/index.php/post/1529> (February 6, 2013).

25 See: Al-Hüseynîn, *Al-lâm bimen fi Târihi'l-Hind mine'l-A'lâm*, VI/724; Abdulhamid Birışık, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (Istanbul: İnsan Yayınları, 2001), 47.

26 "Al-Müfessire Al-Hindiyye Begüm... Hel Hiye Evelu men Fessera'l-Kur'ane mine'n-Nisa," <http://www.tafsir.net/vb/tafsir6056/> (last visited: February 6, 2013).

However, according to Muhammad As-Sâlik Muhammad Fâl, who undertook an investigation of the *tafsir* of Ziyb Begüm, her *tafsir* is indeed not a translation of the *tafsir* of Ar-Razi; on the contrary, it is a distinct *tafsir* which only made use of its antecedents. Moreover, Muhammad Fâl also points out that this *tafsir* is aptly indicative of the fact that Ziyb was indeed capable of dealing with Quranic exegesis.<sup>27</sup> With this assessment taken into account, this *tafsir* might stand out as the first written work of Quranic exegesis.<sup>28</sup> We could not find out whether this *tafsir* was published. It is perhaps still in the form of manuscript.

It should be noted that there is a book of inquiry on this *tafsir* written in Persian by Rasul Caferyân with the title *Tefsiru Ziybu't-Tefâsir Ez Safî bin Velî Kazvîni be Nâm-i Ziybu'n-Nisâ Duhter Ureng Ziyb*.

### 3. Nusret Begüm Emin (d. 1403/1983) and her *Mahzenu'l-Irfân der Tefsir-i Kur'ân*

Another scholar of Quranic exegesis worthy of mention in this context is Nusret Begüm Emin of Iran. As we have pointed out above, Ziybu'n-Nisâ could be considered as the first female scholar of Quranic exegesis; however, there are still some doubts whether she was the real writer of the *tafsir* attributed to her. Therefore, it should be noted at this point that, unlike Ziybu'n-Nisâ, there is no doubt about Nusret Begüm coming up with a written work of Quranic exegesis as a female scholar of Quranic exegesis. Nusret Begüm is also known as having the names Bânû Emîn and Bânû Irânî.<sup>29</sup>

There were quite a number of female scholars in Iran who either dealt with Quranic exegesis as a whole, or focused on the exegesis of some Quranic chapters, or went through methodological branches of Quranic exegesis (*ulûmu'l-Qur'an*) for that matter.<sup>30</sup> However, it seems that the most important one of them was Hacı (Al-Hâcc) Nusret Begüm binti Muhammad Ali Emîn of Iranian descent. She was the first non-Arab woman who dealt with the exegesis of the entire Quran.<sup>31</sup>

27 See: Ismail Al-Bağdâdi, *Hediyetu'l-Ârifîn*, 1/375; Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, 1/197; Yusuf, *Al-Müellifât mine'n-Nisâ ve Muellifâtuhunne fi At-Târihi'l-Islâmî*, 45; Tâyir, *Neylu's-Sâirîn fi Tabakâti'l-Müfessirîn*, 381; Birşik, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 47; Muhammed As-Sâlik Muhammed Fâl, "Al-Mar'e ve't-Tefsîr: Al-Hâdır ve'l-Gâib," <http://aafaqcenter.com/index.php/post/1529> (last visited: February 6, 2013).

28 See: "Ziyb an-Nisâ," <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (last visited: February 6, 2013).

29 See: Abdurrahîm Akikî Bahşâyeşi, "Tabakâti Mufessirâni Şia," [http://ketaab.iec-md.org/TAFSEER\\_QURAN/taabaqaat\\_mofasseraan\\_shia\\_jeld\\_5\\_aqiqi-bakhshaayeshi\\_05.html](http://ketaab.iec-md.org/TAFSEER_QURAN/taabaqaat_mofasseraan_shia_jeld_5_aqiqi-bakhshaayeshi_05.html) (Last visited: November 10, 2013); "Bânû Emîn," <http://fa.wikipedia.org/wiki/> (last visited: February 5, 2013).

30 See: "Tabakât-i Mufessirân-i Şia," <http://quran.al-shia.org/fa/id/16/item/tfsir/taabaqaat/5/taabaq505.htm> (April 20, 2013); Mehdi Mehri, "Zen der Tefsîr Mahzeni'l-Irfân Bânû Emîn Isfahâni," [http://www.shareh.com/persian/magazine/ayeneh\\_p/098-099/02.htm](http://www.shareh.com/persian/magazine/ayeneh_p/098-099/02.htm) (last visited: November 10, 2013); Abdurrahîm Akikî Bahşâyeşi, "Tabakâti Mufessirâni Şia," [http://ketaab.iec-md.org/TAFSEER\\_QURAN/taabaqaat\\_mofasseraan\\_shia\\_jeld\\_5\\_aqiqi-bakhshaayeshi\\_05.html](http://ketaab.iec-md.org/TAFSEER_QURAN/taabaqaat_mofasseraan_shia_jeld_5_aqiqi-bakhshaayeshi_05.html) (last visited: November 10, 2013).

31 See: "Tabakât-i Mufessirân-i Şia," <http://quran.al-shia.org/fa/id/16/item/tfsir/taabaqaat/5/taabaq505.htm> (last visited: April 20, 2013); "Tefsîr-i Mahzenu'l-Irfân ve Mufessirân," <http://library.tebyan.net/newindex.aspx?pid=102834&ParentID=0&BookID=49667&MetaDataID=2882&Volume=1&PageIndex=0&PersonalID=0&NavigateMo>

As a matter of fact, there is no historical record indicating otherwise. Thus, as stated above, she was the first female scholar who did the exegesis of the entire Quran. She was born in 1308/1890 in Isfahân. Under the ferocious oppression of Pahlawi regime, she went through an education of Islamic law (*fiqh*), psychology, sufism, Islamic theology (*kelâm*), Quranic exegesis (*tafsir*), Arabic language and eventually managed to write various books. When she was about 40 years old, she was acclaimed and approved by the scholarly authorities of her time as *mujtahid* (i.e., as one of those scholars who hold the highest degree of authority in the tradition of Islamic law). She spent her entire adult life as a dedicated scholar specializing in Islamic Studies and peculiarly in Quranic sciences. She died in 1403/1983 at the age of 90 in Isfahân and was buried there.<sup>32</sup>

As for her *tafsir*, it is called *Mahzenu'l-Irfân der Tefsir-i Kur'ân*<sup>33</sup> and includes the entire Quran.<sup>34</sup> The language of this *tafsir*, which came out in 15 volumes, is Persian. And it was written based on a Shiite understanding of Islam.<sup>35</sup> At the beginning of this *tafsir*, there is an introduction part which contains such issues as the virtues of reading and reflecting on the Quran, and the religiously-based rejection of the endeavor to interpret the Quran without taking into account the narrative tradition of the religion of Islam. Then there is the interpretation of the first chapter of the Quran called Al-Fatiha.<sup>36</sup>

In her *tafsir*, she mostly deals with educational and ethical issues. She also takes up and expands on the issues that are related to philosophy, philosophy of religion, and linguistics. Furthermore, anyone looking at her *tafsir* can easily realize that she pays special attention to the verses containing injunctions and juristic issues in general.<sup>37</sup>

de=CommonLibrary&Content= (last visited: April 20, 2013); "Bânû Emîn... Sahibi Tefsir-i Mahzenu'l-Irfân," <http://www.telavat.com/ShowObject.aspx?classId=6&id=494> (last visited: April 20, 2013).

32 See: "Bânû Emîn," <http://fa.wikipedia.org/wiki/> (last visited: February 5, 2013); "Bânû Emîn Sâhibi Tefsir-i Mahzenu'l-Irfân," <http://www.telavat.com/ShowObject.aspx?classId=6&id=494> (last visited: February 5, 2013); Merziye Haklı, "İlk Kadın Müçtehid ve Mufessir," [http://www.rasthaber.com/yazar\\_2060\\_108\\_ilk-kadin-muctehid-ve-mufessir.html](http://www.rasthaber.com/yazar_2060_108_ilk-kadin-muctehid-ve-mufessir.html) (last visited: November 10, 2013).

33 See: Nusret Begüm Emîn, *Mahzenu'l-Irfân der Tefsir-i Kur'ân* (np.: Muessese-i Tahkikât ve Neşr-i Maârif-i Ehl-i Beyt, 1390).

34 See: "Tabakât-i Mufessirân-i Şia," <http://quran.al-shia.org/fa/id/16/item/tfsir/tabakat/5/tafaq505.htm> (last visited: April 20, 2013); "Tefsir-i Mahzenu'l-Irfân," <http://www.hawzah.net/fa/magazine/magart/5975/5979/61818> (last visited: April 20, 2013).

35 See: Mehdi Mehrizi, "Zen der Tefsir Mahzenu'l-Irfân Bânû Emîn Isfahâni," *Âyine Pezu Heş*, issue: 98-99, pp. 16-23; "Bânû Emîn... Sâhibi Tefsir-i Mahzenu'l-Irfân," <http://www.telavat.com/ShowObject.aspx?classId=6&id=494> (last visited: February 5, 2013); "Tefsir-i Mahzenu'l-Irfân ve Mufessirân," <http://library.tebyan.net/newindex.aspx?pid=102834&ParentID=0&BookID=49667&MetaDatalD=2882&Volume=1&PageIndex=0&PersonalID=0&NavigateMode=CommonLibrary&Content=> (last visited: April 20, 2013); "Nâm Bâbü Emîn... Sahib Tefsir-i Mahzenu'l-Irfân," <http://telavat.com/ShowObject.aspx?id=494&classId=6> (last visited: August 21, 2014).

36 See: "Mahzenu'l-Irfân der Tefsir-i Kur'ân," <http://lib.ahlolbait.com/parvan/resource/39317/> (last visited: April 20, 2013).

37 See: Nehle Çaravî Nâini, "Tefsiri Mahzeni'l-Irfân ve Mufessirân," <http://rasekhoon.net/article/show-16915.aspx> (last visited: December 10, 2013); "Tabakât-i Mufessirân-i Şia," <http://quran.al-shia.org/fa/id/16/item/tfsir/>

Although there are some academic works written in Persian language on this *tafsir*, we did not come across any study focusing on this *tafsir* in Turkish. Furthermore, we did not find any information showing that this *tafsir* was already translated into either Turkish or Arabic or any other language.

#### **4. Aisha Abdurrahman Binti'ş-Şâti' (d. 1419/1998) and her *At-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm***

Aisha Muhammad Ali Abdurrahman binti'ş-Şâti' was a renowned Egyptian professor and thinker. She was also the first female lecturer who taught in Al-Azhar University. She was born in 1331/1913 in the city of Dimyat, Egypt, and grew up in a scholarly family. Having started the elementary education in her village, she memorized the whole Quran in a short period of time. After her graduation from high school, she enrolled in the University of Al-Qahirah and studied Arabic language extensively. After she graduated from university she became a research assistant in the department of Arabic language. She also earned a PhD degree at the same university. As a lecturer, she had taught at various universities. She died at the age of 86 in the year 1419/1998.<sup>38</sup>

As a prolific writer, she published many books. The most important one of her works is her *tafsir* titled *At-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. She wrote this *tafsir*, which came out in two volumes, also considering the chronological order of the Quranic verses.<sup>39</sup> While the first volume includes the Quranic chapters Ad-Duhaa (93), Inshirah (94), Az-Zilzâl (99), Al-Adiyat (100), An-Naziat (79), Al-Balad (90) and At-Takathur (102), the second volumes includes Al-Alaq (96), Al-Qalam (68), Al-Asr (103), Al-Layl (92), Al-Fajr (89), Al-Humazah (104) and Al-Maun (107). The first edition of the book came out in 1382/1962. Presenting a unique approach, she went through the interpretation of the short chapters in terms of dictionary meanings. Also, focusing on the relationships between the chapters and making use of hadiths, she used an easy-to-understand style of language. Throughout this *tafsir*, she benefited from the perspectives of such scholars as Al-Hasan Al-Basri, Az-Zamahshari and Muhammad Abduh.<sup>40</sup>

According to Aisha Abdurrahman, whereas the numbers that appear in the juristic verses of the Quran are literal, the ones that appear in the other verses are used metaphorically. For instance, the number "a thousand" that appears in the verse that reads "the Night of Decree (*laylatu'l-kadr*) is better than a thousand

tabaqat/5/tafaq505.htm (last visited: April 20, 2013); "Tefsîr al-Müfessîrûn," [http://al-shia.org/html/ara/books/lib-quran/tafsi\\_mofaserun-2/tafs2\\_20.htm](http://al-shia.org/html/ara/books/lib-quran/tafsi_mofaserun-2/tafs2_20.htm) (last visited: April 20, 2013).

38 See: "Aîşe Abdurrahman," <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (December 24, 2012); "Bintu'ş-Şâti," <http://dvd4arab.maktoob.com/f494/419430.html> (December 24, 2012).

39 See: Aîşe Abdurrahman Bintu'ş-Şâti, *At-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 2 vols., (Al-Qahirah: Daru'l-Ma'rife).

40 See: "Bintu'ş-Şâti," <http://dvd4arab.maktoob.com/f494/419430.html> (December 24, 2012).

months"<sup>41</sup> is used metaphorically only to indicate the virtue of the Night of Decree (*laylatu'l-kadr*).<sup>42</sup>

Again, depending on the first verse of the chapter An-Nisa (4), she asserts the notion that both Eve and Adam were created from the same essence as opposed to the notion that Eve was created from Adam's rib. In addition, she considers the hadiths concerning this case as metaphorically-expressed statements indicating respect for women.<sup>43</sup>

There are two written works focusing on the *tafsir* of Aisha Abdurrahman. The first one, which is a doctoral dissertation, belongs to Abdulmecid Al-Ma'lûmî and is titled *Menhecû'd-Doktora Aisha Abdurrahman bintu's-Şati min Hilâli Kitâbihâ At-Tefsîru'l-Beyânî*. The second one is titled *Bir Kadın Müfessir: Aisha Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri* and belongs to M. Akif Koç. This latter dissertation was also published.<sup>44</sup>

### 5. Zainab Al-Gazali (d. 1426/ 2005) and her *Nazarât fi Kitabillah*

Zainab Muhammad Al-Gazali, who lived in the same era with Aisha Abdurrahman, came up with a *tafsir* work too. Zainab Muhammad Al-Gazali Al-Cubeyli, with her full name, was born in the year 1335/1917 in a village near the Egyptian city of Al-Qahirah. Having graduated from high school, she began doing social work in Egypt and founded the Union of Muslim Women. Being involved in Islamic movements for a long time in Egypt, Al-Gazali, together with Emine Kutup, the sister of Seyyid Kutup, conducted lectures aimed at educating young women. At the beginning of the year 1410/1990, turning these lectures into a book form, she published a *tafsir*-related book titled *Nazarat Fi Kitabillah (Glances at the Book of God)*.<sup>45</sup> She died in 1426/ 2005 at the age of 88 in Egypt.<sup>46</sup>

In this regard, the most important work of Al-Gazali having many other books as well, is *Nazarât fi Kitâbillâh*.<sup>47</sup> As we have stated above, this book is mostly

41 Al-Kadr, 97/3.

42 Ekrem Demir, "Aîşe Abdurrahman Ve Kur'an Tefsirindeki Metodu," *Kur'ani Hayat Dergisi*, issue: 1, (November 2008). Also see: <http://www.kuranihayat.com/content/ai%C5%9Fe-abdurrahman-ve-kuran-tefsirindeki-metodu-ekrem-demir> (last visited: December 24, 2013).

43 Demir, "Aîşe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Metodu," *Kur'ani Hayat Dergisi*, issue: 1, (last visited: November 6, 2008). Also see: "Aîşe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Metodu Ekrem Demir," <http://www.kuranihayat.com/content/ai%C5%9Fe-abdurrahman-ve-kuran-tefsirindeki-metodu-ekrem-demir> (last visited: December 24, 2013).

44 See: Mehmed Akif Koç, *Bir Kadın Müfessir Aîşe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998).

45 "Zeynep Muhammed Al-Gazali Al-Cubeyli," <http://www.islam-tr.net/islami-arxiv/4313-zeynep-muhammed-el-gazali-el-cubeyli-hakkinda.html> (last visited: April 20, 2013); "Asrın Rabia' sı Vefat Etti," <http://www.tumgazeteler.com/?a=926047> (last visited: April 20, 2013).

46 "Zeynep Al-Gazâlî," <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (last visited: December 23, 2012).

47 It should be noted here that whereas Hasan Al-Benna also has a book of *tafsir* with the same title (*Nazarât fi Kitâbillâh*), Bessâm Cerrâr has a book of *tafsir* with a similar title (*Nazarât fi Kitâbillâhi'l-Hakim*).



dependent on her lectures addressing young women. These lectures, on the other hand, are mostly dependent on her Quranic studies while she was in prison. She perused and carefully studied the whole Quran in prison. As a matter of fact, in the introduction part of this book, she states that she spent her time in prison looking into the meanings of the Quran.<sup>48</sup> She also talks extensively about how she had a subjective spiritual experience going through the study of the Quran.<sup>49</sup>

The *tafsir* of Al-Gazali ultimately came out in two volumes. The first volume was published in Al-Qahirah in the year 1994 by a publishing house called Daru’ş-Şuruk.<sup>50</sup> It begins with the chapter called Al-Fatiha and ends with the last verse of the chapter called Ibrahim. The second volume begins with the chapter called Al-Hijr and includes the rest of the Quran. However, this second volume was not published by that publishing house due to the unexpected death of its owner. The whole book was actually published by Dâru’t-Tevzî’ ve’n-neşr Al-İslâmiyye in 2009 comprising two full volumes, which amount to 1300 pages.<sup>51</sup>

While doing the *tafsir*, Al-Gazali goes over the meanings of the verses in an easy manner. First, she explains the basic concepts that appear in the verse(s) in focus. Then, she gives information about the time period in which the verses were revealed. And then, she conveys the meanings and juristic verdicts of the verses to modern times; in other words, she makes a connection between the verses in focus and today’s political and economic events. One point she mostly stresses throughout her *tafsir* is that the Quran must be very well understood by Muslims living in modern times.<sup>52</sup>

The *tafsir* of Zainab Al-Gazali, *Nazarât fi Kitâbillah*, was also translated into Turkish by Ali Akpınar with the title *Kur’an’a Bakışlar: Meal-Tefsir*.<sup>53</sup>

## 6. Nâile Hâşim Sabrî and her *Al-Mubassir li Nûri’l-Kur’ân*

Another *tafsir* written by a female scholar is *Al-Mubassir li Nûri’l-Kur’ân* that belongs to Naile Hâşim Sabrî. Naile Hâşim was born in the year 1363/1944 in Kalkılıyye, Palestine. She grew up in a religious family with high commitment to Islamic sciences. Due to her marriage at an early age, she did not have an

48 Zeynep Al-Gazâlî, “Mukaddime Maa Kitâbillah,” *Nazarât fi Kitâbillah* (Al-Kâhire: Dâru’ş-Şurûk, 1414/1994), 11-12; Zeyneb Al-Gazâlî, “Önsöz,” *Kur’an’a Bakışlar*, translated by Ali Akpınar, (Konya: Uysal Kitabevi, 2003), XVI.

49 See: Al-Gazâlî, “Mukaddime Maa Kitâbillah,” 11-12; Zeyneb Al-Gazali, “Önsöz,” *Kur’an’a Bakışlar*, XVI-XVII. Also see: Ali Akpınar, “Zeyneb el-Gazali el-Cübeyli,” *Kur’an’a Bakışlar: Meal-Tefsir*, translated by Ali Akpınar, (Konya: Uysal Kitabevi, 2003), VI; Ali Akpınar, “Bir Hanım Müfessir: Zeyneb el-Gazali ve Tefsiri,” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, issue: 3 (1999), 230.

50 See: Akpınar, “Zeyneb el-Gazali el-Cübeyli,” VI.

51 “Nazarat fi Kitabillah li Zeyneb el-Gazali rahimehallah,” <http://www.alukah.net/web/alshehry/0/27519/> (last visited: August 22, 2014).

52 Akpınar, “Zeyneb el-Gazali el-Cübeyli,” VI-VII; Akpınar, “Bir Hanım Müfessir: Zeyneb el-Gazali ve Tefsiri,” 231.

53 Zeynep Gazali, *Kur’an’a Bakışlar: Meal-Tefsir*, translated by Ali Akpınar, (Konya: Uysal Kitabevi, 2003), (1381 pages).

undergraduate education. However, she kept self-educating herself going through the many religious books in her husband's personal library. For a long time, she self-educated herself at home doing endless research in Quranic studies. Eventually, she developed skills of comprehension and analysis needed to write a book of *tafsir*.<sup>54</sup>

Her *tafsir*, as the most important work she gave rise to, is titled *Al-Mubassir li Nûri'l-Kur'ân*, which amounts to 16 volumes. This *tafsir* includes the whole of the Quran and is simply the result of her long study that lasted about 20 years.<sup>55</sup> In an interview conducted with her, Naile Haşim stated that most of the *tafsirs* written before do not meet the need of our times and that the language employed in them is difficult to understand and that she wrote her own *tafsir* for the sole purpose of coming up with a book of *tafsir* addressing the contemporary social problems with which Muslims are faced.<sup>56</sup> Naile Haşim especially states that she stayed away in her *tafsir* from *Isra'iliyyat*, i.e., the stories coming from the Jewish and Christian religious and cultural heritage. Nevertheless, in her *tafsir*, she also included teaching stories conveying wisdom and useful insights.<sup>57</sup> She also stated that a dream in which she saw the Prophet Muhammad encouraging her to write a *tafsir* played a vital role in her writing the book.<sup>58</sup>

There is an introduction part at the beginning of each chapter of her *tafsir*, which she started writing in 1982. In each of these introductory sections, she gives information about whether the Quranic chapter is Meccan or Madinan, about the number of the verses, words and letters, and about the names, virtues, and the most salient aspects of the Quranic chapter in focus. The methodology that she followed in her *tafsir* is basically as follows: First, she puts forward a group of verses and mentions the context these verses were revealed, then, lays out the meanings of the words that are included in these verses. She usually

54 Hamid, "Min Cuhûdî'l-Mereti *Al-Mubassir li Nûri'l-Kur'ân* Evvelu Cehdin Kâmilin fi't-Tefsîr li'l-Mer'eti Hadisen," 4; "Nâile binti Hâşim Sabrî," <http://www.moi.gov.ps/quds/dataDetails.aspx?CATID=14&Nid=968> (last visited: December 24, 2012); "Ad-Dâiye Al-Islâmîyye As-Seyyide Naile Haşim Sabrî," <http://www.myqalqilia.com/Naela-hashem-sabri.htm> (last visited: December 24, 2012); "Şahsiyye Mukaddesiyye: Nâile binti Haşim Sabrî," <http://www.arabbab.com/?p=50732> (last visited: December 27, 2012).

55 "Nâile binti Hâşim Sabrî," <http://www.moi.gov.ps/quds/dataDetails.aspx?CATID=14&Nid=968> (last visited: December 24, 2012); "Ad-Dâiye Al-Islâmîyye As-Seyyide Naile Haşim Sabrî," <http://www.myqalqilia.com/Naela-hashem-sabri.htm> (last visited: December 24, 2012); "Nâile Sabrî...Murâbite fi'l-Kuds bi Suhbeti Kitâbillah," <http://www.raya.com/news/pages/42e3441a-aa7a-4c94-b80c-079b0edd1459> (last visited: December 27, 2012).

56 Hamid, "Min Cuhûdî'l-Mereti *Al-Mubassir li Nûri'l-Kur'ân* Evvelu Cehdin Kâmilin fi't-Tefsîr li'l-Mer'eti Hadisen," 4; "Zevcetu Ikriime Sabrî Tarsudu Muânâti'l-Mer'eti'l-Mukaddesiyye," <http://www.alquds.gov.ps/ar/index.php?view=79YOcy0nNs3Du69tjuhzy1wkyeayxx%2B7%2FAnzyAHkXWeiT9jMURkT> (last visited: December 24, 2012); "Kudve li'r-Ricâl Kable'n-Nisâ.. Nâile Sabrî.. Murâbite fi'l-Medineti'l-Mukaddese bi Sohbeti Kitâbillah," <http://www.maroc-quran.com/vb/t17518.html> (last visited: December 24, 2012).

57 "Zevcetu Ikriime Sabrî Tarsudu Muânâti'l-Mer'eti'l-Mukaddesiyye," <http://www.alquds.gov.ps/ar/index.php?view=79YOcy0nNs3Du69tjuhzy1wkyeayxx%2B7%2FAnzyAHkXWeiT9jMURkT> (last visited: December 24, 2012).

58 "Nâile Sabrî Evvel Imraatin Tufessiru'l-Kur'ane'l-Kerim," [http://alresala.tripod.com/alresala/1999/17\\_6\\_99/report6.htm](http://alresala.tripod.com/alresala/1999/17_6_99/report6.htm) (last visited: December 27, 2012).

does the *tafsir* of the verses in connection with one another; that is, while doing the *tafsir* of a specific verse she makes use of the other relevant verses. She also covers the kind of *tafsir* methodology that is described as narrative *tafsir* (*tafsir bi'r-rivaya*) using the hadiths or the statements of the close companions of the Prophet Muhammad; moreover, when needed, she draws on the statements of the generations coming after the close companions (*tâbiuun*) and the ones after them (*taba-i tâbiuun*). Doing all this, she points out the connections between the verses and the situation Muslims are in today. Not being apologetic, she also tries to attract attention to the fact that the modern monumental scientific and technological developments were actually pointed out by the Quran.<sup>59</sup> In addition, more like a manner of *tafsir*, if there are verdicts involved in the verse(s) in focus, she mentions them under the subtitle 'juristic verdict' (*hukmun fıkhiyyun*) or 'juristic verdicts' (*ahkâmun fıkhiyyetun*).<sup>60</sup> Lastly, she also covers in her *tafsir* such issues as the ones related to semantics, rhetoric and so forth.<sup>61</sup> It should be noted that we did not find any written study focusing on this *tafsir*.

### 7. Semra Kürün Çekmegil and her *Okuyucu Tefsiri*

As far as we can find out, the first *tafsir* written by a female Turkish scholar is *Okuyucu Tefsiri*, which belongs to Semra Kürün Çekmegil. The writer was born in Malatya, a southeastern city in Turkey. Çekmegil started writing this *tafsir* in 2004<sup>62</sup> and published the parts she completed in 8 volumes in 2006.<sup>63</sup>

In its introduction, the writer states that this *tafsir*, not being academic, is only the outcome of her meetings with the women of her circle that lasted years. Basically, this *tafsir* came out of the lectures she gave in such associations as Malatya Birlik Vakfı and Akabe Eğitim ve Kültür Vakfı and of the speeches she made at a radio station called Radyo Nida. In a nutshell, this work can be described as "a *tafsir* that mostly consists of the transmissions and borrowings from other *tafsirs*."<sup>64</sup>

Çekmegil wholeheartedly promotes the notion that people should both recite and understand the Quran as opposed to reciting the Quran without getting into it. In other words, according to her, reading the Quran without serious effort to

59 "Nâile Sabrı Evvel İmraatin Tufessiru'l-Kur'ane'l-Kerim," [http://alresala.tripod.com/alresala/1999/17\\_6\\_99/report6.htm](http://alresala.tripod.com/alresala/1999/17_6_99/report6.htm) (last visited: December 27, 2012).

60 Hamid, "Min Cuhûdî'l-Mereti Al-Mubassir li Nûri'l-Kur'ân Evvelu Cehdin Kâmilin fı't-Tefsir li'l-Mer'eti Hadisen," 19-21.

61 Hamid, "Min Cuhûdî'l-Mereti Al-Mubassir li Nûri'l-Kur'ân Evvelu Cehdin Kâmilin fı't-Tefsir li'l-Mer'eti Hadisen," 21-22.

62 Semra Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri (Tefsiru'l-Kari)*, (Malatya: 2006), 6; "Ömrünü Tefsire Vermiş Bir Anne," <http://www.dunyabizim.com/index.php?aType=haber&ArticleID=5317> (last visited: November 10, 2013).

63 "Ömrünü Tefsire Vermiş Bir Anne," <http://www.dunyabizim.com/index.php?aType=haber&ArticleID=5317> (last visited: November 10, 2013).

64 Semra K. Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 1/9.

understand it would yield not many benefits for the Muslim people.<sup>65</sup> She also states that, in the making of her *tafsir*, she was basically guided by the idea of finding out and investigating into the ways the Quran points out for solving the problems of our time.<sup>66</sup> Moreover, she states that the title of the *tafsir*, *Okuyucu Tefsiri*, which literally means 'the *tafsir* of the reader,' was of a special preference for the sake of its correlation with the first Quranic verse that begins with the injunction 'read.'<sup>67</sup>

In the introduction part concerning the first chapter of the Quran (Al-Fatiha), Çekmegil in an invocational mood puts emphasis on beginning the interpretation with the Islamic expression meaning 'in the name of God, the most beneficent, the most merciful' (*basmala*).<sup>68</sup> Then, depending on the fact that *al-fatiha* means 'to open, to indicate what is rightful,' she says the following: "With the key granted to our hands, we will go in to see the palace of faith. So, let us see how Allah built that palace in order for the human being, that He created in the perfect manner and deemed to be worthy of being spoken to, to live a decent life..."<sup>69</sup>

While interpreting the first verse of the fourth chapter of the Quran called An-Nisa, Kürün says that "revelational data debunk the idea of evolution, reincarnation, and the idea that the first woman on earth was created of the first man's rib."<sup>70</sup> Moreover, while interpreting the third verse of this chapter pertaining to the Islamic understanding of polygamy, Çekmegil first states that this verse gives permission for polygamy and then makes the following point: "In fact, this verse imposed an upper limit on polygamy as it was practiced before the emergence of the religion of Islam. And even though some scholars hold the notion that the permission to marry up to four women in Islam was dependent on some societal challenges, it is actually an open door in the religion of Islam and no one is entitled to shut it by his/her subjective interpretation."<sup>71</sup>

Expanding on this issue, Çekmegil points out that some people use the permission to marry up to four women against the religion of Islam and, in return, some others try to explain this issue in a distorted manner for the simple reason that they are just being apologetic. Çekmegil also states that there is a double standard involved in the stance of those who criticize Islam for this issue: "Some non-Muslims and self-absorbed people stand against this permission for they see bigotry and tolerance of lust inherent in it. But there is no mention of the fact that a lot of the men who oppose this permission do get involved in

---

65 Semra K. Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, I/11.

66 Semra K. Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, I/15.

67 Semra K. Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, I/19.

68 Semra K. Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, I/25.

69 Semra K. Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, I/27.

70 Semra K. Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, II/345.

71 Semra K. Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, II/351-352.

relations with other women outside of the legal boundaries. What can we make of the position of those who bluster about the legal acknowledgement of these relations?"<sup>72</sup>

Although the first 8 volumes of her *tafsir* were published in 2006 the rest of it has yet to come out. However, the other volumes of her *tafsir*, as she stated in some interviews, are about to be completed.<sup>73</sup>

### **8 . Necla Yasdıman and her *Kur'an Tahlili: Araçça Gramer Işığında Sözlük-Meal-Tefsir***

Necla Yasdıman was born in 1962. Having graduated from the Faculty of Theology at Ankara University in 1984, Yasdıman enrolled in a graduate program in Islamic Studies and, a few years later, she went to Egypt to further her research concerning her doctoral dissertation. She had been in Melbourne, Australia, as a teacher of Islamic sciences (or said otherwise: 'studies') working for the Department of Religious Affairs from 1995 to 1998. Upon her return from Melbourne, she continued to work on her graduate studies and became a PhD with a doctoral dissertation titled *Aile Hukuku ile ilgili Hadislerin Tahlili ve Mezhep İmamlarının Anlayışları (Analysis of the Hadiths Concerning Familial Law and the Accounts of the Schools of Jurisdiction)*, which was published in 2003 with the title *Kur'an-Sünnet-Fıkıh-Bağlamında Kadının Evlilikteki Hakları (The Rights of Women in Marriage in the Context of Quran, Sunnah and Islamic Jurisprudence)*. Between 1999 and 2006, she worked as a preacher in the city of İzmir, Turkey. Also a mother of two children, she retired in 2006.<sup>74</sup>

The *tafsir* of Yasdıman titled *Kur'an Tahlili*, started to be published in 2006. Until 2014, 6 volumes of it came out. Whereas the first and the second volumes contain the chapters called Al-Fatiha and Al-Bakara, the sixth volume starts with the interpretation of the chapter Maryam and ends with the interpretation of the last verse of the chapter Al-Furkan. Seemingly, the other volumes containing the interpretation of the rest of the Quran will come out in the course of time. In the already-published volumes, the structure of the *tafsir* is as follows: 1- The inquiry of the dictionary meanings of the words included in the verse in focus; 2- the translation of the verse; 3- grammatical analysis of the verse (*i'râb*); 4- and then the actual interpretation (*tafsir*).

About the methodology she followed in this *tafsir*, Yasdıman briefly says the following: "First, we put forth one single page in original. Then, one by one, we took up the interpretation of the verses included in that page. And then we put

72 Semra K. Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, II/352.

73 "Ömrünü Tefsire Vermiş Bir Anne," <http://www.dunyabizim.com/index.php?aType=haber&ArticleID=5317> (last visited: December 10, 2013); "Kadının Eli Ne Cüretle Tefsire Değermiş!," <http://www.yeryuzuhaber.com/kadinin-eli-ne-curetle-tefsire-degermis-haberi-9816.html> (last visited: Ağustos 23, 2014).

74 "Dr. Necla Yasdıman Kimdir?," <http://www.neclayasdıman.com/> (last visited: Ağustos 24, 2014).

forth the Arabic text of each verse with the Turkish translation followed, based on our browsing and perusing many former translations including a delicate analysis of dictionary meanings of the words and the relevant issues pertaining to Arabic grammar. After all that, we tried to carry out a three-fold analysis.”<sup>75</sup> Yasdıman labels these stages as ‘Dictionary Meanings’ (Sözlükçe), ‘Grammatical Analysis’ (Dilbilgisi Tahlili) and ‘Explication’ (Açıklama) and further gives some details about them. According to this detailed information, under the title ‘Sözlükçe,’ she specifies the present, past and infinitive forms of the verbs while notifying the singular and plural forms of the nouns appearing in the verse in focus.<sup>76</sup> Under the title ‘Dilbilgisi Tahlili,’ she puts forth the translation of the verse in bold along with the original Arabic words including the meanings they denoted in that verse.<sup>77</sup> Lastly, under the title ‘Açıklama,’ making use of the *tafsirs* that came out in the last few decades, she makes a coherent interpretation of the verse and outlines the messages that she finds inherent in that verse.<sup>78</sup>

It should also be mentioned that, when looking at its bibliography, one can see that Yasdıman benefited from many works that recently came out in Turkey including the ones translated into Turkish.<sup>79</sup>

### 9. Fevkiyye Aş-Şirbini and her *Teysîru’t-Tefsir*

Having graduated from an undergraduate program in Arabic language and literature in 2000, Fevkiyye İbrahim Aş-Şirbînî involved in many public activities giving lectures on religious topics at the mosques and Islamic centers in Al-Qahirah. In this sense, she is a figure of Islamic mission (*da’wah*). As a matter of fact, her *tafsir*, which is titled *Teysîru’t-Tefsir*, is actually mostly dependent of these lectures. In other words, her *tafsir* basically came out of her lectures which were recorded and transcribed by the audience. Meticulously working on the transcribed material, she covered the whole Quran and eventually completed her *tafsir* in 2006.<sup>80</sup>

Concerning the methodology she followed in her *tafsir*, it seems that she pays special attention to doing *tafsir* in a phenomenological way. In other words, she gives importance to conveying the verses into the daily life. She also states that she used an easy-to-understand style of language and that she tried to stay away from *Isra’iliyyat*.<sup>81</sup>

75 See: Necla Yasdıman, Necla Yasdıman *Kur’an Tahlili (Arapça Gramer İşığında, Sözlük-Meâl-İrab-Tefsir)*, (İzmir: Anadolu Yayınları, 2006), I/IV.

76 See: Yasdıman, *Kur’an Tahlili*, I/IV-V.

77 See: Yasdıman, *Kur’an Tahlili*, I/V-VI.

78 See: Yasdıman, *Kur’an Tahlili*, I/VI.

79 See: Yasdıman, *Kur’an Tahlili*, I/VII-VIII.

80 See: Salih Selim, “Al-Ustâze Fevkiyye İbrahim Aş-Şirbînî Sâhibetu Teysiri’t-Tefsir,” <http://alzhour.com/essaydetails.asp?EssayId=1485&CatId=92> (last visited: December 26, 2012).

81 See: Salih Selim, “Al-Ustâze Fevkiyye İbrahim Aş-Şirbînî Sâhibetu Teysiri’t-Tefsir,” <http://alzhour.com/essaydetails.asp?EssayId=1485&CatId=92> (last visited: December 26, 2012).

Aş-Şirbînî states that, in her *tafsir*, she dealt with the issues put forth by the critics of Islam such as the notion of polygamy, divorce, inheritance rights of women, in a way that could be appealing to everybody trying to have an understanding of the Quran. In this context, she states that polygamy in Islam, i.e. permission to marry up to four women, is not an injunction that every Muslim man is supposed to put into action; rather, it amounts to a religiously-oriented authorization helpful to deal with some societal challenges in which women are scanty compared to men because of wars and the likes. According to her, the increased number of extra-marital relationships in the western societies can be considered as an indication of the Islamic wisdom in that regard.<sup>82</sup>

### 10. Kâmile binti Muhammad Al-Kevârî and her *Tefsîru Ğaribi'l-Kur'ân*

Kâmile binti Muhammad bin Câsim b. Ali Âl-i Cihâm Al-Kevârî was born in Doha, Qatar, and completed her pre-university education there. She memorized the whole Quran at an early age and then went into Islamic disciplines. Eventually, she graduated from university in 1997 majoring in Islamic Law (*Sharia*). Having completed her master's thesis, she now works as a researcher in the Ministry of Funds and Islamic Affairs of Qatar.<sup>83</sup>

The writer, in her *tafsir* titled *Tefsîru Ğaribi'l-Kur'ân*, especially tried to explain the words not easy to understand, drawing on the former *tafsirs* and the books pertaining to the peculiar and 'incomprehensible' words of the Quran (*ġaribu'l-Kur'an*).<sup>84</sup> To give an example, we would like to go over her interpretation on the word 'al-aalemeen' (الْعَالَمِينَ), which appears in the chapter Al-Fatiha. Kâmile Al-Kevârî, regarding this word, states the following: "the word 'al-aalemeen' in this context denotes everything that has existence except God. The word is in its plural form and cannot be used to indicate one single entity; in this sense, it does not even have a singular form like the word 'al-qavm'. The classical scholars of Arabic language Al-Ferrâ and Abû Ubeyde said that the word 'aalam' can only be used for intelligent beings. According to them, those who are denoted by this word are human beings, angels, *jinn*s and demons. And animals are not included in the content of this word because they are not intelligent beings."<sup>85</sup>

This *tafsir*, which was published in 2008 by a publishing house called Dâru Ibn Hazm, amounts to one single volume comprising 352 pages.

### 11. Keriman Hamza and her *Al-Lu'lu' ve'l-Mercân fi Tefsiri'l-Kur'an*

Keriman Hamza, actually studied journalism at university level, that is, she

82 See: Saliha Selim, "Al-Ustâze Fevkiyye Ibrahim Aş-Şirbînî Sâhibetu Teysirî't-Tefsir," <http://alzhour.com/essaydetails.asp?EssayId=1485&CatId=92> (last visited: December 26, 2012).

83 See: "Kâmile Al-Kevârî," <http://shamela.ws/index.php/author/179> (last visited: February 6, 2013).

84 Kâmile Al-Kevârî, *Tefsîru Ğaribi'l-Kur'ân* (np.: Dâru Ibn Hazm, 2008) ("introduction").

85 Al-Kevârî, *Tefsîru Ğaribi'l-Kur'ân*, 2.

is not a graduate of a religious studies or theology program.<sup>86</sup> She specialized in mass communication.<sup>87</sup> As an important aspect of her life-long activity, she conducted many interviews on TV with scholarly figures and discussed with them crucial religious issues.

She stated that, when writing her *tafsir Al-Lu'lu ve'l-Mercan*, she mostly made use of her talks and interviews with the famed scholars that she conducted in radio and TV programs. She presented her *tafsir* to the scholars of Al-Azhar University so that they can detect it to see whether it has anything against or contradictory to the officially-codified doctrine of religion of Islam. Those scholars reported back that there is nothing in it of that sort and, accordingly, they approved and strongly supported its publication.<sup>88</sup>

The style of language she employed in her *tafsir* is one that can easily be read and understood. Keriman Hamza stated that her target audience are primarily young men and women. She wrote her *tafsir* in a mood of motherhood, i.e., like a mother telling stories and giving advice to her children.<sup>89</sup> Thus, it can be contended that she wrote her *tafsir* in a pedagogical methodology. In this context, for instance, she focused on the concept of love. According to her, the notion of loving one another for the sake of God faded away in modern times and thus people's emotion that is normally manifested as loving one another dramatically decreased.<sup>90</sup>

The *tafsir* of Keriman Hamza was later published in 3 volumes (10 fragments) with the title *Al-Lu'lu ve'l-Mercan fi Tefsiri'l-Kur'an* in 2010.<sup>91</sup>

## 12. Hannân Al-Lahhâm and her *Silsiletu'n-Nazarât fi Kitâbillâh*

Hannân binti Muhammad Al-Lahhâm, was born in Syria in 1943 and is known

86 See: "Keriman Hamza: Evvelu Seyyidetin Tadau Tefsiran li'l-Kur'ani liş-Şebab," <http://www.alalamonline.net> (last visited: December 28, 2008).

87 See: "Evvelu Seyide tedaru tefsiren li'l-Kur'ani'l-Kerim li'l-Fityani ve'l-Feteyat," <http://a7lam3rbia.kalamfikalam.com/montada-f6/topic-t1511.htm> (last visited: February 6, 2013).

88 See: "Keriman Hamza: Tefsiri leyse Nisaiyyen... Bel Yuhatibu'r-Ricale ve'l-Nisae ve'l-Kibare ve's-Sigâre fi Şeklin Havadiyet Haniyetin," (Aş-Şarku'l-Evsat), <http://www.aawsat.com/details.asp?section=17&article=508379&issueno=11046> (last visited: December 23, 2010); "Tefsiru Keriman Hamza li'l-Kur'ani leyse Evvele Tefsirin Tukaddimuhu Imraatun," <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=58169&SecID=94&IssueID=88> (last visited: December 23, 2010).

89 See: "Keriman Hamza: Tefsiri leyse Nisaiyyen... Bel Yuhatibu'r-Ricale ve'l-Nisae ve'l-Kibare ve's-Sigâre fi Şeklin Havadiyet Haniyetin," (Aş-Şarku'l-Evsat), <http://www.aawsat.com/details.asp?section=17&article=508379&issueno=11046>; "Keriman Hamza ve Tefsiru'l-Kur'an," <http://www.ikhwan.net/vb/showthread.php?t=76160> (last visited: December 23, 2010).

90 "Keriman Hamza: Evvelu Seyyidetin Tadau Tefsiran li'l-Kur'ani liş-Şebab," <http://www.alalamonline.net> (last visited: December 28, 2008).

91 "Keriman Hamza: Tefsiru'l-Kur'an liş-Şebab ve'l-Etfal," <http://www.egypt.com/miscellaneous-details.aspx?miscellaneous=3109> (last visited: March 20, 2010); "Keriman Hamza: Al-Lu'lu ve'l-Mercan fi tefsiri'l-Kur'an," (al-Masr al-yawm) <http://www.almasry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=246012&IssueID=1699> (last visited: March 4, 2010).



for her scholarly ambitions.<sup>92</sup> Upon marriage in 1961 she put a moratorium on her undergraduate studies in Kulliyetu'l-Edebi'l-Arabî; however, also dealing with her responsibilities as a housewife, she kept educating herself. In 1979, she immigrated to Saudi Arabia with her husband and children. There, she focused on the subject of *tafsir* and does the *tafsir* of a handful of Quranic chapters: Ya-sin, Al-Lokman, An-Nisa, Al-Bakara, Al-i Imran, Al-Maide, Tâhâ, An-Nur, Al-Ahzab, Hûd, and At-Tawba. Besides, she came up with some written works aimed at helping children understand the meaning(s) of the Quran. For instance, she wrote the book titled *Hikâyât li Ahfâdî (Stories for my Grandchildren)* and did the *tafsir* of the Quranic chapter called Al-Asr. She taught the courses of 'Tafsir of the Quranic Chapter An-Nisa,' 'Juristic Verses of the Quran' (Âyât al-Ahkâm) and 'Islamic Culture' for about two years in Girls' Faculty at King Abdulaziz University of Jeddah.<sup>93</sup>

Her works concerning the realm of Quranic Studies constitute the interpretation of various Quranic chapters. She did the *tafsir* of 13 Quranic chapters and published them under the title *Silsiletu'n-Nazarât fi Kitâbillâh (Series of Lookings at the Book of God)*. In addition, she published her works concerning the *tafsir* of the three Quranic chapters under the following titles: *Advâ' alâ Sûreti Yâsîn, Advâ' va Teemmulât min Sûreti Tâhâ, Advâ' min Sûreti Lokmân*.<sup>94</sup> Her recently published works are *Tefsiru Sureti't-Talak*,<sup>95</sup> and *Tefsîru Sûreti't-Tawba*.<sup>96</sup>

Hannân gave importance to narrative exegesis and mostly depended on narrations directly coming from the Prophet Muhammad, his close companions, and the scholars who followed them (*tabiun*). As she was a literary figure herself, she tried to put forward the literary aspects of the Quran. One can also see that she gave priority to social issues following a technique of exegesis which is widely known as 'topical exegesis' in contemporary times. It seems that she also avoided in her *tafsir* controversial issues.<sup>97</sup> At the beginning of every chapter, like other scholars of Quranic exegesis, she gave information about the exact number of verses included in that chapter, about whether the verses are Meccan or Madinan, and about the hadiths concerning the special aspects of that chapter. She also looked into the relationship between the Quranic chapters, divided the chapter in focus into parts, and benefited from other verses when she tried to interpret a specific verse.<sup>98</sup>

92 See: "Hannân Al-Lahhâm," <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (last visited: February 7, 2013).

93 Cibr Murad, "Al-Mürebbe Hannân Lahhâm Tuhaddisunâ an Tecribeti Nâdî At-Tufûle," <http://www.manfata.com/> (February 7, 2013); "Rûmûz ve Şahsiyyât min's-Sevre 4 (Hannân Al-Lahhâm)," <http://www.shababsyria.org/vb/showthread.php/67296-> (last visited: February 7, 2013).

94 See: Hamid, "Min Cuhûdî'l-Mar'eti fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerim fî'l-Asrî'l-Hadîs," 220.

95 See: Cibr Murad, "Al-Mürebbe Hannân Lahhâm Tuhaddisunâ an Tecribeti Nâdî At-Tufûle," <http://www.manfata.com/> (last visited: February 7, 2013); "Rûmûz ve Şahsiyyât min's-Sevre 4 (Hannân Al-Lahhâm)," <http://www.shababsyria.org/vb/showthread.php/67296-> (last visited: February 7, 2013).

96 See: Hannan Al-Lahhâm, *Tefsîru Sûreti't-Tawba* (Dâru'l-Fikrî'l-Muasir: 2007), (263 pages).

97 Hamid, "Min Cuhûdî'l-Mar'eti fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerim fî'l-Asrî'l-Hadîs," 221-224.

98 Hamid, "Min Cuhûdî'l-Mar'eti fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerim fî'l-Asrî'l-Hadîs," 224-227.

### 13. Angelika Neuwirth and her 'Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang'

In the context of female scholars of Quranic exegesis, we also would like to mention a German orientalist named Angelika Neuwirth. At first glance, one might think that 'it is not appropriate for an orientalist to be considered an interpreter (*mufassir*) of the Quran in its traditional sense.' Because the book that is subject to exegesis is the Quran which is believed by Muslims to be the last message of God; however, the one who does exegesis is not Muslim. Moreover, as the methodological books concerning Quranic exegesis point out, one most essential requirement for the interpreter of the Quran is for him or her to become Muslim in the first place.<sup>99</sup> Furthermore, it is even required for that person to become a devout Muslim; that is, he or she is supposed to be reliable in terms of religious belief and behavior, otherwise, his or her interpretation would not be acceptable and even valid.<sup>100</sup>

Given all those terms and circumstances, the question that arises is the following: Even though she made many statements showing reverence about the Quran,<sup>101</sup> how is it appropriate to consider Angelika, who did not clearly declared her being a Muslim, a scholar of Quranic exegesis (*mufassir*)?

We tend to mention Angelika under the category of female scholars of Quranic exegesis for the simple reason that she has been trying to interpret the Quran regardless of her religion. Moreover, it seems to be a 'plus' that, while trying to interpret the Quran, she depends on a new perspective different than the classical one. Thus, in this context, we will talk about her work as well.

Angelika, having gone through a good education in her homeland, Germany, focused on Oriental Studies and particularly specialized in Quranic Studies. Along this line of research, she mostly made use of semantic and philological perspectives. To further her expertise in Quranic Studies, she as an academic made visits to various universities in Berlin, Tehran, Jerusalem, Gottingen, and Munich. She also went to some universities like the University of Jordan as a visiting scholar and taught in them.<sup>102</sup> She became the director of the research project called *Corpus Coranicum*, which stands out as one of the most important academic enterprises in the west pioneered by German scholars. This project basically aims at gathering all Quranic documents systemically together and

99 Ebu'l-Fadl Celaluddin Abdurrahman Ibn Ebibekir As-Suyûti, *Al-Itkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, annotated by Merkezu'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, (Al-Memleketu'l-Arabiiyyetu's-Suudiyye: nd.), VI/2275.

100 See: As-Suyûti, *Al-Itkân*, VI/2276. Also see: Muni' b. Abdulhalim Mahmûd, *Menâhîcu'l-Müfessirîn* (Al-Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1421/2000), 361.

101 "Alman Prof. Dr. Neuwirth: "Kur'an Muhteşem Bir Kitap," [http://www.yaklasansaat.com/haberdosya/2008\\_haberleri/subat/subat56.asp](http://www.yaklasansaat.com/haberdosya/2008_haberleri/subat/subat56.asp) (August 25, 2014).

102 "Angelika Neuwirth," [http://en.wikipedia.org/wiki/Angelika\\_Neuwirth](http://en.wikipedia.org/wiki/Angelika_Neuwirth) (last visited: August 25, 2014);

making them available for researchers.<sup>103</sup> It should also be mentioned that Angelika particularly deals with the Quranic texts of the late classical period.<sup>104</sup>

We should note that we got informed and learned about Dr. Angelika basically through the written works of Esra Gözeler.<sup>105</sup> Thus, the information we lay out about Angelika is basically dependent on the works of Esra Gözeler.

Concerning Angelika's *tafsir* called *Der Koran*, Gözeler says the following: "The book of Neuwirth called *Der Koran*, which was recently launched, is actually a project of chronological exegesis of the Quran. This work comprises the following volumes: (1) Early Meccan Period, (2) Middle Meccan Period, (3) Late Meccan Period, (4) Early Madinan Period, (5) Late Madinan Period. The first volume of this work, in which Neuwirth divided the early Meccan chapters of the Quran into four categories (*Surengruppe*) and each of these categories into sub-categories (*Subgruppe*), already came out in the book form."<sup>106</sup>

According to the chronological order that Neuwirth took into account, the exegesis of each chapter includes the following stages: (1) Transliteration of the chapter into a Latin script, (2) Translation of the chapter (which completely belongs to Neuwirth), (3) Literary interpretation and critique of the chapter (*Literarkritik*), (4) Composition of the chapter (*Komposition*), (5) Structural formulation (*Strukturformel/Proportionen*), (6) Interpretation of the verses one by one (*Kursorischer Verskommentar*), (7) Analysis of the chapter and dating of the chapter (*Analyse und Deutung*), and (8) Bibliography (*Bibliographie*).<sup>107</sup>

Angelika Neuwirth, considers the fact that the Quran holds men and women equal in terms of their responsibilities in this world and of their being held responsible in the hereafter before God as a revolution.<sup>108</sup> According to Neuwirth, elevating a society not inclined to accept an equal status with women to a point where men start to see women as responsible as they themselves are is an extraordinary development for a change.<sup>109</sup>

103 Esra Gözeler et al., "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak," Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 53:2 (2012), 226.

104 "Angelika Neuwirth," [http://en.wikipedia.org/wiki/Angelika\\_Neuwirth](http://en.wikipedia.org/wiki/Angelika_Neuwirth) (last visited: August 25, 2014); "Prof. Dr. Angelika Neuwirth," [http://www.geschkult.fu-berlin.de/en/e/semiarab/arabistik/Mitarbeiter\\_innen/professoren/neuwirth/index.html](http://www.geschkult.fu-berlin.de/en/e/semiarab/arabistik/Mitarbeiter_innen/professoren/neuwirth/index.html) (last visited: August 25, 2014).

105 Esra Gözeler, "Corpus Coranicum Projesi Özelinde Batı'da Kur'an Çalışmaları," (a paper presented to İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı), June 4, 2014.

106 Gözeler et al., "Corpus Coranicum Projesi...", 224.

107 Gözeler et al., "Corpus Coranicum Projesi...", 225.

108 "At-Tenvîr f'l-Islam ve'l-Garb min Manzûri'l-Habire al-almâniyye Angelika Neuwirth: Iddiâu İftikârî'l-Islâm ile't-Tenvîr... Klišye Ğarbiyyun Kadîm," <http://ar.qantara.de/content/ltnwyr-fy-islam-wlgrb-mn-mnzw-ikhbyr-llmny-nglyk-nwyfrt-d-ftqr-islam-l-ltnwyrklyshyh-grby> (last visited: August 25, 2014); "Interview with Angelika Neuwirth: Islam as a Culture of Knowledge," <http://en.qantara.de/content/interview-with-angelika-neuwirth-islam-as-a-culture-of-knowledge> (last visited: August 25, 2014).

109 Interview with Angelika Neuwirth Islam as a Culture of Knowledge," <http://en.qantara.de/content/interview-with-angelika-neuwirth-islam-as-a-culture-of-knowledge> (last visited: August 25, 2014); "At-Tenvîr f'l-Islam

#### 14. Miyâde Binti Kâmil and her *Ad-Dürre fî Tefsiri Sûreti'l-Bakara*

After completed her high school education, she graduated from university majoring in the realm of public education in Riyad. Afterwards, she taught at various schools and basically dealt with the Quranic education. Also a reciter of the Quran (*hâfîza*), she is able to read the Quran in different dialects of Arabic.

Miyâde binti Kâmil came up with her work of *tafsir* called *Ad-Dürre fî Tefsiri Sûreti'l-Bakara*<sup>110</sup> mainly because the female students that she taught at Merkezû'l-Kur'âni'l-Kerim could easily get into the meanings and the messages immanent in the chapter Al-Bakara. In this regard, she also observes that her *tafsir* could help the students memorize the verses of the chapter Al-Bakara.

She divided the chapter into different sections of verses in terms of the subjects with which they deal. In each of the sections, she explains how that group of verses are related to the verses that appear at the beginning of the chapter. When interpreting the verses, she first goes through the meanings of the rare words appearing in them and then explains the verses concisely. In other words, concerning the *tafsir* of the verses, she avoids long interpretations and explanations. More specifically, instead of dealing with the detailed meanings of the verses, she prefers brief explanations so that the readers can easily understand and memorize the verses when they want. In general, she always tries to point out the correlation between the verses. When interpreting the verses that contain juristic issues, she puts forth the verdicts coming out of the verses without going into details and the accounts of the former scholars of *tafsir*. On the other hand, as for the *tafsir* of the verses related to creed (*i'tikâd*) and especially to the names and attributes of God, she espouses the mainstream Sunni approach (*Ahlu's-Sunnah va'l-Jamaah*). Lastly, she also covers in her *tafsir* some short accounts and witty remarks in the effort to indicate both the brevity and the miraculous aspects of the Quran.<sup>111</sup>

#### **Torah and Gospel commentaries made by female scholars**

In the context of this article, it would be worth pointing out that there is a *tafsir* of Torah done by female scholars collectively. More than a hundred female scholars who had expertise in various disciplines came together and, under the editors Tamara Cohn Eskenazi and Andrea L. Weiss, did a *tafsir* on the Jewish Bible, which is titled *The Torah: A Women's Commentary*.<sup>112</sup> These scholars assert

ve'l-Ġarb min Manzûri'l-Habire al-Almâniyye Angelika Neuwirth: Iddiâu Iftikâri'l-Islâm ile't-Tenvîr... Klişiyê Garbiyyun Kadîm," <http://ar.qantara.de/content/ltnwyr-fy-lslm-wlgrb-mn-mnzwrlkhbyr-llmny-nglyk-nwyfrt-d-ftqr-lslm-l-ltnwyrklyshyh-grby> (last visited: August 25, 2014).

110 Miyâde binti Kâmil, *Ad-Dürre fî Tefsiri Sûreti'l-Bakara* (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2006), (567 pages).

111 "Suâl ani'l-Ustâze Miyâde Al-Mâdi," <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=259116> (last visited: August 8, 2014).

112 Tamara Cohn Eskenazi & Andrea L. Weiss (eds.), *The Torah: A Women's Commentary* (New York: [Union for Reform Judaism] URJ/Women of Reform Judaism, 2008), (1350 pages).

that the commentaries of *Torah* made until modern times reflect a mentality of male hegemony and thus they are full of derogatory remarks against women. However, they also state that they espouse a female perspective in their work and see men and women as equal human beings.<sup>113</sup> For example, unlike what the commentators of *Torah* put forward so far, these female scholars assert that Eve, instead of being created of Adam's rib, was actually created of the same essence and at the same time with Adam; moreover, they were both created in the image of God.<sup>114</sup> In addition, there is also a female perspective dominant in such commentaries of *Torah* as *The Women's Torah Commentary: New Insights from Women Rabbis on the 54 Weekly Torah Portions*,<sup>115</sup> which was written by fifty female scholars, and Judith S. Antonelli's *In the Image of God: A Feminist Commentary on the Torah*.<sup>116</sup>

Likewise, there are commentaries of the Gospels made by female scholars. To give an example, one of them is *Women's Bible Commentary*, which was written by a group of feminist writers.<sup>117</sup>

### Results/Conclusion

In the light of the information we laid out so far, one can conclude that there are about 13 women who did interpret the Quran, entirely or otherwise. Apparently, there may be other works of this sort not within our reach. In fact, we did find out a work of *tafsir* called *Teemmûlât Kur'âniyye ve Kutûfun Idâriyye fi Zilâli Sûreti'l-Bakara* belonging to Kifâyet Muhammad Abdullah. However, we were unable to see and examine this work, nor did we find out any information about the substance of it. It also came to attention that another female scholar named Rukiyye Taha Câbir Al-Ulvânî came up with such *tafsir* works called *Tedebbür fi Sûreti'l-Hac*, *Tedebbür fi Sûreti'l-Kehf*, *Tedebbürü'z-Zehrâveyn*. We have gone through these works as they appear in a web site belonging to her;<sup>118</sup> however, we did not find them significant enough to be included in this context. Moreover, we also found out a book called *Nazarât fi Fâtihî'l-Kitâb Muhâdarât Ulkiyet alâ*

113 David Z. Jucker, "Book Review," *Jewish Bible Quarterly*, April-June, 2011, 39.2, 125-128, ([http://jbc.jewishbible.org/assets/Uploads/392/JBQ\\_392\\_zuckerbookwom.pdf](http://jbc.jewishbible.org/assets/Uploads/392/JBQ_392_zuckerbookwom.pdf) last visited: December 26, 2012); "Tefsir Nesevî li't-Tevrât," <http://www.azahera.net/showthread.php?t=226> (last visited: August 8, 2014).

114 See: "Bahsen ani'l-Insâf... Tefsir Nisevî li't-Tevrât," <http://www.onislam.net/arabic/newsanalysis/3001-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B1%D8%B4%D9%8A%D9%81/105695-2008-04-06%2011-07-53.html> (last visited: December 26, 2012).

115 Elise M. Goldstein (ed.), *The Women's Torah Commentary: New Insights from Women Rabbis on the 54 Weekly Torah Portions* (Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2000).

116 Judith S. Antonelli, *In the Image of God: A Feminist Commentary on the Torah* (Michigan: Michigan State University, 1995).

117 Carole A. Newsom, Sharon H. Ringe, Jacqueline E. Lapsley (eds.), *Women's Bible Commentary* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2012).

118 "Mevkiu ad-Doktora Rukiyye Al-Ulvânî, As-Sîre Az-Zâtiyye," <http://drruqaia.com/%d8%a7%d9%84%d8%b3%d9%8a%d8%b1%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%b0%d8%a7%d8%aa%d9%8a%d8%a9/> (last visited: August 27, 2014).

*Ba'di'l-Muntedeyât* belonging to Mufide Muhammad Zeki Al-Bekr, which is dependent on her online lectures. We left it out since it comprises considerably short presentations.

Whereas some of the *tafsirs* we talked about cover the whole Quran some others include only parts of the Quran. On the other hand, whereas some of them are complete some others are not. Consequently, we can classify these *tafsirs* as in the following:

**1 – Complete Tafsirs:** These are the *tafsirs* that cover the whole Quran and they are the following: *Ziybu't-Tefâsir* of Ziyb an-Nisâ Begüm Al-Hindiyye, *Mahzenu'l-Irfân der Tefsir-i Kur'ân* of Nusret Begüm Emin, *Nazarât fî Kitâbillah* of Zainab Al-Gazali, *Al-Mubassir li Nûri'l-Kur'ân* of Nâile Hâşim Sabrî, *Tefsiru Ğaribi'l-Kur'ân* of Kâmile binti Muhammad bin Câsim b. Ali Al-Kevârî, *Teyşiru't-Tefsir* of Fevkiyye Aş-Şirbini, *Al-Lu'lu ve'l-Mercân* of Keriman Hamza. As matter of fact, these *tafsirs* do not include the entire verses of the Quran. However, we still consider them 'complete *tafsirs*' for the reason that they begin with the first chapter of the Quran, Al-Fatiha, and end with the last chapter of the Quran, An-Nâs.

**2 – Incomplete Tafsirs:** These are the *tafsirs* that are intended to cover the whole Quran and yet to be completed. The *tafsirs* of Semra Kürün Çekmegil, Necla Yasdıman and Angelika Neuwirth fall in this category. By the way, it should be noted that whereas the *tafsir* of Çekmegil amounted to 8 volumes, that of Yasdıman so far has only 6 volumes. On the other hand, the *tafsir* of Angelika only has one volume yet.

**3 – Partial Tafsirs:** These are the ones that cover parts of the Quran such as one of a few chapters. The following *tafsirs* fall into this category: *Tefsiru Ümmi'l-Mü'minin (Some Narrations of Aisha)*, Aisha Abdurrahman Bintu's-Şâti's *At-Tefsiru'l-Beyâni li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Hannân el-Lahhâm's *Silsiletu'n-Nazarât fî Kitâbillâh* and Miyâde Binti Kâmil Al-Mâdi's *Ad-Dürre fî Tefsiri Süreti'l-Bakara*.

Since understanding and interpreting the Quran is not a skill peculiar to men and there is not such a stipulation to become an interpreter of the Quran as being male,<sup>119</sup> it should not be unexpected to find out that there have been female scholars in that realm of investigation. As a matter of fact, the number of female scholars of Quranic exegesis starting from the time of the Prophet till today, which amounts to about 1500 years, seems to be scanty. One needs to pay extra attention to the fact that although the wives of the Prophet and his other female companions were very interested in the Quran and its *tafsir*, women's interest of this sort faded away in later periods. This, of course, needs to be dealt in a larger context including historical and psychosocial analyses.

---

119 See: As-Suyûtî, *Al-Itkân*, VI/2275-2305; Muni' b. Abdulhalim, *Menâhicu'l-Müfessirin*, 361.

However, today, we observe that the interest of female scholars in Quranic exegesis has increased dramatically. The above-mentioned female scholars except the ones who were married to the Prophet Muhammad are those who lived in contemporary times. On the other hand, except the late Nusret Begüm, Aisha Abdurrahman, and Zainab Al-Gazali, all others are those who are alive. Thus, one can contend that in contemporary times female scholars are becoming more and more interested in Quranic exegesis as a scholarly enterprise.

There is no doubt that the books on Quranic exegesis written by female scholars will add flavor to the science of *tafsir*. However, one should not necessarily be inclined to expect those works to be unique and in some ways peculiar to women. In other words, one should not expect female scholars to make extraordinary contributions to Quranic exegesis. Thus, the notion that female scholars are welcome to deal with Quranic exegesis so long they can come up with a completely different perspective than that of male scholars seems to be baseless and futile. After all, both male and female scholars have been trying to understand and thus explain the same book called the Quran. In short, any discussion of this sort seems to be unnecessary for the time being given that throughout the history of Islam female scholars did not enjoy much representation in this branch of investigation.

It does not seem appropriate to assert that the female scholars who are interested in Quranic exegesis will and should come out with an interpretation of the Quran completely different than that of their male peers. Because it might suggest that so far the male scholars of Quranic exegesis, only considering a male perspective, sort of concealed the Quranic issues that are in favor of women. In fact, one can easily find out that the *tafsirs* written so far by female scholars in the history of Islam do not look so much different in this regard than those written by male scholars. Nevertheless, it would be reasonable to expect the female scholars of *tafsir* not to infer from the verse that reads “And if there are not two men [available], then a man and two women from those whom you accept as witnesses –so that if one of the women errs, then the other can remind her”<sup>120</sup> (فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ) that women are inferior to men. Moreover, it is aptly expected of female scholars of *tafsir* not to infer from the usage of the relative pronoun ‘mâ’ (ما)<sup>121</sup> in the verse that reads “But if you fear that you will not be just, then [marry only] one or those your right hand possesses”<sup>122</sup> (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) that women lack some intelligence abilities for although they are intelligent beings they were treated as those who are not.<sup>123</sup> Instead, with respect to the interpretation of the above-mentioned verses,

120 Al-Bakara, 2/282.

121 This Arabic phrase is mostly used as being adjacent to the words denoting inorganic objects.

122 An-Nisa 4/3.

123 With respect to that approach, see: Cârullah Ebu'l-Kasim Mahmud b. Omer Az-Zemahşeri, *Al-Keşşâf an Hakâiki*

it would be likely for female scholars of *tafsir* to put forth a more reasonable approach like, say, the renowned male scholar of *tafsir* Al-Kurtubî did centuries ago.<sup>124</sup> As a matter of fact, with respect to the interpretation of the verses above, we did not find any statement offensive to women in the *tafsirs* of Zainab Gazali,<sup>125</sup> Keriman Hamza,<sup>126</sup> and Semra Kürün Çekmeçil.<sup>127</sup>

It should also be mentioned in passing that some male scholars of Quranic exegesis laid out a perspective that might somehow offend women. This perspective is particularly evident when they interpret the Quranic verses that are related to such issues as the creation of women, the original sin, and the expulsion of Adam and Eve from the paradise.<sup>128</sup> This perspective is even described as trying to write a Quranic exegesis with a male mentality.<sup>129</sup> On the other hand, both some male scholars of Quranic exegesis and female scholars of this realm who came up with *tafsir* books in recent times tend to interpret such verses in a way not inclined to offend women whatsoever.<sup>130</sup>

In Turkey, about 75% of the students attending schools and institutions of religion particularly İmam-Hatip High Schools (Religious Vocational Schools) and Schools of Theology (Theology Colleges at university level) are female. As for the graduate students of religion, nearly half of them are female. There is also a similar situation in other Muslim countries such as Jordan, Bosnia, and Iran.

*Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, annotated by Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Muavvid, (Riyâd: Mektebetu'l-Ubrykân, 1418/1998), II/15; Fahrudin Ar-Râzi, *Tefsîru'l-Fahr Ar-Râzi (At-Tefsîru'l-Kebîr-Mefâtihu'l-Ğayb)*, (np.: Dâru'l-Fikr, nd.), IX/179; Ebussuûd b. Muhammed Al-İmâdi, *Tefsîru Ebissuûd (İrşâdu'l-Aklî's-Selim ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm)*, annotated by Abdulkâdir Ahmed Ata, (Ar-Riyâd: Mektebetu'r-Riyâd Al-Hadîse, nd.), IV/50; Muhammed Cemâluddin Al-Kâsimî, *Tefsîru'l-Kâsimî (Mehâsinu't-Te'vîl)*, annotated by Muhammed Fuad Abdalbaki, (np.: 1376/19579), V/1106.

124 See: Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Al-Kurtubî, *Al-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-Mubeyyin limâ Tedamma-nahu mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, annotated by Abdullah b. Abdulmuhsin At-Turki, (Beyrût: Muesestu'r-Risâle, 1427/2006), VI/25-26; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *At-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tûnus: Ad-dâru't-Tûnusiyye İ'n-neşr, 1984), IV/224.

125 See: Al-Gazali, *Nazarât fî Kitâbillâh*, I/182-183, 282.

126 See: Keriman Hamza, *Al-Lu'lu ve'l-Mercan fî Tefsîri'l-Kur'ân* (np.: Mektebetu'ş-Şuruk, 2010), I/115-116, 177-179, II/272.

127 Çekmeçil, *Okuyucu Tefsiri*, I/463; II/349-356.

128 See: Kılıç, "Kadın, Erkeğin Kaburga kemiğine indirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir," 7-11; Kadriye Durmuşoğlu & Abdurrahman Kurt, "Üç Kur'an Yorumunda Kadının Ötekiliği," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, vol. 17, issue: 2 (2008), 625-644; Mustafa Öztürk, "Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi," *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi Kadın Konulu Dini Yayınlar*, 02-04 Aralık 2011, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı), 45-87; Safiye Gürlevik, *Mekki Surelerde Kadın (Razi Tefsiri Örneği)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: 2006), 35-48; Mehmet Hayri Kırbasoğlu, "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler," *İslami Araştırmalar*, vol. 5, issue: 4 (Ekim 1991), 271-283; İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitliğinin Temelleri," *İslami Araştırmalar*, vol. 5, issue: 4 (Ekim 1991), 310-319.

129 See: Amine Vedûd-Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, translated by Nazife Şişman, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 104-116. Also see: "Interview with Amina Wadud," <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/muslims/interviews/wadud.html> (last visited: April 22, 2005); Alev Alatlı, "İmam Amina Hanım'dan Papa XVI. Benedictus'a İhtihat ve Feminizm (I)," *Zaman Gazetesi*, <http://www.zaman.com.tr/?bl=yorumlar&alt=&trh=20050422&hn=166011> (last visited: April 22, 2005).

130 See: Kılıç, "Kadın, Erkeğin Kaburga kemiğine indirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir," 4-7, 11-20.



Putting all these pieces of information together, one can contend that, in the upcoming years and decades, there will be more and more female scholars in the whole Muslim world specializing in Quranic Studies and Quranic exegesis.

From amongst the above-mentioned female scholars of Quranic exegesis, one is Indian, one is Iranian, two are Turkish, one is German and the rest are Arabs. And four of those Arab scholars are from Egypt, two are from Saudi Arabia, one is from Palestine, one is from Syria, and one is from Qatar.

As for the language in which female scholars of Quranic exegesis wrote their books, two of them are Persian, another two of them are Turkish, one is German and the rest are Arabic. While only one of those works is in manuscript form, the rest are published. The most voluminous one of them is that of Nâile Hâşim Sabrî with the title *Al-Mubassir li Nûri'l-Kur'ân*, which was published in 16 volumes. Next to that comes the work of Nusret Begüm Emin (d. 1403/1983) with the title *Mahzenu'l-Irfân der Tefsir-i Kur'ân*, which was published in 15 volumes. We should also mention in passing that we were unable to find out the number of the volumes of the work called *Ziybu't-Tefâsir*, which belongs to Ziyb An-Nisâ Begüm Al-Hindiyye (d. 1113/1702). However, one can contend that it was supposed to be voluminous since it was mostly associated with the *tafsir* of Ar-Razi. And it seems that the work of Semra Kürün Çekmegil, the 8 volumes of which were already published, and that of Necla Yasdıman, the 6 volumes of which were already published, will be quite voluminous as well in their final forms.

In conclusion, one can easily say that, in the following years and decades, there will be dramatic increase in the number of the works of female scholars concerning Quranic exegesis.

### Bibliography

- Akpınar, Ali. "Bir Hanım Müfessir: Zeyneb el-Gazali ve Tefsiri." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Issue: 3, (1999).
- Akpınar, Ali. "Zeyneb el-Gazali el-Cübeyli." *Kur'an'a Bakışlar: Meal-Tefsir*. Translated by Ali Akpınar. Konya: Uysal Kitabevi, 2003.
- Alper, Hülya. "Ataerkil Zihniyetin Kur'an Meallerine Yansıması." *Akademik Araştırmalar Dergisi*, August-October 2004, year. 6, issue. 22.
- Al-Bağdâdî, İsmail. *Hediyetu'l-Ârifin: Esmâu'l-Muellifin ve Âsâru'l-Musannifin*. İstanbul: 1951.
- Başar, Serpil. *Erken Dönemde (Hicri I. Asır) Kadınların Kur'an Yorumuna Katkıları*. (Doctoral dissertation presented to Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir: 2010.
- Bedr, Abdullah Ebu's-Suud. *Tefsiru As-Seyyide Aisha Ummi'l-Mu'minin Radyallahu Anha*. Al-Qahirah: Camiatu'l-Kahire Kulliyetu't-Terbiye, 1981.

- Bedir, Abdullah Ebu's-Suud. *Tefsiru Ummi'l-Mu'minin Aisha Radyallahu Anha*. Al-Qahirah: Daru Alemi'l-Kutub, 1416/1996.
- Bintu'ş-Şati, Aisha Abdurrahman. *At-Tefsiru'l-Beyâni li'l-Kur'ani'l-Kerim*. Al-Qahirah: Daru'l-Ma'rife.
- Birişik, Abdulhamid. *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Caferyân, Rasul. "Tefsiru Ziybu't-Tefâsir Ez Safi bin Veli Kazvîni be Nâm- Ziybu'n-Nisâ Duhter Ureng Ziyb." *Fasılname Peyâm Bahâristân*. Tehran, Iran: 1989. (pp. 494-499).
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*, Ankara: DİB Yayınları, 1988.
- Çekmegil, Semra Kürüm. *Okuyucu Tefsiri (Tefsiru'l-Kari)*. Malatya: 2006.
- Demir, Ekrem. "Aişe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Metodu." *Kur'ani Hayat Dergisi*. Issue: 1, November 2008.
- Durmuşoğlu, Kadriye & Kurt, Abdurrahman. "Üç Kur'an Yorumunda Kadının Ötekiliği." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Vol. 17, issue: 2, 2008. (pp. 21-48).
- Ebussuûd b. Muhammad Al-Imâdî. *Tefsîru Ebîssuûd (Irşâdu'l-Aklî's-Selim ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerim)*. Annotated by Abdulkâdir Ahmed Ata. Ar-Riyâd: Meketbetu'r-Riyâd al-Hadîse, nd.
- Emin, Nusret Begüm. *Mahzenü'l-Irfân der Tefsir-i Kur'ân*. Muessese-i Tahkikât ve Neşr-i Maârif-i Ehl-i Beyt, 1390.
- Eskenazi, Tamara Cohn & Andrea L. Weiss (eds.). *The Torah: A Women's Commentary*. New York: URJ/Women of Reform Judaism, 2008.
- Al-Funeysan, Suud b. Abdillâh. *Merviyatu Ummi'l-Mu'minin Aisha fi't-Tefsir*. Ar-Riyad: Daru't-Tevbe, 1413/1992.
- Gazali, Zainab. *Kur'an'a Bakışlar: Meal-Tefsir*. Translated into Turkish by Ali Akpınar. Konya: Uysal Kitabevi, 2003.
- Al-Gazâlî, Zainab. "Mukaddime Maa Kitâbillah." *Nazarât fi Kitâbillah*. Al-Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1414/1994.
- Al-Gazali, Zeyneb. "Önsöz." *Kur'an'a Bakışlar*. Translated by Ali Akpınar. Konya: Uysal Kitabevi, 2003.
- Gözeler, Esra, et al. "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012). (pp. 219-253).
- Gözeler, Esra. "Corpus Coranicum Projesi Özelinde Batı'da Kur'ân Çalışmaları." Paper presented to İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. June 4, 2014.
- Güler, İlhami. "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri." *İslami Araştırmalar*. Vol. 5. Issue: 4 (October 1991). (pp. 310-319).
- Gürlevik, Safiye. *Mekkî Surelerde Kadın (Razi Tefsiri Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Hamîd, Affâf Abdulğafûr. "Cuhûdu'l-Mar'ati fi Neşri'l-Hadisi ve Ulûmihi." *Mecelletu Câmiati Ummi'l-Kurâ li Ulûmi'ş-Şer'ati ve'l-Luğati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ*. Vol. 19. Issue: 42. Ramazan 1428. (pp. 232-260).

- Hamid, Affâf Abdulğafûr. "Min Cuhûdi'l-Mereti Al-Mubassir li Nûri'l-Kur'an Evvelu Cehdin Kâmilin fi't-Tefsîr li'l-Mer'eti Hadîsen." *Al-Mu'temeru'l-Kur'ânî ad-Düveli as-Senevi Mukaddes fi'l-Mihveri's-Sânî*. Kuala Lumpur: Merkezu Buhûsi'l-Kur'an bi Câmîati Malayâ, February 22-23, 2013. (pp. 4-22).
- Hamid, Affâf Abdulğafûr. "Min Cuhûdi'l-Mar'eti fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim fi'l-Asri'l-Hadis." *Mecelletu Kulliyeti's-Şeria ve'di-Dirâsâti'l-Islâmiyye*, Câmîatu Katar. Issue: 25 (1428/2007). (pp. 164-232).
- Hamza, Keriman. *Al-Lu'lu ve'l-Mercan fi Tefsiri'l-Kur'an*. Mektebetu's-Şuruk, 2010.
- Al-Huseynî, Abdulhayy b. Fahrudin. *Al-lâm bimen fi Târîhi'l-Hind mine'l-A'lâm (Nüzhetu'l-Hevâtir ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzir)*. Dâru Ibn Hazm, 1420/1999.
- In the Image of God: A Feminist Commentary on the Torah*. University of Michigan, 1995.
- Ibn Âşûr, Muhammad Tâhir. *At-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tûnus: Ad-Dâru't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1984.
- Jucker, David Z. "Book Review." *Jewish Bible Quarterly*. April-June, 2011.
- Kahraman, Abdullah. "Kadın Fakihlerin Öncüsü: Hz. Aişe." *Diyanet İlmî Dergi*, 2009, vol. XLV. Issue: 2.
- Al-Kâsimî, Muhammad Cemâluddin. *Tefsîru'l-Kâsimî (Mehâsinu't-Te'vil)*. Annotated by Muhammad Fuad Abdulbaki. 1376/1957.
- Al-Kevârî, Kâmile. *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*. Dâru Ibn Hazm, 2008.
- Kılıç, Sadık. "Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir." *EKEV Akademi Dergisi*. Year: 10. Issue: 27 (Spring 2006).
- Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler." *İslami Araştırmalar*. Vol. 5, issue: 4 (October 1991).
- Koç, Mehmed Akif. *Bir Kadın Müfessir Aişe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Al-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammad b. Ahmed, *Al-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mubeyyin limâ Tedammanahu mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*. Annotated by Abdullah b. Abdulmuhsin At-Turkî. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2006.
- Mahmûd, Muni' b. Abdulhalim. *Menâhîcu'l-Müfessirîn*. Al-Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye – Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-Lubnânî, 1421/2000.
- Mehrîzî, Mehdî, "Zen der Tefsîr Mahzenü'l-Irfân Bânû Emîn İsfahânî." *Âyine Pezu Heş*. Issue: 98-99.
- Miyâde binti Kâmil. *Ad-Durre fi Tefsîri Sureti'l-Bakara*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2006.
- Muhammad b. Azûz. *Safahât Muşrika min İnâyeti'l-Mer'eti bi Sahîhi'l-İmâmî'l-Buhârî Rivâyeten ve Tedrîsen*. Dâru Ibn Hazm, 1423/2002.
- Nüveyhid, Âdil. "Mukaddime." *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-Islâm Hattâ al-Asr al-Hâdir*. Beyrût: Muessesetu Nüveyhid As-Sakâfiyye, 1403/1983.
- Öztürk, Mustafa. "Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi." *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi Kadın Konulu Dini Yayınlar*. December 2-4, 2011.

- Ar-Râzî, Fahrüddin. *Tefsîru'l-Fahr er-Râzî (At-Tefsîru'l-Kebîr-Mefâtîhu'l-Ğayb)*. Dâru'l-Fikr, nd.
- As-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celaluddin Abdurrahman Ibn Ebibekir. *Al-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Annotated by Merkezu'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. Al-Memleketu'l-Arabîyyetu's-Suudîyye, nd.
- Tâyir, Mevlana Muhammad. *Neylu's-Sâîrîn fî Tabakâti'l-Müfessîrîn*. Pakistan: Mektebetu'l-Yeman, 1421/2000.
- The Women's Torah Commentary: New Insights from Women Rabbis on the 54 Weekly Torah Portions*. Edited by Elise M. Goldstein. Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2000.
- Tütün, Sevgi, "Taberi Tefsir'inde Hz. Aişe'nin Rivayetleri ve Tefsir Metodu." *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*. 2010, vol. VIII, issue: 16.
- Umeyme Muhammad Ali. *Zevcâtu'r-Rasûl Ummehâtu'l-Mu'minin İffet-Şeref-Taharet*. (Al-Kâhire: Dâru'r-Ravda, nd.
- Vedûd, Amine Muhsin. *Kur'an ve Kadın*. Translated into Turkish by Nazife Şişman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Yasdıman, Necla. *Kur'an Tahlîli (Arapça Gramer Işığında, Sözlük-Meâl-İ'rab-Tefsir)*. İzmir: Anadolu Yayınları, 2006.
- Yusuf, Muhammad Hayr Ramazan. *Al-Muellifât mine'n-Nisâ ve Muellifâtuhunne fî't-Târihi'l-İslâmî*. Beyrût: Dâru Ibn Hazm, 1421/2000.
- Az-Zamahşari, Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Omer. *Al-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*. Annotated by Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammad Muavvid. Ar-Riyâd: Mektebetu'l-Ubrykân, 1418/1998.

## Web Sites

- Abdurrahîm Akîkî Bahşâyeşî. "Tabakâti Mufessîrâni Şia." [http://ketaab.iec-md.org/TAFSEER\\_QURAN/taabaqaat\\_mofasseraan\\_shia\\_jeld\\_5\\_aqiqi-bakhshaayeshi\\_05.html](http://ketaab.iec-md.org/TAFSEER_QURAN/taabaqaat_mofasseraan_shia_jeld_5_aqiqi-bakhshaayeshi_05.html) (last visited: November 10, 2013).
- "Aisha Abdurrahman." <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (last visited: December 24, 2012).
- "Aisha Abdurrahman." [http://arz.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%A7%D8%A6%D8%B4%D9%87\\_%D8%B9%D8%A8%D8%AF\\_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AD%D9%85%D9%86](http://arz.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%A7%D8%A6%D8%B4%D9%87_%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AD%D9%85%D9%86) (last visited: August 21, 2014).
- "Aisha Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Metodu." <http://www.kuranihayat.com/content/ai%C5%9Fe-abdurrahman-ve-kuran-tefsirindeki-metodu-ekrem-demir> (last visited: December 24, 2013).
- Alev Alatlî. "İmam Amina Hanım'dan Papa XVI. Benedictus'a İçtihat ve Feminizm (I)." Zaman Gazetesi. <http://www.zaman.com.tr/?bl=yorumlar&alt=&trh=20050422&hn=166011> (last visited: April 22, 2005).
- "Alman Prof. Dr. Neuwirth. "Kur'an Muhteşem Bir Kitap." [http://www.yaklasansaat.com/haberdosya/2008\\_haberleri/subat/subat56.asp](http://www.yaklasansaat.com/haberdosya/2008_haberleri/subat/subat56.asp) (last visited: August 25, 2014).
- "Angelika Neuwirth." [http://en.wikipedia.org/wiki/Angelika\\_Neuwirth](http://en.wikipedia.org/wiki/Angelika_Neuwirth) (last visited: August 25, 2014).

- "Asrın Rabia'sı vefat etti." <http://www.tumgazeteler.com/?a=926047> (last visited: April 20, 2013).
- "Bahsen ani'l-Insâf... Tefsir Nisevî li't-Tevrât." <http://www.onislam.net/arabic/newsanalysis/3001-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B1%D8%B4%D9%8A%D9%81/105695-2008-04-06%2011-07-53.html> (December 26, 2012).
- "Bânû Emîn." <http://fa.wikipedia.org/wiki/> (last visited: February 5, 2013).
- "Bânû Emîn Sâhibi Tefsîr-i Mahzenü'l-Irfân." <http://www.telavat.com/ShowObject.aspx?classId=6&id=494> (last visited: February 5, 2013).
- "Bintu's-Şâti." <http://dvd4arab.maktoob.com/f494/419430.html> (last visited: December 24, 2012).
- Cibr Murad. "Al-Mürebbiye Hannân Lahhâm Tuhaddisunâ an Tecribeti Nâdi At-Tufûle." <http://www.manfata.com/> (February 7, 2013).
- "Ad-Dâiye Al-İslâmiyye As-Seyyide Naile Haşim Sabrî." <http://www.myqalqilia.com/Naela-hashem-sabri.htm> (last visited: December 24, 2012).
- "Dr. Necla Yasdiman Kimdir?." <http://www.neclayasdiman.com/> (last visited: August 24, 2014).
- "Evvelu Seyide tedau tefsiren li'l-Kur'ani'l-Kerim li'l-Fityani ve'l-Feteyat." <http://a7lam3rbia.kalamfikalam.com/montada-f6/topic-t1511.htm> (last visited: December 28, 2013).
- "Hannân al-Lahhâm." <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (last visited: February 7, 2013).
- "Interview Amina Wadud." <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/muslims/interviews/wadud.html> (last visited: April 22, 2005).
- "Interview with Angelika Neuwirth Islam as a Culture of Knowledge." <http://en.qantara.de/content/interview-with-angelika-neuwirth-islam-as-a-culture-of-knowledge> (last visited: August 25, 2014).
- "Kadının Eli Ne Cüretle Tefsire Değermiş!" <http://www.yeryuzuhaber.com/kadinin-eli-ne-curetle-tefsire-degermis-haberi-9816.html> (last visited: August 23, 2014).
- "Kâmile Al-Kevârî." <http://shamela.ws/index.php/author/179> (last visited: February 6, 2013).
- "Keriman Hamza: Evvelu Seyyidetin Tadau Tefsiran li'l-Kur'ani li's-Şebab." <http://www.alalamonline.net> (last visited: December 28, 2008).
- "Keriman Hamza: Al-Lu'lu ve'l-Mercan fi tefsir'l-Kur'an." (Al-Masr Al-Yawm) <http://www.almasry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=246012&IssueID=1699> (last visited: March 4, 2010).
- "Keriman Hamza: Tefsiri leyse Nisaiyyen... Bel Yuhatibu'r-Ricale ve'l-Nisae ve'l-Kibare ve's-Siğare fi Şeklin Havadiyet Haniyetin." (Aş-Şarku'l-Evsat) <http://www.aawsat.com/details.asp?section=17&article=508379&issueno=11046> (last visited: December 28, 2013).
- "Keriman Hamza: Tefsiru'l-Kur'an li's-Şebab ve'l-Etfal." <http://www.egypt.com/miscellaneous-details.aspx?miscellaneous=3109> (last visited: March 20, 2010).
- "Kerime Hamza ve Tefsiru'l-Kur'an." <http://www.ikhwan.net/vb/showthread.php?t=76160> (last visited: December 28, 2014).

- "Kudve li'r-Ricâl Kable'n-Nîsâ.. Nâile Sabrî.. Murâbite fi'l-Medineti'l-Mukaddese bi Sohbeti Kitâbillah." <http://www.maroc-quran.com/vb/t17518.html> (last visited: December 24, 2012).
- "Mahzenu'l-Irfân der Tefsir-i Kur'ân." <http://lib.ahlolbait.com/parvan/resource/39317/> (last visited: April 20, 2013).
- Mehdî Mehrîzî. "Zen der Tefsîr Mahzeni'l-Irfân Bânû Emîn Isfehâni." [http://www.shareh.com/persian/magazine/ayeneh\\_p/098-099/02.htm](http://www.shareh.com/persian/magazine/ayeneh_p/098-099/02.htm) (last visited: November 10, 2013).
- Merziye Haklı. "İlk Kadın Müçtehid ve Müfessir." [http://www.rasthaber.com/yazar\\_2060\\_108\\_ilk-kadin-muctehid-ve-mufessir.html](http://www.rasthaber.com/yazar_2060_108_ilk-kadin-muctehid-ve-mufessir.html) (last visited: November 10, 2013).
- "Mevkiu ad-Doktora Rukiyye Al-Ulvânî: As-Sîre az-Zâtiyye." <http://druqaia.com/%d8%a7%d9%84%d8%b3%d9%8a%d8%b1%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%b0%d8%a7%d8%aa%d9%8a%d8%a9/> (last visited: August 27, 2014).
- Muhammad As-Sâlik Muhammad Fâl. "Al-Mar'e ve't-Tefsîr: Al-Hâdir ve'l-Ġâib." <http://aafaqcenter.com/index.php/post/1529> (last visited: February 6, 2013).
- "Al-Müfessire Al-Hindiyye Begüm... Hel Hiye Evvelu men Fessera'l-Kur'ane mine'n-Nisa." <http://www.tafsir.net/vb/tafsir6056/> (last visited: February 6, 2013).
- Nâile binti Hâşim Sabrî." <http://www.moi.gov.ps/quds/dataDetails.aspx?CATID=14&Nid=968> (last visited: December 24, 2012).
- "Nâile Sabrî Evvel Imraatin Tufessiru'l-Kur'ane'l-Kerim." [http://alresala.tripod.com/alresala/1999/17\\_6\\_99/report6.htm](http://alresala.tripod.com/alresala/1999/17_6_99/report6.htm) (last visited: December 27, 2012).
- "Nâile Sabrî... Murâbite fi'l-Kuds bi Suhbeti Kitâbillah." <http://www.raya.com/news/pages/42e3441a-aa7a-4c94-b80c-079b0edd1459> (last visited: December 27, 2012).
- "Nâm Bâbû Emîn... Sahib Tefsir-i Mahzenu'l-Irfân." <http://telavat.com/ShowObject.aspx?id=494&classId=6> (last visited: August 21, 2014).
- Nehle Ġaravî Nâinî, "Tefsîri Mahzeni'l-Irfân ve Mufessirân." <http://rasekhoon.net/article/show-16915.aspx> (last visited: November 10, 2013).
- "Ömrünü Tefsire Vermiş Bir Anne." <http://www.dunyabizim.com/index.php?aType=haber&ArticleID=5317> (last visited: November 10, 2013).
- "Prof. Dr. Angelika Neuwirth." [http://www.geschkult.fu-berlin.de/en/e/semiarab/arabistik/Mitarbeiter\\_innen/professoren/neuwirth/index.html](http://www.geschkult.fu-berlin.de/en/e/semiarab/arabistik/Mitarbeiter_innen/professoren/neuwirth/index.html) (last visited: August 25, 2014).
- "Rümûz ve Şahsiyyât min's-Sevre 4 (Hannân Al-Lahhâm)." <http://www.shababsyria.org/vb/showthread.php/67296-> (last visited: February 7, 2013).
- "Nazarat fi Kitabillah li Zeyneb Al-Ġazali rahimehallah." <http://www.alukah.net/web/alshehry/0/27519/> (last visited: August 22, 2014).
- Saliha Selim. "Al-Ustâze Fevkiyye Ibrahim Aş-Şirbînî Sâhibetu Teysiri't-Tefsir." <http://alzhour.com/essaydetails.asp?EssayId=1485&CatId=92> (last visited: December 26, 2012).
- Serpil Başar. "Kur'an'ın İlk Kadın Yorumcuları." <http://www.haksozhaber.net/kuranin-ilk-kadin-yorumculari-22903h.htm> (last visited: August 5, 2013).

- "As-Sire az-Zatiyye." <http://www.alkuwarih.com/content/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9> (last visited: August 7, 2014).
- "Suâl ani'l-Ustâze Miyâde Al-Mâdi." <http://www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=259116> (last visited: August 8, 2014).
- "Şahsiyye Mukaddesiyye: Nâile binti Haşim Sabri." <http://www.arabbab.com/?p=50732> (last visited: December 27, 2012).
- "Tabakât-i Mufessirân-i Şia." <http://quran.al-shia.org/fa/id/16/item/tfsir/tafaqat/5/tafaq505.htm> (last visited: April 20, 2013).
- "Tefsir Nesevî li't-Tevrat." <http://www.azahera.net/showthread.php?t=226> (last visited: August 8, 2014).
- "Tefsir al-Mufessirûn." [http://al-shia.org/html/ara/books/lib-quran/tafsi\\_mofaserun-2/tafs2\\_20.htm](http://al-shia.org/html/ara/books/lib-quran/tafsi_mofaserun-2/tafs2_20.htm) (last visited: April 20, 2013).
- "Tefsir-i Mahzenü'l-Irfân." <http://www.hawzah.net/fa/magazine/magart/5975/5979/61818> (last visited: April 20, 2013).
- "Tefsir-i Mahzenü'l-Irfân ve Mufessirân." <http://library.tebyan.net/newindex.aspx?pid=102834&ParentID=0&BookID=49667&MetaDataID=2882&Volume=1&PageIndex=0&PersonalID=0&NavigateMode=CommonLibrary&Content=> (last visited: April 20, 2013).
- "Tefsiru Keriman Hamza li'l-Kur'ani leyse Evvele Tefsirin Tukaddimuhu Imraatun." <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=58169&SecID=94&IssueID=88> (last visited: December 28, 2013).
- "At-Tenvîr fi'l-İslâm ve'l-Ġarb min Manzûri'l-Habîre al-İlmâniyye Angelika Neuwirth: İddiâu İftikâri'l-İslâm ile't-Tenvîr... Klişîye Ġarbiyyun Kadîm." <http://ar.qantara.de/content/ltnwyr-fy-İslm-wlgrb-mn-mnzwr-lkhbyr-İlmny-nglyk-nwyfirt-d-ftqr-İslm-l-İtnwyrklyshyh-grby> (last visited: August 25, 2014).
- "Ulemâu'd-din: Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerim leyse kâsiran ale'r-ricâl." <http://www.alittihad.ae/details.php?id=24849&y=2009&article=full> (last visited: August 26, 2014).
- "Zevcetu İkrime Sabri Tarsudu Muânâti'l-Mer'eti'l-Mukaddesiyye." <http://www.alquds.gov.ps/ar/index.php?view=79YOcy0nNs3Du69tjuhzy1wkyeayxx%2B7%2FAnzyAHkXWelT9jMURkT> (last visited: December 24, 2012).
- "Zeyneb Al-Gazâlî." <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (last visited: Dcember 23, 2012).
- "Zainab Muhammad Al-Gazali Al-Cubeyli." <http://www.islam-tr.net/islami-arsiv/4313-zeynep-muhammed-el-gazali-el-cubeyli-hakkinda.html> (last visited: April 20, 2013).
- "Ziyb an-Nisâ." <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (last visited: February 6, 2013).
- "(زندگی نامہ زیب النساء چہرہ «مخفی» | ادب پارسی)." <http://www.forum.98ia.com/t149615.html> (last visited: August 21, 2014)
- "An-Nisâü'l-azbât al-lâti âserne'l-ilme ale'z-zevâc." <http://www.forsanhaq.com/showthread.php?t=309546&page=6> (last visited: August 21, 2014).
- [www.ensani.ir/storage/Files/20120413183749-8049-59.pdf](http://www.ensani.ir/storage/Files/20120413183749-8049-59.pdf) (last visited: February 6, 2013).
- [http://jbjq.jewishbible.org/assets/Uploads/392/JBQ\\_392\\_zuckerbookwom.pdf](http://jbjq.jewishbible.org/assets/Uploads/392/JBQ_392_zuckerbookwom.pdf) (last visited: December 12, 2012).





## İSLAM HUKUKUNDA ZİLYEDLİK VE MÜLKİYET ARASINDAKİ FARKLAR\*

### *The Difference Between Possession and Ownership in Islamic Law*

Yrd. Doç. Dr. Zeki YAKA\*\*

#### ÖZET

Zilyedlik ve Mülkiyet, insanla eşya arasında kurulan ilişkinin hukuki ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki kavram zaman zaman birbiriyle karıştırılmış, birbirinin yerine kullanılmıştır. Halbuki zilyedlik ve mülkiyet her biri ayrı ayrı hukuki hükümler içeren konulardır. Bu çalışmada iki hukuki kavram arasındaki farklar birkaç açıdan ortaya konuldu. Öncelikle kavramların tanım ve tahlilleri ele alınarak farklılıklara işaret edildi. Unsurları açısından zilyedlik mülkiyet farkı ortaya konuldu. Kapsam farkına işaret edilerek, zilyedlik ve mülkiyet, şartları ve iktisab sebepleri açısından ele alındı. Zilyedlik ve Mülkiyet arasındaki farklar ortaya konularak insan eşya arasındaki ilişkinin meşru hukuk çerçevesinde nasıl gerçekleşmesi gerektiğine vurgu yapıldı.

**Anahtar Kelimeler:** Zilyedlik, Mülkiyet, İslam Hukuku, Mübah Mal, Tazminat, Maddi Unsur, Manevi Unsur.

#### ABSTRACT

Possession and ownership emerge as the legal expression of the relationship between humans and property. These two concepts have been confused and interchangeably used. Whereas, possession and ownership are different subjects, involving different legal verdicts. In this study, the difference between the two concepts has been established from various aspects. First, the definitions and analyses of the concepts have been examined and the differences were put forward. The difference between possession and ownership has been established from the aspect of elements contained. Denoting the differences, possession and ownership have been studied from the aspects of provisions and acquisitions. Having established the differences between possession and ownership, how the relationship between humans and property should develop within the framework of legal conditions is emphasized.

**Keywords:** Possession, Ownership, Islamic Law (Fiqh), Free Good, Compensation, Material Element, Spiritual Element.

\* Bu makale yazarın, "İslam Hukukunda Zilyedlik , Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007." Künyeli doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilimdalı

## Giriş

İnsanın insanla olan ilişkileri hukukun konusu olduğu gibi, insanın eşya ile olan ilişkisi de hukukun konusudur. Çünkü insanla eşya arasında kurulan bağ, doğrudan ya da dolaylı olarak başkalarını da ilgilendirebilmektedir. Ferdi, içtimai ve iktisadi hayatın düzeni, devamlılığı ve gelişimi açısından, insan eşya arasındaki bağın hukuki temellere oturtulması bir zorunluluktur. Bu sebeple her toplum, kendine özgü bir hukuk sistemi içinde, konu ile ilgili esaslar belirlemiştir. İslam hukuku da, nev-i şahsına münhasır olarak konuyla alakalı esasları tespit etmiştir.

Özellikle günümüzde teknolojik ve ekonomik gelişmeye paralel olarak, insanın eşya ile olan irtibatı farklı boyutlar kazanmıştır. Birçok eşyanın sanal ortamda el değiştirmesi, teknolojik yeniliklerin hızla günlük hayatın her alanına uyarlanması, insan-eşya irtibatını daha da karmaşık hale getirmiştir. İnsan hayatının da çevresindeki eşyalara daha bağımlı bir şekilde dizayn edildiğini görmekteyiz. Bu gelişmeler, insan-eşya irtibatını sağlayan hukuk kurallarının önemsenmesine ve güncel kılınmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda İslam hukukunun ortaya koyduğu esasların neler olduğunun bilinmesi de, Müslümanlar ve İslam toplumu açısından önem arz etmektedir. İslam hukukunun konu ile ilgili hükümlerinin bilinmesi ve uygulanması ise toplumda, hem eşyanın kullanımı ve paylaşımı ile ilgili çıkabilecek problemleri önleyecek, hem de Müslümanları manevi sorumluluktan kurtaracaktır.

İnsanın eşya ile olan irtibatı hukukta sadece “mülkiyet” olarak değerlendirilmez. İnsan, mülkü olmadan da eşyayı elinde bulundurabilir, üzerinde tasarruf edebilir. Bu sebeple İslam hukuku, zilyedliği de insan-eşya arasındaki irtibatı sağlayan hukuki bir bağ olarak kabul eder. Zilyedlik ve mülkiyet, kimi zaman birbirinin yerine kullanılan ve aralarındaki farklar gözetilmediği takdirde, bir takım hukuki sıkıntılara sebep olabilen iki farklı kavramdır. Bu farklara dikkat edilmediği takdirde ise, özellikle zilyedliğe dayalı haksız mülk edinmeler ve buna bağlı bir takım hak kayıpları söz konusu olacaktır. Toplumsal barışın da bu durumda zarar göreceği muhakkaktır.

İslam hukuku, her zilyedliği mülkiyet hakkı doğuran hukuki bir durum olarak kabul etmediğinden, zilyedlik ve mülkiyet arasındaki farkların bilinmesi bir zorunluluk arz etmektedir.

Çalışmamızda bu farkları tespit ederek, haksız mülk edinmelerin ve muhtemel hak kayıplarının önlenmesine yardımcı olmayı amaçladık. Çalışmada, mülkiyet hakkının hukuki çerçevede oluşmasını sağlayan meşru zilyedliğin önemine vurgu yapılarak; meşru olmayan zilyedliğe dikkat çekildi. Özellikle son günlerde gündeme gelen ve kamu arazilerine izinsiz zilyed olanlarla ilgili 2B arazi uygulaması tam da konumuzla bağlantılı görünmektedir. Zilyedlik mülkiyet farkını ortaya koyarak, İslam hukukunun konuya bakış açısını da öğrenmek mümkün olacaktır.

Dinimizde haksız mülk edinmenin sakıncaları bilinmekle beraber, İslam hukuku açısından konuya bir bakış açısı getirmenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Günümüzdeki her alanda kaydedilen gelişmelere paralel olarak, mülkiyet ve zilyedliğin farklı bir boyuta taşındığını görüyoruz. İçerik ve uygulamalar ne kadar değişse de, İslamın eşyayı mülk edinme ve üzerinde tasarruf etmede temel aldığı; “haklı sebeplere dayanma” ilkesi değişmemektedir. Bu ilke kapsamında çalışmamızda, gasp ve hırsızlık gibi haksız bir temele dayalı zilyedlik ile, buna bağlı haksız iktisaplar ve bunlara öngörülen tazminatlar üzerinde duruldu. Haksız zilyedliğe dayalı iktisaplarda, hüsnü niyetli zilyed ve sūi niyetli zilyed ayırımına vurgu yapılarak, hukuki sorumluluk açısından aralarındaki farklara dikkat çekildi.

Bu çalışmamızda, insan eşya ilişkisinin İslam hukuku açısından doğru temellere dayandırılmasını, zilyedlik-mülkiyet karışıklığının yol açabileceği problemlerin çözümüne katkıda bulunmayı amaçlıyoruz.

## 1. Tanım ve Kavramlar Açısından Farklar

Zilyedlik ve mülkiyet kavramları arasındaki farkları, tanımlardan hareketle ortaya koymanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira tanımlar bize yol gösterici olacaktır. Ayrıca zilyetlik ve mülkiyet kavramlarını çağrıştıran, bunlarla çok alakalı olan kabz, istila, vad-ı yed gibi kavramlara da işaret ederek aralarındaki farklılıklar tespit etmeye çalışacağız.

### a. Zilyedlik

Arapça bir kelime olan “zilyed” sözlükte “başkası için yapılan iyilik, ihsan, her türlü hayır, mülk, mülkiyet, güç, kuvvet, iktidar, kazanma, mülk edinme”<sup>1</sup> gibi birçok anlama gelmektedir. Türkçede zilyedliğin tam karşılığı “el sahibi” mecazi olarak kullanılmıştır.

Zilyedliğin terim anlamı, yukarıdaki sözlük anlamlarından bazısını çağrışırsa da, elin tasarruflarını konu edinen bir mahiyet arz etmektedir. Mecelle zilyed için şöyle bir tanım yapar: “Zilyed: Bir ayn'e bilfiil vad-ı yed eden (fiilen hakimiyeti altında bulunduran) yahut tasarruf-i müllak ile tasarrufu sabit olan (gerçek malikin mülkünde davrandığı gibi davranan) kimse.”<sup>2</sup> Buna göre zilyedlik de; menkul ve gayri menkul üzerinde fiilen hakimiyet kurup el koymak, elinde bulundurup o eşya üzerinde, eşyanın sahibi gibi tasarrufta bulunma eyleminin hukuki adı olmaktadır.

Zilyedlikte eşya üzerindeki fiili eylemler (tasarruf) ön plana çıkarken, mülkiyette bir kimseye ait olma vasfı ön plana çıkmaktadır.

1 Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh*, VI/2540-2541, Kahire 1982; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l- Arab*, III / 1006, Beyrut 1990; Zebidi, Muhammed Murtaşâ el-Hüseynî, *Tâcu'l- Arûs min Cevâhiri'l- Kâmûs*, XI/418-420, Beyrut 1975.

2 *Mecelle*, md: 1679; Ali Haydar, *Dürrü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, IV/372-373, İstanbul 1330.

Ancak eşya üzerindeki eylemlerin kimin tarafından yapıldığı da hukukta önem arz etmektedir. Eylemler malik sıfatıyla ya da zilyed sıfatıyla yapılmış olabilir. İleride de anlatılacağı üzere, farklı hukuki sonuçlar doğurması sebebiyle, bu eylemlerin kime ait olduğu önemlidir. Bu açıdan mülkiyet zilyed arasındaki farklılığa işaret etmesi açısından da tanımlarda geçen bazı ayrıntılar dikkat çekmektedir. Mesela tanımda geçen “tasarrufu-i müllak ile tasarrufu sabit olan” (yani; gerçek malik olmasa bile gerçek malikmiş gibi eşya üzerinde tasarrufta bulunan) ifadesinde bir farka işaret edilmiştir.

Zaman zaman klasik kaynaklarda zilyedlikle mülkiyet birbirinin yerine kullanılmışsa da, İslam hukukunda zilyedlik mülkiyetin tam karşılığı olarak görülmemiş, mülkiyetin sebepleri arasında kabul edilmiştir.<sup>3</sup> Bu durum zilyedlikle mülkiyetin farklı olduğunu göstermektedir.

## b. Mülkiyet

İslam hukuku kaynaklarında mülkiyet için şu tanım yapılmıştır: “İnsanla mal arasında şeriatın kabul ettiği belli bir malı bir şahsa ait kılan alakadır. Başkasını ondan men eden ve şer’i bir mani olmadığı takdirde sahibine doğrudan doğruya tasarruf imkanı veren bir aidiyettir.”<sup>4</sup>

Biraz daha ayrıntılı bir tarifte mülkiyet şu şekilde tanımlanmıştır: “Bir ayn veya menfaat üzerinde varlığı kabul edilen ve ait olduğu kimseye haddizatında bizzat faydalanma, bundan feragat ettiği takdirde karşılığını alma yetki ve iktidarını bahşeden hukuki bir hükümdür.”<sup>5</sup> Bu tarifte zilyedlikten farklı olarak menfaatin de mülkiyet kapsamına girdiğini görüyoruz. “Varlığı kabul edilen” ifadesiyle mülkiyetin maddi değil, hukuki ve manevi bir değer olduğuna dikkat çekilmektedir. Çünkü mülkiyet, insan ile eşya veya insan ile menfaatler arasındaki bir hakimiyet ilişkisinden ibarettir.<sup>6</sup>

Bu tanımlardan da anlaşıldığına göre, zilyedlik her zaman mülkiyet anlamına gelmemektedir. Yani bir kimse malik olmasa da, bir malı elinde bulundurabilir, o mal üzerinde tasarruf edebilir. Malik olan, mülkü üzerinde tasarrufta bulunmak zorunda olmadığı gibi, bir zilyed de üzerinde tasarruf ettiği bir malın illa da sahibi olacağı anlamına gelmez. Malik olmanın mal üzerinde sağladığı yetki ile zilyedin mal üzerinde sağladığı yetki aynı değildir.

İlk dönem fıkıh kitaplarında zilyedlik ve mülkiyet kavramı yerine kullanılan “ihrâz, istilâ, kabz, hıyâza ve vad-ı yed” ifadelerine sıkça rastlıyoruz. Bu kavramlar da aslında ne zilyedliğin ne de mülkiyetin tam karşılığı olmamış ancak, eşya

3 Ebû Zehra, Muhammed, *el-Milkiyye ve'n-Nazariyyetü'l-Akd fi'ş-Şeriatü'l-İslâmiyye*, sh: 144, bs.y. 1976;

4 İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsi, *Fethu'l-Kadîr*, V/74, Mısır 1317; Karâfi, Şihâbüddin Ebû Abbâs Ahmed b. İdris, *Envâru'l-Burâk ve fi Envâi'l-Furûk*, III/208, Beyrut ts.; Ebû Zehra, *el-Milkiyye*, sh: 64-65.

5 Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, sh: 316, Kahire 1959; Demir, Fahri, *Mülkiyet*, sh: 103.

6 Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, III/28, İstanbul 1991.

üzerinde fiili hakimiyet kurmanın değişik isimleri olmuştur. Konunun daha iyi anlaşılması açısından, sözkonusu kavramlar hakkında kısaca bilgi vermeyi faydalı görüyoruz.

### c. İhrâz

Sözlükte “hıfz, sıyânet, damm, koruma altına alınan şey, korunmuş, muhafaza edilmiş sığınma yeri” anlamlarına gelmektedir.<sup>7</sup> İstilahta: İhrâz; “hiç kimsenin mülkiyetinde bulunmayan mübah bir mal üzerinde, malik olmak iradesiyle fiili hakimiyet kurmak.”<sup>8</sup> demektir.

Tanımdan anlaşıldığı kadarıyla, ihrazda mülk edinme kastının bulunması, istilâ yoluyla el konulan malın bir emek harcanarak koruma altına alınıp tasarrufta bulunulması, ihrâzı benzer lafızlardan ayırmaktadır. İlk dönemlerde mübah malın mülk edinme yollarından biri olarak ihrâz kullanılmış, daha sonra bu kavramın yerini “mülkiyet” kavramı almıştır.<sup>9</sup> Mübah mal için ihraz, tek başına mülkiyeti kesinleştirmez. İhrazın yanında ölü araziye canlandırma anlamına gelen **ihya**'nın da olması gerekir.<sup>10</sup> Yani araziye verimli hale getirecek eylemlerin de yapılması şarttır.

Mübah mal üzerinde mülkiyet kazanmanın ilk basamağı olan ihraz, insanla eşya arasındaki mülkiyet ilişkisinin bir ifadesi olarak kabul edilmiştir. Onun için klasik fıkıh kaynaklarında ilk önceleri “milk” daha sonra “mülkiyet” şeklinde ifade edilen kavramların yerine “ihrâz” kullanılmıştır.<sup>11</sup>

Zilyedlikte, tıpkı ihrazda olduğu gibi bir malı muhafaza edip koruma altına almak şart değildir. Onun için zilyedlik, ihrâzı da içine alan kapsamlı bir ifadedir. Zilyedlikte; mal üzerindeki tasarruflar dikkati çekerken; ihrâzda, malın muhafazasına yönelik önlemler dikkat çekmektedir. İhraz ve zilyedlikte, söz konusu şahsın hak ve yetkilerinden bahsedilmezken, mülkiyet için bu hak ve yetkiler sözkonusudur. Sözlük ve ıstılah manalarından anlaşıldığına göre ihraz ve mülkiyet hem menkul, hem de gayr-ı menkul malları kapsamı içine alsa da, mülkiyet menkul ve gayri menkul mallardan elde edilen menfaatleri de içine alır. Yani mülkiyet de ihrazdan daha kapsamlıdır diyebiliriz. İhraz daha çok, sahipsiz bir malı ilk defa mülk edinmedeki kişisel eylemleri çağrıştırıyorken, mülkiyette bir sahiplilik söz konusudur. Başkasının mülkiyetinde bulunan bir mal için ihraz söz konusu olamaz.

7 Cevherî, *es-Sihâh*, III/873; İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, V/333; ez-Zâvi, Tâhir Ahmed, *Tertibu'l-Kâmûsi'l-Muhit*, I/618, bsy, ts.

8 Serahsi, Şemşü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, XXIII/172, İstanbul 1983.

9 Demir, Fahri, *İslam Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı*, sh: 97, 99, y.y. 1981.

10 Mecelle, md:1270,1280.

11 ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-Fikhiyyü'l-Âmm el-Fikhu'l-İslâmi fi Sevbihî'l-Cedid*, III/257, Dimaşk 1384.

#### d. İstilâ

Sözlükte “bir şeyi ele geçirmek, hakimiyeti altına almak” anlamına gelir.<sup>12</sup> İstilahta ise: “Bir malın haklı ve haksız şekilde ele geçirilmesi, kuvvet yoluyla devlet yönetimine el konulması” anlamına gelir ki, mülk edinmek kastıyla mübah bir mala el koymayı ifade eder. Aynı zamanda mülkiyeti kazanma sebepleri arasında asli sebep konumundadır.<sup>13</sup> İslam hukukunda sahipsiz bir malı istilâ eden, onu ilk işgal eden kimse ona malik olur. Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “*Henüz başkasının eline geçmemiş bulunan bir şeyi, kim ilk önce ele geçirirse, o şey o kimsenin olur.*”<sup>14</sup>

İstilâ'nın istilâh anlamında da geçen, bir malın ele geçirilmesinde haklılık prensibinin gözetilmemesi; istila ile meşru zilyedlik ve mülkiyet arasındaki farklardan biri olarak karşımıza çıkıyor. İslam hukukunda haklılık prensibine dayanmayan ne zilyedlik ne de mülkiyet geçerli değildir. İstila, sözlük anlamında ifade edildiği gibi, mübah bir malın mülkiyetinin, güç kullanımına dayalı olarak kazanılmasındaki ilk aşamayı ifade eder. Mülkiyette ise böyle bir çaba söz konusu değildir. Hukuken mevcut olan hakkın, bir kişiye aidiyetini ifade eden mülkiyeti elde etmek için, her zaman güç kullanmak şart değildir.

#### e. Kabz

Kabz, sözlükte “bir şeyi avuç içiyle sıkıca tutup kavramak, tutmak” anlamına gelir.<sup>15</sup> İstilahta; “Bir kimsenin, usulüne uygun olarak sahibi olduğu malı, tasarrufta bulunabilecek şekilde elinin altına alması. Hakikaten elle tutulması mümkün olsun olmasın, bir şeyin ele geçirilmesi ve mülkiyette sabit kılınması” anlamına gelir.<sup>16</sup>

Tanımlardan anladığımız kadarıyla kabz bir hukuk terimi olarak; bir şeyi almak, onu teslim almak, ona el koymak, maliki olduğu bir malı tasarrufta bulunabileceği şekilde elinin altına (tasarrufu altına) almak demektir. İslam hukukunda özellikle bazı akitlerin tamam olmasında kabz, müşterinin malı ilk sahibinin hakimiyetinden kendi hakimiyetine aktarması anlamında kullanılmıştır.<sup>17</sup> Bir malı kabz etmeden başka birine satmayı yasaklayan hadisi şeriflerde de, bu manada kullanılmıştır. Bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “*Kim bir yiyecek satın alırsa, onu (kabzetmeden) tamamen teslim almadan satmasın.*”<sup>18</sup>

Bu ve benzeri hadislerden anladığımız kadarıyla da, bazı akit türlerinde önemli bir prensip olan kabz, mülkiyetin tam karşılığı değil, hukuken mülkiyet

12 İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, XV/84-85, 90.

13 İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, V/278, Beyrut 1997.

14 Ebu Davut, İmare,36.

15 İbn Manzûr, *a.g.e.*, V/213-214.

16 Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu'-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi*, V/148, Beyrut 1997.

17 Mecelle, md. 266-271.

18 Buhari, *Buyu'*,54-55; Müslim, *Buyu'*, 29, 32, 34, 35, 39, 41; Ebû Davud, *Buyu'*, 65.

hakkını kesinleştiren tamamlayıcı bir unsurdur. Kabz, fıkıh kitaplarında malı ilk sahibinden satın alan müşteriye, aldığı malda tasarrufa muktedir kılan bir eylem olarak tanımlanmıştır.<sup>19</sup> Maliki mezhebi her ne kadar kabzı, zilyedliğin bizzat kendisi olarak kabul etse de,<sup>20</sup> tanımlardan ve hadis-i şeriflerden anladığımız kadarıyla, kabz'da mülkiyetin veya zilyedliğin sıfırdan kazanılması değil, meşru bir şekilde başkasına intikali söz konusudur. Ayrıca İslam hukukunda mülkiyeti kazanmanın tek yolu da kabz değildir.<sup>21</sup>

#### f. Hıyâza

Sözlükte "toplamak, cem'etmek, kişinin kendisi için bir şeyleri derleyip toplayarak bir araya getirmesi ve öncekilere ilave etmesi" gibi anlamlara gelir.<sup>22</sup> İstilahta ise "bir şeye el koymak ve onun üzerinde hakimiyet kurmak,"<sup>23</sup> şeklinde tanımlanır. Bu anlamda Maliki mezhebinde "hıyâza", zilyedliğin tam karşılığı olarak kabul edilmiştir.<sup>24</sup>

Yapılan bu tanımlardan anladığımız kadarıyla hıyaza, mübah bir malın mülkiyetinin ilk elden kazanılırken, o mal üzerinde kurulan bir hakimiyet çeşidi olarak karşımıza çıkıyor. Birbirlerinin yerine kullanılacak kadar zilyedlik ve hıyaza benzeşse de, hıyaza ile mülkiyet arasındaki fark açık bir şekilde görülüyor. Mülkiyette, malik olmanın mal üzerinde kişiye sağladığı hak ve yetkiler ön plana çıkarken, hıyaza'da mübah mal üzerinde bir hakimiyet kurma çabası, zilyedlikte de malikin tasarruflarına benzer tasarrufta bulunma ön plana çıkıyor.

#### g. Vad-ı Yed

Sözlükte "el koymak" anlamına gelen vad-ı yed istilahta; "mübah malların mülkiyetini kazanmada meşru bir sebep" sayılmıştır.<sup>25</sup> Vad-ı yed; mübah malların mülkiyetinin meşru bir şekilde ilk elden kazanıldığı bir tasarruftur. Daha çok menkul mallar üzerinde alenen gözüken ve onların mülkiyetini sıfırdan kazandıran fiili bir eylemdir.

Hem sözlük hem de istilah anlamlarına bakıldığında aslında 'ihraz, istila, kabz, hıyâza ve vad-ı yed' kavramlarının anlam bakımından zilyedliğe benzerliği ve yakınlığı açıkça görülmektedir. Fakat bu kavramlar; fıkıhın gelişme sürecine paralel olarak, bu anlam yakınlığı ve benzerliğine rağmen, birbirinden farklı konulara istilah olmuştur. Bu kavramların, mülkiyetin kazanılmasında önemli birer sebep olmalarından dolayı da zaman zaman mülkiyet yerine kullanıldığı görülmektedir.

19 Kasani, el-Bedayiu's-Sanayi', V/244.

20 Derdîr, Ebu'l-Berekât Seydî Ahmed, eş-Şerhu's-Sağîr, IV/519, Kahire 1972; İbn Cüzeyy, Muhammed b. Ahmed, el-Kavâninü'l-Fıkhiyye, sh: 328, Dâru'l-Fikr, ts.

21 Demir, Fahrî, İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı, sh:199, DİB yayınları, Ankara, 2012.

22 Zebîdî, Tâcu'l- Arûs, IV/29; İbn Manzûr, Lisânü'l- Arab, I / 753; Cevherî, es-Sihâh, III/875.

23 Derdîr, eş-Şerhu'l-Kebîr, IV/233.

24 Muhammed Abdülcevâd Muhammed, el-Hıyâze ve't-Tekâdüm fi'l-Fikhi'l-İslâmî, sh: 65, İskenderiyye 1977.

25 Ebû Zehra, Muhammed, el-Millkiyye, sh: 98; Sehlânî, Fâdil Muhammed Cevâd, el-Yedü fi'l-Fikhi'l-İslâmî Sebeben li'l-Mülkiyyeti ve Delîlen Aleyhâ, sh: 146, Beyrut 1990.

Zilyedlik, mülkiyet ve ilgili kavramların tanımına baktığımızda aralarındaki çok ciddi anlam benzerlikleri olmakla birlikte, içerik itibarıyla farklı oldukları açıkça görülmektedir. Mülkiyette, var olan bir hakkı hukuken kişiye ait kılma durumu öne çıkarken, zilyedlikte başkasına da ait olabilen bir hakkın emaneten kullanılması durumu söz konusudur. Ayrıca ihraz, isti'la, kabz, vad-ı yed gibi zilyedliği çağrıştıran kavramlar da, daha önce ortada mevcut olmayan bir hakkın ilk elden kazanılmasındaki aşamaları ifade etmektedir.

İlgili yerlerde de işaret edildiği gibi, kavramları birbirinden ayıran farklılıklar da mevcuttur. Örneğin, eşya üzerindeki fiili bir eylem olan zilyedlikte, mülkiyette olduğu gibi, "hak ya da haklılık" konusu tanıma dahil edilmemiştir. Ama mülkiyetin tanımında; kişiye, eşya üzerinde hukuken tanınan yetki ve iktidardan bahsedilmektedir. Ayrıca zilyedlik ve ilgili kavramların, bir eşyanın mülkiyete dönüşme aşamalarındaki fiili tasarruflar olunduğu görülmektedir.

## 2. Unsurları Açısından Farklar

Her hangi bir eşya üzerindeki tasarrufun İslam hukukunca meşru bir zilyedlik sayılabilmesi için, maddi ve manevi unsurların bir arada bulunması gerekir.<sup>26</sup> Zilyedlikle mülkiyet arasındaki farkı anlamamıza yardımcı olacak bu unsurlara göz atmak faydalı olacaktır.

### a. Maddi Unsur

Zilyedliğin maddi unsuru; zilyedliğe konu olan eşyanın tabiatına uygun olarak yapılan ve zilyed'e eşya üzerinde fiili hakimiyet sağlayan her türlü tasarruftur. Örneğin; bir gayr-i menkulde oturmak, kiraya vermek, araziye ağaç dikmek, kesmek vb. davranışlar bir kimsenin eşya üzerinde hukuken zilyed olduğunu ispatlayan tasarruflardır.<sup>27</sup>

Görülüyor ki; bir kimsenin eşya üzerindeki zilyedlik iddiasının geçerliliği, yukarıda bahsi geçen maddi unsur kapsamındaki benzeri tasarrufların varlığına bağlıdır. Halbuki, bir kimse mülkiyetinde olan bir eşyada illa ki tasarrufta bulunmak zorunda değildir. İnsan, mülkiyetinde olan bir eşyada herhangi bir tasarrufta bulunmasa da o eşyanın sahibidir ve mülkiyetin tanıdığı bütün haklardan yararlanabilir.<sup>28</sup> Zaruret bulunmadıkça hiç kimse maliki, mülkiyetinde bulunan bir mal üzerinde tasarrufta bulunmaktan menedemez ve onu bir tasarrufa zorlayamaz. Fakat malik olmayan zilyedin tasarrufları, malikin tasarruflarına kıyasla sınırlı ve sorgulanabilir. Özellikle zilyedlik; gasb ve hırsızlık gibi haksız sebeplere dayanıyor ya da eşya üzerindeki zilyedlik emanet zilyedliği ise zilyedin tasarrufları sınırsız değildir. Eşya üzerinde dilediği tasarrufta bulunamaz, bulunsa

<sup>26</sup> Karaman, Hayrettin, *a.g.e.*, III/194.

<sup>27</sup> Ali Haydar, *Dürrü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, IV/ 372-373, İstanbul 1330; Ceziri, Abdurrahmân, *Kitâbul-Fıkh al-el-Mezâhibi'l-Erbâa*, II/163,165, İstanbul 1987.

<sup>28</sup> Hey'et, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md:1192, İstanbul1985.



da her tasarrufu hukuken geçerli olmaz.<sup>29</sup> Yerine göre tasarruflarında kasıtlı olarak mala zarar gelmesi durumunda tazminat ödemesi gerekebilir.<sup>30</sup> Ancak mülkiyet için böyle bir şey söz konusu değildir.

Zilyedin eşya üzerinde kurduğu ve zilyedliğin maddi unsuru sayılan fiili hakimiyetin gelip geçici bir süre için değil, sürekli olması gerekir. Mesela hiç kimse bindiği ticari aracın, yemek yediği lokantadaki eşyaların zilyedi sayılmamıştır. Çünkü bu eşyalar üzerinde mülkiyet iddiası ve niyeti olmaksızın geçici bir tasarruf söz konusudur. Böyle eşyalar üzerinde bir kimse zilyedlik iddiasında bulunursa, gâsıb sayılır ve zilyedliğindeki malı sahibine iade etmesi gerekir. Malı teslim etmez de kasıtlı bir zarar söz konusu olursa, tazminat öder. Böyle durumda emanet durumunda olduğu için, emanet hükümleri geçerli olur.<sup>31</sup>

Mülkiyet için malikin, eşya üzerindeki fiili tasarrufuna herhangi bir süre sınırı ve mecburiyeti yoktur. Malik, mülkünde bulunan bir eşyada tasarrufu kısa süreli de olsa, yahut hiç tasarrufta bulunmasa da o eşya üzerindeki mülkiyet hakkını kaybetmez. Halbuki zilyedin eşya üzerindeki fiili hakimiyetini terk etmesi, eşya üzerindeki zilyede ait kazanılması muhtemel bir hakkı kaybetmesi demektir.<sup>32</sup> Ancak mülkiyette malikin eşya üzerindeki hakkı, eşya üzerinde tasarrufta bulunmasa da sürekli ve kalıcıdır.

## b. Manevi Unsur

Zilyedliğin önemli bir parçası olan "manevi unsurla" kast edilen "niyet"tir. Kişinin eşya üzerinde fiili hakimiyet kurarken, o eşyayı mülk edinme niyetinin bulunup bulunmaması İslam hukuku açısından önemlidir. Zilyedlikle ilgili hukuki hükümler, bu manevi unsurun (niyetin) varlığına göre şekillenir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu hadisi bunun en büyük kanıtıdır: "Ameller ancak niyetlere göredir..."<sup>33</sup>

İslam hukuku kaynaklarında zilyedliğin hukuki bir değer taşıması için, maddi unsurun yanında manevi unsuru da (niyeti) şart koşan fakihler şu örnekleri vermektedirler: "Avlanmak niyetiyle ağrıyı seren birisi, ağa takılan hayvana sahip olur. Ancak (avlanmak niyeti olmaksızın) ağrıyı kurutmak için seren bir kimse, ağa takılan hayvana malik olamaz. Çünkü ağ, avlanmak niyeti olmadan serilmiştir. Yine bir kimse, mülk edinmek niyetiyle kabını dışarıya bıraksa, kaba biriken yağmur suyuna malik olur. Kabin sahibi, mülk edinme niyeti olmaksızın kabını dışarı bıraksa, biriken suya sahip olamaz. Böyle bir durumda avı ve suyu ilk önce

29 Sehlâni, *el-Yed*, sh:104

30 Mevsili, Abdullâh b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, III/25, İstanbul 1987; Ali Haydar, *a.g.e.*, IV/596.

31 Mevdani, Abdülgani el-Ganîmi, *Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, II/188-189 İstanbul ts.; Mevsili, *a.g.e.*, III/25; Ali Haydar, *a.g.e.*, IV/596.

32 el-Abbâdi, Abdüsselâm Dâvûd, *el-Milkiyye fi Ş-Şeriatî'l-İslâmiyye*, I/458-460, Beyrut 2000.

33 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil; *el-Câmiu's-Sahih*, Bed'ül-Vahy 1, İmân 41, Nikâh 5, Talâk 11, İstanbul 1992; Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih*, İmâre 155, İstanbul 1992; Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'âs, *es-Sünen*, Talâk 11, İstanbul 1992.

kim zilyedliğine alırsa, onlara malik olur.<sup>34</sup> Yani o eşyaların mülkiyetini ilk elden kazanmış olur.

Mülkiyetin hukuki bir geçerlilik kazanması için böyle bir unsur (niyet) illaki şart değildir. Çünkü insan mülk edinmek niyeti olmasa da, bazı durumlarda malların mülkiyetini kazanabilir. Mesela miras olayında, mürisin ya da mirasçılarının rızasına ve niyetine bağlı olmaksızın, mürisin malı varislerin mülkiyetine intikal eder.<sup>35</sup> Mirastan pay almak için niyet değil, mürisin soyundan gelmek yeterlidir.<sup>36</sup>

### 3. Kapsam Açısından Farklar

Kamunun istifadesine sunulmuş umumi yollar, meydanlar, denizler, göller ve nehirler gibi varlıklar üzerinde zilyedlik caiz olmadığı gibi mülkiyet de caiz değildir.<sup>37</sup> Mülkiyetin konusu mallardır. İslam hukukunda hukuken mal niteliğinde görülmeyen bir şey, mülkiyet hakkına da konu olamaz.<sup>38</sup>

Malların dışında meşru şekilde elde edilen "haklar ve menfaatler" de cumhur tarafından mal olarak kabul edilmiş ve mülkiyetin konusu sayılmıştır.<sup>39</sup> Bu konuda Cumhuru temsil eden Şafii, Maliki ve Hanbelilere muhalefet eden Hanefiler, "Haklar ve Menfaatleri" mal olarak kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla hak ve menfaatler mal sayılmadıkları için, zilyedliğin de konusu değildir.<sup>40</sup>

Bir malın mülkiyetine sahip olmak demek, aynı zamanda söz konusu malın cüzlerine/parçalarına yani o malın tamamlayıcı unsurlarına da sahip olmak demektir. Mecelle bu hususu şöyle kanunlaştırmıştır: "Vücutta bir şeye tabi olan hükümde de ona tabi olur."<sup>41</sup> Mesela; bir gebe hayvan satılsa, karnındaki yavrusu da tebean satılmış olur. "Tabi olan şeye ayrıca hüküm verilemez."<sup>42</sup> Buna göre bir hayvanın karnındaki yavrusu ayrıca satılmaz. "Bir şeye malik olan kimse o şeyin zarûriyyatından olan şeye dahi malik olur. Örneğin bir haneyi satın alan kinse, ona mûsil olan tarîka dahi malik olur."<sup>43</sup>

Malik, mülkiyeti kapsamına giren tüm mallarda, mülkiyetin verdiği bütün haklardan yararlanabilir. Ancak bu haklardan yararlanmak için, bir başkasından izin ve icazet almasına gerek yoktur. Çünkü mülkiyet hakkının kapsamı, maldan elde edilebilecek her türlü faydayı içine almaktadır. Yukarıda verdiğimiz mülkiyetin tanımında da bu durum açıkça anlaşılmaktadır.

34 Ali Haydar, *Dürrer*, III/526-527; *Mecelle*, md: 2,1250.

35 Ali Haydar, *Teshilü'l-Ferâiz*, sh: 13-14, sad.: Orhan Çeker, İstanbul 1985; ez-Zerka, *el-Medhal*, 1/251,

36 Nisa: 7,33 127.

37 Mevsili, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyar Li Ta'lili'l-Muhtar*, III/40-45, İstanbul, 1987.

38 Kâsânî, *Bedâi*, VII/352; İbnü'l-Humâm, *Fethu'l-Kadîr*, V/275.

39 *Suyûtî, el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, sh: 354; Şirbînî, Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc*, II/2-3, Dârü'l-Fikr, Mısır 1958; Ebü Zehra, *el-Milkiyye*, s: 47; Zuhayli, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, IV/502, Beyrut 1989.

40 Merğînânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi Bekr b. Abdilcelil er-Rüşdânî, *el-Hidaye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, III/51, İstanbul 1986; Molla Hüseyev, *Şerhu Gurer*, II/168.

41 *Mecelle*, md: 47.

42 *Mecelle*, md: 48.

43 *Mecelle*, md: 49.

Üzerinde zilyedlik kurulabilecek ve mülkiyete dahil olan mallar konusunda pek fark gözükmemektedir. Ancak zilyed ve malikin mal üzerindeki tasarruflarının kapsamı birbirinden farklıdır. Malik mülkünde dilediği tasarrufta bulunmakta serbest iken; malik olmayan zilyed, her tasarrufta bulunamayabilir. Malikin izin ve icazet verdiği tasarrufların dışına çıkamaz.<sup>44</sup> Yani malik zilyedi, mal üzerindeki tasarruflarında sınırlayabilir. İslam hukukunda zilyedliğindeki bir mala kasten zarar veren kimse tazminatla sorumlu tutulmuştur.<sup>45</sup> Halbuki malikin kendi malına kasten zarar vermesi durumunda böyle bir tazminat söz konusu değildir. Bu durum da, zilyedlik ile mülkiyet arasında bir fark olarak gözükmektedir.

#### 4. Şartları Açısından Farklar

İslam hukukçularının tespit ettiği meşru zilyedliğin oluşması için gerekli şartlara<sup>46</sup> bakınca da, zilyedlik ve mülkiyet arasındaki farklar açıkça ortaya çıkmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir:

a) Zilyedlikte fiilen el koymak (vad-ı yed) mutlaka olmalıdır. Bu şart Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu hadisine dayanmaktadır: "Her kim hasmının aleyhine bir şeye on sene hâiz (zilyed) olursa, o (hâiz) mal konusunda hasmından daha bir hak sahibidir."<sup>47</sup>

Zilyedliğin gerçekleşmesi için şart olan vad-ı yed (fiilen el koymak), mülkiyetin gerçekleşmesi için her zaman şart değildir. Malik, fiilen el koymasa da (vad-ı yed'te bulunmasa da), mülkiyetindeki mal üzerinde, kendi isteğiyle mülkiyet hakkından vazgeçmedikçe, her türlü tasarruf yetkisine ve hakkına sahiptir.<sup>48</sup>

b) Zilyedin, söz konusu malda, mülk sahibi gibi tasarrufta bulunması, bu fiili tasarrufun da, o kimsenin mal üzerinde zilyed olduğunu gösteren cinsten olması gerekir.<sup>49</sup> Tarlayı ekip dikmek, evde oturmak, kiraya vermek gibi. Bu şarta göre, bir mal üzerinde hiçbir tasarrufu bulunmayan zilyedlik iddiası geçersizdir. Halbuki bir önceki maddede de ifade edildiği gibi, malikin mülkiyet hakkının devamı için, mülkünde herhangi bir tasarrufta bulunması zorunlu değildir.

c) Zilyedin, eşya üzerindeki zilyedliğinin (fiili hakimiyetinin) sürekli olması gerekir. Eşya üzerindeki kısa süreli hakimiyet, kişiye zilyedlik hakkı kazandırmaz.<sup>50</sup> Malik için mülkü üzerinde süreyle tayin edilen bir hakimiyet şartı söz konusu değildir. Malik kendi iradesiyle mülkiyet hakkını devretmedikçe, malik olma vasfını ve hakkını kaybetmez. Malik, mülkiyet hakkını devretmesi durumunda da

44 Kasani, *Bedâi*, VII/143.

45 Ali Haydar, *Dürr*, II/486.

46 Abdülcevâd, Muhammed, *el-Hiyâza*, s: 112.

47 Sahnûn, Abdüsselâm b. Saïd, *el-Müdevvenetül-Kübrâ*, V/191-192, Mısır, 1323.

48 Mecelle, *md*: 1192.

49 Mecelle, *md*: 312, 325, 359, 1659, 1679.

50 Ali Haydar, *Dürr*, IV/259.

karşılığını alma hakkına sahiptir.<sup>51</sup> Zilyedliğin devredilmesi durumunda zilyedin her zaman böyle bir karşılık alma hakkı bulunmamaktadır.

### 5. Hukuki Vasfı Açısından Farklar

İslam hukuku açısından zilyedlik, her halükarda hukuken himaye edilen ve edilmesi gereken bir durum olarak kabul edilmemiştir. Zilyedliğin hukuken bir koruma kazanabilmesi, eşya üzerindeki fiili tasarrufun bir hak temeline dayanmasına bağlıdır. Hak temeline dayalı fiili bir tasarruf, hukukun korumasını hak eden meşru bir zilyedlik adını alır.<sup>52</sup> Temelde hak kavramından mahrum olan hırsız, gâsıb gibi kimselerin eşyadaki haksız tasarrufları, hukuken korunmayı hak eden meşru bir zilyedlik değildir.<sup>53</sup>

İslam hukukunda mülkiyet hakkı, insanın vazgeçilmez ve korunması gereken esaslar arasında kabul edilmiştir. Konuyla ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu hadisi bunun en büyük delilidir: "... Kanlarınız, mallarınız, ırzlarınız bu şehir içinde, bu ayda, bu günün hürmeti kadar (birbirinize) haramdır..."<sup>54</sup> Mülkiyet hakkına yapılan saldırılar için de cezai müeyyideler belirlemiştir. Gâsıb'a, mülkiyet hakkına yapılan saldırı ve verilen zarardan dolayı tazminatı öngörür.<sup>55</sup> Mülkiyet hakkının malike sağladığı tüm haklar hukukun koruması altındadır.<sup>56</sup> Ayrıca mülkiyet davalarında zilyedlik, mülkiyeti kesin olarak ispatlayan bir durum değil; mülkiyetin bir delili olarak kabul edilir. İslam hukukunda zilyedliğe, özellikle haksız zilyedliğe, zaman aşımı sebebiyle hak kazandırıcılık fonksiyonu da yüklenmemiştir. Ancak toplumsal istikrarı sağlamak ve insanların bir takım hileli yollara başvurarak mahkemeleri boş yere meşgul etmelerini önlemek amacıyla, hak kazandırıcı zaman aşımı süreleri kabul edilmiştir.<sup>57</sup> Fakat yine de gerçek hak sahibine hakkını arama yolu daima açık tutulmuştur.<sup>58</sup>

Mülkiyetin getirdiği hakların, zamanaşımı da dahil hiçbir şekilde zayi olmasına müsaade etmeyen İslam hukuku, malike hak arama ve hakkını geri kazanma yolunu daima açık tutmuştur. "Tekâdüm-i zaman ile hak sâkit olmaz"<sup>59</sup> diyerek mülkiyet hakkının hukuki olma vasfını korumuştur.

### 6. İktisab Sebepleri Açısından Farklar

Mülkiyet ve zilyedliğin iktisab sebepleri arasında pek fark yoktur. Üzerinde

51 Ebû Zehra, *el-Milkiyye*, s:62.

52 Ali Haydar, *Dürer*, IV, 374; Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, III/ 195; Topal, Şevket, *İslam Hukukunda Zilyedlik*, s: 69.

53 Kasani, *el-Bedai*, VIII/143.

54 Buhârî, İlim 9, 37, Fiten 8, Hudûd 9, Edeb 43, Haccetü'l-Vedâ 2; Müslim, Kasame 29-30; Tirmizi, Fiten 2; İbn Mâce, Menâsik 76.

55 el-Mevsilî, *el-Ihtiyâr*, III, 59.

56 Mecelle,

57 Ali Haydar, *Dürer*, IV/334.

58 Ebu Zehra, *el-Milkiyye*, sh:146.

59 Mecelle, md. 1674.

önce zilyedlik tesis edilerek daha sonra mülkiyet hakkı kazanılan mallara Fıkıhta “mübah mal” ifadesi kullanılır. **Mübah Mal:** Başkasının mülkiyetinde bulunmayan, sahihsiz mal, malın mülkiyet altına girmeden önceki aslı durumunu ifade etmek için kullanılır.<sup>60</sup> İslam hukuku kaynaklarında zilyedlik sebebiyle malın mülkiyet hakkının sıfırdan kazanıldığı yerler olarak şunlar gösterilir: İhyâ-i mevât<sup>61</sup>, ot ve odun toplama<sup>62</sup>, avlanma<sup>63</sup>, maden ve defineler<sup>64</sup>, lukata.<sup>65</sup> Fıkıh kitaplarının ilgili yerlerinde hükümleri ayrıntılı olarak ele alınan bu mallar üzerinde, önce zilyedlik tesis edilir, daha sonra mülkiyet kazanılır. Mülkiyet için ise satın alma, hibe, miras gibi mülkiyeti kazanmanın pek çok yolları vardır.<sup>66</sup>

Mübah malların iktisabıyla ilgili hükümlerin kaynağı, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şu hadisidir: “Henüz kimsenin olmayan bir şeyi kim ilk önce ele geçirirse o şey onunundur.”<sup>67</sup> Mübah mallarda öncelikle zilyedlik iddiası geçerli iken mülkiyet iddiası geçerli değildir. Buna göre, meşru sebeplerin dışında başka birine ait olan veya kamuya ait malların mülkiyeti iddia edilemeyeceği gibi zilyedliği de iddia edilemez.<sup>68</sup> Modern hukuktaki gibi İslam hukukunda zaman aşımına hak kazandırıcılık fonksiyonu yüklenmemiştir. Bu sebeple gerek kamuya ait olsun gerekse başka bir şahsa ait olsun, kendine ait olmayan bir mal üzerinde sırf zilyetlik iddiası ve zaman aşımını kullanarak mülkiyet hakkı iddia edilemez. Devletin 2B arazilerinde olduğu gibi, hakkından belli bir bedel karşılığı vaz geçmedikçe ve bedelini ödemedikçe zilyetlik mülkiyete dönüşmez. Henüz zilyedlik kurulmamış bir mübahın mülkiyetini iddia etmek geçersizdir.

## 7. Tazminat Açısından Farklar

Zilyedlik ve mülkiyet arasındaki farklardan biri de; söz konusu malın telef olması halinde, tazminatın gerekip gerekmediği konusunda karşımıza çıkar. Öncelikle şunu belirtelim ki; başkasına zarar vermedikten sonra malik, kendi malına bilerek veya bilmeyerek zarar verse herhangi bir tazminat ödemesi gerekmez. Çünkü malikin, meşru sınırlar içinde mülkünde dilediği tasarrufta bulunma hak ve salahiyeti olduğu gibi, başkalarını da mülkündeki izinsiz tasarruflarından menetme hakkı vardır.<sup>69</sup>

60 Mecelle, md. 1248; Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, V/59.

61 El-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 66-67; Meydânî, *el-Lübâb*, II/218; Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît*, IV/217, Kahire 1417.

62 Kâsânî, *el-Bedâi*, VI/194; Ebû Zehra, *el-Milkiyye*, s: 144.

63 Mâide, 5/1-2, 4, 95-96; Nahl, 16/14; Fâtır, 35/2; Buhârî, Buyû, 3, Zebâih, 1-3, 7-10; Müslim, Sayd 1-5; el-Cezîrî, *Mezâhib*, II/18-20.

64 el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I/117; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I/537-543; Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddin İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb*, 1/162, Kahire 1959; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah, *el-Muğni*, III/17, Beyrut 1991.

65 Kâsânî, *Bedâi*, VI/200; Merğînânî, *el-Hidaye*, II/175; Şîrbini, *Muğnil-Muhtâc*, II/406; İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, II/255, İstanbul 1985.

66 Demir Fahri, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, sh:206.

67 Ebû Dâvûd, İmâre , 36.

68 Mevsilî, *a.g.e.* III/40-45.

69 Mecelle, md. 1192; Zuhayli Vehbe, *a.g.e.* IV/9.

Malik kendi mülküne verdiği zarardan dolayı tazminat sorumlusu değildir. Ancak mülkünde bulunan bir hayvanın, başkasının malına zarar vermesi durumunda tazminatla sorumlu tutulmuştur. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Bahçe sahipleri bahçelerini gündüz korurlar. Hayvanların gece verecekleri zararı ise sahipleri tazmin eder.”<sup>70</sup>

Ancak mülkiyet sahibi olmayan zilyed, hukuken tazminat sebebi sayılan bir fiil ve tasarrufla zilyedliğindeki mala zarar verse, tazminat ödemesi gerekir. Malikin dışında başkasının elinde bulunan mal, tazminata konu olup olmamak açısından ikiye ayrılır: **Birincisi**; “Yed-i Emânet”: Tazminatla yükümlü olmama durumu. **İkincisi** de; “Yed-i Damân ve Yed-i Âdiye”: Bir malı sahibinin izni ve rızası olmaksızın, gasb ve hırsızlık gibi yollarla malı elinde bulundurma.<sup>71</sup> Bunlar tazminat hususunda birbirlerinden kısmen farklılık gösterir. Şöye ki:

Yed-i Emanetle, bir malı mülk edinme niyeti olmaksızın, sahibinin izni ile ve sahibine iade etmek maksadıyla elinde bulunduran şahıs kastedilir. Emanet konumundaki malın telef olması halinde, emaneti elinde bulunduranın kasıt, kusur ve ihmalinin olup olmaması tazminat açısından önemlidir. Vedâ, âriyet, rehin bırakılan tüm mallar, ortaklar için şirket malları, kiracının elindeki mal, vekil ve vasînin elinde bulunan mallar, kamu ve özel şirketlerde çalışanların ellerinde bulunan mallar, henüz müşteriye teslim edilmemiş müşteriye ait mallar bu emanet kapsamındadır. Bu mallara zarar gelmesi durumunda emanet hükümleri geçerlidir.<sup>72</sup> Yani zarar, zilyedin kasti kusurları sebebiyle oluşmuş ise tazminat söz konusudur. Kasıt yoksa tazminat da yoktur.

Zilyedin elinde bulunan “emanet” hükmündeki mal, zilyedin kasti, kusuru ve ihmali bulunmadan telef olursa tazminat gerekmez. Telefte zilyedin kasıt, kusur ve ihmali varsa, zilyed tazminatla sorumlu olur.<sup>73</sup> Bazı İslam hukukçuları kasıt, kusur ve ihmal olmadığı halde, bazı malların telef olması durumunda zilyede tazminatı gerekli görmüşlerdir. Örneğin; satılan ve henüz müşteri tarafından teslim alınmayan mal veya bunun bedeli, sulh bedeli, hisseli olup paylaşılan mal, zilyedin elinde kasıt olmaksızın telef olursa tazminat gerekir.<sup>74</sup>

Zilyed, gasp veya hırsızlık gibi meşru olmayan bir yolla malı ele geçirmişse, (kasıt, kusur, ihmal olsun olmasın) her halükarda tazminatla sorumlu tutulur. Böyle kimseye “sû-i niyetli zilyed” denir. Sû-i niyetli zilyed, malı sahibine iade etmedikçe sorumluluktan kurtulamaz. Mal telef olursa da mutlaka tazminat

70 Ebû Dâvûd, Buyû; 92; İmam Mâlik, *Muvatta'*, Akdiyye, 18.

71 el-Haffîf, Ali, *ed-Damân fi'l-Fikhil-İslâmî*, I/102, Kahire 1971; Zuhayli, Vehbe, *Nazariyyetü'd-Damân*, sh: 174, 182, Dimaşk 1982; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I/366.

72 Serahsi, *el-Mebsût*, XI/114,157; Kâsânî, *el-Bedâi*, VI/208, 217, V/64; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VI/468; ez-Zeylai, *Fahrüddîn Osman b. Ali, Tebyinü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, III/320, IV/256, Beyrut 1987.

73 Merğînânî, *el-Hidaye*, III/215; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II/312.

74 Kâsânî, *a.g.e.*, V/238, VII/24; İbnu'l-Hümâm, *a.g.e.*, VIII/350.

ödemesi gerekir.<sup>75</sup> Konuyla ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu hadisi bu konuda en büyük delildir. "Başkasına ait bir malı alan, sahibine ödeyinceye kadar ondan sorumludur."<sup>76</sup>

İslam hukukçuları zilyedliğin iade ve tazmininde sû-i niyetli zilyedle, hüsn-ü niyetli zilyedi birbirinden ayırmamışlardır. Her ikisi de öncelikle haksız olarak kazanılan zilyedliği sahibine iade ile sorumludur. Eğer mal telef olmuşsa da tazminat gerekmektedir. Gasp edilmiş bir malı, gâsıbdan bilmeden satın alan, kiralayan, miras yoluyla o mala zilyed olan kimseye "hüsn-ü niyetli zilyed" denir.<sup>77</sup>

Malik olan kimse, haksız zilyeden hangisini bulursa zararını ona tazmin ettirir. Ancak İslam hukukçuları, hüsn-ü niyetli zilyed'le, sû-i niyetli zilyed'i tazminat konusunda bazı hallerde birbirinden ayırmışlardır. Örneğin, tazminatı hüsn-i niyetli zilyed ödemişse, ödediği bedeli sû-i niyetli zilyed'den isteme hakkı vardır. Ayrıca hüsn-ü niyetli zilyede malı iade ve tazminat sorumluluğunun dışında, gasptan dolayı başka bir ceza verilmez.<sup>78</sup> Hüsn-ü niyetli zilyed, malın muhafazası için yaptığı lüzumlu masrafları malikten isteyebilir. Hatta masrafları alıncaya kadar malı hapsedme (sahibine vermeme) hakkı vardır.<sup>79</sup> Ayrıca hüsn-ü niyetli zilyed, zilyedliğindeki maldan veya bunların ürünlerinden istifade etse, bundan dolayı tazminatla sorumlu tutulmaz.<sup>80</sup> Yukarıda hüsn-ü niyetli zilyed için bahsedilen haklar sû-i niyetli zilyed'e verilmez.

## 8. Akidler Açısından Farklar

Zilyed ve malikin akdî tasarrufları arasında da farklar vardır. Mülk sahibi olmayan zilyedin mal üzerindeki akdî tasarrufları mülkiyet sahibinin tasarrufları gibi değildir. Malikin akdî tasarruflarının geçerli olması için, bir başkasının izin ve icazetine ihtiyaç yoktur. Ancak malik olmayan zilyedin, meşru olmayan bazı akdî tasarruflarının geçerli olması, malikin izin ve icazetine bağlıdır.

İslam hukukunda yetkisi olmadığı halde, başkasının malında tasarrufta bulunan kimseye "fuzûlî" denir.<sup>81</sup> Mecelle'de fuzuli şöyle tarif edilmiştir. "Fuzûlî: Bigayr-i izn-i şer'î, diğer bir kimsenin hakkında tasarruf eden kimsedir."<sup>82</sup> Zilyed, zilyedliğindeki mal üzerinde ancak meşru tasarruflarda bulunmalıdır. Meşru olmayan ve malikin izni bulunmayan tasarruflar zilyedi "fuzuli" durumuna düşürür.

Örneğin; malik olmayan zilyedin, mal üzerinde yaptığı kira, âriyet, satış gibi akdî tasarruflarının geçerli olup, hukuken hüküm ifade etmesi, malikin iznine

75 Şîrâzî, *a.g.e.*, I/296; Zuhaylî, Vehbe, *Nazariyyetü'd-Damân ve Ahkâmü'l-Mes'ûliyyeti'l-Medeniyye*, sh: 175, Dımaşk 1982; ez-Zeylaî, *a.g.e.*, V/226; Merğînânî, *a.g.e.*, IV/336; Mecelle, md: 891.

76 Ebû Dâvûd, *Buyû'* 88; Tirmizî, *Buyû'* 39; İbn Mâce, *Sadakat* 5.

77 İbn Rüşd, *a.g.e.*, II/206; Mecelle, md: 910; Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, III/206.

78 İbn Cüzeyy, *el-Kavâninü'l-Fıkhıyye*, sh: 282; Derdîr, *Şerhu'l-Kebîr*, III/442.

79 Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I/432; Serahsî, *el-Mebsût*, XI/126.

80 Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hukkâm*, II/267; Cezîrî, *Mezâhib*, II/226; Mecelle, md: 906.

81 Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, IV/167; Mecelle, md: 112; Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Akitler*, sh: 124, Konya 1999.

82 Mecelle, md:112.

bağlıdır. Ancak malik, malı üzerinde dilediği akdî tasarrufu yapabilir. Akdin hukuken geçerli olup hüküm ifade etmesi bir başkasının iznine bağlı değildir.<sup>83</sup> Bu durum da, zilyedlik ve mülkiyet arasındaki bir fark olarak karşımıza çıkmaktadır.

### Sonuç

İlk dönem fıkıh kitaplarında, zilyedliğin müstakil bir hukuk konusu olarak ele alınmadığını görüyoruz. Zilyedlik; mülkiyet, mülkiyeti kazanma aşamaları ve bunlarla ilgili dava, beyinat gibi birçok konu içerisine serpiştirilmiştir. Bu sebeple zilyedlik mülkiyet kavramları birbirlerini çağrıştıracak şekilde birlikte kullanılmıştır. Fıkıhın gelişme ve ihtisaslaşma sürecine bağlı olarak da, her iki kavramın aralarındaki farklar gözetilerek, ayrı ayrı ele alınması kaçınılmaz olmuştur.

İslam hukukunda insanın eşya ile olan irtibatı sadece “mülkiyet” olarak değerlendirilmemiştir. İnsan maliki olduğu bir şeye zilyed olabileceği gibi, maliki olmadan da bir eşyaya zilyed olabilir, onu elinde tutup tasarrufta bulunabilir. Malik olan zilyedle malik olmayan zilyedin birbirinden ayrılması, konuyla ilgili hukuki hükümlerin netleşmesi açısından da önemlidir. Her zilyedin malik olmadığı, dolayısıyla mülkiyetle zilyedliğin birbirinden farklı hukuki sonuçlar doğuran iki farklı kavram olduğu görüldü. Mülkiyet- zilyedlik farkının pratikteki uygulaması ile de, olası bir takım hak ihlallerinin de önüne geçilmiş olacaktır. Örneğin; sırf zilyedliğe dayalı bir hak iktisabı, daha önceden var olan bir takım hakların zayı olmasına sebep olacağı için, İslam hukukunca kabul edilmemiştir. Böylece hem muhtemel hak kayıpları önlenmiş hem de toplumsal huzura katkıda bulunulmuştur.

Bu amaçla çalışmamızda, zaman zaman birbirinin yerine kullanılan mülkiyet ve zilyedlik arasındaki farklar ele alındı. Öncelikle tanımlardan hareketle her iki kavramın aslında aynı şey demek olmadığı vurgulandı. Mülkiyette, malikine malı üzerinde (meşru çerçevede) sınırsız hukuki tasarruf hakkı veren, “sırf kendine ait olma” vasfı öne çıkmaktadır. Zilyedlikte ise, Mecelle’nin 1679. Maddesinde de ifade edildiği gibi, sırf kendine ait olma vasfı bulunmamaktadır. Tarifite geçen “tasarruf-i müllak ile tasarrufu sabit olan”, yani “gerçekte kendine ait olmayan bir malda, gerçek malik gibi tasarruf edebilen kişi” ifadesinden, mülkiyetteki gibi “sırf kendine ait olma” vasfının zilyedlikte bulunmadığı görülmüştür.

Ayrıca mülkiyetle zilyedliği çağrıştıran “ihraz, isti’la, kabz, hıyaza, vad-ı yed” gibi kavramların tanımları da yapılarak, zilyedlik - mülkiyet farkı net bir şekilde ortaya konmaya çalışıldı. Öncelikle bu kavramların zilyedlik ve mülkiyet kavramlarını ne kadar karşıladığı üzerinde duruldu. Bu kavramların, İslam hukukunda “mübah mal” denilen, sahipsiz bir eşyanın mülkiyetini ilk elden, sıfırdan kazanma çabalarının değişik aşamaları olduğu görüldü.

83 Meydâni, *Lübâb*, II/18; Mevslî, *el-lhtiyâr*, II/17.



Unsurları açısından da zilyedlik ve mülkiyet birbirinden farklıdır. Zilyedlik için olmazsa olmaz kabul edilen “maddi ve manevi unsur”, mülkiyet için şart koşulmamıştır. Söz konusu unsurlar bulunmasa da mülkiyetin gerçekleşebileceği vurgulandı. Kapsam açısından da mülkiyet - zilyedlik farkı açıkça görülmektedir. Örneğin mülkiyet, malik olan zilyede malın sağladığı menfaat ve haklardan meşru çerçevede sınırsız yararlanma hakkı tanırken, malik olmayan zilyedin mal üzerindeki hak ve menfaatlardan istifadesi sınırsız değildir. Zilyedin, ancak malikin izin verdiği hususlarda maldan sınırlı bir şekilde istifade edebilme hakkına sahip olduğu görüldü.

Hukuki vasıfları açısından zilyedlik - mülkiyet arasında farklar tespit edildi. Özellikle, haksız zilyedlik hiçbir hukuki korumayı hak etmediği için korunmamıştır. Ancak mülkiyet ise hukukun tam bir koruması altındadır. Özellikle İslam hukukunda haksız zilyedliklerde zamanaşımına hak kazandırıcılık fonksiyonu yüklenmemesi de bunun açık bir örneğidir. Ayrıca malik olan zilyedle, malik olmayan zilyedin tazminat sorumluluğu da bu kapsamda, iki kavram arasındaki bir fark olarak karşımıza çıkıyor. Malikin başkasına zarar vermediği sürece, mülküne verdiği zarar tazminata konu olmazken, malik olmayan zilyed böyle değildir. Özellikle zilyedin kusuru sebebiyle böyle bir zarar olursa zilyed tazminatla sorumlu tutulacaktır. Bu konuda hüsnü niyetli zilyedle su-i niyetli zilyed arasında fark gözetilmemiştir. Her iki zilyed de tazminatla sorumlu tutulmuştur. Ancak malik için böyle bir sorumluluk söz konusu olmamaktadır.

Netice olarak zilyedlikle mülkiyet, hukukta birbiriyle örtüşen kavramlar değildir. Bu çalışmamızda, hukuki sonuçları açısından önemli olan iki kavram arasındaki farklar ortaya konmaya çalışıldı. Özel mülkiyetin daha bir değer kazandığı, insan ile eşya arasındaki irtibatın gün geçtikçe daha yoğun ve vazgeçilmez kılındığı günümüzde, mülkiyet zilyedlik farkının bilinmesinin, fert ve toplum hayatına olumlu katkıda bulunacağı muhakkaktır.

### Kaynakça

- el-Abbâdî, Abdüsselâm Dâvûd, *el-Milkiyye fi Ş-Şeriatî'l-İslâmiyye*, Beyrut 2000.
- Ali Haydar, *Dürrerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'Ahkâm*, Dersaadet, İstanbul 1330.
- , *Teshîlü'l-Ferâiz*, (sad.: Orhan ÇEKER), İstanbul 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil; *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Bilmen, Ömer Nuhu, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikriyye Kâmûsu*, İstanbul 1985.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh*, Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, Kahire 1982.
- Cezîrî, Abdurrahmân, *Kitâbu'l-Fikh a'el-Mezâhibi'l-Erbaa*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987.
- İbn Cüzeyy, Muhammed b. Ahmed, *el-Kavâninü'l-Fikhiyye*, Dâru'l-Fikr, ts.
- Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Akitler*, Konya 1999.

- Demir, Fahri, *İslam Hukukunda Mülkiyet ve Servet dağılımı*, Ankara 1981.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Seydî Ahmed, *eş-Şerhu's-Sağîr*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1972.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'âs, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, Kahire 1396.
- Ebû Zehra, Muhammed, *el-Milkiyye ve'n-Nazariyyetü'l-Akd fi'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye*, bs.y. 1976
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît*, Dâru's-Selâm, Kahire 1417.
- İbnu'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-Kadîr*, Mısır 1317.
- el-Haffîf, Ali, *ed-Damân fi'l-Fikhil-İslâmî*, Kahire 1971
- Hey'et, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, İstanbul 1985.
- el-Karâfî, Şihâbüddîn Ebû Abbâs Ahmed b. İdrîs, *Envâru'l-Burûk ve fi Envâi'l-Furûk*, Beyrut ts.
- Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1991.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu'-Sanâî fi Tertîbi'ş-Şerâî*, Beyrut 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh, *el-Muğnî*, Beyrut 1991.
- İbn Mâce, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1990.
- Mergînânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl er-Rüşdânî, *el-Hidaye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, İstanbul 1986
- Mevsîlî, Abdullâh b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987.
- Meydânî, Abdülğani el-Ğanîmî, *el-Lübâb fi Şerhil-Kitâb*, Dersaâdet, İstanbul ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, *Dürerü'l-Hukkâm fi Şerhi Ğurari'l-Ahkâm*, İstanbul 1979.
- Muhammed, Abdülcevâd Muhammed, *el-Hiyâze ve't-Tekâdüm fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, İskenderiyye 1977.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992;
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut 1997.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul 1985.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd, *el-Müdevvenetül-Kübrâ*, Mısır 1323.
- Sehlânî, Fâdıl Muhammed Cevâd, *el-Yedü fi'l-Fikhi'l-İslâmî Sebeben li'l-Mülkiyyeti ve Delîlen Aleyhâ*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1990.
- Serahsî, Şemşü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, İstanbul 1983.
- Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Kahire 1959.
- Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut, 1983.
- Şirbînî, Muhammed el-Hatîb, *Muğnil-Muhtâc*, Dâru'l-Fikr, Mısır 1958.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb*, Kahire 1959;

Topal, Şevket, *İslam Hukukunda Zilyedlik* (Yayınlanmamış doktora tezi.), O.M.Ü. S.B.E., Samsun 2000.

Üdeh, Abdülkâdir, *et-Teşriul-Cinâiyi'l-İslâmî*, Kahire 1977.

ez-Zâvî, Tâhir Ahmed, *Tertîbu'l-Kâmûsi'l-Muhît*, bsy, ts.

Zebîdî, Muhammed Murtaşâ el-Hüseynî, *Tâcu'l- Arûs min Cevâhîri'l- Kâmûs*, Beyrut 1975.

ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-Fıkhıyyü'l-Âmm el-Fıkhü'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedid*, Dımaşk 1384.

ez-Zeylaî, Fahrüddîn Osman b. Ali, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut 1987.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühû*, Beyrut 1988.

-----, *Nazariyyetü'd-Damân*, Dımaşk 1982.



## TARİH VE HADİS İLİMLERİNDEKİ TENKİT USULLERİ\*

### *Methods Criticism in History and Hadith*

Yrd. Doç. Dr. Ali ARSLAN\*\*

#### ÖZET

*Tarih ve Hadis ilimleri geçmiş hakkında bilgi vermek noktasında birleşmelerine rağmen, aralarında önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Doğru ile yanlış birbirinden ayırt etme işlemi olarak kısaca tarif edilebilecek olan tenkit sistemi, her iki ilim dalı için de hayati derecede önemlidir. Çok eski devirlerden beri kullanılan Tarih tenkit sistemi, zamanla gelişmiş ve özellikle son bir kaç asırdan beri de iç ve dış tenkit başlıkları altında sistemleşmiştir. Araştırmamızda öncelikli olarak, Tarih ilminde kullanılan tenkit usulleri ile Hadis ilmindeki sened, ravi ve metin tenkidi usulleri kısaca özetlenmiştir. Peşinden iki tenkit sistemi bazı maddeler halinde karşılaştırılmıştır. Neticede Hadis tenkit sisteminin, Tarih tenkit sisteminden daha hassas ve ayrıntılı olduğu sonucuna varılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Tarih, Hadis, Tenkit, Usul, Karşılaştırma

#### ABSTRACT

*The meeting point of History and sciences of Hadith, is to provide information about the past. However, significant differences between them is available in. Criticism system can briefly described as: to distinguish between right and wrong. This is for both branches of science is also vitally important. History criticism system, has been used since ancient times. This criticism methods, developed over time and now has been systematized in the titles of internal and external criticism. In our research, firstly, criticize methods, which used in the hadith and history, are briefly summarized. Then, these methods, are compared, under certain substances. As a result, the following conclusions were reached: Criticism system, has been used more precise and detailed in the science of Hadith.*

**Keywords:** History, Hadith, Criticism, Method, Comparison

\* Bu makale yazarın "Hadiste Metin Tenkidi Prensibi Olarak Tarihe-Vakiaya Aykırılık, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun, 2007." Künyeli tezinden üretilmiştir.

\*\* Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (aarslan6110@mynet.com)

## Giriş

İnsanların geçmişini inceleyen ve onların siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik kapsamlı eylemlerinin tablosunu takdim eden bir disiplin olan Tarih ilmi ile Peygamberimiz (sav)'in söz, fiil ve tasviplerinden bahseden Hadis ilminin usulleri arasında temel bazı noktalarda ortaklık bulunmaktadır. Tarih, geçmişte yaşanmış olayları, kişileri ve kurumları inceler. Hadis ilmi ise, Peygamberimiz (sav)'in sözlerinin, davranışlarının, uygulamalarının ve onunla ilgili bütün bilgilerin tespiti, sonraki nesillere nakledilmesi ve bu esnada karşılaşılan problemlerle ilgilenir.

Zaman zaman Tarihin bir ilim dalı olup olmadığı da tartışılmış<sup>1</sup> ve Tarih'in, ancak metodu, tarih tenkidi ve yardımcı ilimlerin müdahalesiyle ilmî bir kimliğe bürünebileceği kabul edilmiştir.<sup>2</sup> Tarihi hakikate ulaşabilmemiz en başta tarihçinin objektifliğini gerektirdiğinden, tarih bilgisi, şahitlikleri, vesikalari değerlendirip açıklayan tarihçiden ayrılmaz.<sup>3</sup> Herhangi bir kaynağın, bir hâdise hakkındaki şehâdetin veya bundan çıkarılan neticenin gerçeğe uygun olup-olmadığı sonucuna varabilmek de, her şeyden önce Tarih tenkit sisteminin iyi işlemesine<sup>4</sup> ve ulaşılan neticenin Tarih felsefesi süzgecinden geçirilmesine bağlıdır. Tarih felsefesi, tarihten faydalanma, ondan ders alma usûl ve prensipleridir. Olayların *neden ve niçinini* araştırmadan, bir takım belge koleksiyonlarını neşretmek, yeterli değildir. Belge ve bilgi olmadan, tarihin felsefesini yapmak da mümkün değildir.<sup>5</sup>

Biz araştırmamızda genel olarak Tarih tenkit sistemi hakkında bilgi verecek, Hadis ilmiyle ayrılmaz ilişkileri sebebiyle, zaman zaman da İslam Tarihçiliğine temas edeceğiz.

Bilindiği üzere İslam Tarihçiliği, ilk zamanlarda Hadis ilmi içerisinde, onun kaidelerine göre aktarılmış, daha sonra müstakil ilim dalı haline gelmiştir. Nitekim ilk Siyer ve İslam Tarihi çalışmaları Hicrî 100. yıldan sonra başlamıştır ki, bu konudaki ilk eser, İbn Şihâb ez-Zühri'nin (v. 124/742) "Megâzi"sidir.<sup>6</sup> İlk İslam Tarihçileri, insanlığın geçmişine ait önemli olayları ve bunlarla ilgili çeşitli kaynakları, rivâyetleri eserlerinde derleyip toplamışlardır. Bu usul, neticede rivâyetleri toplamakta esas şeklini almış olup, eserler tenkitsiz ve tertipsiz bir şekilde derlenmiş ve tarih felsefesi ile ilgilenilmemiştir.<sup>7</sup> Bu itibarla, İslam tarih yazıcılığının, tarih yazma şekilleri bakımından, rivâyetçi (nakilci) usûlden sayılmaktadır.<sup>8</sup>

1 Hasan Osman, *Menhecû'l-Bahsi't-Tarihi*, 7. baskı, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1996, s.16; Tarih'in ilim olmaktan ziyade, Sanat, Edebiyat ve Ahlak eseri olduğuna dair görüşler için bak.: Max Nordau, *Tarih Felsefesi (Felsefe-i Tarih)*, haz. Levent Öztürk, Ayışığı Yayınları, İstanbul, 2001, s.32,33.

2 Leon, E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Çev.Bahaeddin Yediyıldız, T.T.K., Ankara, 1989., s.5,7.

3 Leon, a.g.e., s.12; Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 69,73.

4 Togan, Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, İst. Ün.v.Edeb. Fak. Yayınları, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1950, s.75

5 Öztürk, Mustafa, *Tarih Felsefesi*, Elazığ, 1999, s.4 .

6 Hizmetli, Sabri, *Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar İslam Tarihi*, Yeni Çizgi Yayınları, Ankara, 1995, s. 19.

7 Hizmetli, a.g.e., s.19,20,21.

8 Kafesoğlu, İbrahim, "Tarih İlmi ve Bizde Tarihçilik", *İst. Ün.v. Edeb. Fak. Tarih Dergisi*, Mart 1962-Eylül 1963, İst. Edeb.

Bununla beraber İslam âlimleri arasında Tarih yazışında muayyen usul takip edenler de bulunmaktadır. Bunlara İbn Haldun (v.808/1405), el-İcî (v.840/1436) ve el-Bîrûnî (v. 1048/1638) gibi tarihçiler örnek verilebilir.<sup>9</sup> Yine İbn Haldun'un çağdaşı Kâfiyeci'nin (v. 879/1474) "el-Muhtasar fî ilmi't-Tarih" adlı eseri de tarih metodolojisine tahsis edilmiş bilinen en eski risâledir.<sup>10</sup>

Fakat biz bu çalışmada daha çok Tarih ilminde kullanılan tenkit usullerinin, Hadis ilminde kullanılan tenkit usulleri ile karşılaştırması üzerinde duracağız.

### A. Tarih İlimindeki Tenkit Unsurları

Tarihte tenkit işleminin başlangıcı çok eskilere dayanmaktadır. Bilindiği gibi ilk yazılı eserlerle beraber sahte adlarla üretilen eserler ve kopyalar da ortaya çıkmıştır. İnsanlar kendileri ile ilgili bilgileri ve ilimleri kayıt ve tedvine başladıkları zamandan itibaren, bunların muhafazasına da gerek duymuşlardır. Bu amaçla ilk kütüphane tesis edenler ise 1.700 (m.ö) senelerinde Bâbilliler olmuştur. Daha sonraki dönemlerde kütüphanelerin<sup>11</sup> ve kitapçıların daha da gelişerek devam etmesi tenkit faaliyetinin gelişimini de hızlandırmıştır.

Rönesans ile birlikte her konuda bir ilerleme ve gelişme olduğu gibi bu konuda da ciddi ilerleme kaydedilmiş, metin tenkidi faaliyetleri daha da gelişmiştir.<sup>12</sup> Ayrıca Batı tarihçiliğinde usullü tenkidin gelişiminde, Kitab-ı Mukaddes'in kaynaklarının tespiti ve kutsal metinlerin yorumlanmasında uygulanan tenkit usullerinin de önemli katkısı olmuştur.<sup>13</sup>

Tarih tenkidi, tarihte doğruyu yanlıştan ayırt etmeye tahsis edilmiş bir usuldür. Tarih ancak şahitliklere dayalı yazıldığından, tarihte doğruyu yanlıştan ayırmak üç temel işleme tabi tutulmuştur: Öncelikle şahitlikleri araştırmak, sonra onları kontrol etmek ve nihayet onları anlamak.<sup>14</sup> Tarih tenkidinin rolü, doğru, muhtemel, mümkün, inanılmaz, yanlış, yalan, doğrulanması imkânsız olanı ayırt etmekten ibarettir. Sadece hatalı bir vesikayı bertaraf etmekle yetinmeyip, doğru bir vesikada hatalı olabilecek hususu veya tahrif edilmiş bir şahitlikle varlığı sürüp gidebilen gerçeği ayırt etmekle de ilgilenmek durumundadır.<sup>15</sup> Tarih'te kullanılan tenkit usulleri, günümüz araştırmalarında, iki merhalede yapılmaktadır: Dış tenkit

Fak. Matbaası, İstanbul, 1963, ss. 1-16, s.1; Zeki Velidi Togan, "Ortaçağ İslam Aleminde Tenkidi Tarih Telâkkisi", *İs. Tet. Ens. Der.*, c.1, cüz.1-4, İstanbul, 1954., s.43.

9 Togan, *a.g.m.*, s.44-46; Hizmetli, *a.g.e.*, s.21,22.

10 Şulul, Kasım, "Kafiyeci'nin 8788-879/1386-1474) Tarih Metodolojisi İle İlgili Görüşleri", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XIII-XIV, İzmir, 2001, ss. 217-239, s.218.

11 Kütüphaneler hakkında detaylı bilgi için bz.: Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, sad. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1976, III, 416, 417, 418.

12 Leon, *a.g.e.*, s.20.

13 Ayhan Tekineş, "Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 2, sayı, 2, 2004, s.15,16.

14 Leon, *a.g.e.*, s.3; Ch. V. Langlois ve Ch. Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, çev.Galip ATAÇ, Devlet Basımevi, İstanbul, 1937, s. 64,65.

15 Leon, *a.g.e.*, s.4

ve iç tenkit.<sup>16</sup> Dış tenkit ve gerçeklik tenkidi, vesikaların nereden çıktığını ve dış değerini inceler, onları kabul eder veya reddeder. İç tenkit ve inandırıcılık tenkidi ise, aynı vesikaların iç değerini takdir eder ve metnin tam olarak anlaşılmasını sağlar.

Aslında tenkit işlemlerinin bu şekilde tasnifi ananevi olduğu kadar sun'idir. Onların gerçekten ayrılabilceğini düşünmek, bir hata olur. Dış tenkit, metinleri muhtevalarından bağımsız incelemek ister, fakat bu iddia, bir gerçeği açığa vurmaktadır: Gerçek safhalarının hiç birinde tenkit, vesikaların muhtevalarının bilinmesinden soyutlanamayabilir. Örnek vermek gerekirse, eğer tarihlenmemiş herhangi bir yazma, daha önce bilinen bir metinden hareket ediyor, onu taklit ediyor ve onu kullanıyorsa, söz konusu yazma bu metinden daha önceki bir tarihe ait olamaz; o halde iç tenkit bazen dış tenkitten önce gelir.<sup>17</sup>

Dolayısıyla tenkit yapılırken tenkit işlemi bütün cepheleriyle ele alınmalı ve ona göre bir sonuca ulaşılmalıdır.

## 1. Dış Tenkit

Dış tenkit kapsamına giren hususları şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Eserin tanıtıcı unsurlarının tespiti: Eserin yazarının tespiti, eserin adının tespiti, kaleme alındığı tarihin tespiti.

Bir eserin adı ve yazarının bilinmesi kadar kaleme alındığı tarihin bilinmesinde de zaruret vardır. Bu hem birinci veya ikinci elden bir kaynak oluşunun tespiti için önemlidir; hem de birden fazla kaleme alınan eserlerde kaçınıcı te'lif olduğunun tespiti bakımından ehemmiyet arz eder. Eserin, hepsi de müellif hattı ile birkaç nüshası ve nüshalar arasında da farklılık varsa, ikinci ve daha sonraki te'liflerde ilkinde nazaran ne gibi değişiklikler yapıldığının tespiti bakımından, önce te'lif tarihlerinin bilinmesi gerekir. Eserin müstensihisi ve istinsah tarihinin tespiti, isim ve tarih bulunmayan eserlerin yazılış tarihinin tespiti.

Kimin tarafından yazıldığı bilinen, fakat te'lif tarihi olmayan eserlerin yazıldığı tarihin tespiti, müellif hakkında yeterli bilgi olup olmamasına bağlıdır. Ayrıca çeşitli sıfatlar, tarihlendirmede kullanılabilecek ipuçları dikkatle değerlendirilmelidir. Bunlar neticesinde eserin en erken (terminus postquem) hangi tarihte te'lif edildiği belirlenmiş olur. Yine aynı tarzda bir tespitle en geç (terminus antiquem) tarih de bulunabilirse, eserin yazılışını muayyen iki tarih arasındaki devreye indirmek mümkün olur. Yine aynı şekilde kâğıdın cinsi, hattın karakteri tarihlendirmede

16 Leon, *a.g.e.*, s.23; Kütükoğlu, Mübahat S., *Tarih Araştırmalarında Usûl*, Kübbealtı Neşriyat, İstanbul, 2001, 7.Baskı, s.28; Ch. V. Langlois, *a.g.e.*, s. 66-96; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s.159; Salahattin Polat, Metin Tenkiki, İFAV Yayınları, İstanbul, 2010, s. 181-221; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2009, s. 494-525.

17 Leon, *a.g.e.*, s.23,24.



önemli rol oynar. Yazı, zaman içinde tekâmül gösterdiğinden yazının hangi devre ait olduğu tahmin edilebilir.<sup>18</sup>

Eserin yazıldığı yerin tespiti. Eserin yazılış yeri de diğer hususlar kadar mühimdir. Eğer eserde buna dair bilgi yoksa burada da bazı tahminlerde bulunabilir. Eserin dil ve şive özellikleri ve hattın karakteri, mütehasşislara çok şeyler söyleyebilir.

b) Kaynak tahlili: Eserin orijinalliğinin tespiti, en iyi nüshanın tespiti. Bunun iki yolu vardır: a-Eserin muhtelif yerlerinden seçilen kısımların karşılaştırılması; b-Eserin bütün nüshaları görüldükten sonra birbirine benzeyen nüshaların en iyilerinin seçilmesi. Neticede nüsha sayılarını en aza indirmek ve böylece farklılıkların gösterilmesi ile aslına en yakın metin tesis edilip, farklılıkların notlarda gösterilmesi yoluna gidilmesi ki buna tenkidli metin denilmektedir.

c) Belgelerin tenkidi (Diplomatik Tenkit): Belgenin hakiki oluşunun tespiti, belgenin tarihi ve muamelesinin tatbiki konulup konulmadığının tespiti, belgenin hangi bürodan çıktığının tespiti.<sup>19</sup>

## 2. İç Tenkit

a) Müellifin tenkidi:

Yazarının şahsiyeti, fikirleri, dini inanç ve siyasi görüşleri gibi konular eserinin tarafsız bir kalemden çıkıp çıkmadığını belirleyebilmek açısından önem taşımaktadır. Yine müellifin doğru bilgi verebilmesi için belirli bir tahsil ve kültür düzeyine de sahip olması gerekir.

b) Olayların tenkidi:

Eserde verilen bilgiler diğer eserlerle karşılaştırılarak doğrulukları tespit edilmeye çalışılır. Ayrıca eserin bizzat müşahedeye dayanıp dayanmadığı üzerinde durulur.

c) Eserin kıymeti hakkında hüküm verilmesi:

Kaynak değeri araştırılan eserlerdeki olaylar, anlatış şekli farklı olmakla birlikte, o devrin tanınan diğer kaynaklarına uyuyorsa, eserde verilen bilgilerin güvenilirliğinden şüphe edilmez. Fakat diğer eserlerde bulunmayan bazı olaylara yer verilmiş yahut da bunun tam aksi yapılarak tamamen ihmal edilmişse, bunun sebeplerinin araştırılmasına ihtiyaç duyulur.<sup>20</sup>

İnandırıcılık tenkidi de denilen iç tenkit, metinlerin kontrolünü aşar; yorumun veya tefsirin tenkidine de girer. Aslında önemli olan şahitliğin tenkididir. Geçmiş

18 Kütükoğlu, *a.g.e.*, s.30; Ch. V. Langlois, *a.g.e.*, s. 80,81,82,83.

19 Kütükoğlu, *a.g.e.*, s.28-34; Togan, *a.g.e.*, s.82-105.

20 Kütükoğlu, *a.g.e.*, s.34,35; Togan, *a.g.e.*, s.105-110.

biz ancak başkasının aracılığı sayesinde tanımaktayız. Eğer her birimiz Tarih'i kendi gözlemlerimize indirgeseydik, Tarih çok kısa olurdu! Burada tek şahit durumu karşımıza çıkar. Hukukta "tek delil, yok delil" kelamının tarihte yeri yoktur. Ciddi, algılaması güçlü ve doğru bir insanın sözü, bizi kesin bir kanaate ulaştırmaya yetebilir, hâlbuki şüpheli birçok şahidin tasdikleri de şüphelidir.<sup>21</sup>

Tarihte tenkit işleminin başlamasıyla birlikte birtakım tecrübeler oluşmuştur ki, bu tarihi tenkit tecrübesi, bazı kaidelerin oluşmasına da zemin hazırlamıştır; ki bazıları şunlardır: Tarihi, modern tarihçilerin yazılarını kopya ederek değil, fakat kaynaklara göre yazmak gerekir. En büyük güven, anlattıkları olayların çağdaşı olan yazarlara gösterilmelidir. Bir kopya, otoritesini bize ulaştığı şekil altındaki eski görünüşüne dayandıramaz. Bir kopyadaki hata riski, orijinal ile bu kopya arasındaki araçların sayısı ile orantılıdır. Bir metin, onu olduğu gibi anlamak için her şey yapılmadan önce düzeltilemez. Bir metin bağlamından ayrılamaz. Bir metin, edebi türü dikkate alınarak incelenmek zorundadır.<sup>22</sup>

Bütün bu anlatılanlar neticesinde tarih tenkit unsurları şu şekilde sıralanabilir: Kaynakların toplanması, kaynakların sıhhatinin tespiti (iç tenkit-dış tenkit), kaynağın anlaşılması,<sup>23</sup> tarihi bilgiyi aktaranın doğruluk ve adalet durumunu tetkik ve tarihçinin zikrettiği bilgilerin doğruluk derecesini ve dikkatini tespit etmek.<sup>24</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi Tarihte kullanılan tenkit unsurlarının iç ve dış tenkit diye ayrılması biraz da konunun izahını kolaylaştırmak bakımındandır..<sup>25</sup>

Kısaca özetleyecek olursak, Tarih tenkidinde öncelikli olan tarihî materyalin doğru tespit edilmesidir. Burada da özellikle şahitliğin tenkidi önemlidir. Aslında Tarih, başkaları tarafından aktarılan bilgilerin toplamından oluşmaktadır. Tarih ilminde de şahitliğin önemi kabul edilmekte, fakat eldeki malzeme sistemli bir isnad zincirinden mahrum olduğundan ister istemez metin tenkidine ağırlık verilmektedir. Bu sebeple tarihçi bulduğu her şeyi değerlendirmek istemekte ve bunun neticesinde bazen değersiz malzemeleri kullanabilmektedir. Olayları anlatabilmek için kurgudan yararlanmak zorunda kalmaktadırlar. Çünkü tek tek belgeler, kendi başlarına bir anlam ifade etmemektedirler. Tarihçi, binlerce belge içinden kendi ilgi ve amacına uygun bir şekilde bazı belgeleri seçmektedir. Bu belgeleri denetleme imkânı ise son derece sınırlıdır. Belgeleri düzenleyen kişiler hakkındaki bilgiler çoğu zaman yeterli olmamaktadır. Belgeleri benzeri belgelerle kontrol etme imkânı ise son derece kısıtlıdır.

21 Leon, a.g.e., s.25.

22 Leon, a.g.e., s.27.

23 Hasan Osman, *Menhec*, s.68-150; Tarih tenkidine örnek için bkz. İrfan Aycan, M. Mahfuz Söylemez, Necmettin Yurtseven, *Apokrif Tarih Yazıcılığı – Mısır'ın Fethi Bağlamında Bir Eser İncelemesi-* Araştırma Yayınları, Ankara, 2003.

24 Yıldırım, a.g.e., s. 514.

25 Tekines, a.g.m., s.23.

## B. Hadis İlimindeki Tenkit Usulleri

Bir hadis terimi olarak “tenkit”, ravilerin, rivayet tekniklerinin ve hadis metinlerinin ilmî usullerle incelenerek, hadislerin sıhhat durumunun belirlenmesi anlamına gelmektedir. Aslında “tenkit” kelimesi, Hadis ilminde, daha sonradan kullanılmaya başlanmıştır.<sup>26</sup> Bunun yerine önceleri, cerh ve ta’dil, temyiz, muâraza, ihtilâf, teâruz, işkâl gibi klasik kavramlar kullanılmıştır.<sup>27</sup> “Metin tenkidi” deyimi hadis ilmüne şarkiyatçıların ve modern tarihçilerin terminolojisinden geçmiş<sup>28</sup> ve yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır.

Hadis tenkidinde öncelikli olarak bilinmesi gereken husus, ister sened ister metin tenkidi olsun, yalnızca rivayetin aidiyetinin tenkit edilmesidir. Yoksa bizzat Resûlullah’ın (sav) sözleri ve fiillerinin kritik edilmesi, hadis tenkidinin konusu ve gayesi değildir. Çünkü O’nun masumiyeti böyle bir eleştiriyi şiddetle reddeder. Hadis tenkidinde, yalnızca Resûlullah’ın söz ve fiillerinin kendisine nispetinin doğruluğu; ravinin yalancı, karıştıran, unutan veya rivayetinde hata yapan kimselerden olup olmadığı araştırılır.<sup>29</sup>

Hadis tenkidini, doğrusu ile yanlışını birbirinden ayırma çabası olarak ele alırsak, bu faaliyetin çok erken bir devirde başladığını görebiliriz. Fakat bu ilk merhalede tenkit, Hz. Peygamber’e gidip kendisinin söylediği haber verilen bir şeyin doğruluğunu tespit etmekten başka bir mana ifade etmiyordu.<sup>30</sup> Gerçekte, Kur’an-ı Kerim tarafından tarif edilen İbrahim (a.s.)’ın kıssasında<sup>31</sup> olduğu gibi, bu dönemde tenkit amelîyesi, Müslümanların kalpleri mütmain olsun diye, fiilî takviye amelîyesi yönteminden ibaretti. Nitekim Dımâm b. Sa’lebe, Hz. Peygamber’e (sav) gelerek: “Ey Muhammed! Senin elçin bize geldi ve şunları söyledi” dedi. Peygamber (sav) de: “Doğru söylemiş”, diye cevap verdi.<sup>32</sup>

Şahabenin bu tür tahkik ve tetkiklerine daha başka örnekler de verilebilir.<sup>33</sup> Bu örnekler ışığında Resûlullah’ın hadislerinde araştırma, tedkik ve tenkit işleminin daha onun hayatında iken başladığını söyleyebiliriz.

Bu hassasiyetin belli bir endişenin ürünü olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Hatta bizzat Hz. Peygamber, kendisine vahyedilen ayetleri vahiy kâtiplerine

26 Aslında “tenkit” kelimesini Hadis ilminde, daha sonradan kullanılmaya başlanmıştır . Bkz.: Ayhan Tekineş, “Hadis Tenkidinin Anlam ve Kapsamı”, *Sakarya Ü.İ.F.D.*, Sayı 1, Sakarya, 1996, s.203.

27 Muhammed Mustafa A’zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş, Usûl Yayınları, İstanbul, 1998, s. 79,80.

28 Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s.157.

29 Selahaddin b Ahmed el-Idlebi, *Menhecü Nakdi’l-Metn İnde Ulemâi’l-Hadis’i’n-Nebevî*, Beyrut, 1983, s.30; el-A’zamî, Muhammed Mustafa, *Menhecü’n-Nakd İnde’l-Muhaddisin*, Mektebetü’l-Kevser, Riyâd, 1982, s.5; Ayhan Tekineş, “Hadis Tenkidinin Anlam ve Kapsamı”, *Sakarya Ü.İ.F.D.*, Sayı 1, Sakarya, 1996, s.203.

30 el-A’zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, (Asıl Adı: *Studies Hadith Methodology And Literature*), çev. Çetintaş, Recep, Usul Yayınları, İstanbul, s.80.

31 Bakara 2/ 260.

32 Buhârî, İlim, 6, (I, 22); Müslim, İman, 10, (I/41,42).

33 el-A’zamî, *Menhec*, s. 7-11.

yazdırdıktan sonra, yazılanı okutmak suretiyle onların aslına uygunluğunu kontrol etmiştir. Zira bazı kelimelerin unutulmuş, yanlış anlaşılmuş ya da yanlış yazılmış olma ihtimali mevcuttur. Her yıl Ramazan ayında, o zamana kadar gelen vahyin mukabelesi, son yılda da tamamının iki kez tekrar edilmesiyle metnin kontrol ve korunmaya olan ihtiyacına dikkat çekilmiştir.<sup>34</sup> Bu uygulama dini bir değer, hatta din olarak kabul edilen hadislerin korunması noktasında da hassas olunması ve önlem alınması gerektiğini îmâ etmiştir.<sup>35</sup>

Nitekim Ashab<sup>36</sup> ve sonraki dönemlerde ulemâ<sup>37</sup> bu işareti almış, gerek oluşturdukları müzâkere meclisleriyle ve gerekse semâ, arz, kırâat ve imlâ gibi metnin aslına uygunluğu konusunda güven telkin eden ve garantör olarak görülen yöntemlere başvurmak suretiyle kendi şartlarının gereğini yerine getirmeye çalışmışlardır.<sup>38</sup>

Sahabe, birbirleriyle münasebetlerinde, İslam'ın tezahürüne imkân verdiği zihniyet icabı olarak, hak ve hakikat adına doğru gördükleri şeyi, muhatapları kim olursa olsun, söyleyecekleri şey ne derecede bulunursa bulunsun bildirmekten ve tenkitlerini zamanında yapmaktan asla çekinmemişlerdir. Peygamber'le (sav) olan münasebetlerinde vahyin şumûlüne giren durumlar hariç olmak üzere aynı zihniyetle hareket etmişlerdir. Hz. Peygamber (sav), ileri sürülen görüşlere daima kıymet vermiş, şiddetli görünenleri müsamaha ile karşılamış, makul olanlarını tatbik etmekten geri durmamıştır. Peygamberlerinin son hareket tarzına bütün müslümanların boyun eğmiş bulunduğu ise tarihî bir hakikattir.<sup>39</sup>

Bu şekildeki tenkit işi O'nun vefatı ile son bulmuştu. Ancak Müslümanların üzerine düşen O'nun sünnetine uymak olduğu için bu konudaki hassasiyetlerini aynen devam ettirdiler. Bu hususta ilk örnek Hz. Ebu Bekir (v.13/634) oldu. Ayrıca Hz. Ömer (v.23/644), Hz. Ali (v.40/660), Hz. Âişe (v. 57/677) ve İbn Ömer (ra) (v.73/692) gibi başka sahabiler de bu yolda ilk örneklerdir.<sup>40</sup>

Onlar hadis ve sünnetin önemini çok iyi bildiklerinden bu konuda sonrakilere çok güzel prensipler bırakmışlardır. Çünkü menşe' itibarıyla Hz. Peygamber'e (sav) dayanan bir ifade ile başkasına ait olan sözün, doğru bile olsa, konuları farklıdır. Bu nedenle Hz. Peygamber'e atfedilen bir takım uydurma ve hatalı rivayetlerin ortaya çıkması veya en azından bu ihtimalin bulunması, bu konuda ta başından beri Müslümanları hassas davranmaya zorlamıştır.<sup>41</sup>

34 Buhârî, Fedâilü'l-Kur'an, 7, (VI, 101); Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 98,99, ( IV, 1904,1905); İbn Mâce, el-Cenâiz, 64, (I,518), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 276.

35 Yavuz Ünal, "Hadis Tespit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt. 1, sayı 2, yıl 2003, s.15.

36 Başaran, Selman; Sönmez, M. Ali, *Hadis Usulü ve Tarihi*, U.Ü.Basımevi, Bursa, 1993, s. 40-45.

37 Başaran, a.g.e., s.71-78.

38 Ünal, a.g.m., s.15.

39 Mehmed Hatipoğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, (Basılmamış Doktora Tezi), 1962, Ankara, s.16.

40 el-A'zamî, *Menhec*, s.10, 11.

41 Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Etüt Yayınları, Samsun, 2001, s.268.

Sened ve metin tenkidi kavramlarının henüz terimleşmediği ilk dönem Müslümanlarının hadisin tespitinde nasıl bir tavır takındıklarını şu başlıklar halinde özetleyebiliriz: a-Haberin doğruluğunu bizzat Hz. Peygamber'e sormak. b- Rivayetleri Kur'an'a ve maruf sünnete arz etmek. c- Haberi nakledenden şahit istemek. d- Haberi nakleden raviye yemin ettirmek. e- Raviye hadisi kimden aldığını sormak. f- Hadisleri kabulde seçici davranmak. g- Hadisin senedini araştırmak. h- Ravilerin doğru söyleyip söylemediklerini sorgulamak.<sup>42</sup>

Hadis tenkit işleminin ortaya çıkmasında en önemli âmil, hadis rivayetiyle birlikte hadis uydurma faaliyetinin de başlaması ve insanın tabiatı gereği hata yapmaya eğilimli olmasıdır.<sup>43</sup> Bu şekilde başlayıp gelişen hadis tenkidi bir müddet sonra sistematik hale gelmiştir. Hadisler sened ve metin olarak iki kısımdan oluştuğu için, rivayetler üzerinde yapılacak bir tenkit çalışmasında da sened ve metin tenkidi ön plana çıkmıştır. Klasik Hadis Usûlünde tenkit işleminin nasıl yapıldığı konusunda hüküm vermek için öncelikle sahih hadisin nasıl tarif edildiğine, hangi şartların ileri sürüldüğüne bakmak gerekmektedir:

"Adalet ve zapt şartlarına sahip ravilerin Hz.Peygamber'den muttasıl bir isnadla rivayet ettikleri, şâz ve illetten uzak hadise sahih hadis denir."Tarifte geçen maddeleri sıralayacak olursak: İsnadı muttasıl olmalıdır, senedindeki ricalin hepsi adalet vasfını taşımalıdır, senedindeki ricalin hepsi zabt vasfını taşımalıdır, hadis şâz olmamalıdır, hadisin sened ve metninde herhangi bir illet bulunmamalıdır.<sup>44</sup>

Bu tarifi taşıdığı unsurlardan da anlaşılacağı gibi hadiste tenkit işlemi başlıca isnad, ravi ve metin üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bundan sonraki kısımda Hadis Usûlünde kullanılan başlıca tenkit usulleri, tarihte kullanılan tenkit usulleri ile mukayese edebilmek için kısaca özetlenecektir.

### 1. İsnad Tenkidi

İsnad, sözün asıl sahibine araçlar vasıtasıyla yükseltilmesidir. Hadiste isnad uygulamasının başlangıcı ile ilgili olarak değişik rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerde özellikle dikkat çeken husus "fitne" olayı ve fitnenin ortaya çıkmasıyla isnadın sorulması arasında sıkı bir bağlantının bulunmasıdır. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in (sav) ashabından çok sayıda insanın hayatta olduğu bir dönemde isnad uygulamasının da başlamış olduğu ve hadis uydurma hareketinin hız kazanması ile birlikte isnad uygulamasının daha usullü bir tarzda kullanılmaya başladığı söylenebilir.<sup>45</sup>

42 Ahmed Nâim, *Sahih-i Buhari Tecrid-i Sarih Tercemesi (Mukaddime)*, D.İ.B.Y., Ankara, 1987, 9. baskı, I, 52-56; ed-Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, çev. İ. Çelebi, A. Bebek, A. Yücel, Kitabevi, İstanbul, 1997, s.54-82; Ünal, a.g.e., s.267-295.

43 el-Idlebi, *Menhec*, s.39-68.

44 İbn Salâh, Osman b. Abdurrahman, *Ulûmu'l-Hadîs*, Dimeşk, 1392, s.8; İbn Hâcer, *Nuhbetü'l-Fiker*, s.18, es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tedribu'r-Râvi fî Şerh-i Takribi'n-Nevevi*, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut, 1985, s.22; el-Idlebi, *Menhec*, s.31; Ahmet Nâim, a.g.e., I, 202,203; Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, Ankara Üniversitesi Basıevi, Ankara, 1987, 3.baskı, s.89; Başaran, a.g.e., s.110,111.

45 Ekrem Ziyâ Umerî, *Hadis Tarihi*, çev. İsmail Kaya, Esrâ Yayınları, Konya, 1990; Muhammed Zübeyr Siddîki, *Hadis*

İsnad uygulamasını gerçekleştirmek için bulunan en güzel formül; hadis rivayet eden şahsa, rivayet ettiği hadisi kimden öğrendiğini mutlaka açıklama mecburiyetinin getirilmesi ve kimden aldığını söyleyemeyen kişilerin rivayetlerinin alınmamasıdır.<sup>46</sup> Böylelikle herkesin hadis rivayet etmesinin önüne geçmek ve isnadda isimleri geçen şahısların araştırılmasını sağlamaktır.

Ayrıca rivayet sistemin kontrolü bakımından hadislerin hangi usulle öğrenildiği hususuna özel bir önem verilmiştir.<sup>47</sup> Bu usullerden semâ' ve arz yolu ile gelen hadislerle amel etmek isnadının muttasıl olması şartıyla vacip kabul edilmiştir. Bundan sonra en fazla kullanılan ve güvenilen yöntem icâzet ve münâvele,<sup>48</sup> üzerinde en fazla ihtilaf edilen usul ise vicâde olmuştur.<sup>49</sup>

Şahabe neslinin tükenmeye başlaması ve özellikle hadis uydurma hareketinin hız kazanması, yukarıda bahsedilen yöntemlerin kullanılmasına, kısaca hadis tahammül ve edâsına ayrı bir önem vermeyi gerekli kılmıştır.

Hadislerin isnad bakımından zayıf kabul edilmeleri, isnadda yer alan ravilerden biri ya da birden fazlasının rivayet ettiği hadisi, hadis alma ve nakletme usullerinden biri ile almaması durumuna bağlanmış ve bu tür hadislerle, mürsel, munkatî, mu'dal, müdelles, mu'allak gibi isimler verilmiştir.<sup>50</sup> Bu hadisler isnadındaki kopukluk bakımından zayıf kabul edilmiş, amel edilebilmeleri için ayrıca birtakım şartlar aranmıştır.

İsnad sistemi ile ilgili kısaca vermeye çalıştığımız esas ve kaideler sayesinde bu sistem ilmî bir şekil almıştır. Belli bir müddet sonra da Hadis Edebiyatında kullanılan isnadların mukayeseli tetkikleri yapılmaya başlamıştır. Senedin mukayeseli olarak incelenmesi, hadis etrafında pek çok ilimlerin doğmasına yol açmıştır.<sup>51</sup> Ayrıca isnad sistemi sadece hadis rivayetinde devam etmemiş, bilakis teliflerinden itibaren Hadis ve Hadis'e yakın alanlardaki kitaplara da tatbik edilmiştir.<sup>52</sup>

Matbuâtın bilinmediği ve bir kitabın nüshalarının, sadece elle yazılarak istinsah edildiği bir devirde, isnadını verme işi, kitapların mevsukiyetini muhafaza için cidden faydalı ve esas olmuştur. Hadisçilere göre kitapların isnadı, istinsahlarında

*Edebiyatı Tarihi Menşei, Tekamülü, Hususiyetleri ve Tenkidi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1996, s.120; Kandemir, M. Yaşar, *Mevzu Hadisler, Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi*, Ankara, 1991, 5.baskı, s.93,96; Başaran, a.g.e., s.68; Ünal, a.g.e., s.311; Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları*, Sir Yayıncılık, İstanbul, 2001, s.94.

46 Müslim, *Mukaddime*, I,13. (I, 13,14).

47 Bak. İbn Salâh, a.g.e., s.72,84,85; Subhi es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, DİB Yayınları, Ankara, 1988, s.70-84; Ahmet Nâim, a.g.e., I, 399-449; Koçyiğit, a.g.e. s.61-70; Başaran-Sönmez, a.g.e., s.72-78; Karacabey, a.g.e., s.96-101.

48 Muhittin Düzenli, *Hadis Alma Yöntemi Olarak İcazet ve Münavele*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Danişman, Ünal, Yavuz, Samsun, 2002,s.170,171.

49 M. Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, İstanbul, 1959, s.48.

50 Bak. Ahmet Nâim, a.g.e., I, 141-169; Başaran-Sönmez, a.g.e., s.128-142; Karacabey, a.g.e., s.128,134.

51 Ali Yardım, *Hadis I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1992, I, 167.

52 Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s.208.

da kaydedilmelidir. Onlar, yazma nüshalarında Besmele'den sonra künye ve nisbeleri ile birlikte hocalarının, kitabın bizzat müellifine kadar varan hocalarının hocaları bulunan kimselerin isimlerini yazmak hususunun talebelerine tavsiyeye şayan olduğunu kabul ettiler. Bir yazmanın hâtime ve hâmişinde bulunan bu gibi bir tafsilât, modern âlim için son derece önemlidir.<sup>53</sup>

Kısaca bu şekilde özetlenebilecek olan isnad tenkidi, diğer milletlerde eşine rastlanmayacak bir tarzda uygulanmış olup, Müslümanlara has bir sistem olarak önemini korumuştur.

### 1. Ravi Tenkidi

Hadiste isnad sisteminin uygulanması ile birlikte ve hatta isnad uygulamasının yaygınlaşmasından önce de ravilerin durumunun tetkikine gerek duyulduğu ve böyle bir değerlendirmenin yapıldığı söylenebilir. Hadis rivayet eden ravilerin şahıslarında, rivayet ettikleri hadislerin kabul edilebilmesi için bazı şartlar aranır. Bu şartlardan herhangi birisinin o ravide bulunmaması, hem ravinin zayıf addedilmesine, hem de rivayetinin reddine sebeptir. Ravilerin durumu, birincisi adalet ve ikincisi de zabt olmak üzere iki başlık halinde değerlendirilmektedir. Ravilerin bu şekilde güvenilirliklerini inceleyen Hadis ilmine Cerh ve Ta'dil ilmi denilmektedir.

Hadis tarihi kaynakları incelendiğinde cerh ve ta'dil hareketinin doğuşu ve daha sonra ayrı bir Hadis ilmi haline gelmesinin iki ana sebebi olduğu anlaşılır: İnsan zaafı ve hadis uydurmacılığı. Kur'an'a göre insanoğlu canlıların en mükemmeli olmakla birlikte<sup>54</sup>, günah işleme, hata yapma, unutma ve yanılma gibi beşeri arızalardan korunmuş değildir.<sup>55</sup> Cerh ve Ta'dil ilminin ortaya çıkışını hazırlayan ilk ve en önemli sebebin, ravilerin bu tür beşeri zaafı olduğu söylenebilir.

Başlangıçta nitelik ve nicelik bakımından son derece sınırlı bir çerçevede kalan cerh ve ta'dil faaliyetleri, fitne olayının patlak vermesinden sonra yeni boyutlar kazanarak değişik bir aşamaya girmiştir. Yalancılık ve çeşitli amaç ve tezahürleriyle hadis uydurmacılığının ortaya çıkmış olması bu ilmin gelişmeye başlamasının diğer bir önemli sebebidir.<sup>56</sup>

Kısaca hadislerin rivayetinde bazı şartlar arandığı gibi rivayet edecek kişilerde de hem kimlik hem de kişilik olarak birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Bunlar adalet ve zabt özellikleri olarak sınıflandırılmıştır. Adaletten murat, ravinin din işlerinde tam istikamette olması, fisk ve fücûrdan uzak bulunmasıdır. Bu da toplum nazarında âdil olarak tanınması ile veya ilim ehli arasında şöhret bulmasıyla

53 Muhammed Zübeyr Sıddıki, *a.g.e.*, s.125,126.

54 et-Tin, 95/4.

55 en-Nisa, 4/28.

56 Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi Cerh ve Ta'dil İlimi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1997, s.27.

belirlenir.<sup>57</sup> Zabt ise, bir ravinin, işitmiş olduğu hadisi, aradan uzun zaman geçmiş olsa bile, dilediği anda hatırlayabilecek bir şekilde belleyip hifzetme yeteneğine sahip olmasıdır.<sup>58</sup>

Ravilerin cerh edilmesine yol açan sebepler çok olmakla birlikte, bunlar genel olarak on başlık halinde ele alınmaktadır: Kizb, töhmet-i kizb, fuhş-ı galat, gaflet, fisk, vehm, muhâlefet, cehâlet, bid'at, sû-i hıfz.<sup>59</sup> Cerh, kısaca hadislerin dış etkilerden korunabilmesi ve mümkün olduğunca eksiksiz ve yanlışsız rivayet edilebilmesi için geliştirilmiş önemli bir usuldür. Yukarıda sayılan kusurlar, herhangi bir ravinin hadis rivayet etmeye ehil olmadığını ortaya koyacak prensiplerdir.

Ayrıca cerh ve ta'dil de birtakım kaideleri bulunmaktadır: Cerh ve ta'dil bu işi bilen, işin ehli tarafından yapılmışsa kabuldür. Ta'dil sebep zikredilmeksizin de kabul edilir. Cerh ve ta'dil konusunda, işin ehli olan bir kişinin sözü de yeterlidir. Bir ravi hakkında cerh ve ta'dil bir araya gelirse, cerh takdim edilir. Sikanın isim vermeksizin, "bana sika söyledi" demesi, şeyhini ta'dile yetmez. Âdil olan kimsenin ismini verdiği kişiden rivayeti o kişiyi ta'dil manasına gelmez. Âlimin rivayet ettiği hadis ile amel etmesi ne hadisin sıhhatine, ne de ravilerin ta'diline hükmetmektir. Meçhul olan kişinin rivayetleri merdûduttur. Ârif olan köle ile kadınların ta'dili makbuldür. Kendisi ve adaleti bilinen, fakat ismi ve nesebi meçhul olan ravi ile ihticac edilebilir. Fiskından tevbe eden kimsenin rivayeti makbuldür. Hadis rivayeti için ücret alan kimsenin rivayeti kabul olunmaz. Hadis dinlemede gevşeklik gösterenin rivayeti alınmaz. Baliğ olan Müslümanın, İslam ve buluğundan önceki zamana ait rivayeti kabul olunabilir.<sup>60</sup>

Yukarıda sayılan hususlardan da anlaşılacağı gibi, hadis âlimleri, ravinin dinen güvenilir kimse olmasını gerekli bir şart olarak kabul etmişlerse de, yeterli görmemişler ve bu nedenle, dindarlıklarıyla meşhur pek çok ravinin, ilmi güvenilirlikleri olmadığı gerekçesiyle rivayetlerini kabul etmemişlerdir.<sup>61</sup>

Klasik hadis usulünde üzerinde önemle durulan belli başlı konular bunlar olmakla birlikte muhaddisler ayrıca metinle ilgili hususlar üzerinde de durmuşlardır.

## 2. Metin Tenkidi

Bu bölümde hadis ilminde, ilk zamanlardan itibaren metinlerin değerlendirilmesinde başvurulan esaslara değinmek istiyoruz.

57 el-A'zamî, *Menhec*, s.25,29.

58 Koçyiğit, *a.g.e.*, s.45,46; Karacabey, *a.g.e.*, s.148-154.

59 Ahmet Nâim, *a.g.e.*, I, 282-327; Koçyiğit, *a.g.e.s.* 44-53; Karacabey; *a.g.e.*, s.156-165.

60 Ahmet Nâim, *a.g.e.*, I, 365-389; Aşıkutlu, *a.g.e.*, s.139-144; Ayrıca bkz. es-Subkî, Ebu Nasr Abdulvehhab Takıyyüddin, *Kâidetü'n-fic-Cerh ve't-Ta'dil ve Kâidetü'n fi'l-Müerrihin*, 2.baskı, Kahire, h.1398,m.1978, s.9 vd.

61 Aşıkutlu, *a.g.e.*, s.99.



Hadislerin metinleri ile ilgili değerlendirmelerin daha baştan beri yapıldığı bilinen bir gerçektir. Hatta tarih bakımından, metin tenkidinin isnad tenkidinden bile önce olduğu söylenebilir.<sup>62</sup> Hadis metinlerinin doğru anlaşılmasına Hz. Peygamber (sav) büyük önem vermiş, yanlış anlaşılması durumunda hemen müdahale etmiştir. Henüz isnad uygulamasının tam olarak başlamadığı dönemde bile Sahabe'nin hadis naklinde birtakım şartlar ileri sürdüklerini yukarıda belirtmiştik. Sahabe döneminde kullanılan metin tenkidi ile ilgili usulleri şu şekilde özetleyebiliriz: Sünnetin Kur'an'a arzı, sünnetin sünnete arzı, ihtilafli iki hadisten birinin başka rivayetlerle desteklenmesi, rivayete konu olan olayı yaşayan kişinin görüşünü tercih etme, olayın birkaç defa meydana geldiğinin tespit edilmesi, sünnetin akla arzı.<sup>63</sup>

Bu esaslar sahabe döneminden itibaren kullanılan temel metin tenkidi kriterleridir: Hz. Peygamber'in, Kur'an'a muhalif söz söylemesi veya ayetlerin hükmüne ters düşen herhangi bir davranış içerisinde olması mümkün olmadığından birinci prensip olarak Kur'an'a arz göz önünde bulundurulmuştur. Sahabe, Kur'an'ı birinci kaynak kabul etmiştir. Nitekim Abdullah b. Ömer'in rivayet etmiş olduğu, "ölü, yakınlarının ağlaması sebebiyle azap görür"<sup>64</sup> hadisini, Hz. Aişe, yanlış anlaşıldığı gerekçesiyle reddetmiştir. Hz. Peygamber'in bunu bir Yahudi cenazesi hakkında söylediğini ifade etmiştir.<sup>65</sup> Burada konumuz açısından önemli olan nokta Hz. Aişe'nin, görüşünü temellendirirken bir Kur'an ayetini kendine delil göstermesidir: "Size Kur'an yeter. Orada "hiç kimse başkasının günah yükünü üstlenmez"<sup>66</sup> buyruluyor."<sup>67</sup>

Sahabenin hadisler konusunda göz önünde bulundurmuş oldukları bu gibi hususlara ilişkin çok sayıda örnek bulmak mümkündür.<sup>68</sup> Burada dikkat edilmesi gereken bazı hususlar bulunmaktadır: Hadislerin, Kur'an'a aykırı olamayacağı gerçeğini kabul etmek, sünnetin, Kur'an'da açıkça belirtilmeyen konularda yeni bir hüküm koyamayacağı anlamına gelmemektedir. Ayrıca, arz edilecek hadisin muhtevası çok önemlidir. Hadisin doğru anlaşılıp anlaşılmadığının netliğe kavuşturulması gerekmektedir. Arz işlemi muhkem ayetlere yapılmalıdır. Bu gibi hususlara dikkat edilmeden yapılacak Kur'an'a arz işlemi sağlıklı sonuçlara ulaşılmasına engel teşkil edecektir.<sup>69</sup>

Sahabenin kullanmış olduğu diğer tenkit ilkesinin de sünnete arz olduğunu görmekteyiz. Çünkü sahih hadislerdeki üslubu bilinen ve uzun yıllar insanların

62 Hatipoğlu, *İslami Tenkit Zihniyeti*, s.63.

63 ed-Dümeynî, *a.g.e.*, s.54-82; Muhammed Tâhir el-Cevâbi, *Cuhûdu'l-muhaddisîn fi nakd-i meini'l-hadisî'n-nebeviyyi eş-şerîf*, Tunus, 1986, s.459,468.

64 Müslim, Cenâiz, 16.

65 Müslim, Cenâiz, 22.

66 En'âm, 6/164; İsrâ 17/15; Zümer, 39/7.

67 Müslim, Cenâiz, 22.

68 Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 150,180.

69 Keleş, *a.g.e.*, s.15,155.

arasında yaşadığından; hem ibadet hem de insan ilişkilerindeki davranışları gözlemlenen Hz. Peygamber'in bu yönlerine aşına olunduğunda, neleri nasıl söyleyeceği veya yapabileceği hakkında belirgin bir kanaate ulaşılabılır.<sup>70</sup>

Yine Sahabe, sünnetin akla arzını da önemli bir ilke olarak kabul etmiştir. Aşağıda ifade edileceği gibi daha sonraki devirlerde de hadislerin akla aykırı olması, vaz' alâmeti olarak görülmüştür. Ancak, bu prensip, akıl kavramının kapalılığı, birden çok anlam içermesi ve insanlar üzerinde bilinmezliğinden kaynaklanan gizemli gücü nedeniyle, belli kişi, grup veya mezhep tarafından zaman zaman uygun olmayan şekillerde kullanılmıştır. Bu itibarla akla arz işlemi yapılırken, akıl kavramının, birden çok anlamda kullanılması, tarih boyunca mutlak bir aklın olmaması ve her toplumun kendi ahlak biçimini inşa ettiği gibi, akıl anlayışlarını da inşa ettiğini dikkate almak gerekmektedir.

Bu ilkeyi ayrıntılı olarak değerlendiren Ünal, bu konuda sonuç olarak şöyle demektedir: "Aklen muhal olan herhangi bir söz veya olgu, Hz. Peygamber'e isnad edildiğinde, haber akla aykırılık nedeniyle reddedilmelidir. Ancak kendi şart ve ortamında vukuu imkansız olmayan hadiselerle ilgili rivayetleri, akla aykırılıkla reddetmek, tevili mümkün olduğu sürece, genel kabul gören bir tutum olmayacağı gibi, sağlıklı bir sonuca da iletmeyecektir. Bu durumda onları, belli bir döneme ışık tutan tarihî vesikalar olarak değerlendirmek ve Hz. Peygamber'in mesajını anlamada birer vasıta olarak kullanmak yerinde olacaktır."<sup>71</sup>

Yukarıda kısaca değerlendirilmiş olan bu prensipler daha sonraki dönemlerde de kullanılmıştır. Tâbiî neslinde hadis tenkidi ile ilgili çalışmalar hatırlandığında ilk akla gelen faaliyetler arasında; isnad uygulamasının daha net ortaya çıkması ve bu çalışmanın sistemleştirilerek geliştirilmesi yer almaktadır. Tenkit sisteminin yerleşmesi ile birlikte metin ile ilgili tenkit noktaları da daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bunları muhaddislere göre şu şekilde sıralamak mümkündür: Sünnetin Kur'an'a arzı, sünnetin değişik rivayetlerinin birbirine arzı (idrâc, ıztırâb, kalb, tashif, tahrif, ziyâde), sünnetin sünnete arzı, hadis metinlerinin tarihî bilgilere arzı, hadisin lafzının ve manasının bozuk olması, hadisin dinî esas ve kesin kaidelere aykırı olması, hadisin münker ve muhâl bir şeyi içermesi.<sup>72</sup>

Yukarıda sahih hadisin muhaddisler tarafından yapılan tarifinde özellikle şaz ve illet üzerinde durulması da metin ile ilgili hususları kısmen içermektedir. Muhaddislere göre bir hadisin metninin güvenilir kabul edilmesinde senedin sahih olmasının büyük önemi vardır. Bununla birlikte, bazı hadislerin senedleri sahih olmakla birlikte, metinleri ya sahih kabul edilmemiş ya da sahihliği konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Yani hadisin senedinin sahihliği metninin de her zaman sahih olmasını gerektirmeyeceği açıkça ifade edilmiştir.<sup>73</sup>

70 Karacabey, *a.g.e.*, s.243,

71 Yavuz Ünal, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu (Akla uygunluk-akla aykırılık)*, Etüt Yayınları, Samsun, 1999, s.175,176.

72 ed-Dümeyni, *a.g.e.*, s.102-285; el-Cevâbi, *a.g.e.*, s.484,493.

73 Bak. Abdurrahman b. Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ömer, Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi, *Kitâbu'l-Mevzûât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, I, 99, 100.

Bu gibi temel prensipleri kabul etmeleri bakımından muhaddislerin, bir hadis metninin incelenmesi esnasında Kur'an'a, sahih hadislere/sünnete, akla, tarihî hadiselerle, vb. özellikle dikkat ettiklerini söylemek mümkündür.<sup>74</sup> Bununla beraber muhaddislerin hadisleri değerlendirmelerinde daha ziyade isnad üzerinde durdukları hususu da genel olarak kabul edilmektedir. Bu hususa Ünal şu şekilde değinmektedir:

“Başlangıçta raviler, kimden hadis aldıklarına dikkat etmekle birlikte, hadislerin kabulünde, metin merkezli bir anlayışın hâkim olduğu, inkârı mümkün olmayan bir vâkiadır. Fakat zamanla, İslam karşıtı haberlerin yanında naslarla görünüşte çatışmayan haberler de uydurulmuştur. Bununla birlikte te'vil geleneğinin yerleşmesi, metinle ilgili problemlerin yorumlanarak ortadan kaldırılmasına yol açmıştır. Böylece teorik olarak kabul edilmekle birlikte, pratikte metinle ilgili kriterler atıl kalmaya başlamış ve sened ön plana çıkmıştır. Bu bakımdan, “hadisler sadece senedlerine bakılarak kategorize edildi” demek, netice itibarıyla doğru olmakla birlikte, tarihin doğru okunması olarak kabul edilemeyecektir.”<sup>75</sup>

Hadis metinlerinin değerlendirilmesinde mutlaka göz önünde bulundurulması gereken bir ilim dalı da Fıkıh'tır. Fâkihler sened tenkidinde bazı ilave şartlar istemiş olmakla beraber, özellikle metin üzerinde durmuşlardır: Onların metin tenkidi ölçülerini de şöylece sıralayabiliriz:

Sünnetin Kur'an'a arzı, sünnetin sünnete arzı, sünnetin icmaa arzı, sünnetin sahabe uygulamasına arzı, sünnetin kıyasa arzı, sünnetin genel esaslara arzı, haber-i vâhidin insanların sıkça karşılaştıkları hususlara arzı.<sup>76</sup>

Klasik Hadis ve Fıkıh usulünde, hadis metinlerini değerlendirmede başvuru esasları bu şekilde özetledikten sonra, şunları söyleyebiliriz: Hadis tenkit faaliyetleri her devirde ihtiyaçlar doğrultusunda devam etmiştir. Resûlullah'ın (sav) hayatında gerektiğinde bizzat kendisine sorma şekliyle başlamış, O'nun (sav) vefatından sonra da öncelikli olarak Kur'an-ı Kerim ve sünnete arzetme usulleri çerçevesinde devam etmiştir. Fitne olayları olarak bilinen hadiseler neticesinde bunlara ek olarak hadis rivayet eden kişilerin kimliklerinin araştırılması daha da önem kazanmıştır. Daha Sahabe döneminde başlayan, hadis alınacak insanlar konusunda titiz davranma geleneği, belli bir süre sonra zorunluluğa dönüşmeye başlamıştır. Neticede isnad sistemi bir düzene girmiş ve hadisin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.

Hadisler sened ve metinden meydana geldiğinden neticede yapılan tenkitler de bu çerçevede, sened ve metin tenkidi diye iki ayrı kısımda incelenmeye

74 Bak. El-Haibü'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, , *el-Kifâye fi Ulûmî'r-Rivâye*, Haydarabad, 1358, s.432; İbnü'l-Cevzi, *a.g.e.*, I,106; İbn Kayyim el-Cevzi, *el-Menârü'l-Münîf fi's-Sahih ve'z-Zaif*, terc. Muzaffer Can, İstanbul, 1992, s.50-96.

75 Ünal, *a.g.e.*, s.339.

76 ed-Dümeynî, *a.g.e.*, s.274-391; el-Idlebi, *Menhec*, 145-310; ayrıca metin tenkidi esasları için bak. Salahattin Polat, “Hadiste Metin Tenkidi(I,III)”, *Erciyes Üniv. İ.F.Dergisi*, sayı, 6, Kayseri, 1989 ve s.8, Kayseri, 1992.

başlanmıştır. Tarihî süreçte hadis tenkit faaliyetlerinin metin tenkidi ile başladığı kabul edilmekle beraber zamanla sened tenkidi hakkındaki çalışmalar daha fazla ön plana çıkmıştır. Bununla beraber, metin tenkidi ile ilgili kriterler sayılırken de belirtildiği gibi, metin tenkidinin nasıl yapılabileceği konusunda da yeterli kaynak bulunmaktadır.

### **C. Tarih Tenkidi ile Hadis Tenkit Metodunun Karşılaştırılması**

Tarihin tanımından da anlaşılacağı üzere Hadis ilmi ve Tarih ilminin sahaları bir açıdan müşterektir. Yani her ikisinde de müşâhede etmediğimiz olaylar incelenir. Yukarıda da işaret edildiği gibi hadis nakli konusunda Müslümanlar arasında daha ilk başlardan itibaren özel bir gayret gösterilmiştir. Hadis rivayetinde araştırma ve inceleme faaliyetleri sahabe zamanında başlamış, bu çalışmalar zamanla sistemli hale gelmiştir.

İslam'ın doğuşundan itibaren Müslümanların, Hz. Peygamber'in (sav) hadislerine büyük ilgi duydukları bir gerçektir. Bu ilgi neticesinde hadisler, tedvin ve tasnif edilerek elimizdeki Hadis eserleri meydana gelmiştir. Bu hadisler arasında O'nun ibadet, muamelât ve ukûbâta ait sözleri bulunduğu gibi, ahlâkına, şemâiline, Mekke ve Medine hayatına ve gazvelerine ait haberler de yer almaktaydı. Tedvin devri başladığında, bazı müellifler, Hz. Peygamber'in dinle ilgili hadislerini toplarken, bazıları da, Mekke ve Medine'deki yaşayışı, Peygamberlikten önce ve sonraki şahsî hayatı, fiil ve davranışları, ahlâkı, kısacası sîreti ve gazveleri ile ilgili haberleri topladı. Bu haberler, Müslümanların alışık oldukları hadis görünümünde nakledildiği için, daima onları nakledenlerin isimlerini ihtiva eden birer isnad zincirine bağlanmış ve mevsûkiyetleri de, umumiyetle, bu isnadlarda yer alan nakilcilerin güvenilir olup-olmamları ile tespit edilmiştir.<sup>77</sup>

Netice itibarıyla, hadislerin tedvin ve tasnif edilmesi, aynı zamanda İslam Tarihi'nin de kaynak malzemesinin toplanması neticesini vermiştir. Şüphesiz Hz. Peygamberin hayatı ve İslam'ı uygulayışı hakkında doğrudan bilgi kaynağı olan hadisler özellikle Siyer ve Meğâzî'nin, genellikle de İslam Tarihi'nin kaynaklarından birini oluşturmuştur. Hadisler hem pek çok tarihî olayı içerir hem de İslam Tarihi haberlerinin kaynaklarından birini meydana getirir.<sup>78</sup> Bu bakımdan İslam Tarihi bilimi, Hadis ilminin içinden çıkan ve onun tenkit ve tevsik usullerinden yararlanarak gelişen bir branş olarak görülür.<sup>79</sup>

Hadis ilminde geliştirilen cerh ve ta'dil anlayışı, kısaca hadis tenkit sistemi bir çok tarihçinin rivâyetçilik anlayışında etkili oldu.<sup>80</sup> Fakat hadisçilikte gösterilen titizlik, tarihî rivayetlerin toplanmasında gösterilemedi. Dolayısıyla

77 Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 208.

78 Hizmetli, *a.g.e.*, s.9,10.

79 Sezgin, *a.g.m.*, s.19; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s.208; Chick Bouamrane, "İslam Tarihçiliği ve Tarihlerine Bir Bakış", çev. Nesimi Yazıcı, *Ankara Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara, 1988, c. 30, s. 247.

80 Togan, *a.g.m.*, s.43.

Tarih kitaplarında tenkitçilik gerektiği gibi işlemedi, tenkid ve terkiib an'anesine dayanan bir Tarih metodolojisi geliştirilemedi.<sup>81</sup>

Bununla birlikte, başlangıçta olayları zabt ve tesbit etmekten ibaret olan İslam Tarihçiliği zamanla bazı değişiklikler geçirdi; özellikle İbn Haldun (v. 808/1405)'la birlikte yeni bir çağa girdi. Olayları sosyal, politik, ekonomik ve kültürel yönlerden de değerlendirme yoluna giden ünlü Tarihçi ve Sosyolog, milletlerin tarihî mukadderâtı ile sosyo-kültürel yapıları arasında güçlü bağlar olduğunu tespit etti.<sup>82</sup> Tarih metodu hakkında ilk görüş beyan eden âlimlerden Kafiyeci (v. 879/1474) de, bu konuda önemli açıklamalar ileri sürmüştür:

Ona göre tarih tenkidi konusunda vurgulanması gereken, tarihçinin tarihsel olaylar hakkında konuşabilmesi için öncelikle bir referansa, dayanağa, devraldığı bir otoriteye sahip olması gerekir. O Hadis Usûlü'ndeki "sened" yerine "müstened" ke-

limesini kullanır. Kaynak olma vasfına sahip, tarihçiye geçmiş hakkında konuşma yetkisi veren bütün vesikalar ve kalıntılar, tarihçinin dayandığı otorite anlamına gelen "müstened" in kapsamına girer.<sup>83</sup>

Yine Kafiyeci, tarihçinin otorite devralmasının yolları olarak Hadis Usûlü'ndeki "tahammülü'l-ilm" denilen ilim alma yöntemlerini önerir.<sup>84</sup> Onun eseri bir bütün olarak incelendiğinde Tarih tenkidi konusunda şu hususlar üzerinde durduğu görülür:

- 1- Hadis tenkidi yöntemleri Tarih için de geçerlidir.
- 2- Hadis tenkidi yöntemlerinden biri olan cerh ve ta'dil yöntemini Tarih tenkidinde de kullanılmalıdır.
- 3- Tarihsel bilginin mantıksal tasnifi yapılmalıdır.
- 4- Dinî ve ahlakî deliller, bizim tarihsel haberler konusunda gerçeğe bağlı kalmamızı zorunlu kılmaktadır.

Bütün bu hususlar ve günümüzde kullanılan Tarih tenkit sistemleri beraber ele alınıp, karşılaştırıldığında, Tarihçilerin usulleri ve Hadisçilerin tenkit sistemleri arasında birçok ortak noktada benzerlik ve farklılık tespit edilebilir. Ancak Tarih metodolojisinde, diğer sosyal bilimlerde de olduğu gibi çeşitli akımlar ve bu akımların kendilerine mahsus özellikleri ve uygulama alanları vardır. Dolayısıyla Tarih araştırmalarında belirli bir dönemde tamamen hâkim olmuş ve tam anlamıyla

81 Hizmetli, *İslam Tarihi*, s.15.

82 Hizmetli, *İslam Tarihi*, s.22; Chick Boumrane, *a.g.m.*, s.271.

83 el- Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman, *el-Muhtasar fî İlmi't-Târih*, (F. Rosenthal, İlmu't-Târih İnde'l-Arab, Araççaya çeviren. Salih Ahmed el-Ali, Beyrut 1983, eserinin 325-370 sayfaları arası); ayrıca bkz. Şulul, *a.g.m.*, s.235.

84 el- Kâfiyeci, *a.g.e.*, s. 325-370; ayrıca bkz. Şulul, *a.g.m.*, s.236.

bütün araştırmalarda uygulanan tek tip bir usulden bahsetmek imkânsızdır.<sup>85</sup> Bir önceki bölümde de ifade edildiği gibi özellikle Batı'da geliştirilen Tarih tenkit sistemi ile Hadis tenkit sistemi haberlerin ve tarihî bilgilerin doğrusunu tespit edebilme amacına yönelik yapılmış çalışmalardır. Neticede güvenilir ve sağlam doğru bilgiye ulaşmak hedeflenmektedir. Fakat üzerinde önemle durulması gereken husus Hadis'te araştırma ve inceleme işleminin çok erken devirde vücut bulmaya başlaması ve Hadis'in müslümanlar nazarındaki özel öneminden dolayı ayrıcalıklı olmasıdır. Neticede bir karşılaştırma yapacak olursak şu hususlara dikkatimizi çekmektedir:

- Tarihçi, dış ve iç tenkit yoluyla, belli bir kaynak veya şehadetin kaynağını, gerçek manasını araştırır. Bu nokta Hadis'te de çok önemlidir. Hadisin teşri' ehemmiyetinden dolayı bu hususun ayrı bir önemi vardır ki, bu kaynak ya Resûlüllah, ya sahabe veya tabiidir. Bu noktada tarihçiler, kaynağı bilinmeyen (anonim) şehadete de önem verirler. Bu ise, Hadis için geçerli değildir.<sup>86</sup> Hadis ilminin temel uğraşı Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarının raviler aracılığıyla güvenli bir şekilde sonraki nesillere ulaştırılmasıdır. Bu konuya başından beri gereken önemi vermişler, hadis alma ve nakletme konusunda çok hassas usûller ortaya koymuşlardır. Tarih ilminde ise tarihçiler, geçmişe ait bir inceleme konusunun seçiminde serbest oldukları gibi incelenen konularla ilgili delil ve bilgi bulmakta da sınırlı imkânlarla sahiptirler.<sup>87</sup>

- Rivayet usûlünde, belli şartlarla manen ve muhtasar rivayete cevaz vermelerine rağmen muhaddisler tarafından lafzen rivayete ayrı bir önem verilmiştir. Özellikle hadisler yazıya geçirildikten sonra lafzen rivayete daha da önem verilmiş, rivayetlerde tasarruf yapılması uygun bulunmamıştır.<sup>88</sup> Tarih'te de hareket noktası kaynaklardır. Bunları kısaca yazılı kaynaklar, kalıntılar, sözlü kaynaklar ve tarihle ilgili yapılan araştırma, inceleme çalışmaları ve yayınları şeklinde sıralamak mümkündür. Bunlardan ilk ikisi Tarih kaynakları arasında büyük öneme sahip olmakla beraber, eski devirlere doğru gidildikçe azalmaktadır.<sup>89</sup> Bilimsel tarihçilikte araştırmak, incelemek, keşfetmek, düşünmek, düşündürmek, fikir üretmek ve fikir ettirmek esastır. Bunun için de, yalan ve yanlıştan uzak, bilgi ve bilinç temeline dayalı anlatımların, görme ve işitmeye dayanan bilgilerin büyük bir değerı vardır. Doğru bilgiye ulaşmak için, mevcut bilgiler, rivayetler, haberler ve onlara dayalı olay anlatımları, "Tarih tenkit sistemi ve usulleri" çerçevesinde eleştiriye tabi tutulup; her yönüyle irdelenmesi ve sebep ve sonuçların ortaya çıkarılması gerekmektedir. Fakat eski Tarih kaynakları

85 Tekineş, a.g.m., s.8.

86 Reem Azzam, "Hadis Krişiği ve Hadis Metodolojisiyle Modern Tarih Metodolojisinin Mukayesesi", (çev. Halil Kilercioğlu), *Yeni Ümit Dergisi*, Temmuz-Eylül, 2002, sayı.57, s.10.

87 Tekineş, a.g.m., s.25.

88 Abdullah Hikmet Atan, *Mâna ile Hadis Rivayeti*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, s.432,435.

89 Güler, İbrahim, *Tarihin Toplumdaki İşlevi ve Öğretimi*, Elif Kitabevi, İstanbul, 2005, s.67.

genellikle böyle bir özellikten yoksun oldukları içindir ki, çoğunlukla doğru-yanlış demeden, her türlü rivayeti ve malûmâtı ihtiva etmektedirler.<sup>90</sup>

- Hadisçilerde hadisin bütün varyantlarını toplama geleneği çok yaygındır. Hatta hadisler varyant sayısına göre de ayrıma tabi tutulmuş ve tek varyantı olan hadise şüphe ile bakılmıştır. Hadis tenkidi yapan bir muhaddis, aynı konuda rivayet edilen bütün metinleri yahut hemen hemen ilgili tüm hadisleri bir araya toplamak ve onları dikkatli bir şekilde birbirleriyle karşılaştırmak suretiyle ravilerin zabt yönünden durumlarına karar verir. Tabiûn âlimlerinden Eyüp es-Sahtiyânî şöyle der: Şeyhinin kusurlarını öğrenmek istiyorsan, o zaman diğer şeyhlerin meclislerine de iştirak etmelisin.<sup>91</sup> Muhaddisler İslam'ın ilk günlerinden itibaren bu metodu uygulamaktaydı. Karşılaştırma metodu birçok yöntemle yapılırdı. Aşağıdaki yöntemler bunlardan bazılarıdır: 1-Bir şeyhin ayrı ayrı talebelerinin hadisleri arasında karşılaştırma yapma. 2-Değişik zamanlarda bir ravinin kendi ifadeleri, hadisleri arasında karşılaştırma yapma. 3- Sözlü rivayetlerle yazılı belgeler arasında karşılaştırma yapma. 4- Hadisle ilgili Kur'an ayetleri arasında karşılaştırma yapma.<sup>92</sup>

Karşılaştırma metodu Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Ebu Hureyre (ra), İbn Abbas (ra) ve sonraki muhaddisler tarafından çok sık kullanılmış bulunmaktadır.<sup>93</sup>

- Rivayetlerde güvenilirlik ve sağlamlık, hadisçiler için de tarihçiler için de önemlidir. Fakat tarihî bir hadiseyi nakleden kişi çoğu zaman bunu inceleyecek olan tarihçiyi aklına getirmez, hatta bunun Tarih'e malzeme olacağını da düşünmez ve dolayısıyla dikkatsiz davranabilir. Hadis ilminde ise durum böyle değildir. Hadis, aynı zamanda teşrî kaynağı olduğundan hadis ravileri, hadisleri naklederken, hadisçiler ölçüsünde, hatta daha da öte dikkat göstermişlerdir.<sup>94</sup>

Rivayetlerin diğer rivayetlerle terkip edilmeden ve yorumlanmadan nakledilmesi Hadis ve Tarih ilmi arasındaki temel farklardan biridir. Hadis rivayetinde kendi görüşlerini ve değerlendirmelerini karıştırmama ilkesi hadisçiler için çok önemlidir. Muhaddisler hadislerle ilgili yorumlarını ya bâb başlıklarında zikretmişler ya da hadislerin kitap içindeki diziliş ve sıralanışları ile çözüm yollarına işaret etmekle yetinmişlerdir. Tarihçiler ise bir olayla ilgili topladıkları haberleri kendi yorum ve tasvirleriyle birlikte bir terkip içinde sunmuşlardır. Tarihçi, kaynaklara ne kadar bağlı olursa olsun olayları belirli bir düzen ve tutarlı bir anlatım içinde takdim etmek zorundadır. Tarihî olaylar tarihçinin kurgusu ile anlamlı bir bütün teşkil edecek şekilde ortaya çıkmaktadır.<sup>95</sup>

90 Hizmetli, *a.g.e.*, s.4.

91 Dârimî, *Sünen*, I, 152.

92 el-A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s.85.

93 el-A'zamî, *Menhec*, s.50-59.

94 Reem, *a.g.m.*, s.11.

95 Tekineş, *a.g.m.*, s.28.

- Hadis tahammül ve edâ konusunda hadisçilerin öne sürdükleri şartlar yukarıda anlatılmıştı. Yine cerh ve ta'dil konusundaki hassasiyetleri bilinmektedir. Hatta yazı malzemelerinin incelenerek belgenin orijinalitesini tespit gibi çok modern sayılan bir usul bile hadisçilere yabancı değildir. "Şüphelendiğim bir kısım vardı. İncelediğimizde bu kısmın taze mürekkeple yazılmış olduğunu gördük" gibi ifadelerle Hadis literatüründe sıkça rastlamak mümkündür.<sup>96</sup> Yani hadisçiler kimi hallerde tarihî bilgileri gözden geçirerek; yazılı belgeleri, yazıda kullanılan mürekkebi ve kâğıt çeşidini kontrol ederek yapılan tahrif ve asılsız beyanları açığa çıkarmışlardır.<sup>97</sup> Tarihçiler de aynı şekilde, ellerine geçen evrakın tarihini tespit etmek ve o evrakta kullanılan mürekkep ve boyayı incelemek için kimyevî testler geliştirmişlerdir.<sup>98</sup> Ayrıca belge içindeki bilgileri gerektiğinde en ince ayrıntısına kadar araştırmışlardır. Örnek verecek olursak: Hz. Peygamber'in Hayberli Yahudilerden cizyeyi kardırdığına dair Yahudiler, bir yazı ortaya çıkardılar. Devrin veziri bu yazının doğruluğunu tespit için el-Hatîb el-Bağdâdî'ye götürdü. O, bu belgeye bakarak bunun sahte olduğunu ortaya çıkarmıştır. Şöyle ki, bu belgede şahit gösterilen Hz. Muaviye, Hayber'in feth edildiği gün henüz Müslüman olmamıştı. Zira Muâviye, Hayber'den sonra Mekke'nin fethedildiği yılda Müslüman olmuştu. Yine Sa'd b. Muâz'ın da şahitliği vardı. Halbuki bu zat da, Hayber'in fethinden iki sene önce ölmüştü.<sup>99</sup>

Hadisçiler metinlerde geçen garip kelimeler, lafızların gramer ve edebi yönden tahlilleri, isimlerin okunuş incelikleri vb. gibi müstakil ilim dallarında birçok eserler yazmışlardır. Tarihçinin ise böyle tahlil edilmiş ve çözülmüş, yazıldığı devrin anlayışına göre yorumlanmış vesika metinleri elde etme şansı hemen hemen hiç yok gibidir.<sup>100</sup>

Yukarıda da işaret edildiği gibi hadisçiler hadislerin alınması ve rivayet edilmesinde semâ', arz, icâzet gibi çeşitli usuller geliştirmişler ve bu konularda çok derinlemesine kurallar koymuşlardır. Ayrıca muhaddisler imlâ sistemini geliştirmişlerdir. Okıç'ın de işaret ettiği gibi Şark'ta sık sık rastlanan bu hususa Garp'ta nadiren rastlanır.<sup>101</sup> İmlâ, bir eserin, müellifi tarafından bizzat yazılmayıp diğer bir şahsa veya müteaddit şahıslara dikte ettirmek suretiyle meydana getirilmesidir. Bu nevi eserler imlâ edildikten sonra, birkaç defa müellifin kontrolü altında tashih edilirdi. Böylece bir eserin, aynı zamanda birkaç orijinal nüshası vücuda getirilmiş olurdu. Büyük camilerde veya halka açık imlâ yerlerinde, müderrisin sesini duyurmak için müstemliler, yani en uzak yerlere müderrisin sesini duyurmakla vazifeli kimseler dahi bulunurdu.<sup>102</sup> İmlâ sistemi İslamiyetin ilk senelerinde zuhür

96 el-A'zamî, *Menhec*, s. 99; Polat, *Hadiste Metin Tenkidi* (I), s.120,121.

97 el-A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s. 96.

98 Reem, *a.g.m.*, s.10.

99 M. Accac, el-Hatip, *es-Sünne*, s.245, 246.

100 el-A'zamî, *Menhec*, s.100.

101 Okıç, *a.g.e.*, s.94.

102 Okıç, *a.g.e.*, s.94; en-Nevevî, *et-Takrîb*, s.85,86.



etmiştir. Hz. Peygamber'in (sav) kâtiplerine Kur'an dışında, diplomatik ve diğer vesikalari da dikte ettiği bilinmektedir. Aynı sistem sahabiler ve sonraki nesil tarafından da kullanılmıştır. Hatta Abbasi halifelerinin bu toplantılara çok büyük önem verdikleri kayda değer bir noktadır.<sup>103</sup> İmlâ meclislerinde uyulacak kaideler, yazı tekniği gibi konularda birçok eserler de yazılmıştır. Bunlarda talebelere tavsiyeler bulunmaktadır. Hatta imlâ üzerine yazanların mürekkep, hokka, kalem, kalem kutusu, bıçak ve kâğıt gibi yazı işlerinde kullanılacak her çeşit malzeme hakkında bilgi verildiği gibi, yazı güzelliğine, harflerin açık ve büyükçe olmasına dikkat edilmesi gibi hususlar da ihmal edilmemiştir. Sayfa düzeninin nasıl olacağı, tarih verilmesi, hadisler arasına ayırt edici işaret konulması, defterin teslim edilmesi gibi hususlar üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur.<sup>104</sup>

- Hadis ve tarih usullerinin benzer yönlerinden biri de müellif veya ravinin dürüst olup olmadığı, herhangi bir menfaat veya baskı altında bulunup bulunmadığı, haberin alındığı zaman ve mekanın tespitinin yapılması olarak ifade edilebilir.<sup>105</sup> İç tenkit olarak değerlendirilen müellifin şahsiyeti, fikirleri ve siyâsî görüşleri gibi konularda hadisçiler çok durmuşlar, bu konularda ricâl ve cerh-ta'dil eserleri vücuda getirmişlerdir. Hadisçiler iç ve dış tenkidin her ikisini de kullanmakla beraber dış tenkide öncelik tanımışlardır. Çünkü mevsûkiyeti kesin olmayan bir belgenin muhtevasını tenkitden işe başlamak hadisçiler için uzun yolu tercih etmek demektir. Tarihçinin metin tenkidine önem vermesi ise belgenin mevsûkiyetini tespit için yeterli malumât bulunmadığındandır.<sup>106</sup>

Son olarak Tarih'te tenkit usulleri tespit edilmiş olmasına rağmen bunların tam olarak uygulanabildiğini iddia etmek de son derece zordur. Nitekim tarihçilerin kullanmış olduğu tenkit usullerini özetleyen Ahmed Naim, bunların asıl itibarıyla Tarih ilminde uygulanmasının güçlüğüne şu şekilde işaret etmektedir: "İntikâd tarihi bir netice-i ilmiyeye vasil olabilmek için merviyât ve menkûlâtı böyle sıkı bir hâdde-i tetkikden geçirmek lüzumunu gösterir. Âlem-i medeniyette makbul ve mütedâvil bunca Tarih kitaplarının acaba kaç bu mi'yara göre ilmî sayılabilir? Vesâiki enzârî nâsa bu tarzda arz ederek Tarih yazmak evvela mâzi hakkında ma'lûmat-ı beşeriyenin pek az olduğunu itiraf demek olacağı için o koca koca ciltleri de pek az miktara indirmeğe razı olmak demektir."<sup>107</sup>

Yukarıda da ifade edildiği gibi tarihçilikte önemli olan, tarafsız araştırma ve bilimsel incelemedir. Hangi inanç ve düşüncede olursa olsun, olayları, oluş tarzlarını ve kahramanlarını tam bir bilimsel tarafsızlık anlayışı ile en iyi şekilde tespit etmesidir. Ne var ki, bu temel ilkeye bağlı kalarak Tarih yazarlar oldukça azdır. Tarihle uğraşanların çoğunluğu tarih yazıcılığında ya inanç ve ideolojilerinin

103 Okiç, *a.g.e.*,s.94.

104 Okiç, *a.g.e.*,s.99.

105 el-A'zamî, *Menhec*, s.100,102.

106 Salahattin Polat, "Hadiste Metin Tenkidi (I)", *Erciyes Üniv. İlahiyat F. Dergisi*, sayı 6 Kayseri, 1987, s.118,123.

107 Ahmet Nâim, *Tecrid*, I,91.

ya da değişik düşüncelerin etkisinde kalmışlardır. Bazıları da kişisel duygu ve düşüncelerini, politik ve ekonomik eğilimlerini tarihe sokmuşlardır.<sup>108</sup>

Tarihteki tenkit usullerinin Tarih kitapları için uygulanmasında, bu gibi zorluklara dikkat çektikten sonra, metin tenkidinin hadislere uygulanması ile ilgili olarak da son olarak şu noktaya işaret edilmesi gerekmektedir: Hadiste metin tenkidinde önemle üzerinde durulması gereken bir konu da hadislerin bazısının muhtevasıdır. Bazı hadisler muhteva olarak metin tenkidi kapsamına girmemektedir. Meselâ, hadis kitaplarındaki rivayetlerde Peygamber'in (S.A.V.) sağ tarafı üzerine yatarak uyuduğunu<sup>109</sup>, yatağa girmeden önce<sup>110</sup>, yataktan kalktıktan sonra belirli duaları okuduğunu<sup>111</sup> ve su içeceği kabı sağ eliyle tutarak üç nefeste içtiğini<sup>112</sup> vb. görüyoruz. Bütün bu ifadeleri akli yöntemle inceleyecek olursak: Bir insan hem sırtüstü, hem sağ yanı, hem de sol yanı üzerine yatarak uyuyabilir. Her üç pozisyon da mümkündür. Akli melekemizi kullanarak belirli bir yatış şeklinin caiz, diğerinin caiz olmadığını söyleyemeyiz. Aynı şey dualar, su içme vb. hususlarda da söylenebilir. Bu gibi durumlarda neyin sahih, neyin sahih olmadığına ancak güvenilir görgü tanıkları ve sika raviler vasıtasıyla karar verilebilir.<sup>113</sup>

## Sonuç

Netice itibariyle her iki ilim dalı da maziye inceleme noktasında biri birine benzemekteyse de aralarında önemli farklar bulunmaktadır. Tarih, geçmişte yaşanmış olayları, kişileri ve kurumları inceler. Hadis ilmi ise, Hz. Muhammed'in (S.A.V.) sözlerinin, davranışlarının, uygulamalarının ve onunla ilgili bütün bilgilerin tespiti, sonraki nesillere nakledilmesi ve bu esnada karşılaşılan problemlerle ilgilenir.

Hadisçiler, vâkiayı olduğu gibi naklettiklerinin bilinciyle bütün gayretlerini rivayeti korumaya sevk etmişler; tarihçiler ise geçmişe doğru seyahat ederek ya da geçmişin izlerini yakalamak için şimdiki zamanda bulunan malzemeler üzerinde kazılar yaparak, gerçeğin bir ucunu yakalayabilmeyi ümit etmişlerdir. Tarihçiler, olayları anlatabilmek için kurgudan yararlanmışlar; Hadisçiler ise, kurgu alanına girmeyerek, olguların aydınlatılmasında tarihçilere ve bilimlere her dönem yararlanabilecekleri güvenilir bir kaynak sunmaya çalışmışlardır.

Tarih ve hadis ilmi sonuçta nakillerden meydana gelmektedir ve nakillerin değerlendirilmesinde uyulacak prensipler de bir çok bakımdan müşterektedir.

108 Hizmetli, a.g.e., s.5.

109 Tirmizî, Deavât, 21, (V, 473, 474).

110 Tirmizî, Deavât, 21, (V, 473, 474).

111 Tirmizî, Deavât, 20, (V, 472).

112 Müslim, Eşribe, 105, 106, (III, 1598); Tirmizî, Eşribe, 13, (IV, 302); Ebû Dâvûd, Et'ime, 20 (IV, 144).

113 el-A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s.92, ayrıca bkz.: H.A.R. Gibb, "Tarih", İslam Ansklopedisi, Ankara, M.E.B.Y., XI, 784; Karşılaştırma için bkz. el-Cevâbî, *Cuhûdu'l-Muhaddisin*, s.494,495 Ayrıca bak. Ahmed Nâim, a.g.e., I, 82-97; Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s.65.

Hadisleri yorumlamakta, tüm bu usulleri bir araya getiren yöntemlere başvurmak ortak çalışma alanlarının çıkmasına ve hadislerden daha farklı alanlarda da istifade etme imkanı verecektir.

### Kaynakça

- Abdullah Hikmet Atan, *Mâna ile Hadis Rivayeti*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul.
- Abdulvehab Takıyyüddin, *Kâidetü'n-fi'c-Cerh ve't-Ta'dil ve Kâidetü'n fi'l-Müerrihin*, 2.baskı, Kahire, h.1398,m.1978.
- Abdurrahman b. Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ömer, Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzûât, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 276.
- Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İnsan Yay., İstanbul, 1998.
- Ahmed Nâim, *Sahih-i Buhari Tecrid-i Sarih Tercemesi (Mukaddime)*, D.İ.B.Y., Ankara, 1987, 9. baskı.
- Arslan, Ahmet, İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.
- Aşıkutlu Emin, *Hadiste Ricâl Tenkidi Cerh ve Ta'dil İlmî*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1997.
- Ayhan Tekineş, "Hadis Tenkidinin Anlam ve Kapsamı", *Sakarya Ü.İ.F.D.*, Sayı 1, Sakarya, 1996.
- ....., "Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 2, sayı, 2, 2004, s.15,16.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı, (Asıl Adı: Studies Hadith Methodology And Literature)*, çev. Çetintaş, Recep, Usul Yayınları, İstanbul.
- ....., *Menhecû'n-Nakd inde'l-Muhaddisîn*, Mektebetü'l-Kevser, Riyâd, 1982.
- ....., *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş, Usul Yayınları, İstanbul, 1998.
- Başaran, Selman; Sönmez, M. Ali, *Hadis Usulü ve Tarihi*, U.Ü.Basımevi, Bursa, 1993.
- Buhârî, Fedâilü'l-Kur'an,
- Chick Bouamrane, "İslam Tarihçiliği ve Tarihlerine Bir Bakış", çev. Nesimi Yazıcı, *Ankara Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara, 1988.
- Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, sad. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1976.
- Ch. V. Langiois ve Ch. Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, çev. Galip ATAÇ, Devlet Basımevi, İstanbul, 1937.
- ed-Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, çev. İ. Çelebi, A. Bebek, A. Yücel, Kitabevi, İstanbul, 1997.
- Ekrem Ziyâ Umerî, *Hadis Tarihi*, çev. İsmail Kaya, Esrâ Yayınları, Konya, 1990.
- Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2009.

- Güler, İbrahim, *Tarihin Toplumdaki İşlevi ve Öğretimi*, Elif Kitabevi, İstanbul, 2005.
- H.A.R. Gibb, "Tarih", İslam Ansiklopedisi, Ankara, M.E.B.Y., XI, 784.
- Hasan Osman, *Menhecû'l-Bahsi't-Tarihî*, 7. baskı, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1996.
- el-Hatîbü'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fî Ulûmi'r-Rivâye*, Haydarabad, 1358.
- İbn Kayyim el-Cevzî, *el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîh ve'z-Zaîf*, terc. Muzaffer Can, İstanbul, 1992.
- İbn Mâce, el-Cenâiz, 64, (I,518).
- İbn Salâh, Osman b. Abdirrahman, *Ulûmu'l-Hadîs*, Dimeşk, 1392.
- İbn Hâcer, *Nuhbetü'l-Fiker*.
- İrfan Aycan, M. Mahfuz Söylemez, Necmettin Yurtseven, *Apokrif Tarih Yazıcılığı –Mısır'ın Fethi Bağlamında Bir Eser İncelemesi-* Araştırma Yayınları, Ankara, 2003.
- Kafesoğlu, İbrahim, "Tarih İlimi ve Bizde Tarihçilik", İst. Üniv. Edeb. Fak. Tarih Dergisi, Mart 1962-Eylül 1963, İst. Edeb. Fak. Matbaası, İstanbul, 1963, ss. 1-16.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman, *el-Muhtasar fî İlmi't-Târih*, (F. Rosenthal, İlmü't-Târih İnde'l-Arab, Arapçaya çeviren. Salih Ahmed el-Ali, Beyrut 1983.
- Kütükoğlu, Mübahat S., *Tarih Araştırmalarında Usûl*, Kübbealtı Neşriyat, İstanbul, 2001, 7.Baskı.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzu Hadisler, Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi*, Ankara, 1991, 5.baskı.
- Leon, E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Çev.Bahaeddin Yediylıdız, T.T.K., Ankara, 1989.
- Max Nordau, *Tarih Felsefesi (Felsefe-i Tarih)*, haz. Levent Öztürk, Ayışığı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Mehmed Hatipoğlu, *İslamî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, (Basılmamış Doktora Tezi), 1962, Ankara.
- Muhammed Zübeyr Siddiki, *Hadis Edebiyatı Tarihi Menşei, Tekamülü, Hususiyetleri ve Tenkidi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Muhittin Düzenli, *Hadis Alma Yöntemi Olarak İcazet ve Münavele*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman, Ünal, Yavuz, Samsun, 2002.
- M. Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, İstanbul, 1959.
- Muhammed Tâhir el-Cevâbî, *Cuhûdu'l-Muhaddisin fî Nak-i Metni'l-Hadisi'n-Nebeviyyi eş-Şerif*, Tunus, 1986.
- Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 98,99, ( IV, 1904,1905);
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Öztürk, Mustafa, *Tarih Felsefesi, Elazığ*, 1999.
- Reem Azzam, "Hadis Kitiği ve Hadis Metodolojisiyle Modern Tarih Metodolojisinin Mukayesesi", (çev. Halil Kilercioğlu), Yeni Ümit Dergisi, Temmuz-Eylül, 2002, sayı.57.
- Sabri Hizmetli, *Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar İslam Tarihi*, Yeni Çizgi Yayınları, Ankara, 1995.
- Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- ....., *Metin Tenkiki*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2010.

- ....., "Hadiste Metin Tenkidi(I,III)", *Erciyes Üniv. İ.F.Dergisi*, sayı 6, Kayseri, 1989-92.
- ....., "Hadiste Metin Tenkidi (I)", *Erciyes Üniv. İlahiyat F. Dergisi*, sayı 6 Kayseri, 1987.
- Selahaddin b Ahmed el-Idlebi, *Menhecü Nakdi'l-Metn İnde Ulemâ'l-Hadisi'n-Nebevi*, Beyrut, 1983.
- Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları*, Sır Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Subhi es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, DİB Yayınları, Ankara, 1988.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tedribu'r-Râvi fî Şerh-i Takrîbi'n-Nevevi*, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut, 1985.
- Şulul, Kasım, "Kafiyeci'nin 8788-879/1386-1474) Tarih Metodolojisi İle İlgili Görüşleri", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XIII-XIV, İzmir, 2001, ss. 217-239.
- Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, Ankara Üniversitesi Basıevi, Ankara, 1987, 3.baskı.
- Togan, Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, İst. Üniv.Edeb. Fak. Yayınları, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1950.
- ....., "Ortaçağ İslam Aleminde Tenkidi Tarih Telâkkisi", *İs. Tet. Ens.Der.*, c.1, cüz.1-4, İstanbul, 1954.
- Ünal, Yavuz, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu (Akla uygunluk-akla aykırılık)*, Etüt Yayınları, Samsun, 1999.
- ....., "Hadis Tespit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt. 1, sayı 2, yıl 2003.
- ....., *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Etüt Yayınları, Samsun, 2001.
- Yardımlı, Ali, *Hadis I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1992.



## CLIFFORD GEERTZ'E GÖRE KÜLTÜREL BİR SİSTEM OLARAK DİN\*

### *Religion as a Cultural System By Clifford Geertz*

Yrd. Doç. Dr. Behram HASANOV\*\*

#### ÖZET

*Bu makale Clifford Geertz'in, dini kültürel bir sistem olarak incelemek üzere geliştirdiği kendi tanım ve metotlarına dayanan görüşlerini ele almaktadır. Makale Geertz'in yorumlayıcı yaklaşımını ve kültürü yorumlama yöntemi üzerine yoğunlaşmaktadır. Çalışma aynı zamanda Geertz'in dine nasıl yaklaştığını ve dinle toplumsal hayatı nasıl ilişkilendirdiğini incelemektedir. Makalede Geertz'in düşüncelerinin ve metodolojisinin önemi ve dini yorumlamada başarısız olduğu noktalar da genel hatlarıyla belirtilmektedir. Sonuç olarak Geertz'in din fenomenini anlamak için dinamik bir metot sunduğu ifade edilmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** *Din, Kültür, Sembol, Clifford Geertz, Yorumlayıcı Yaklaşım*

#### ABSTRACT

*This article examines Clifford Geertz's theories based on his own definition and methods in analyzing religion as a cultural system. The article focuses on Geertz's interpretivist approach and his way of interpreting culture. The research also analyzes how Geertz approaches religion and interrelates religion and social life. The importance of Geertz's ideas and methodology and its failures in interpreting religion is outlined in the article, though it reaches the conclusion that Geertz presents a well-established and dynamic method in understanding religious phenomena.*

**Keywords:** *Religion, Culture, Symbol, Clifford Geertz, Interpretive Approach*

#### Giriş

Din, çeşitli yönleriyle farklı branşlardaki bilim adamlarının ilgisini hep çekmiştir. Dinin kültürel boyutu ise antropolojinin ilgi alanına girmektedir. Her bir antropolog dinin kültürel boyutunu incelerken, kültürün ne olduğu konusundaki

\* Bu makale yazarın Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, Haziran 2003'te kabul edilen *Clifford Geertz'e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din* isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

görüşlerinden yola çıkar. Bu sebeple de antropologların yaptıkları din tanımları ve din ile ilgili ileri sürdükleri görüşler onların kültür görüşü ile yakından ilgilidir. Toplum bilimlerinde kullanılan kültür kavramının üzerinde çok kafa yorulmuş ve çok sayıda tanım yapılmıştır. Kültür kavramını ilk defa tanımlayan kişinin Edward Tylor olduğu bilinmektedir. Tylor'a göre, kültür "insanın toplumun bir üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, örf vb. kabiliyetleri kapsayan karmaşık bir bütündür."<sup>1</sup> Fakat Tylor'ın evrimci ve etnosentrik bir yaklaşım içerisinde olduğu görülmektedir. Tylor, kültür kavramını çoğul anlamda değil, tekil bir fenomen olarak ele almış ve bütün toplumlara bu tekil kültüre doğru yol alan kültürel evrim sürecinin bir parçası olarak görmüştür.<sup>2</sup> Bu düşüncenin yansımalarını Tylor'ın din konusunda ileri sürdüğü görüşlerinde de görebiliriz. Dini "ruhsal (spiritual) varlıklara inanç" olarak tanımlayan Tylor, dinlerin kaynağının animizme (ruhçuluk) dayandığını ve bir evrim sürecinden geçerek monoteizme ulaştığını ileri sürmüştür.<sup>3</sup> Tylor'ın sergilediği bu evrimci ve etnosentrik yaklaşım on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sındaki diğer sosyoloji ve antropoloji öncüleri arasında da yaygın olarak görülmektedir.<sup>4</sup> Avrupa'daki etnosentrik evrimci görüşe en sert tepki Frans Boas tarafından kurulan Amerikan okulundan gelmiştir. Frans Boas etnosentrik evrimci görüşe karşı çoğulcu ve rölativist bir kültür görüşü sunmaktaydı. Boas, bir çizgi üzerinde ilerleyen tekil bir kültür görüşünü değil, farklı özellikleri taşıyan çoğul kültür görüşünü benimsemişti. Boas her kültürün farklı gelişim süreci izlediğini, dolayısıyla da eşsiz ve kendi içinde bir bütün olduğunu, bunun için de kültürel kuramlar ortaya koymadan önce kültürlerle ilgili ayrıntılı bilgi toplanması gerektiğini ileri sürdü.<sup>5</sup> Boas'ın öğrencileri de aynı bakış açısını devam ettirdiler. Yirminci yüzyılın ilk yarısında Amerikan antropoloji okulu mensupları kültür ile oldukça yakından ilgilenirken, daha çok Durkheim'in etkisi altında kalan İngiliz antropoloji okulu kültürün soyut bir kavram olduğunu ve fiziksel bir özelliğinin olmamasını gerekçe göstererek gerçek ve gözlemlenebilir olarak telakki ettikleri sosyal ilişkiler üzerinde durmaktaydılar.<sup>6</sup> İngiliz sosyal antropoloji okulunun önemli isimlerinden olan Radcliffe Brown kültürün sosyal/yapısal ilişkiler tarafından belirlendiğini ve aynı zamanda bu ilişkileri desteklediğini ileri sürmekteydi.<sup>7</sup> Amerikan antropoloji okulunda ise Kroeber'le başlayan bir eğilim kültürün kültürel olmayan faktörlere indirgenerek açıklanmasını karşı çıkmakta ve kültürü sadece kültürle açıklamak gerektiği düşüncesini savunmaktaydı. Diğer taraftan bu eğilime göre kültür, insan tarafından yaratılan bir şey değildi, tam tersine insan davranışları kültür tarafından üretilmekte ve yönlendirilmekteydi.<sup>8</sup>

1 Edward Tylor, *Primitive Culture: Researches Into The Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Gözden geçirilmiş ikinci baskı, iki ciltte, London: Oxford, 1891, s.1

2 Alan Barnard ve Jonathan Spencer, "Culture", *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, New York: Routledge 1996, s. 138; Mahmut Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, Ankara: Kültür Bakanlığı 1997, s. 14.

3 Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, s. 14.

4 Nephân Saran, *Antropoloji*, İstanbul: İnkilap kitabevi 1993, s. 178.

5 Saran, *Antropoloji*, s. 194-195.

6 Alan Barnard ve Jonathan Spencer, "Culture", s. 141.

7 Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları 1972, s. 88.

8 Alan Barnard ve Jonathan Spencer, "Culture", s. 139.



Antropolojide kaydedilen önemli gelişmelere rağmen kültürle ilgili konularda ikilemler ve bunun ortaya çıkardığı gerilimler devam etmiştir. Bazıları kültürün maddi şeylerden ve davranışlardan oluştuğunu, diğerleri ise maddi şeylerin ve davranışların kültürü temsil edemeyeceğini, aslında kültürün düşünceyle ilgili bir şey olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>9</sup> Birinciler kültürü objektif, ikinciler ise sübjektif bir şey olarak görmektedirler. Diğer bir gerilim de kültürü evrensel olarak görenler ile, her bir kültürün farklı özellikler taşıdığını savunanlar arasında yaşanmaktadır. Buradaysa birinciler evrimci antropologlara, ikinciler ise Boasian okula olan yakınlıkları ile dikkat çekmektedirler. Antropolojide görülen bu ikilemlerin yanı sıra metodunun da yer aldığı diğer problemler de antropologlar tarafından çözüme kavuşturulmaya çalışılmış, antropolojiyi daha güvenilir bir bilim haline getirmek için gayretler sarf edilmiştir.

### Yorumlayıcı Sembolik Kültür Kavramı ve Geertz'in Katkıları

Bu makalede görüşlerini ele alacağımız Clifford Geertz (1926-2006) antropolojiyi daha güvenilir bir bilim haline getirmeye çalışan antropologlar arasında önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Amerikan antropoloji geleneğinden gelen Geertz, antropologların yanı sıra Max Weber, Alfred Schutz, Talcott Parsons, Gilbert Ryle, Susanne Langer, Ludwig Wittgenstein, ve Paul Ricour başta olmak üzere farklı alanlardaki sosyal bilimcilerin de görüşlerinden yararlanarak orijinal ve dinamik bir kültür teorisi ve analiz yöntemi geliştirmiştir. Geertz'in yaptığı çalışmalar 1960'lardan başlayarak onun antropoloji ve sosyolojide, özellikle de din sosyolojisinde etkili bir isim olmasını sağlamıştır. Geertz, kültür konusundaki teorik görüşlerini seçilmiş makalelerinden oluşan temel kitabı *The Interpretation of Cultures*'da (1973) toplamıştır. Geertz'in din ile ilgili ünlü ampirik araştırmaları ise doktora tezi olan *The Religion of Java* (1960) ile Endonezya ve Fas'taki dini hayatı mukayeseli olarak incelediği *Islam Observed*' (1968) başlıklı kitaplarında yer almaktadır.

Yukarıda da kaydedildiği gibi, bir antropoloğun din ile ilgili görüşleri onun kültür görüşü ile yakından ilgilidir. Bu sebeple de Geertz'in din konusundaki görüşlerini incelemeyen önce onun kültür konusundaki görüşlerine göz atmamız yararlı olacaktır. Fakat bunu yapmadan önce Geertz'in insan tasavvurunu incelememiz gerekmektedir. Zira, her teori temelde belli bir insan tasavvurundan hareketle geliştirilmekte olup, insanla ilgili bazı ön kabullere dayanmaktadır.<sup>10</sup> Bu anlamda Geertz'in sahip olduğu insan tasavvuruna değinmek, onun kültür teorisini daha iyi anlamamız açısından yerinde olacaktır.

Geertz, insan kavramı ile yakından ilgilenmektedir: "İnsansız kültür... kültürsüz de insan yoktur."<sup>11</sup> Dolayısıyla insan kavramının açıklığa kavuşturulması

9 Zeki Arslantürk, Tayfun Amman, *Sosyoloji*, İstanbul: Çamlıca Yayınları 2001, s. 224.

10 Zeki Arslantürk, Tayfun Amman, *Sosyoloji*, s. 422.

11 Clifford Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", *The Interpretation of Cultures* içinde, New York: Basic Books, 1973, s. 49.

gerekmektedir. Geertz, gerek Aydınlanma Çağı'nın basit, kurallara bağlı, değişmez ve evrensel insan kavramının, gerekse ona alternatif olarak ortaya çıkan ve her insanın gerçeklik duygusunun toplumda egemen olan söyleme dayandığını ileri sürerek insanı sadece kültüre hapseden ve "bağımsız insan" kavramını reddeden görüşün kabul edilemeyeceği kanaatindedir. Ona göre, bazı "şartlar, kişide doğal, evrensel ve değişmez olanla geleneksel, yerel ve değişken olanı birbirinden ayırmayı fevkalade zorlaştırmaktadır... Böyle bir ayırım, insanın tabiatının tahrif edilmesidir."<sup>12</sup> Geertz insan tanımında hem kültürel hem de evrensel özelliklerin ihmal edilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Daha önce de bu ihmalkârlıktan sakınmaya çalışanlar olmuştur. *Consensus gentium* (insanlığın fikirbirliği) olarak bilinen bu düşünceye göre insan olmanın asıl anlamı, bu insanlara özgü olmaktan veya bizim illa da katılmak zorunda olmadığımız önyargılardan ziyade, evrensel olan insan kültürünün özelliklerinde daha açık ortaya çıkacaktır. Diğer bir ifade ile, ampirik olarak evrensel olmayan bir kültürel fenomen, insan tabiatı hakkında bir şey yansıtamaz. Farklılıklar üzerinde değil ortak yanlar üzerinde durmamız gerekmektedir. Bu düşünceye göre örneğin din, evlilik ve benzeri şeyler ampirik olarak evrenseldirler, ama içerikleri o kültürde yaşayan insanların gereksinimlerine göre değişmektedir. Dolayısıyla insanların hepsinde mevcut olan ortak yanlar bulunmakta, fakat bu farklı gereksinimlerden dolayı farklı şekillerde ifade edilmekte ve böylece de farklı kültürler ortaya çıkmaktadır. Geertz, *Consensus gentium* yaklaşımının başarısız olduğu görüşündedir. Geertz'e göre dinin, evliliğin veya benzeri şeylerin ampirik olarak evrensel olduğunu iddia etmekle onlara özel içerik atfetme arasında mantıksal bir çelişki vardır. Çünkü din, evlilik ve benzeri şeylerin ampirik olarak evrensel olduğunu söylemek bunların tüm kültürlerde aynı içeriğe sahip olduğu anlamına gelmektedir ki, bu da kabul edilebilir bir iddia değildir. Diğer taraftan bu bakış açısı kültürel ve kültürel olmayan (biyolojik, psikolojik ve toplumsal) fenomenler arasında özel ilişkiler üretememektedir. Geertz insan kavramına din veya evlilik gibi genel şeylerden değil, kültürel farklılıklar (particularity) açısından yaklaşmak gerektiği görüşündedir. Bir fenomen evrensel olmayabilir, fakat o bize bu fenomenlerin temelinde bulunan sürekli doğal süreçleri açıklayabilir. Geertz tutarlı bir insan görüşü ortaya koyabilmek için farklı fenomenler arasında sistematik ilişki gözetmemiz gerektiğini savunmaktadır. O, bunu başarabilmek için, insan varlığını oluşturduğuna inandığı biyolojik, psikolojik, toplumsal ve kültürel seviyeler arasındaki ilişkilerin, tek analiz sistemi içerisinde ele alındığı "katmanlı" (stratigraphic) bir sistem ortaya koymaktadır. Geertz savunduğu bu insan görüşünü daha da açıklığa kavuşturmak için iki görüş ileri sürer. Bu görüşlerden birincisine göre kültür, sadece somut davranış biçimleri bütünü, yani gelenekler, görenekler, adetler kümesi olarak değil, davranışı yönetmek için birtakım denetim mekanizması, yani plan, reçete, kural, program ve benzeri şeyler olarak

<sup>12</sup> Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", s. 36.

görülmalıdır. Diğer taraftan, ikinci görüşe göre ise insan kendi davranışlarını düzenlemek için böyle kültürel programlara son derece bağımlıdır. Görüldüğü gibi Geertz, kültürden bağımsız bir insan tabiatından söz edilmesine karşı çıkmakla beraber kendisi de bütün insanların ortak özelliklerinden bahsederek sanki bir insan tabiatından söz etmektedir. Geertz'e göre insan doğuştan, çok farklı şekillere sokulabilen, karmaşık ve dağınık bir aşırı tepki kapasitesine sahip bir varlıktır. İnsan bu kapasitesini yönlendirebilmek için genetik olmayan kontrol mekanizmalarına ciddi şekilde ihtiyaç duymaktadır<sup>13</sup>. İşte, kültür kişiye bu kapasitesini yönlendirmek için anlamlı semboller sunar. Bu tür bir kültür görüşünün temel varsayımı insan düşüncesinin aslında toplumsal ve umuma ait olduğudur. Düşünme bireysel değil, toplum üyeleri tarafından paylaşılan anlamlı semboller aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu semboller toplum tarafından insanlara sunulur ve zamanla insanlar onlara ya yenilerini ekler, ya bazılarını çıkarır ya da bir kısmını değiştirir.<sup>14</sup> Görüldüğü üzere buradan insan tabiatı ile ilgili çıkan diğer bir sonuç da insanın sembolleri kullanan bir varlık olduğudur. Aslında kişi kendisi kendi yönünü bulabilmek için bu tür sembolere muhtaçtır. Diğer taraftan, ona göre insan, anlam arayan bir varlıktır. "Tecrübeden anlam çıkarma dürtüsü, ona şekil ve düzen vermek, açık bir şekilde daha iyi bilinen biyolojik ihtiyaçlar kadar gerçektir."<sup>15</sup> Dolayısıyla kültür insan varlığının temel şartıdır. Kültürün sunduğu anlamlı semboller sadece bizim biyolojik, psikolojik ve sosyal varlığımızın ifadesi, aracı veya karşılıklı ilişkisi değil, bizim için önceden gerekli olan şeylerdir. İnsan, kültür aracılığı ile kendini tamamlamakta ve böylece biyolojik, psikolojik, toplumsal ve kültürel seviyelerin bir bileşimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Geertz son kitabı *Available Light*'da bunların seviyeler (levels) olarak değil, tamamlayıcılar (complements) olarak görülmesini uygun bulmaktadır.<sup>16</sup>

Görüldüğü üzere Geertz, insanda doğal, evrensel ve değişmez olanla geleneksel, yerel ve değişken olan şeyler birlikte ele almaya çalışmaktadır. İnsanı biyolojik, psikolojik, toplumsal ve kültürel katmanların bir bileşimi olarak gören Geertz, bunlardan ilk üçünün evrensel ve değişmez nitelikte olduğunu, kültürlerin ise bu evrensel özellikleri, sunduğu semboller aracılığıyla, farklı şekillerde biçimlendirdiğini savunmaktadır. Bütün insanlar bir takım biyolojik psikolojik ve toplumsal yaşam kapasitesiyle doğarlar ve bu kapasitelerini toplumda hazır buldukları kültür aracılığıyla, yani anlamlı sembollerle yönlendirirler. "Bizim konuşma kapasitemiz doğuştandır; fakat bizim İngilizce konuşma yeteneğimiz kültürelidir. Tatlı gülüş ve nahoşlukla kaşlarını çatma belli ölçüde genetikdir; fakat alaycı gülüş ve birini alaya alarak kaşları çatma genelde kültürelidir."<sup>17</sup> Kişi semboller

13 Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", s. 45-46.

14 Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", s. 45.

15 Geertz, "Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols" *The Interpretation of Culture* içinde s. 140.

16 Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000. s. 206.

17 Geertz, Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", s. 50.

aracılığıyla biyolojik (anatomik, fiziksel, sinirsel) yaşamını düzenlemekte, organize edilmiş sosyal yaşam biçimi üretmekte ve psikolojik duygularını ifade etmektedir.

Geertz, kültür tanımında Weber'i hareket noktası alır: "Max Weber'e dayanarak, kişinin kendisinin ördüğü anlam ağlarına bağlı bir varlık olduğuna inanırsak ben kültürü bu ağlar olarak ele almaktayım."<sup>18</sup> Fakat anlam ağları veya anlamlar örüntüsü olarak tanımlanan kültür, bir taraftan düşünce ile ilgili bir şey olduğu halde hiçbir kimsenin kafasında mevcut olan bir şey değilken, diğer taraftan da fiziksel olmadığı halde gizli ve bilinmez bir varlık da değildir.<sup>19</sup> Semiotik (işaretsel) bir kültür görüşünü savunan Geertz'e göre kültür, anlamlar örüntüsü olarak sembollerde somutlaşmıştır.<sup>20</sup> Geertz, kültürü bu bakış açısı ile ele aldığımızda kültürün sübjektif mi, yoksa objektif mi olduğu konusunda sonu gelmeyen tartışmaların da anlamını yitireceği görüşündedir. Şöyle ki, semboller somut varlıkları ile kültürün nesnel yönünü, içerdikleri anlam itibarıyla de öznel yönünü temsil etmektedir.<sup>21</sup>

Sembolik maddi varlıkların da kültürü temsil ettiği görüşünde olan Geertz, kültürün öğrenilmesinde davranışa daha çok dikkat edilmesi gerektiği görüşündedir. Sembolik davranış anlamın, dolayısıyla da kültürün bir dışavurumu ve anlatımıdır. "Kültür biçimleri davranışın akışı ile ... açık bir şekilde ifadesini bulmaktadır."<sup>22</sup> Fakat bütün davranışlar aynı konuma sahip değildir. Söylenenler anlamlı davranışlar için söz konusudur. Geertz dışarıdan yapılan gözlemlere dayanarak davranışları değerlendirmenin yanlış bir tutum olduğunu belirtmektedir. O, kültür araştırmalarında anlama neden bu kadar önem verdiğini ve neden dışarıdan yapılan gözleme dayanarak kültür incelemesi yapılamayacağını Gilbert Ryle'dan aldığı bir örnekle anlatmaktadır. Bu örnekte gözü seçiren biri ile göz kırpan birinin davranışları kıyaslanmaktadır. Davranış olarak her iki hareket de aynıymış gibi gözükse de, aralarında önemli bir fark vardır. Gözü seçiren bunu gayri iradi ve amaçsız olarak yaptığı için bu davranış anlamsız olacaktır. Göz kırpan kişi ise "bir bildirimde bulunmaktadır, hatta oldukça somut ve özel bir bildirimde bulunmaktadır."<sup>23</sup> Bu durumda bir kültür araştırmacısının sadece anlamlı davranışlarla, yani aktörün anlam atfettiği davranışlarla ilgilenmesi gerekmektedir. Geertz kültür tanımlamalarında ne sadece davranışın, ne sadece anlamın, ne de davranış kurallarının kültürle eşit tutulmasının doğru olmadığı kanaatinde. Kültür toplumsal olarak paylaşılan anlamın, yine toplumsal olarak paylaşılan sembollerdeki somut ifadesi ve dışavurumudur. Bu bakış açısını davranışa uygularsak, anlam artı davranış eşittir kültür olacaktır.

18 Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", *The Interpretation of Cultures* içinde, s. 5.

19 Geertz, "Thick Description", s. 10.

20 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 89.

21 Geertz, "Thick Description", s. 10.

22 Geertz, "Thick Description", s. 17.

23 Geertz, "Thick Description", s. 6.

Bütün bu söylenenler göz önünde bulundurulduğunda Geertz'e göre kültür *"tarihsel olarak taşınan ve sembollerle somutlaşan anlamlar örüntüsüne, insanların hayat hakkındaki ve hayata karşı tutumları hakkındaki bilgilerini ileterek, sürdürerek ve geliştirerek sembolik formlarla<sup>24</sup> ifade ettikleri tevarüs edilmiş bir kavramlar sistemine işaret etmektedir."*<sup>25</sup>

Geertz'e göre mademki, kültür anlamlar ağı ile ilgili bir şeydir o zaman kültür analizinin de kural arayan deneysel bir bilim değil, anlam arayan yorumlayıcı bir bilim olması gerekmektedir.<sup>26</sup> Yorumlayıcı yaklaşım Alman idealizminin etkisi altında açıklayıcı yaklaşımı benimseyen sosyolojik pozitivistlere alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Yorumlayıcılarla açıklayıcılar arasındaki en önemli fark, birincilerin toplumsal araştırmalar sırasında incelenen konunun anlamı ile ikincilerin ise nedeni ile ilgilenmeleridir. Yorumlayıcılar konuyu katılımcılar açısından, açıklayıcılar ise dışarıdan gözlemleyerek değerlendirmelerde bulunmaktadır. Açıklayıcılar yorumlayıcıları güvenilir ve nesnel bir bilim kuramamakta ve bilimi sübjektivizme sürükleyerek itibardan salmakla suçlamaktadırlar. Yorumlayıcılara göre ise hislere, inançlara, amaçlara, sembolere ve en önemlisi iradeye ve diğer özelliklere sahip olan insan bir anlamlar ağı içerisinde yaşamaktadır. İnsanın bu anlamlar ağından yalıtılarak anlaşılması imkansızdır. Dolayısıyla insanlar nesnelardan farklı niteliklere sahip oldukları için insan davranışlarının açıklanmasından söz edemeyiz. Bir davranışı açıklamaya kalkışmak o davranışın indirgemeci bir yaklaşımla ele alınmasını da beraberinde getirecektir. Toplum bilimcinin görevi aktörlerin kendi bakış açısıyla onların davranışlarının anlamaya çalışmak ve bu davranışları yorumlamaktır.

Geertz'in idealist bakış açısı ile pozitivist bakış açısını uzlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. O, genel olarak yorumlayıcı yaklaşımı savunmakla birlikte bazen nedensel açıklamalar yapmaktan da çekinmemektedir. Diğer taraftan Geertz'e göre kültür somut varlıklar olan toplumsal sembollerde ifade bulunduğundan bu semboller ele alan kültürel inceleme de pozitif ve nesnel bir bilim olacaktır. Bununla birlikte Geertz'in pozitivistlerden farklı olarak anlam ve yorum üzerinde ısrarla durduğu görülmektedir. Diğer taraftan o, pozitivistlerin asla kabul edemeyeceği bir fikir olan "bilimin değerden bağımsız olmadığı" görüşünü savunmaktadır.<sup>27</sup>

Geertz, davranışları ve diğer kültürel unsurları anlamının "yoğun tasvir" (thick description) ile mümkün olacağını ileri sürmektedir. Geertz "yoğun tasvir" ile anlamların tasvirini kastetmektedir. Yukarıda da değindiğimiz üzere göz kırpan kişi ile gözü seçiren arasındaki farka dikkat çeken Geertz kültür araştırmacısının

24 Geertz'in sembolik formlar kavramı ile kastettiği şey dil, sanat eserleri, görgü kuralları, eylemler ve diğer benzeri şeylerdir.

25 Geertz, "Religion as a Cultural System", s.89.

26 Geertz, "Thick Description" s. 5.

27 Geertz, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge: Harvard University 1995, s. 3.

anlamsız bir davranış olan göz seçirmesi ile değil, toplumdaki yerleşik tarza göre anlamlı bir bildiriye bulunma olarak nitelenen göz kırpması ile ilgilenmesi gerektiği görüşündedir. Sadece görünüşsel olarak tasvir yaptığımızda bu davranışlar arasında hiçbir fark olmayacaktır. Bu tür bir tasvir “zayıf tasvir” (thin description) olacaktır. Bu davranışları anlamları ile birlikte tasvir ettiğimizde ise iki davranış arasında önemli derecede bir fark olduğu ortaya çıkacaktır. Bu tür bir tasvir ise “yoğun tasvir” (thick description) olacaktır. Peki, kültür araştırmacısı anlamları nasıl ortaya çıkaracak, diğer bir deyişle Geertz’in “yoğun tasvir” dediği şey nasıl yapılacaktır. Geertz’e göre yoğun tasvir yapmak kültür araştırmasının bütün safhalarını kapsamalıdır. Genel olarak baktığımızda Geertz yoğun tasvir yapmayı veya anlamların ortaya çıkarılmasını iki aşamada gerçekleştirmektedir. Birinci aşamada sembollerin anlamları aktörlerin kendilerinden öğrenilerek kaydedilmekte, yani etnografi yapılmaktadır. Burada Geertz’in kastettiği semboller, öznel olarak inşa edilen semboller değil, toplumsal olarak paylaşılan sembollerdir. Kültürle eşit manaya gelen anlamlar bu sembollerde saklıdır. Geertz, bizim başka insanları tam olarak anlamamızın imkansız olduğunu savunsa da<sup>28</sup> onları en iyi anlama yolunun etnografik yöntem olduğu kanaatindeydi.<sup>29</sup> Zira Geertz’e göre “kültür, antropoloğun o kültüre ait olan insanlar aracılığıyla okumaya gayret ettiği metinler bütünüdür.”<sup>30</sup> İkinci aşamada ise aktörlerden öğrenilerek kaydedilen anlamların bilimsel bir dile çevrilmesi ve daha anlaşılır hale getirilmesi için yorumlanması işlemi gerçekleştirilmektedir. Başka bir deyişle aktörler aracılığıyla okunan metin antropolog tarafından metnin bağlamı ve bütünlüğü göz önünde bulundurularak yorumlanmaktadır. Bir metnin yorumlanmasında o metindeki ana fikir önemli olduğu gibi kültürün yorumlanmasında da diğer sembollerin de etrafında örgütlendiği esas semboller büyük önem taşımaktadır. Kültür bu esas sembollere göre yorumlanmaktadır. Geertz’e göre nasıl bir metindeki kelimenin anlamı o kelimenin metin içindeki kullanımına göre ortaya çıkarılmaktaysa, kültürü temsil eden sembollerin anlamı da bu sembollerin devam eden hayat modellerinde oynadığı role bağlı olarak ortaya çıkarılmaktadır.<sup>31</sup> Görüldüğü gibi, yoğun tasvir yapmak amacıyla gerçekleştirilen birinci aşama aktörlerle direkt ilişkiyi gerektiren bir işlem ise, ikincisi masa başında yapılan bir işlemdir.

Geertz, kültür incelemesi için kullanılması gereken teorik formülleştirmeler üzerinde de durmaktadır. Ona göre antropolog daha geniş ve daha soyut analizlere ancak mikro düzeyde derinlemesine incelediği konulardan hareketle varmalıdır: “Hedef bir ülkeyi bir şehre indirgeyerek özel ve sınırlı olanı genel olanın yerine koymak değil, derinlemesine incelenen sınırlı ve özel konuların geneli anlamada ve yorumlamada nasıl bir katkı sağlayacağını ortaya çıkarmaktır.”<sup>32</sup>

28 Geertz, *Local Knowledge*, New York: Basic Books 1983, s. 58.

29 Geertz, “Thick Description”, s. 13.

30 Geertz, “Notes on the Balinese Cockfight”, *The Interpretation of Cultures* içinde, s. 452.

31 Geertz, “Thick Description”, s. 17.

32 Geertz, *Islam Observed*, Chicago: The University of Chicago Press 1973, s. VII.

Geertz kültürün yorumlayıcı yaklaşımıyla öğrenilmesinde kullanılan teorinin iki şartından bahsetmektedir. Bunlardan birincisi teorinin kendi kendine yeterli olmadığıdır. Kültür araştırmasının amacı, yoğun tasvir yapmak olduğundan, teori oluşturmanın amacı da mümkün olduğu kadar incelenen konuyla ilgili yoğun tasvir yapmak olacaktır. Bu sebeple de teorik formüleştirmeler ancak kendi uygulamaları ile birlikte bir anlam kazanacaktır. Araştırmalara dayanmayan teoriler kültür teorisi olarak görülemezler. Dolayısıyla "Genel bir Kültürel Yorum Teorisi" oluşturmaktan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü kültürün yorumlayıcı yaklaşımıyla incelenmesinde "teori oluşturmanın temel görevi soyut düzenlilikleri bir kurallar bütünü haline getirmek değil, onları mümkün olduğu kadar yoğun tasvire tabi tutmaktır, durumları genelleştirmek değil, durumlar içerisinde genelleme yapmaktır."<sup>33</sup> Durumlar içerisinde geneleme yapma "bir takım gözlemler yapma ve gözlemleri mevcut şablonlar çerçevesinde sınıflandırmaktan ziyade, birtakım (muhtemel) işaretleri anlaşılabilir bir çerçeveye yerleştirme girişimleri ile başlar."<sup>34</sup> Kültür teorisinin ikinci şartı kesinlikle önceden haber veren olmamasıdır. Geertz'e göre kültür araştırmacısı bir kahin gibi değil, bir teşhisçi gibi davranmalıdır. Kültür araştırmacısı bazı belirti ve semptomlardan hareketle mevcut durumu tespit eder ve bu semptomların yol açabileceği muhtemel sonuçları tahmin eder. "Teşhisçi kızamığı önceden haber vermez; o birinin kızamık olduğuna karar verir veya birinin kızamık olabileceğini *tahmin* eder...Klinik üslup içeren teorik formülleştirme mevcut verileri yorumlayarak kavramlaştırma gibi bir görev üstlenmeli. Yoksa, deneysel sonuçları düzenlemek veya sistemin gelecekteki durumuna yönelik sonuçlar çıkarmak eğilimi göstermemelidir."<sup>35</sup> Her bir kültürel konuyu yorumlayabilmek için incelenen konulardan hareketle kavramlaştırma yapılmalı, bir kavramlar sistemi geliştirilmelidir. Geertz'e göre kültürün yorumlayıcı yaklaşımıyla öğrenilmesinde teorinin görevi mikro düzeyde konuları derinlemesine incelemeye hizmet eden ve insan hayatında kültürün rolünü ifade edebilen bir kavramlar sistemi sağlamaktır. (örneğin, Geertz, "sembol", "dünya görüşü", "ethos" ve benzeri kavramlara özel anlamlar yükleyerek bunları kültürel konuların çözümlemesinde kullanmaktadır.) Aynı zamanda kültür araştırmalarında yapılan yorumlar da, bu kavramlar sistemine bağlıdır.<sup>36</sup>

Geertz'e göre yukarıda söylenenler teorilerin sadece geçmişteki gerçeklere uygun düştüğü veya her araştırmada yeni bir teori geliştirilmesi gerektiği anlamına gelmez. Teorik çerçeve ortaya çıkan yeni sosyal fenomenlere savunulabilir yorumlar üretme yeteneğine de sahip olmalıdır. Aksi halde bu teorileri kullanmaktan kısmen veya tamamen vazgeçilir.<sup>37</sup>

33 Geertz, "Thick Description", s. 26.

34 Geertz, "Thick Description", s. 26.

35 Geertz, "Thick Description", s. 26.

36 Geertz, "Thick Description", s. 27-28.

37 Geertz, "Thick Description", s. 26-27.

### Geertz'e Göre Din: Kültürel Boyut

Geertz, kültür içerisinde belirgin özellikleri bulunan farklı kültürel sistemlerin olduğunu ileri sürmektedir. Bu kültürel sistemlerden biri de dindir. Yukarıda genel olarak kültürün mahiyeti ve inceleme metodu ile ilgili söylenenler kültürel bir sistem olarak ele alınan din için de geçerlidir. Zira kültürel sistemler inanç ve pratikleri ile birlikte tüm kültürün yaptığı işlevle aynı işlevi yaparlar. Bununla birlikte diğer kültürel sistemler gibi dinin de kendine has özellikleri vardır. Şimdi, Geertz'in belirttiği bu özelliklere bakalım.

Geertz'in beş temel boyuttan hareketle yaptığı din tanımı aşağıdaki şekildedir: "(1)Din bir semboller sistemidir ki, (2) insanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süreli ruh halleri ve güdüler oluşturur; (3) bunu genel bir varoluş düzeni hakkında kavramlar üreterek ve (4) bu kavramlara öylesine bir gerçeklik havası giydirecek yapar ki, (5) söz konusu ruh halleri ve güdüler yegane gerçeklik olarak görünür."<sup>38</sup>

Geertz'e göre kutsal semboller halkın davranışlarını biçimlendiren bir model oluşturmaktadır. Bu bağlamda kutsal sembollerin iki özelliği öne çıkmaktadır. Kutsal semboller hem *gerçekliğin modeli* (model of), hem de *gerçeklik için model* (model for) olarak işlev yapmaktadır. Geertz'e göre karşılaşılan toplumsal ve psikolojik gerçeklikler dini sembollere göre anlamlandırılmakta ve yargılanmaktadır. Dini semboller insanlara dünyanın gerçekte ne olduğunu anlama konusunda bir model sağlamaktadır. Örneğin bir çok insan bu dünyanın bir imtihan yeri olduğuna inanmaktadır. Bu durumda semboller *gerçekliğin modeli* (model of) olarak işlev görmektedir. Fakat, dini semboller sadece dünyanın ne olduğu konusunda model teşkil etmezler, hem de nasıl olması gerektiği konusunda da reçete sunarlar. Örneğin bu dünyanın bir imtihan yeri olduğunu söyleyen dini semboller bu imtihanda başarı sağlayabilmemiz için neler yapmamız gerektiğini ve dünyamızı nasıl şekillendireceğimizi de bize söyler. Bu durumdaysa dini semboller *gerçeklik için model* (model for) olarak işlev yapmaktadır. Böylece, kutsal semboller "toplumsal ve psikolojik gerçekliğe, hem kendilerini onun için, hem de onu kendileri için şekillendirerek, anlam - yani nesnel kavramsal biçim – verirler."<sup>39</sup>

Geertz'e göre dini sembollerin diğer bir özelliği "insanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süreli ruh halleri ve güdüler oluşturması"dır. "Güdüler belli durumlarda bazı eylemleri yerine getirmek ve bazı hisleri tecrübe etmek için devam eden bir eğilim, sürüp giden bir istektir... Böylece güdüler ne eylem, ne de histir, yalnızca bir takım eylemleri yerine getirmek veya özel bir takım hisleri tecrübe etmek için duyulan sorumluluktur."<sup>40</sup> Geertz'in "ruh halleri" olarak ifade ettiği şey ise dindar kişide keder, endişe ve mutluluk gibi değişik şekillerde ortaya çıkan derin duygulardır.

38 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 90.

39 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 93.

40 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 96-97.



Bu duygular faal olduğu zaman kişinin hayata bakışı üzerinde tamamen etkin hale gelmektedir. Ruh halleri yoğunluğuna göre de çeşitli olabilmektedir.<sup>41</sup> Geertz dini sembollerin inanlarda ortaya çıkardığı bu iki hali, yani ruh halleri ve güdüleri "ethos" olarak da adlandırmaktadır. Geertz'in "ethos" kavramı ile kastettiği şey, "halkın hayatının tonu, karakteri ve kalitesi, bu hayatın manevi ve estetik stili ve ruh hali"dir.<sup>42</sup> Diğer bir ifade ile söylersek ethos, dinin sunduğu dünya görüşünün yaşamla ilgili teşvik ettiği ruh hallerini ve motivasyonları, tutum ve tavırları, yani yaşam tarzını ifade eden bir kavramdır. Fakat Geertz'in ethos kavramını ikinci bir anlamda daha kullandığı görülmektedir. Onun ethos kavramına yüklediği ikinci anlam, dinin desteklediği toplumsal değerlerdir. Geertz'in bu konuda yaptığı çok önemli bir tespit ise değerlerin metafizik göndermelerden, etiğin de ontolojiden bağımsız olamayacağıdır. "Dinden bağımsız olan saf gelenekselcilik çok az insanı tatmin eder."<sup>43</sup>

Peki kutsal sembollerin insanlar üzerinde bu kadar etkili olmasını nasıl açıklayabiliriz? Neden bireyler kutsal sembollerin toplumdaki işleyişine genellikle direnç gösterememektedirler? Geertz'e göre bunun nedenleri kısmen psikolojik, kısmen de sosyal (örneğin toplumsal baskı gibi) olmakla birlikte, en önemli neden kültürel düzeydedir. Tecrübenin karmaşıklığı karşısında ortak duyuşal (common sense) dünyanın veya günlük yaşam dünyasının yetersizliği kişiyi dini inanca sevk etmektedir. Yani mesele anlam probleminden kaynaklanmaktadır.<sup>44</sup> Geertz'e göre insan, doğuştan yaşamla baş edebilmek için anlama ihtiyaç duymaktadır. "Tecrübeden anlam çıkarma dürtüsü, ona şekil ve düzen vermek, açık bir şekilde daha iyi bilinen biyolojik ihtiyaçlar kadar gerçektir."<sup>45</sup> Aslında dinin en önemli görevi de insanlar için anlam sağlamaktır. "Din her bireyin kendi deneyimini yorumlamak ve davranışlarını düzenlemek açısından genel anlamın muhafaza edilmesine yönelik bir teşebbüştür."<sup>46</sup> Dolayısıyla Geertz'e göre mademki insanlar daima anlama ihtiyaç duymaktadırlar ve din de bu ihtiyacı karşılamaktadır, o zaman insan var oldukça din de var hep var olacaktır. Geertz'e göre hayatı anlamlandırabilmek için her bir din anlama tehdit oluşturan durumlarla baş etmek zorundadır. Dinler bunu "genel varoluş düzeninin kavramlarını formüle ederek" yerine getirmektedir. Geertz anlama tehdit oluşturan üç durumdan bahseder. Bunlardan birincisi analitik kapasitenin sınırlarını zorlayan bocalamadır. Bocalama yaşamın anlamı, ölüm, doğal afetler ve benzeri şeyler karşısında insanların duyduğu acizlik ve bunları anlamlandıramama sonucu ortaya çıkan bir tehdittir. İkincisi, tahammül gücünün sınırlarını zorlayan ıstıraptır. İstırap genellikle ya hastalık süresi ya da yas süresi boyunca ortaya çıkan bir tehdittir. İstırap, çoğu zaman uzun sürdüğünde

41 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 97.

42 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 89.

43 Geertz, "Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols", *The Interpretation of Cultures* içinde, s. 131.

44 Geertz, *Islam Observed*, s. 100-101.

45 Geertz, "Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols", s. 140.

46 Geertz, "Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols", s. 140.

manevi olarak hak edilmemiş görülür. İşte bu durum anlama yönelik üçüncü tehdidin ortaya çıkmasına neden olur. Bu da ahlaki olarak algılanmanın sınırlarını zorlayan kötülük problemidir. Kötülük problemi kişinin başına gelenleri hak edip etmediğini sorgulamasıyla ilgili bir şeydir. Geertz bu tehditlerin hepsini birlikte anlam problemi olarak isimlendirir. Dinler insanlar tarafından algılanan belirsizlik, şaşkınlık ve paradoksları semboller aracılığıyla, dünyanın gerçek bir düzen imajını formüle ederek açıklar. Bütün dinler bocalamayı telafi etmek için kozmik bir düzen sunmakta, ıstırapları tahammül edilebilir kılmak için bir şekilde meşrulaştırmakta ve kötülük problemini yenebilmek için adaletin eninde sonunda yerini alacağını vaat etmektedir. Böylece anlama yönelik tehditler sonucunda, kişide ortaya çıkacak olan "hayatın anlamsız olduğu" kanaati, yerini " hayatın anlamlı olduğu" kanaatine bırakacaktır. Dolayısıyla "dinin çabası hayatta açıklanmamış olayların olduğu, hayatın acı olduğu, adil olanların haksızlığa uğradığı gerçeğini inkâr etme değil, hayatta açıklanamaz olayların olduğu, hayatın çekilmez olduğu ve adaletin mevcut olmadığı kanaatini inkar etme yönünde gerçekleşmektedir."<sup>47</sup> Böylece, din bireylere bir "dünya görüşü" sunmaktadır. Geertz'e göre "dünya görüşü", "insanların, eşyaların saf gerçekliğinin ve en kapsamlı düzenin ne olduğu üzerine düşünceleri"dir.<sup>48</sup> Başka bir ifadeyle dünya görüşü nihai gerçekliğin ve genel varoluş düzeninin nasıl olduğu ile ilgili bir grubun veya toplumun sahip olduğu düşünceler ve imgelediği kozmik düzendir. Geertz'e göre ethos veya halkın yaşam tarzı dünya görüşünün pratikteki ve halkın yaşam stilineki yansımasıdır. Hiçbir din yoktur ki, sadece dünya görüşü sunsun. Her bir din mutlaka sunduğu dünya görüşüne bağlı olan tutum ve tavırlar, yani ethos da sunmaktadır.<sup>49</sup> Ethos ve dünya görüşü karşılıklı olarak birbirini desteklemekte, tasdiklemekte ve güçlendirmektedir. Ethos ile dünya görüşünün sentezlenmesi görevini dini semboller üstlenmektedir. Bu uyum ve tamamlama anlam yaratmakta ve hayatı anlamlı kılmaktadır.<sup>50</sup>

Peki, nasıl oluyor da dindar kişi bu kadar adaletsizliğin, kötülüğün ve düzensizliğin mevcut olduğu bir dünyada yaşadığı halde, dinin bahsettiği bu dünya görüşüne yani adalet ve düzen anlayışına inanmakta ve bütün bunları anlamlandırabilmektedir. Acaba dini bağlamda inanç ne anlama gelmektedir? Geertz'e göre anlam problemi her ne kadar insanları inanmaya teşvik eden önemli bir faktör olsa da inançlara anlam problemine değil, bu inançların müracaat alanı olan otoriteye dayanmaktadır. İnsanlar inançlarını kendi güçlerinin üstünde olan bir otoriteye gönderme yaparak meşrulaştırmaktadırlar. Bu otorite kabile dinlerinde olduğu gibi "gelenek", mistik dinlerde olduğu gibi "dini tecrübe" veya karizmatik dinlerde olduğu gibi "cazibeli bir şahsiyet" olabilir.<sup>51</sup> Otorite böylece

47 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 108.

48 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 89.

49 Geertz, "Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols", s. 127.

50 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 89-90.

51 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 109-110.

dini "dini bakış açısı"nın temelini oluşturmaktadır. "Dini bakış açısı" günlük yaşam realitelerini tashih etmek için bu realitelerin ve dünyanın ötesine gider. Bu anlamda dini bakış açısı sağduyunun (common sense world) yetersizliklerine cevap veren bir bakış açısıdır.<sup>52</sup> Belirli semboller kompleksi, dini bakış açısının gönderme yaptığı ve dayandığı ikna otorite ile birlikte bir doyuruculuk sağlamaktadır. Bu doyuruculuk dini eylemin özünü oluşturmaktadır. Geertz'e göre bu doyuruculuk ritüeller aracılığıyla elde edilmektedir. Dini bakış açısının temelinde bulunan otoritenin kabullenilmesi ritüelden geçer.<sup>53</sup> Çünkü, ritüel dinin yasalaştırıldığı yerdir. Ters açıdan baktığımızda ritüelleri olmayan bir din yaşatılamaz ve mensuplarını da ikna edemez. "Dini görüşlerin gerçek olduğu ve dini emirlerin mükemmel olduğu kanaatinin bir şekilde üretildiği yer ritüel, yani kutsal davranıştır. Kutsal sembollerin insanlarda teşvik ettiği ruh halleri ve güdüler [ethos] ile insanlar için formüle ettikleri varoluş düzeni hakkındaki genel tasavvurlar [dünya görüşü] bir çeşit seremonik form içerisinde ... buluşur ve birbirini takviye ederler."<sup>54</sup>

Geertz'e göre ritüellerin insanlarda teşvik ettiği hallerin en önemli etkisi ritüellerin sınırları dışında ortaya çıkmaktadır. İnsanlar günlük yaşam dünyasında, ritüel sırasında yaşanan hallerin etkisi altında hareket ederler. Olayları dini bakış açısı ile algılarlar ve onlara tamamen gerçek görünen dünya görüşüne göre yorumlarlar. Böylece din, hem halkın yaşam tarzını şekillendirmekte, hem de sosyal değerler için zemin oluşturmaktadır. Buradan hareketle Geertz dinin sosyolojik olarak ilginçliğinin de, bazı pozitivistlerin söyledikleri gibi, onun sosyal düzeni tasvir etmesinden değil, sosyal düzeni şekillendirmesinden kaynaklandığını öne sürmektedir.<sup>55</sup> Dolayısıyla Geertz bu yaklaşımıyla aslında din sosyolojisinin de amacını belirlemektedir. Bu durumda din sosyolojisinin amacı dinin toplumsal değerler için nasıl bir zemin hazırladığı ve yaşam tarzını, sosyal düzeni nasıl şekillendirdiği ile ilgilenmektir.

Kanımızca bütün bu söylenenlerin ışığında Geertz'in başta alıntıladığımız din tanımına yeniden dönmemiz onun daha net anlaşılmasını sağlayacaktır. Geertz, dini her şeyden önce bir semboller sistemi olarak görmektedir. Ritüeller, mitler ve sanat eserleri de dahil olmak üzere bu semboller her bir din için vazgeçilmez olan dünya görüşünü ve ethosu sentezlemekte ve özetlemektedir. Bundan dolayı da semboller, dünya görüşü ve ethosun birlikte sağladığı anlamı içeren ve toplum üyeleri tarafından paylaşılan nesnel varlıklar olarak işlev görmektedir. Geertz'in din tanımında üzerinde durduğu ikinci husus bu sembollerin güçlü, kapsamlı ve uzun süreli ruh halleri ve güdüler oluşturdıklarıdır. Geertz'e göre semboller aracılığıyla ifade bulan din, insanlarda bazı derin hisler, motivasyonlar ve ruh

52 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 112.

53 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 118.

54 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 112.

55 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 119.

halleri ortaya çıkarmaktadır. Bu motivasyonlar ve ruh halleri Geertz'in ethos dediği şeyle aynı anlama gelmektedir. Geertz'e göre, dinin üçüncü özelliği ise dinin, bu ruh hallerini ve motivasyonları genel bir varoluş düzeni hakkında kavramlar üreterek, yani dünya görüşü tesis ederek oluşturmasıdır. Dinin sunduğu dünya görüşünün aşkın ve nihai gerçekliği formüle etmesi gerekmektedir. Bu tür bir dünya görüşünün en önemli özelliği Anlam Problemi olarak bilinen bocalama, ıstırap ve kötülük problemi ile baş etmesidir. Anlaşıldığı kadarıyla Geertz'in din ile diğer kültürel fenomenler arasında yaptığı en önemli ayırım bu üçüncü şıkta ifade edilmiştir. Yani dini ideolojiden, bilimden, sanattan ve benzeri şeylerden ayıran en önemli faktör onun sağduyunun tatminkârsızlığını gidermek için bu dünyanın ötesine geçmesi ve kozmik bir düzen sunarak nihai anlam sağlamasıdır. Anlam Problemine nihai ve aşkın bir çözüm sağlayamadığından dolayıdır ki, bilimi, ideolojiyi veya sanatı din olarak tanımlayamamaktayız. Geertz, bir dinin Anlam Problemi ile baş edebilmesi için sadece dünya görüşü değil, bu dünya görüşüne uygun olan tutum ve davranışlar da sunması gerektiğini öne sürmektedir. Böylece semboller sistemi olan din, bir dünya görüşü ve buna bağlı olarak da bir ethos sunmaktadır. Fakat önemli bir soru da insanların bu ethosu ve "dünyada açıklanamayan, tahammül edilemeyen ve adil olmayan şeylerin olduğunu inkar eden" bir dünya görüşünü nasıl kabullendikleriyle ilgili ortaya çıkmaktadır. İşte Geertz burada dinin dördüncü özelliğini belirtmektedir. Din bunu, "bu kavramlara fevkalade bir gerçeklik havası giydirerek gerçekleştirir." Geertz'e göre dinin formüle ettiği kavramların gerçekliği otoritenin kabulüne dayanmaktadır. Yani insanlar kendi güçlerinin üstünde olan bir güce gönderme yaparak dini bakış açısını kabul etmektedirler. Otoritenin kabulü ise ritüel sırasında gerçekleşmektedir. Geertz bu anlamda ritüele büyük önem vermektedir. Çünkü ona göre dünya görüşünün ve ethosun birbirini takviye ettiği ve insanlarda her ikisinin de gerçek ve mükemmel olduğu duygusunun yarandığı yer ritüeldir. Ritüel dinin incelenmesi açısından da çok önemlidir. Çünkü Geertz'e göre, dünya görüşü ile ethosun nasıl birbirini takviye ederek kaynaştığının en iyi şekilde gözlemlenebildiği yer ritüeldir. Geertz'in, dinin beşinci ve son özelliği olarak belirttiği husus, ritüel sırasında ortaya çıkan duygunun sağduyuda (common sense world) kişinin tutum ve tavırlarına yansması sonucu, dinin sağduyuyu şekillendirmesidir. Ritüel, insanlarda bazı ruh hallerini ve güdülerini teşvik etmekte ve "söz konusu ruh halleri ve güdüler [onlara] yegâne gerçeklik olarak görünmektedir." Böylece din sosyal düzeni şekillendirmekte ve toplumsal değerler için de zemin oluşturmaktadır. Geertz'in din tanımı, dinin toplumdaki rolünü ayrıntılı bir şekilde ele aldığından birçokları tarafından bir tür fonksiyonel tanım olarak görülmektedir.<sup>56</sup>

56 Bkz. Meredith McGuire, *Religion: The Social Context*, ed. Serina Beauparlant, 3. baskı, California: Wadsworth Publishing Company 1992, s. 13. ; Thomas Munson, *Religious Consciousness and Experience*, Hague: Lindisfarne Press, 1975, s. 4. ; Keith Robert, *Religion in Sociological Perspective*, İkinci Baskı, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1990 s. 13.

Geertz'in, geliştirdiği teorik yaklaşımı alan araştırmalarında da başarıyla uyguladığını söyleyebiliriz. Geertz'in din ile ilgili yaptığı alan araştırmaları arasında "Ritual and Social change" (Ritüel ve Sosyal Değişme), "The Religion of Java" (Java'nın Dini), "Internal Conversion" (İçten Din Değiştirme), ve din ile ilgili yaptığı en gözde alan araştırması olarak bilinen "İslam Observed" (Gözlemlenen İslam) gösterilebilir.<sup>57</sup>

Geertz'e göre, inancın sonucu davranıştır. Çünkü ona göre insanlar inandıkları gibi yaşarlar. Bundan dolayı Geertz, dinin antropolojik analizinin iki aşamalı bir işlem olması gerektiğini savunmaktadır. Birinci aşama sembollerde somutlaşan anlam sistemlerini incelemek, ikincisi ise bu sistemlerin sosyal-yapısal ve psikolojik süreçlerle bağlantısını kurmaktır. Diğer bir ifadeyle ilk aşamada dünya görüşünün incelenmesi, ikinci aşamada ise bu dünya görüşünün sosyal ve psikolojik alanlardaki etkisiyle, yani ethosla bağlantısının kurulması gerekmektedir. Geertz çağdaş sosyal antropoloji çalışmalarının daha çok birinci aşamayı ihmal ettiklerinden yakınmaktadır.<sup>58</sup> Fakat Geertz'in kendisi de aynı ihmali yaptığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.<sup>59</sup> Geertz'e yöneltilen diğer bir eleştiri Marksistlerden gelmektedir. Talal Asad, Geertz'i birkaç noktada eleştiriye tabi tutmaktadır. Asad ilk önce evrensel bir din tanımı yaptığı için Geertz'i eleştirmektedir. Çünkü, Asad'a göre her zaman geçerli olan bir din tanımı yapılamaz. Bunun nedeni ise dinin tarihsel olarak yeniden üretilmesi ve dönüştürülmesidir.<sup>60</sup> Asad, Geertz'in sembolik din tanımında sosyal söylem ve pratiklerin yeterince yer almadığı görüşündedir. Asad'a göre her bir din araştırmacısı "dinin anlamlar bütünü olduğu" düşüncesinden değil, "dinin belli tarihi ve sosyal disiplinlerin ve güçlerin ürünü olduğu" düşüncesinden yola çıkmalıdır. Bu bağlamda, Asad'a göre, Geertz'in yaklaşımı dini bilgi ve tutumların maddi şartlar ve sosyal faaliyetlerle nasıl bir ilişki içinde olduğunu ve dinin onlar tarafından nasıl biçimlendirildiğini inceleme imkânının önünü kesmektedir.<sup>61</sup>

## Sonuç

Dinin toplumlar üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu gerçeği, onun her zaman inceleme konusu olarak büyük ilgi görmesine sebep olmuştur. Antropologlar ve sosyologlar, dinin toplumsal işlevinin ve anlamının ne olduğunu daha etkili bir şekilde ortaya koyabilmek için çeşitli yaklaşımlar geliştirmiş ve alan araştırmaları gerçekleştirmişlerdir. Sosyal antropolojinin önemli isimlerinden olan Clifford Geertz de bu yönde önemli adımlar atmış bir bilim adamıdır. Geertz,

57 Söz konusu alan araştırmalarıyla ilgili yapılan bir analiz için bkz. Behram Hasanov, *Clifford Geertz'e göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003, s. 48-71.

58 Geertz, "Religion as a Cultural System", s. 125.

59 Bkz. Henry Munson, "Geertz On Religion: The Theory And The Practice", *Religion* 16 (Ocak 1986), s. 20- 29.

60 Talal, Asad "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man*, n.s. 18, no. 2 (Haziran 1983), s. 238.

61 Asad, a.g.m., s. 239.

geliştirdiği yaklaşımda temel olarak Amerikan antropoloji geleneğini, Alman idealist geleneğini, özellikle de Max Weber ve Alfred Schutz'u ve kendi hocası Talcott Parsons'u hareket noktası olarak almaktadır.

Geertz, dini kültürel bir sistem olarak ele aldığından onun genel kültür görüşü ile din görüşü birbiriyle oldukça yakından ilgilidir. O, kültürü bir anlamlar sistemi olarak görmektedir. Bu anlamlar sistemi nesnel varlıklar olan sembollerde somutlaşmıştır. İnsanlar toplumsal olarak paylaştıkları anlamları sembollerle ifade etmekte ve bu sembollere başvurarak hayatlarını yönlendirmektedirler. Geertz, kültürü toplumsal hayatta en üst katmana yerleştirerek sosyal ve psikolojik yaşamın kültürel semboller aracılığıyla şekillendirildiğini ileri sürmektedir.

Semboller, öznel anlamları içermekle birlikte nesnel varlıklardır. Bu durum kültürün objektif mi, yoksa subjektif mi olduğu konusundaki tartışmalar açısından önemli bir çözüm önerisi olarak değerlendirilebilir. Kültür incelemelerinde indirgemeci yaklaşımlara karşı çıkan Geertz, sembolleri o sembolleri kullanan aktörlerin bakış açısıyla anlamının önemli olduğunu vurgulamaktadır. Geertz'e göre, her bir kültür araştırmacısı incelediği sembollerin yoğun tasvirini yapmalıdır. Ona göre yoğun tasvir yapmak, sembolün toplumdaki "anlam hiyerarşisinin tüm katmanları"nda kullanılan anlamlarının o sembolü kullanan toplumun aktörlerinden öğrenilerek kaydedilmesidir. Fakat Geertz, sadece aktörün bakış açısına bağlı kalmamakta, onun ötesine geçerek konuyla ilgili kendi yorumlarını da yapmaktadır. Yorumlayıcı yaklaşımı benimseyen Geertz, kültür incelemesinde hem kural koyucu determinist yaklaşımlara, hem de genellemelere karşı çıkmaktadır. Fakat onun katı bir yorumlayıcı olduğunu ve genel konularla ilgili görüşlerinin ve yorumlarının olmadığını söylemek de doğru olmaz. Geertz, bir taraftan bir yorumlama ve açıklama karışımını savunmakta, diğer taraftan da mikroskobik düzeyde derinlemesine incelediği konulardan hareketle genel konuları anlamaya çalışmaktadır.

Geertz, kültür içerisinde sanat, ideoloji, sağduyu ve din olmak üzere dört kültürel sistemden bahsetmektedir. Geertz'in kültür konusunda yukarıda zikredilen yaklaşımı bu kültürel sistemler konusunda da aynı olmakla beraber, her bir kültürel sistemin ayırt edici özellikleri de bulunmaktadır. Bu kültürel sistemler içerisinde dinin en önemli özelliği, bir dünya görüşü ve bu dünya görüşünü destekleyen ethos, yani yaşam tarzı sunmasıdır. Dinin diğer bir özelliği anlam problemi ile baş etme çabasıdır. Bir semboller sistemi olan din, zikredilen işlevini kutsal semboller aracılığıyla yerine getirmektedir. Kutsal semboller dünya görüşü ile ethosun birbirini destekleyerek güçlenmesini ve böylece dinin toplumda ayakta kalmasını sağlamaktadır. Özellikle, dini sembollerin faal olduğu ritüel sırasında insanlarda meydana gelen ruh halleri ve motivasyonlar, ritüel sonrasında günlük yaşam dünyasının din tarafından şekillendirilmesini sağlamaktadır. Geertz dinin iki kademeli bir işleme incelenmesi gerektiğini ileri sürmektedir: Önce sembollerde somutlaşan anlam sistemlerini incelemek, daha sonra da bu anlam sistemlerini sosyal-yapısal ve psikolojik süreçlerle ilişkilendirmek.

Geertz'in, dinin incelenmesinde dinamik bir yaklaşım geliştirdiği söylenebilir. Onun söz konusu yaklaşımı sonraki antropolojik ve sosyolojik araştırmalar üzerinde oldukça etkili olmuş ve dinin incelenmesinde yeni bir dinamizm ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte, Geertz'in Alman idealist okulunun etkisi altında kalarak, sosyal güçlerin kültür ve din üzerindeki etkisini yeteri kadar araştırmadığı görülmektedir.

### Kaynakça

- Arslantürk Zeki, Amman, Tayfun, *Sosyoloji*, İstanbul: Çamlıca Yayınları 2001
- Asad Talal, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man*, n.s. 18, no. 2 (Haziran 1983)
- Barnard Alan, ve Spencer, Jonathan, "Culture", *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, New York: Routledge 1996
- Geertz Clifford, "Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols" *The Interpretation of Culture* içinde, New York: Basic Books, 1973
- Geertz Clifford, "Notes on the Balinese Cockfight", *The Interpretation of Cultures* içinde, New York: Basic Books, 1973
- Geertz Clifford, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", *The Interpretation of Cultures* içinde, New York: Basic Books, 1973
- Geertz Clifford, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", *The Interpretation of Cultures* içinde, New York: Basic Books, 1973
- Geertz Clifford, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge: Harvard University 1995
- Geertz Clifford, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000
- Geertz Clifford, *Islam Observed*, Chicago: The University of Chicago Press 1973
- Geertz Clifford, *Local Knowledge*, New York: Basic Books 1983
- Güvenç Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları 1972
- Hasanov Behram, *Clifford Geertz'e göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003
- Mcguire Meredith, *Religion: The Social Context*, ed. Serina Beauparlant, 3. baskı, California: Wadsworth Publishing Company 1992
- Munson Henry, "Geertz On Religion: The Theory And The Practice", *Religion* 16 (Ocak 1986)
- Munson Thomas, *Religious Consciousness and Experience*, Hague: Lindisfarne Press, 1975
- Robert Keith, *Religion In Sociological Perspective*, İkinci Baskı, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1990
- Saran Nephana, *Antropoloji*, İstanbul: İnkilap kitabevi 1993
- Tylor Edward, *Primitive Culture: Researches Into The Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (Gözden geçirilmiş ikinci baskı, iki ciltte), London: Oxford, 1891
- Tezcan Mahmut *Kültürel Antropoloji*, Ankara: Kültür Bakanlığı 1997





## İSLÂM TARİHİ KAYNAKLARINDA RECÎ' HÂDİSESİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

### *A Research About Recî Event Islamic History Sourcebook*

Okt. Mustafa SEZER\*

#### ÖZET

*Uhud Savaşı'ndan sonra Necid bölgesinde boylar halinde yaşayan Arap kabileleri Hz. Peygamber'e elçiler yollayarak dâvetçi talebinde bulundular. Bu boylardan Benî Lihyân kabilesi ile akrabalığı bulunan Adel ve Kârre gönderilen sahâbîlere bir takım çıkarları için ihanet etmiştir. Hz. Peygamber'in güzel bir amaç için gönderdiği bu küçük müfreze Recî' kuyusu yakınlarında ihanete uğramış, Âsım b. Sâbit ve arkadaşları kahramanca çarpışarak şehit olmuşlardır. Hubeyb ve Zeyd ise müşriklerin elinde esir olmuş Mekke'lilere satılmıştır. Uhud sonrası Müslümanların zayıf düşmesini fırsat bilen müşrik Araplar çıkarları uğruna İslâm'a darbe vurmak istemişlerdir. Hz. Peygamber ashâbının bu şekilde ihanete uğramasına çok üzölmüş ilgili kabilelere bir müddet boyunca namazlarda bedduâ etmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Seriyye, Gazve, Eyyâmu'l-Arab, Adel-Kârre, Âsım b. Sâbit, Hubeyb b. Adiy, Zeyd b. ed-Desine, Kerâmet, Kunût.

#### ABSTRACT

*After the Uhud War the Arabic tribes that living as groups in the field of Najid demanded inviters from Prophet Muhammad (p.b.u.h) by sending him envoys. Abel and Karrie having relationship with the tribe of Bâini Lihyan that is one of the abovementioned groups betrayed to the sending companions for some of their interests. This small battalion that was sent by Prophet Muhammad (p.b.u.h) for a good aim was betrayed near the ``Reci Well`` and Asim bin Sabit and his followers fought and were martyred heroically at the time of fight. But Hubayb and Zaid were captivated to the hands of idolaters and were sold to the Meccans. By taking opportunity of Muslims` weakness after the Uhud War the Polytheist Arabs want to blow to Islam for their own interests. Prophet Muhammad (p.b.u.h) was too sorry for treachery that his companions were fell in it by polytheists and he cursed the polytheists for a time in his prays.*

**Keywords:** Saria, Gazva, Eyyamu'l-Arap, Adel-Karrie, Asim bin Sabit, Hubayb bin Adiy, Zaid bin al-Desine, Miracle, Kunut.

\* Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak

## Kaynaklar ve Araştırmalar

Bu alışmada Hz. Peygamber'in bir vazife için yolladığı küçük bir müfrezenin yaşadıkları kaynaklar ışığında incelemeye çalışıldı. İlk dönem kaynakları denilince kronolojik açıdan Urve b. Zübeyr (. 94/713), Muhammed b. Şihâb ez-Zührî (. 124/742), Msa b. Ukbe (. 141/758), Muhammed b. İşhk (. 150/767), Muhammed b. Ömer el-Vkd (. 207/823) gibi tarihçilerin rivâyetleri akla gelir. Tabii ki bu sayılan meğâzî rvlerinin Vkd dışındakilerinin müstakil te'lif edilmiş kitapları yoktur. Ancak son dönem bazı çalışmalarda bu rvlerin rivâyetleri toplanarak müstakil merviyât kitapları oluşturulmuştur. Urve, Zührî ve Msa b. Ukbe rivâyetleri bu merviyât kitaplarından alınmıştır. Dolayısıyla bu meğâzî yazarlarının rivyetlerinin toparlandığı merviyât kitapları aslında o rivâyetleri cem' eden musir yazarlarıdır. Meselâ; Zührî'nin rivâyetleri iki merviyât kitabında kullanıldı. Bunların nşirleri Muhammed b. Muhammed el-Avec ile Süheyl Zekkâr'dır. Urve rivâyetleri nşiri Mustafa el-A'zamî'den, Msa b. Ukbe rivâyetleri nşiri Muhammed Bakşış'ten, İbn İşhk rivâyetleri nşiri Ahmed Ferid el-Mezid'den alındı. İbn İşhk'ı aktaran İbn Hişâm'dan (. 218/833) İbn İşhk'ın anlatımlarında ve hdisle ilgili şiirlerde yararlanıldı. Vkd'nin talebesi İbn Sa'd'ın (. 230/845) hocasından farklı anlatımları izlenerek rivâyetleri alındı. Yine diğer siyer kaynaklarına da bakıldı. Bunlardan Makriz'nin (. 845/1442) İmtul-Esmâ'i, Kastallânî'nin (. 923/1517) Mevâhib'i, şm'nin (. 942/1536) Sbll-Hds, Diyarbekrî'nin (. 995/1582) Tarhu'l-Hamis'i, Halebî'nin (. 1044/1635) İnsânu'l-Uyûn'u, gibi sonraki dönemlerde te'lif edilmiş siyer kitaplarındaki hdisle etrafındaki anlatımlar ve değişiklikler takip edildi. Hadis kaynakları incelenip ardından tekrara kaçmamak için çoğunlukla Buhârî'nin rivâyetleri alındı. Buhârî şerhi İbn Hacer'in hdisle üzerine yaptığı şerhler değerlendirildi. yetlerin sebep-i nzulleriyle alakalı olarak da Süyûtî'nin (. 911/1505) Lübâbu'n-Nukl adlı eserinden istifade edildi.

Musir araştırmalardan Muhammed Hamdullh'ın İslâm Peygamberi adlı kitab kabilelerin kökleri ile ilgili bilgilere ışık tutması bakımından değer arz etmektedir. Semre Zâyid'in el-Câmi' fi's-Sreti'n-Nebeviyye adlı kitab rivâyetleri derli toplu vermesi bakımından önem taşır. Elşat Mahmudov'un Hz. Peygamber'in Savaşları adlı doktora tezi seriyyeler alanında örnek bir eserdir, hâdiseleri etrafıca anlamamızda bize yardımcı oldu. Bu konuda istifade ettiğimiz bir diğer eser de DA maddeleridir. Gerek kabileler, gerek seriyyeler ve tanımlarla ilgili istifade edilip yararlanıldı.

### 1. Tanım

Uhud savaşından sonra Hz. Peygamber Adel ve Krre boylarının da isteği üzerine küçük bir birliği dâvet amacıyla onlara gönderir. Beni Lihyân'ın kışkırtmasıyla Adel ve Krre boyları gönderilen sahbilerle ihânet edip onları şehit eder. Geriye kalan iki sahâbî Mekke müşriklerine menfaat karşılığı satılır. Satılan sahâbilerin

Mekke'de idamlarına kadar yaşadıkları rivâyetlerde anlatılır. Bu hâdisenin sonucunda, Hz. Peygamber ilgili müşrik kabilelere bir takım yaptırımlar uygulamış ve üzerlerine çeşitli seriyyeler göndermiştir.

Recî suyu eski Mekke-Medine üzerinde, Usfân'a gelmeden 15km sağ taraftaki vadiden 5km kadar içeridedir. Recî' hâdisesinin meydana geldiği 30-40 cm.'lik suyun bulunduğu yer:<sup>1</sup>



## 2. Problematik Açından Recî Hâdisesi

Bu hâdisenin etrafında oluşan bir takım sualler vardır. Bunları şu şekilde özetlemeye çalışalım. İlk olarak bu hâdisenin askerî amaçlı bir seriyye midir, yoksa dâvet amaçlı gönderilmiş bir tebliğ hey'eti mi? Bu hâdisenin Bi'r-i Ma'üne seferi ile aynı mıdır? Aynı tarihte mi olmuştur? Hangi hâdisenin daha önce gerçekleşmiştir? Seriyyenin iştirakçileri kaç kişi idiler? Onlara kim komutanlık etti? Hâdisenin gerçek sebebi nedir? İstihbârât mı, dâvet mi yoksa Süfyân b. Nübeyh'in intikamı mı? Âsım'ın ve arkadaşlarının başına neler geldi? Bu hâdisenin Medine'de nasıl yankı buldu ve sonuçları nasıl gelişti? Bu soruların bir kısmı cevaplarını bulurken bir kısmı ise muammâ olarak kalmaktadır.

## 3. Hâdisenin İsimlendirilmesi

Bu hâdiseyi ve benzer hâdisenin olan Bi'r-i Ma'üne hâdisesini ele alan ilk rivâyetlerde "bease" fiili çok kullanılmaktadır. Bu fiil, Hz. Peygamber'in ashâbını husûsî bir iş için ilgili yerlere gönderdiğini ifade etmektedir. Bundan olmalıdır ki bu hâdiseleri kaleme alan son dönem bazı müellifler hâdiseleri "ba's" olarak isimlendirmişlerdir.<sup>2</sup> Ancak ilk dönem rivâyetlerde sarîh bir şekilde "seriyye" adına rastlarız.<sup>3</sup> Örneğin Ebû Hüreyre rivâyetinde Recî için; "seriyyeten aynen",<sup>4</sup> Enes rivâyetinde de Bi'r-i Ma'üne için "Seriyyetü'l Münzir b. Amr"<sup>5</sup> ifadesi geçmektedir, aynı şekilde Buhârî'deki Enes rivâyetinde "Yevmi Bi'r-i Ma'üne" tabiri

1 Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Recî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIV/ 510-511.

2 Semire Zâhid, *El-Câmi' fi Şireti'n-Nebeviyye*, 1995, 542.

3 el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahih*, Kahire 1978, 64/28; İbn İshâk (ö. 150/767), Muhammed b. İshâk, *Sîre*, (Nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, Lübnan 2009, 374; İbn Hişâm, Abdülmelik (ö. 218/833), *Sîre*, (Nşr. Mustafa Sakkâ, İbrahim Ebyârî, Abdülhâfız Şelebî), Lübnan, ts., III/169.

4 Buhârî, 56/170, 64/28.

5 Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/817), *Musannef*, el-Meclisu'l-İlmî, Lübnan, 1972, V/383

de vardır.<sup>6</sup> İbn İshâk ise bu hâdiseleri anlatırken “zikru yevmi’r-Recî’”, “hadîsu Bî’r-i Maûne” ifadelerini seçmiş yine aktardığı rivâyetlerde Recî’ için seriyye ifadesini kullanmıştır.<sup>7</sup> Bu hâdiseler için gazve tabirine ilk defa Vâkıdî’de rastlıyoruz, yine Buhârî bâb başlığını “Bâbu Ğazveti’r-Recî’ ve Bî’r-i Maûne” diye atmıştır.<sup>8</sup>

Bilindiği gibi gazve Hz. Peygamber’in bizzat katıldığı savaflara, seriyye de Hz. Peygamber’in katılmadığı savaflara verilen addır.<sup>9</sup> Şu durumda Vâkıdî’de ve diğer kaynaklarda Hz. Peygamber’in katılmadığı savaflara gazve denmesinin uygun olmadığı ortaya çıkar. Ancak bu kullanımın sözlük manasında olduğu düşünülebilir. Şu da var ki ele aldığımız bu hâdiselerin savaş amaçlı olduğu da tartışmalıdır. Bî’r-i Maûne ve Recî’ ashâbının bir takım özel görevler icâbı yollanılmış birlikler olduğunu kabul ettiğimizde seriyye ismi kanaatimizce daha uygun gözükmektedir. Bu hâdiseler için “yevm” tabirinin kullanılması ise sonuçları açısından ve bu hâdiselerin “Eyyâmu’l Arab” niteliği taşımasından olmalıdır. Çünkü “Eyyâmu’l Arab” câhiliye Arap toplumunda ve İslâm’ın ilk dönemlerinde toplumun zihnine kazınan ve önem arzeden hâdiseler için kullanılırdı. Bu hâdiseler beraberinde üzüntü, keder, mutluluk ve zafer gibi tesirler bırakır.<sup>10</sup> Sonuçları açısından bu hâdiseler başta Hz. Peygamber ve diğer ashâbı derinden yaralamış ve üzmüştür. Dolayısıyla o zamanki tarihçilerin “yevmu’r-Recî’ ve yevmu’-Bî’r-i Maûne” diye isimlendirmeleri bundan olsa gerektir.

#### 4. Hâdisenin Tarihi

Hâdisenin Uhud savaşından sonra gerçekleştiğinde tarihçiler hemfikirdir. Vâkıdî hâdisenin Safer ayında ve hicretin üçüncü yılının başında olduğunu söyler.<sup>11</sup> İbn İshâk Recî’ hâdisesini ay belirtmeden hicretin üçüncü yılında gerçekleştiğini söyler. İbn İshâk Recî’ Hâdisesi ile ilgili olan rivâyette Uhud’dan hemen sonra Adel ve Kârre kabilelerinden bir hey’etin Medine’ye geldiğinden söz etmektedir. Recî’ hâdisesine yakın tarihte gerçekleşen Bî’r-i Maûne hâdisesiyle ilgili Hz. Peygamber’in Şevvâl, Zilkâde, Zilhicce ve Muharrem aylarından sonra Bî’r-i Maûne ashâbını gönderdiğini zikreder. Şu durumda Uhud’dan hemen sonra Recî’ hâdisesine sebep olan Adel ve Kârre kabilelerinden bir hey’etin Medine’ye gelmesi Recî’ hâdisesinin Bî’r-i Maûne’den daha önce gerçekleştiğini gösterir.<sup>12</sup> Netice olarak Recî’ hâdisesi hicretin üçüncü yılının sonlarında olmalıdır. (624) Bî’r-i Maûne hâdisesi ise hicretin dördüncü yılı Safer ayında olmalıdır. (625) Bunu te’yîd eden Kastallânî’nin şu sözünü nakletmek isteriz; “Bu iki hâdiseyi birbirinden

6 Buhârî, 64/28.

7 İbn İshâk, 371, 374, 378.

8 Buhârî, 64/28; el-Vâkıdî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/823), *Kitâbul Meğâzi*, Lübnan, 1984, I/346-354.

9 Hüseyin Algül, “Gazve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIII/488-489; Serdar Özdemir, “Seriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVI/565-566.

10 Mehmet Ali Kappar, “Eyyâmu’l Arab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XII/14-16.

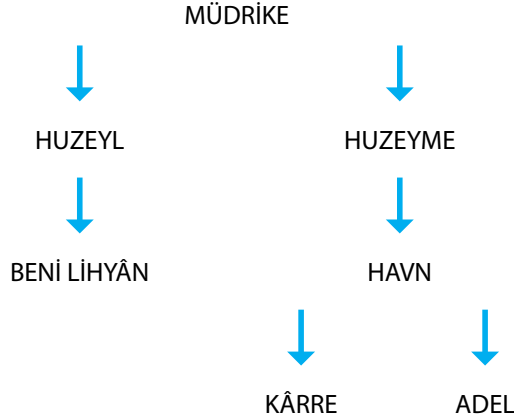
11 Vâkıdî, 354.

12 İbn İshâk 371,378

ilk defa İbn İshâk ayırmıştır ve Recî'i hicrî 3. Yılın sonlarına doğru Bi'r-i Maûne'yi ise hicrî dördüncü yılın başında Safer ayında olduğunu zikretmiştir" der.<sup>13</sup>

### 5. Hâdisenin Sebepleri

Urve, Zührî ve Mûsâ b. Ukbe gibi ilk dönem tarihçileri hâdisenin Kureyş'in takibi ve istihbârâtı amacıyla gerçekleştiğini söyler.<sup>14</sup> İbn İshâk ise hâdisenin Adel ve Kârre kabilelerinin kendilerine İslâm'ı anlatacak dâvetçi istemeleri ve sonrasında onlara ihânet etmeleri sebebiyle gerçekleştiğini söyler.<sup>15</sup> Hâdis için zikredilen sebeplerden biri de Benî Lihyân kabilesi lideri Süfyân b. Hâlid b. Nübeyh el-Hüzelî'nin Abdullah b. Üneys tarafından Hz. Peygamber'in emriyle katledilmesi idi. Bu hâdisenin intikamını almak isteyen Benî Lihyân komşu ve akraba kabileler olan Adel ve Kârre boylarını onlara bir takım vaatlerde bulunarak kıskırtmıştı.<sup>16</sup> Bu kabilelerin birbirleriyle olan akrabalığı şu şekilde gösterilebilir:<sup>17</sup>



Hâdisenin bir de uzak sebebi diyebileceğimiz bir başka sebebi de şudur: Âsım, Hubeyb ve Zeyd gibi sahâbiler daha önce müşriklerle cereyan eden bazı olaylarda müşriklerin kayıpları yüzünden kan davası talep edilen kimselerdi. Bu yüzden Adel ve Kârre boylarını bir maşa olarak kullanan perde arkasındaki aktör Benî Lihyân elde edecekleri esirleri Mekkelilere satarak kazanç elde etmek istiyordu. Tarihçilerin bir kısmı Âsım'ın şehit oluşunu anlatırken onun Bedir'de Kureyş'lilerin

13 El-Kastallâni, Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *Mevâhibü'l-Ledünniyye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 1996, I/219.

14 Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758), *Meğâzi*, (Nşr. Muhammed Bakışş Ebû Mâlik), Fas 1994, 201; Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), *Meğâzi*, (Nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Mektebü't-Terbiyetü'l-Arabi, Riyâd 1981, 175-177; Zührî, Muhammed b. Şihâb (ö. 124/742), *Merviyâtü'l-İmâmü'z-Zührî fi'l-Meğâzi*, (Nşr. Muhammed b. Muhammed el-Avecî), Medine, 2003, 412.

15 İbn İshâk, 371

16 Makrîzî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1442), *İmtâu'l-Esmâ'*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 1999, I/184.

17 Muhammed Hamidullah (ö. 1423/2002), *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), İmaj Yayınları, Ankara, 2003, 280.

büyüklerinden birini öldürmesinden bahseder.<sup>18</sup> Bu yüzden Kureyşliler Âsım'ın cesedini istemektedirler. Bedir savaşında Âsım tarafından öldürülen bu Kureyşli kimdir? İbn Hacer, Bedir savaşından elde edilen esirler arasında müşriklerin ileri gelenlerinden olan Ukbe b. Ebî Muayt'ı Allah Resûlünün emriyle Âsım'ın katlettiğini anlatır.<sup>19</sup> Oysa yine Süheyl Zekkâr'ın tahrîc ettiği Zührî rivâyetlerinde Ukbe'yi öldürenin Âsım değil Hz. Ali olduğu vurgulanır.<sup>20</sup> Diğer bir mesele de Âsım'ın Uhut savaşında Sülâfe b. Sa'd b. Şehit adlı kadının iki oğlunu öldürmüş olmasıdır. Müşrikler bu yüzden Âsım'ın cesedini istiyor da olabilirler. Sülâfe, Müsâfi' ve Cülâs adlı iki oğlunun öldürülmesi sonrasında oğullarının intikamı için Âsım'ın kafatasında şarap içeceğine dair yemîn etmiştir.<sup>21</sup> Âsım'ın Ukbe'yi öldürmesiyle ilgili olan rivâyet ihtilâfıdır. Sülâfe'nin oğullarının Âsım tarafından öldürülmesi ise tüm tarihçiler tarafından anlatılmaktadır. Bu yüzden ikinci hâdiseye doğru olmalıdır. Birinci olayın doğru olma ihtimali de vardır. Çünkü bu iki olay biri Bedir'de diğeri ise Uhut'ta gerçekleşen iki ayrı hâdisedir.

Hubeyb'e gelirse o da Benî Lihyân tarafından Mekkelilere satılmıştı. Hubeyb'i Ukbe b. Hâris Bedir'de öldürülen babasının intikamı için satın almıştı.<sup>22</sup> Burada da Hâris'i öldüren gerçekten Hubeyb mi idi? Yoksa Hubeyb kana kan prensibiyle Ensâr'ın şahsında mı kurban edilmek isteniyordu? Buhârî'de geçen rivâyette Bedir savaşında Hâris b. Âmir'i öldüren kimsenin Hubeyb b. Adıyy olarak geçmesine mukâbil olarak gerçekte onu öldürenin Hubeyb b. İsâf b. Anebe b. Amr b. Hadîc b. Âmir b. Cüşem b. Hâris b. Hazrec olduğu ve Hubeyb b. Adıyy'nin Bedir savaşına katılmadığı vurgulanır. Bunun bütün Meğâzî ashâbı tarafından bilindiği söylenir. İbn Hacer bu duruma bir izah getirir; iki Hubeyb'de ensârdandır ve dolayısıyla müşrikler intikam almayı düşünürken Hubeyb b. Adıyy'nin şahsından değil daha genel anlamda Ensâr'dan intikam almayı düşünmüşlerdir.<sup>23</sup> Hubeyb'le ilgili izah isteyen bir diğer nokta da Hubeyb'i satın alanların isimlerindeki karışıklıktır. Bazı rivâyetler onu satın alanın Ukbe b. Hâris olduğunu söylerken diğer bazıları onu satın alanın Huceyr b. Ebî İhâb olduğunu söyler. Aslında bu iki isim akrabadır. Ukbe Huceyr'in yeğenidir. Bu yüzden Huceyr, Hubeyb'i Ukbe'nin öldürülen babasının intikamı için satın almıştır.<sup>24</sup> Zeyd b. Desine ise, Safvân b. Ümeyye tarafından Bedir'de öldürülen babasının intikamı amacıyla satın alınmıştır.<sup>25</sup> Buraya kadar anlattıklarımızdan anlaşılabilir ki; Bu hâdisenin sebeplerinden bir tanesi de müşriklerin Müslümanlara karşı güttüğü kan davasıdır.

18 el-Buhârî, 64/28; Zührî, *Merviyât*, 416.

19 İbn Hacer, Hâfiz Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l Bâri fi Şerh-i Sahihî'l-Buhârî*, Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, Kahire 1987, VII/444.

20 Zührî, Muhammed b. Şihâb (ö. 124/742), *Meğâzî en-Nebeviyye* (nşr. Süheyl Zekkâr), Dârü'l-Fikr, Dimaşk 1981, 69

21 İbn İshâk 373; Vâkıdî I/356; Zührî, *Merviyât*, 419.

22 Müsâ b. Ukbe, 202; Urve, 176; Zührî, *Merviyât*, 419.

23 İbn Hacer, *Feth*, VII/441.

24 Vâkıdî, I/357.

25 Urve, 177; Makrîzî, I/186; Vâkıdî, I/361-362.

## 6. Hâdisede Yer Alan Sahabiler

Bu hâdiseye katılanların sayısı ile ilgili iki farklı rivâyet bulunmaktadır. İlk dönem tarihçilerden Mûsâ b. Ukbe ile İbn İshâk katılan sahâbîlerin altı kişi olduklarını,<sup>26</sup> Zührî ise yedi veya on kişi olduklarını söyler.<sup>27</sup> Sonraki tarihçiler ve hadisçilerin de farklı bir rakam verdiklerine şahit olmamaktayız. Katılanların isimleri İbn İshâk ve Mûsâ b. Ukbe rivâyetlerinde; Âsım b. Sâbit, Mersed b. Ebî Mersed el-Ğanevî, Hubeyb b. Adıyy, Zeyd b. Desine, Abdullah b. Târik, Hâlid b. Bükeyr el-Leysî olarak geçer.<sup>28</sup> Bu isimlere ilave olarak Zührî, Muattib b. Ubeyd'in ismini de hâdiseye katılanların arasında zikreder.<sup>29</sup>

Seriyyenin komutanı Zührî'ye göre Âsım b. Sâbit iken İbn İshâk'a göre Mersed b. Ebî Mersed el-Ğanevî'dir.<sup>30</sup> Sonraki tarihçiler de bu iki isimden birinin komutan olduğunu kabul etmektedir.

## 7. Hâdisenin Seyri

İlk dönem Meğâzî ravilerinden Urve rivâyetlerine göre Recî' hâdisesi şöyle cereyân etti; Allah Resûlü Recî' ashâbını Kureysî'yi takip etmek amacıyla Necid'e doğru yolladı. Necid bölgesinde Recî' denilen yere ulaştıklarında Hüzeyl'lilerden Lihyân oğulları yollarını kesti. Âsım b. Sâbit onlarla mücadele ederek şehit oldu. Âsım b. Sâbit'in cesedini Mekkelilere satmak istediler ancak Allah Teâlâ yüzlerine saldıran ve onları sokan bir arı topluluğu gönderdi neticede Âsım b. Sâbit'in başını kesmeye muvaffak olamadılar. Müşrikler bir avuç sahâbe topluluğunu kuşattıklarında Âsım b. Sâbit (künyesi Ebû Süleymân) şöyle dedi:

*"Bana ne olmuş ki, ben güçlüyüm ve okçuyum, yayım ise sağlam, kirişi de güçlüdür.*

*Yayımların üzerinden ok kayıp uçuverir, zâten ölüm hak, yaşamak ise bâtıldır.*

*Allah'ın takdîr ettiği şey kişiye gelip inecektir, kişi sonunda zâten O'na varacaktır.*

*Şâyet ben sizinle vuruşmazsam anam çocuğunu yitirsin!"*

*"Ok yontan bir adam olan Ebû Süleymân'ın oku yanan bir ateş gibi kavistir,*

*Süratli develer gelip oturdular, kalkanım sırf öküz derisindedir,*

*Ben ise Muhammed'e nâzil olana inanmışım bir kere..."*

*"Ebû Süleymân ve benim gibiler iyi ok atıcıdır, benim kavmim şerefli bir kavimdir."<sup>31</sup>*

26 İbn İshâk, 371; Mûsâ b. Ukbe, 204

27 Zührî, *Merviyât*, 413-417; Buhârî, 3989.

28 İbn İshâk, 371-372; Mûsâ b. Ukbe, 201.

29 Zührî, *Merviyât*, 417.

30 İbn İshâk 371; Zührî, *Merviyât*, 417.

31 İbn İshâk, 372; İbn Hişâm, III/170.

Hubeyb b. Adıyy ve Zeyd b. Desine ise bir dağa çıkarak korunmak istediler. Lihyânlılar onları yakalamaya muvaffak olamayınca öldürmeyeceklerine dair emân verdiler. Hubeyb ve Zeyd bunun üzerine inerek onlara teslim oldular. Lihyânlılar onları bağlayıp Mekke'ye satmak için götürdüler.

Hubeyb'i Ukbe b. Hâris ve ondan intikam almak isteyen bir grup satın aldı. Bunların içerisinde Safvân b. Ümeyye de vardır. Neticede Ukbe b. Hâris'in evinde Hubeyb'i hapsedtiler. Hubeyb bir müddet orada kaldı. Yemeğini Ukbe ailesinden bir kadın götürüyordu. Hubeyb; "idamım yaklaştığında bana haber ver" diye o kadına söylemişti. Nitekim o gün gelip çattığında kadın durumu Hubeyb'e haber verdi. Hubeyb beden temizliği yapmak için kadından bir ustura istedi. Kadın usturayı yolladı. Bir gaflet anında çocuğun biri Hubeyb'in yanına girdi ve Hubeyb elinde ustura olduğu halde çocuğu elinden tuttu ve Allah bana size karşı fırsat verdi mi? dedi. Sonra da kötü bir niyeti olmadığını söyleyerek usturayı kadına geri verdi. Mekkeliler onu Ten'im bölgesine götürdüler. Onu orada çarمیha çektiler. Hubeyb'i Bedir'de öldürülen babaları Hâris b. Âmir'in intikamı amacıyla şehit ettiler. Hubeyb öldürülmeden önce iki rekât namaz kılmak için onlardan izin istedi. Ona izin verdiler. O da kısa olarak iki rekât namaz kıldı. "Ölüm korkusuyla uzatıyor demeyesiniz diye böyle kısa kıldım" dedi. Sonra duâ etti ve "Allah'ım! Allah Resûlüne selâm söylemek için bir elçi bulamıyorum sadece düşman yüzler görüyorum sen benim selâmımı Resûlüne ilet" dedi. Cebrâil selâmı Allah Resûlüne ilette. Çarمیha çekilirken Hubeyb duâ ediyordu. Hubeyb'i Bedir'de babaları öldürülen çocukları şehit etti. Ona şöyle bağırdılar; "Muhammed'in şimdi senin yerinde olmasını ister misin?" O; "Hayır, asla! Onun ayağına bir dikenin batmasına bile razı olmam" dedi. Hubeyb çarمیha kaldırılırken bir şiir de söylemiştir. Hubeyb'in cesedini Amr b. Ümeyye el-Damrî defnetmiştir.

Mekke'de müşrikler tarafından idam edilmek istenen Hubeyb şu mısraları mırıldanır:

*"Bütün gruplar etrafımda toplanıp kabilelerini de çağırdılar,*

*Hepsi bana düşmanlık gösteriyor ve bana karşı davranıyorlar, çünkü ben bağa vurulmuşum,*

*Onlar oğullarını ve kadınlarını toplayarak gelmişler, sağlam, uzun bir ağaca yaklaştırdım,*

*Garipliğimi ve hüznümü ancak Allah'a şikâyet edebilirim, bu gürûhun yere yıkıldığım andaki başıma üşüşmelerini de Allah'a şikâyet ederim,*

*Ey arşın sahibi! Bana yapmak istedikleri şey hususunda bana sabır ver! Etlerimi lime lime ettiler ve ümitlerim artık tükendi,*

*Bunlar Allah'ın takdiryledir, şâyet O dilerse kesilmiş kalan âzâlarımı mübarek kılar,*



*Beni küfre tekrar dönmek ile ölmek arasında seçim yapmaya ittiler, hâlbuki benim iki gözüm korkusuzca yaşlarını döküyordu,*

*Benim ölümden korkum yoktur, zâten bir ölüyüm, benim asıl korkum alevli cehennem ateşidir,*

*Allah'a andolsun ki Müslüman olarak öleyim de cesedim Allah için nereye düşerse düşsün!*

*Düşmana zillet gösterecek değilim, korku da göstermem çünkü benim dönüşüm Allah'adır."*

İbn Hişâm İbn İshâk'tan aktardığı bu şiirin Hubeyb'e nispetinin doğru olmadığını söyler.<sup>32</sup> Hadis kaynakları bu şiirin "Allah'a andolsun ki Müslüman olarak öleyim de cesedim Allah için nereye düşerse düşsün! Bunlar Allah'ın takdiriyledir, şâyet O dilerse kesilmiş kalan âzâlarımı mübarek kılar" kısmını zikreder.<sup>33</sup>

Hassân b. Sâbit Hubeyb için ağlar ve şöyle der;

*"Senin gözlerine ne oldu böyle! İnci taneleri döker gibi,*

*Yiğitler yığıdı Hubeyb için göğsü üzerine yaşlar akıtıyor, o düşmanla karşılaştığı zaman ne korkar ne de zaafa düşer kötü ahlâkı yoktur,*

*Öyleyse Ey Hubeyb git! Allah sana tertemiz bir mükâfat versin! Sana hûrîler ve dostlar yanındaki ebedî Cenneti versin!*

*İyilik melekleri semada ufukta belirip Peygamber de size şöyle dediği zaman sizin cevabınız ve haliniz ne olacak!*

*Neden Allah'ın şehitini beldeler arasında fitneyi fesadı ateşleyen azgın bir adam mukâbilinde katlettiniz!"*

Bir başka şiirde Hassân b. Sâbit Hubeyb'e ağlayarak şöyle der:

*"Ey gözüm, senden akan yaşlarla yaş dök ve gidip dönmeyen gençlerle beraber Hubeyb'e ağla,*

*Bir şahine ağla ki, Ensâr nezdinde mütedil, saygın, seciyesi halis ve hoş görülüdür.*

*Ağaçtan bir kütük dikildi dendiğinde, gözlerim meşakkatli gözyaşlarıma teheyhüç etti, üzüldü,*

*Ey Benî Kuheybe'ye (zelil kimselerden kinâye) gündüz giden binekli, bana yalan olmayan meş'ûm bir vaatte bulun,*

*Harbin acı sütü (kötülüğü) arttı, ancak sağanın sağmasıyla kaybolup gitti,*

32 İbn İshâk, 375-376; İbn Hişâm, III/176-177

33 Buhârî, 3997.

*Orada Beni Neccâr'ın arslanları vardır, onları parlak kılıçlarla ve nara atan çok ordularla karşılarlar."*

Yine Hassân b. Sâbit şöyle der:

*"Şâyet bir diyarda dayısı Enes<sup>34</sup> olan şerefli, kahraman bir efendi, husumeti yaman, şahin gibi birisi varsa,*

*O zaman sen Hubeyb'i geniş bir mecliste, zindancılının ve bekçilerin rahatsız etmediği bir halde bulursun,*

*Seni Ten'im kabilelerdeki Udes artıkları<sup>35</sup> o yanaşmalar sevk edemedi,*

*Onlar sana ihânet ettiler, onlar bu meselede sözlerinde durmayan yalancılardır, sen bu vaziyette oradaki bir evde hapsolmuş bir zavallı idin."*

İbn Hişâm bu şiirlerin Hassân'a nispetinin doğru olmadığını söyler. Bazı yerlerini nispetinin doğru olmamasından ve içeriğindeki galiz sözlerden dolayı almadığını söyler.<sup>36</sup>

Hassân b. Sâbit Hubeyb'e yapılanlardan dolayı Huzeyl'i hicvederek şöyle der:

*"Benî Amr'a kardeşlerinin başına ne geldiğini haber ver, ihânete yatkın bir adam onu satmıştır,*

*Onu Züheyr b. el-Ağarr ve Câmî<sup>37</sup> satmıştır, onlar hepsi birlikte günahları irtikâb eden kimselerdir,*

*Hem onlara emân verdiniz, emân verdikten sonra da ihânet ettiniz, böylece kemik artıklarına dadananlar ve onu yiyip bitirenler oldunuz,*

*Keşke Hubeyb'e onlardan aldığı emân ihânet etmeseydi, keşke Hubeyb o topluluğu tanıyabilseydi."*

Müşriklerin elinde esir olan diğer sahâbi Zeyd b. Desine'yi ise Safvân b. Ümeyye babası Ümeyye b. Halef'in intikamını almak için satın aldı. Cumahilerin kölesi olan Nistâs tarafından Ten'im bölgesinde şehit edildi.<sup>38</sup>

Hassân b. Sâbit'ten:

*"Eğer karactersizce ihânet etmek seni mutlu ederse Recî'e gel ve Lihyân yurdunu sor,*

*Bir kavim emân verdikleri kimseleri yok etmek üzere aralarında ahitlemişlerse o zaman köpekler ve maymunlar insanlarla aynı seviyededir,*

34 Enes el-Asamm es-Sülemî adındaki bu kimse Mut'im b. Adiy'in dayısıdır. Mut'im b. Adiy müşriklerden olup Bedir savaşında öldürülmüştür. (İbn Hişâm III/178)

35 Huceyr b. Ebî İhâb olduğu söylenir. Huceyr güttüğü kan davasından dolayı, Hubeyb'i Hüzeyloğullarından satın alıp Mekke'ye götürmüştü. (İbn Hişâm III/178)

36 İbn Hişâm, III/177-178

37 Züheyr b. el-Ağarr ve Câmî' Hubeyb'i Mekkeli müşriklere satan Huzeyl'lilerdir. (İbn Hişâm III/179)

38 Urve, 175-177.

*Şâyet teke bir konuşacak olsa kalkıp onlara hitâb eder, çünkü o onların içinde bir şan ve şeref sahibidir."*

Hassân b. Sâbit Hüzeyl'i hicveder;

*"Hüzeyl Resûlullah'tan fuşu helâl kılmasını istedi, böylece onlar bu istekleriyle saptılar ve isabet edemediler,<sup>39</sup>*

*Resûllerinden ebediyen vermeyecekleri bir şeyi istediler, Arapların kınadığı bir toplum oldular,*

*Artık Hüzeyl'i savaş çadırındaki ikrama kimsenin dâvet ettiğini göremezsin,*

*Fuşun helâl olmasını istemeleri yüzünden onlara yazıklar olsun, onlar mukaddes kitaplarda haram kılınan bir şeyi helâl kılmak istediler."<sup>40</sup>*

Hassân b. Sâbit Hüzeyl'i hicvederek;

*"Ömrüme andolsun ki, Hubeyb ve Âsım'la ilgili haberler Hüzeyl'in kadrini düşürür,*

*Bunlar Lihyân'ın haberleridir ki o haberlerde kötüyü işlemişlerdir, Lihyân en kötü cürümleri irtikâb etmiştir,*

*Bir takım insanlar ellerin arkasındaki tüyler gibi, onların kendi neslinden ve içlerinden,*

*Onlar Recî' günü ihânet ettiler, emîn olma vasıflarını iffet ve kerem sahibi insanlar karşısında kaybettiler,*

*Onlar Allah elçisinin elçileriydiler böylece Hüzeyl, münker haramlardan kendini korumamış oldu,*

*Bir gün günahsızca, arılar tarafından korunmuş olanı öldürmeleri yüzünden mağlûbiyeti görecekler,*

*O mücadelecî Ebâbîl arıları (Âsım'ın) cesedine yaklaştırmadılar, o Allah şehitini büyük savaşlardan korudular!*

*Bir gün Hüzeyl kendi mağlûbiyetini görecek; ölülerin katledildiği yerleri ve başlarında matem tutanları,*

*Savletli bir savaşta biz de onları düşürürüz, kabilelere gittikleri yerlerde anlatmaya yetecek bir savaş,*

*Hem de Allah Resûlü'nün emriyle olacak bir savaş, artık Resûlullah basîretle Lihyân'ı tanımış, bilmiştir,*

*Onlar vefâyı umursamayan bir kabilediktir, onlara saldırılsa saldırıyı bile defetmekten âcizler,*

39 Hüzeyl Allah Resûlü'nden Müslüman olmaları için zinanın helâl olmasını istemişlerdi.

40 İbn İshâk, 377; İbn Hişâm III/180.

*İnsanlar harp meydanını doldurduğunda onların su mecrâlarından kaçtıklarını görürsün,*

*Onların yurdu helâk yurdudur, onlar böyle mes'ûliyetli bir işe düşseler hayvanlar gibi görüşsüz basîretsiz kalakalırlar."*

Hassân b. Sâbit Hüzeyl'i hicvederek;

*"Allah Lihyân'ı zayıflatsın, onların kanları bize hâinlikle katledilen iki maktûlümüz karşılığında yetmez,*

*Onlar Recî' günü muhabbet ve paklıkta güvenin kardeşi olan hür bir evlâdı katlettiler,*

*Şâyet Recî' günü arıların koruduğu Âsım mukâbilinde hepsi beraber öldürülseler, yine de yetmezler,*

*Nasılda o maktûlü arılar küfrü ve zulmü zâhir olan kimselerin diyarında kendi evleri arasında korudu,*

*Lihyân onların en keremlisini öldürdü, Hubeyb'i de, yazıklar olsun değersiz bir şey karşılığında sattılar,*

*Lihyân'ın her vaziyeti uzak olsun, onların anısı değişip gitsin, adları unutulsun,*

*Alçaklık ve ihânette birbirini teşvik eden ve bu alçaklıkları gizli kalmayan bir kabilecik,*

*Onların tamamı katledilse yine şehitimizin kanını ödeyemez, bilakis onun kâtillerinin öldürülmesi yüreğime şifâdır,*

*Yoksa en fecî şekilde öleyim ki Hüzeyl'i sabahleyin erkenden gelen bir bulut gibi ganimetler elde ederek hem de yağma ederek korkutayım,*

*Allah elçisinin emriyle ki onun emri baş üstedir, Lihyân'ı kötü geceleyeceği geceler bekler,*

*Isınmadan geceyi geçiren kış oğlakları gibi bir topluluk Recî'e sabah baskını yapar."*

Hassân b. Sâbit Hüzeyl'i hicvederek;

*"Allah'a andolsun ki Hüzeyl zemzem suyunun pak mı yoksa bulanık mı olduğunu bilmez,*

*Hac ve umre yaptıkları zaman Hicreyn'den ve Mes'â'dan nasipleri yoktur,*

*Ancak onların açık kınandıkları ve ayıplarının olduğu Recî' adında yerleri vardır,*

*Sanki o evlere gece asılan (alınlarındaki) bir leke gibidir, Onlar Hicaz'da bağırarak tekelerdir,*

*Onlar zimmetlerine aldıkları Hubeyb'i aldattılar, yalanın zirvesi olan bu ahitleri ne kötüdür."*

İbn Hişâm bu son beytin Ebû Zeyd el-Ensârî'den rivâyet edildiğini söyler.

Zührî küçük farklarla hâdiseyi şöyle anlatır; Adı geçen sahâbiler Mekke'nin istihbârâtı amacıyla yola çıktılar. Usfân ve Mekke arasında bir yerde Hüzeyl'lilerden Lihyân oğulları adlı bir kabile onları takriben yüz kişilik bir okçu birliğiyle takip etti. İzlerinden giden Lihyânlılar yol üzerinde hurma çekirdeklerinden onların Medineli olduğunu anladı. Sonunda onları kuşattılar. Âsım b. Sâbit; *"Ben müşriğin zimmeti altına girmem, Allah'ım durumumuzu Resûlüne haber ver"* diyerek savaştı ve şehit oldu. Daha sonra Mekkeli müşrikler Âsım'ın cesedini Lihyânlılardan satın almak istediler, çünkü o onların büyüklerinden birisini öldürmüştü, bu yüzden emîn olmak için ve hem cesedini tanımak için onun cesedinden bir parça istediler. Ancak Allah müsaade etmeyerek yabancı arılarla onun cesedini müşriklerden korudu. Hubeyb, Zeyd ve diğer bir adam<sup>41</sup> verilen emâna teslim olarak buldukları yerden indiler. İner inmez onları yakalayıp yaylarının bağlarını çözerek onları bağladılar. Üçüncü kişi; *"bu ilk ihânettir, bana düşen şehit kardeşlerimin yoluna uymaktır"* diyerek onlara teslim olmadı. Böylece onun boynunu vurdular. Daha sonra onları Mekke'ye satmak için götürdüler. Hubeyb'i Hâris b. Âmir oğulları satın aldı. Çünkü o babaları Hâris'i Bedir savaşında öldürmüştü. Bir müddet onların yanında esir kaldı. Ta ki onu öldürmek için toplandıklarında Hâris'in kızlarının birinden beden temizliği yapmak için bir ustura aldı. Bir gaflet anında çocuğu Hubeyb'in yanına girip dizine oturdu. Hâris'in kızı bu durumdan çok korktu. Hubeyb; *"öldürmemden mi korkuyorsun Allah'a andolsun bunu yapmam"* dedi. Hâris'in kızı; *"Hubeyb'ten daha iyi bir esir görmedim, Mekke'de meyvenin olmadığı o günlerde onu, zincirlerle bağlı olduğu halde salkım salkım üzüm yerken görürdüm, bunu ancak Allah ona ikrâm ediyordu"* derdi. Sonra onu öldürmek için Harem sınırları dışına çıkardılar. Orada iki rekât namaz kıldı, bunun kılınması ilk defa Hubeyb ile sünnet olmuştur. Sonra duâ edip şiiir okudu. Ukbe b. Hâris onu şehit etmiştir.<sup>42</sup>

Zührî'den bir başka rivâyet daha vardır buna göre; Adel ve Kârre'den gelen bir hey'ete Hz. Peygamber on kişilik bir dâvetçi ekibi yollamıştır. Recî'denilen mevkide sahâbileri eli kılıçlı olan saldırgan bir grup ayağa kaldırdı. Onların düşmanca tavırlarını görünce onlar da silahlarına sarıldılar. Onlar *"sizi öldürmeyi istemiyoruz sadece Mekkelilerden yana bir takım menfaatlerde sizi kullanacağız"* dediler. Âsım, Hâlid ve Muattib onların emânını kabul etmeyip savaşarak şehit oldu. Zeyd, Hubeyb ve Abdullah b. Târik onlara inanarak teslim oldular. Âsım'ın cesedini Sülâfe'ye satmak için ordan almak istediler. Arılardan dolayı yavaşamayınca onu bırakıp sonra alırlar dediler. Ancak seller onun cesedini bilinmeyen yere götürdü yine muvaffak olamadılar. Yolda Abdullah b. Târik ellerindeki bağı çözüp

41 Diğer râvilerden bu üçüncü kişinin Abdullah b. Târik olduğunu anlarız.

42 Zührî, *Merviyât*, 412-416.

onlarla savaştı, onu taş atarak katlettiler. Hubeyb ve Zeyd'i Mekke'ye getirdiler. Zeyd'i Safvân b. Ümeyye babasının intikamı için satın aldı. Huceyr b. Ebî İhâb Hubeyb'i kız kardeşinin oğlu Ukbe b. Hâris'in babasının intikamı için satın aldı. Mekkeliler esirleri katletmek için Haram ayların çıkmasını beklediler. Sonra Harem bölgesinden Hill bölgesine onları çıkarıp şehit ettiler. İkisi de ölmeden önce iki rekât namaz kıldı. Bunu ilk defa Hubeyb kılmış ve böylece sünnet olmuştur.<sup>43</sup>

Mûsâ b. Ukbe birbirinden farklılık gösteren iki ayrı rivâyetle olayı anlatır. Bunlardan birincisinde Zührî ile aynı rivâyeti paylaşır. Bunda da bazı farklılıklar bulunur mesela; Âsım'ı mızrakla vurarak şehit ettiler. Hubeyb'i Harem bölgesinden Hill bölgesine çıkardılar. Hubeyb'i künyesi Ebû Sirvaa olan Ukbe b. Hâris şehit etmiştir. Allah Resûlü Recî' gazilerinin durumunun olduğu gün ashâbına haber vermiş ve şöyle demiştir; *"Allah'ın selâmı ikinizin veya senin de üzerine olsun, kardeşiniz Hubeyb'i Kureys şehit etmiştir."* Zeyd b. Desine'nin imanını sınamak için mızraklarla şehit etmişlerdir ancak bu, onun imanını ve teslimiyetini ziyadeleştirmiştir. Âsım savaşırken şiir okumuştur. Mûsâ b. Ukbe'nin diğerinden farklılık arzeden ikinci rivâyetinde; İlk karşılaşmada onların niyetlerinin savaş olduğunu anlayan gaziler ellerine kılıçlarını alırlar ve savaş durumuna geçerler. Bunun üzerine müşrikler öldürmeyeceklerine dair yemîn edip onlara emân verirler. Hubeyb, Zeyd ve Abdullah b. Târik müşriklere teslim olurlar. Ancak Âsım b. Sâbit, Hâlid b. Bükeyr ve Mersed b. Ebî Mersed teslim olmazlar ve şehit olasıya kadar savaşır. Hüzeyl'liler teslim aldıkları üç sahâbî ile yolda Mekke'ye doğru ilerlerken Merru'z-Zahrân adı verilen mevkide Abdullah b. Târik ellerindeki bağı çözerek kurtulur. Onu taşıyarak şehit ederler. Bu ikinci rivâyette Hubeyb'i satın alanların Huceyr b. Ebî İhâb ve ailesi oldukları anlatılır. Ancak yine Hubeyb'in Hâris b. Âmir'in intikamı için öldürüldüğü söylenir.<sup>44</sup>

İbn İshâk ise olayı şöyle anlatır: Uhud savaşından sonra Adel ve Kârre'den bir hey'et Hz. Peygamber'e gelerek; *"Ey Allah'ın Resûlü bizden Müslüman olmak isteyenler var, bize sahâbelerinden Kur'anı okumayı ve dinin emirlerini öğretecek kimseleri gönder"* diye rica ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber sahâbelerden altı kişiyi onlara gönderdi. Mersed b. Ebî Mersed'in seriyeye komutanı olarak tayin edilmesinden sonra Allah Resûlüne gelip dâvetçi isteyen Adel ve Kârre mensubu kimselerle beraber yola koyulan sahâbîler Recî' denilen yerde bu kimselerin ihânet etmeleri ve Hüzeyl'lilerden yardım istemeleri neticesinde baskına uğrarlar. Recî', Hicâz'da Hüzeyl'lilere ait bir suyun adıdır. Baskının Hed'e denilen yerin başında yapıldığı anlatılır. Hüzeyl'liler sahâbîlere teslim olmalarını isterler ve sizi Mekkelilere satarak bir şeyler elde etmeyi umuyoruz derler. Mersed, Hâlid ve Âsım biz müşriğin zimmetine girmeyiz diyerek savaşır ve şehit düşerler. Âsım b. Sâbit'in cesedinin satılmak istediği kimsenin Sülâfe b. Sa'd b. Şehit adında bir

43 Zührî, *Merviyât*, 416-419.

44 Mûsâ b. Ukbe, 201-205.

kadıdır. Âsım bu kadının iki oğlunu Uhud savaşında öldürmüş ve anneleri Sülâfe kafatasında şarap içmek için yemîn etmiştir. Âsım'ın cesedini Mekkelilere satmak isteyen Hüzeyl'liler yabancı arılardan dolayı istediklerini yapamadılar ve akşam arılar gidince geliriz dediler. Ancak Allah bol yağmurlar göndererek Âsım'ın cesedini sellerle bilinmeyen bir yere götürmüştür. Böylece Âsım'ın "*bana müşrik eli değmesin, ben de onlara necâsetlerinden dolayı değmeyeyim*" duâsı hayatında ve ölümünden sonra kabul olmuştur. Yolda kurtulan Abdullah b. Târik taşlarla şehit edilmiş olup kabri Zahrân denilen bir mevkededir. Muâviye b. Ebî Süfyân'da Hubeyb'in öldürüldüğü ana şahitlik etmiştir. O zamanlar daha çocuktur. Hubeyb'in duâsını duyan babası Ebû Süfyân korkarak oğlu Muâviye'yi yerdeyan yatırır böylece bedduâdan kurtulduğuna inanır. Câhiliye dönemi adetlerine göre bedduâdan kurtulmak için böyle yapılmalıdır. Ukbe b. Hâris Müslüman olmasından sonra Hubeyb'i kendisinin öldürmediğini söyler. Çünkü o zamanlarda daha çocuktur. O şöyle kendini savunur; "Abduddâr oğullarının kardeşi Ebû Meysere adında bir adam eline mızrağı alır ve benim elime de mızrağı kavrır ve Hubeyb'e doğru benim elimde mızrağı kabzetmiş olduğu halde ona saplar ve öldürür." Hubeyb'in öldürüldüğü ana şahitlik edenlerden biri de Saîd b. Âmir'dir. Hz. Ömer döneminde Şam vilâyetlerinden birinde vâililik yapan Saîd insanlar içinde baygınlık geçirir. Halk durumu Hz. Ömer'e şikâyet eder. Hz. Ömer bunun sebebini sorunca Saîd b. Âmir bir şeyinin olmadığını ancak Hubeyb şehit edilirken ona şahitlik ettiğini ve bedduâsını işittiğini, o anı hatırladığında bu baygınlık halinin geldiğini söyler. Bu durum Hz. Ömer'in Saîd'i daha fazla sevmesine yol açar. Konuyla ilgili rivâyet edilen şiirlerden önce Hubeyb'in öldürülüşüne katılanların isimleri yer alır. Bunlar; İkrime b. Ebû Cehil, Saîd b. Abdullah b. Ebû Kays b. Abdüvüdd, Ahnes b. Şurayk es-Sakafi, Ubeyde b. Hakîm b. Ümeyye b. Hârise b. el-Evkâs es-Sülemî, Ümeyye b. Ebû Utbe ve Hadramî oğullarıdır.<sup>45</sup>

Vâkidi yukardaki anlatımlara bazı ilaveler yapar, buna Hubeyb'in benim Benî Lihyân ile bağım var diyerek teslim olmak istemesini söyleyebiliriz. Vâkidi, Âsım b. Sâbit'in müşriklerle savaşmasını romansı tarzda anlatır. Âsım'ın kafasını isteyen Sülâfe'nin Uhud'da kocası ve dört oğlu öldürülmüştür. Oğullarından ikisini (Hâris, Mûsâfi') Âsım öldürmüştür. Sülâfe, Âsım'ın kellesine yüz deve istemiştir. Âsım'ın cesedini arıların korumasından dolayı akşam almaya gelen müşrikler semada hiç yağmur alameti olmadığı halde sellerin Âsım'ın cesedini bilinmeyen bir yere götürdüğünü söylerler. Hz. Ömer Âsım'ın duâsının kabul olduğunu bildirir. Recî' ashâbından olan Muattib b. Ubeyd savaşıyor yaralanır sonra ise müşrikler yanına gelip onu şehit eder. Hubeyb ve Zeyd için Benî Lihyân'a verilen ücret farklı miktarlarla zikredilir. Katlin gerçekleştirilmesi için haram ayların çıkması beklenir. Hubeyb'e esareti boyunca nezâret eden kadın, Mâviye adında bir cariye. Hubeyb, Mâviye'den üç istekte bulunur, bunlar; temiz ve tatlı bir su içebilme, putlara kesilen etlerden yememe ve korunabilme, öldürmek istedikleri zamanı

45 İbn İshâk 371-377.

öncesinden bilmedir. Ebû Süfyân Hubeyb'in bedduâsı karşısında oğlu Muâviye'yi yere atmış bu yüzden Muâviye'nin kuyruk sokumu acımış ve bir müddet bu acıdan şikâyet etmiştir. Hubeyb'in bedduâsından korkanlar anlatılır. Hatta uzun müddet bu korku Mekkeliler arasında konuşulmuştur. Hubeyb'in öldürülme esnasında müşrikler onun dininden dönmesini ve serbest bırakılacağını söylemişler, ancak Hubeyb bu teklifi reddetmiştir. Üsâme b. Zeyd Peygamberimizin Hubeyb'in selâmını alırken ki durumunu anlatır. Buna göre, Hz. Peygamber'i vahiy anındaki titreme hali bürür. Sonra *"onun üzerine de selâm olsun, şimdi Cibrîl bana onun selâmını getirdi"* demiştir. Hubeyb öldürülürken babaları Bedir'de öldürülen gençler ellerine mızrak alarak Hubeyb'e saplarlar. Bunlar kırk kişi kadardır. Çarmıhtaki yönü farklı cihete bakan Hubeyb mızrak darbeleriyle Kâbe istikametine döner. Safvân ile esir Zeyd arasındaki diyalog zikredilir. Safvân ona acır ve putlara kesilen etleri yiyemediği için ona alternatif yiyecek olarak süt ikram eder. Zeyd ile Hubeyb aynı günde şehit edilir birbirlerine sabrı tavsiye ederler. Zeyd'e de Hubeyb'e yaptıkları teklifi yaparlar ancak o kabul etmez.<sup>46</sup>

Bu şekilde Recî' hâdisesini ilk dönem kaynaklarını nazara alarak arz etmeye çalıştık. Anlatımlarda fazla farklılıkların olmaması sebebiyle genellikle ilk dönem kaynaklarının hâdiseyi nasıl naklettiklerini göstermeye çalıştık. Görüldüğü gibi hâdisi küçük farklarla anlatılmıştır. Sonraki dönemlerde yazılan kaynaklardaki bazı ilavelerin sıhhati tabii ki düşündürücüdür. Bu siyer kaynaklarında bu tür ilavelerin arttığı göze çarpmaktadır.<sup>47</sup>

Hâdisenin seyri için güzel bir sonsöz niteliği taşıyan Hassân b. Sâbit'in şiiiri ile bu bölümü sonlandıralım. Hassân b. Sâbit, Hubeyb ve arkadaşlarına ağlayarak şöyle der;

*"Recî' gününde birbiri ardınca giden o kimselere Allah senâda bulunsun, onlara böylece ikram edildi ve sevâba nâil oldular,*

*Seriyyenin komutanı ve emiri Mersed idi, imamları İbnu'l-Bükeyr idi, Hubeyb,*

*İbn Tânk, İbn Desine onlardan idi, geldi onlara yazılmış ölüm çattı,*

*Recî' mevkiinde şehit edilen Âsım yüce sevapları kazanan en kazançlı oldu,*

*O onlara boyun eğmeyi reddetti, ölene dek savaşmayı ve sevâba nâil olmayı necîb olarak şehit olmayı arzuladı."*

İbn Hişâm bu şiiirin Hassân'a nispetinin çoğu ehl-i ilim tarafından kabul edilmediğini bildirir.<sup>48</sup>

46 Vâkidi, I/354-363.

47 Şâmi, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî (ö. 942/1536), *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sîret-i Hayri'l-İbâd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 1997, VI/45.

48 İbn İshâk, 378; İbn Hişâm, III/180-183.



## 8. Hâdisenin Sonuçları

### Amr b. Ümeyye Seriyyesi

Amr b. Ümeyye Hz. Peygamber'e suikast düzenlemiş olan Ebû Süfyân'ı öldürmek ve Recî' baskınından sonra Mekkeliler'ce çarmıha gerilen Hubeyb b. Adînin cesedini asıldığı yerden indirmek üzere, hicretin 4. Yılında Cebbâr b. Sahr el-Ensârî (veya Seleme b. Eslem) ile birlikte Mekke'ye gönderildi. Mekkeliler onu tanıyıp peşine düşünce arkadaşıyla bir mağaraya saklandı. Ertesi gün şehre gizlice girip Hubeyb'in cesedini çarmıhtan indirdi, karşısına çıkanlardan üçünü öldürdü. Mekkeliler bir casusu da esir alarak Medine'ye döndü. Hz. Peygamber yaptıklarını kendisinden öğrenince memnun olmuş ve ona duâ etmiştir.<sup>49</sup>

Bu seriyyenin tarihi Hubeyb'in hemen katledilmesinden sonradır. Bu da 4. Senenin sonuna rastlar. Belâzürî ve İbn Sa'd bu seriyye ile ilgili farklı tarihler vermektedir. Oysa çoğu tarihçiler seriyyenin hicrî 4. senede gerçekleştiğini ifade eder.<sup>50</sup>

Bazı siyer kaynakları Hubeyb'in çarmıhta asılı olan cesedini Zübeyr b. Avvâm ile Mikdâd b. Esved'in indirdiğini rivâyet eder. Meselâ; Sübülü'l-Hüdâ'da şöyle geçer; *"Ebû Yûsuf Letâif adlı kitabında Dahhâk'tan rivâyet ediyor ki; Hubeyb'i çarmıhtan indirenler Mikdâd ile Zübeyr idiler. Çarmıhtan indirdiklerinde müşrikler fark edip peşlerinden gelirler onlarda Hubeyb'i bırakırlar onu yer yutar bu yüzden Hubeyb'e -belîu'l-ard- derler."* Bununla beraber kitabın müellifi Şâmî, Amr b. Ümeyye ile ilgili olayı inkâr etmez onu da anlatır.<sup>51</sup> Bununla ilgili yakın anlatımlar da mevcuttur.<sup>52</sup>

### Benî Lihyân Gazvesi

Bu hâdiseler hicretin 6. Yılı Rebülevvel ayında gerçekleşti. (Temmuz-Ağustos 627) Hz. Peygamber gerek Recî' hâdisesi ve sonrasında gerçekleşen Bi'r-i Maüne hâdisesinde katledilen ashâbının intikamını amaçlamıştır. Zâten Hüzeyl boyları hep Kureyş müşrikleriyle ittifak halinde olmuş Müslümanlara düşmanca tavırlar sergilemiştir. Bi'r-i Maüne hâdisesinde de Benî Lihyân rol oynamış kurrâ adlı sahâbilerin şehit olmasına sebep olmuşlardır.<sup>53</sup>

Hiz. Peygamber Recî' hâdisesinin intikamı amacıyla *"Benî Lihyân Gazvesi"* adı verilen bir sefer düzenledi. Ancak onun 200 sahâbi ile birlikte gelişini önceden haber alan Lihyânoğulları dağlara çekildiler ve topraklarında iki gün kalan Resûlullah geri döndü.<sup>54</sup>

49 Mustafa Fayda, "Amr b. Ümeyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III/ 94-95.

50 Elşat Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, ISAM, İstanbul 2010, 374-375.

51 Şâmî, VI/45.

52 Halebî, Ali b. Burhâneddin (ö. 1044/1635), *İnsânu'l-Uyûn fî Stretî'l-Emîni'l-Me'mûn*, Mısır, 1932, III/333; Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan (ö. 995/1582), *Tarih-i Hamîs fî Ahvâl-i Enfesi'n-Nefis*, Müessesetü'ş-Şa'bân, Lübnan, I/451.

53 Elşat Mahmudov, *Hiz. Peygamber'in Savaşları*, 355-358.

54 Nasuhi Ünal Karaarslan, "Hüzeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XIX/ 71.

## 9. Hâdiseye İlişkilendirilen Âyetler

Recî' hâdisesi gerçekleşikten sonra münafıklardan biri şehit edilen sahâbiler hakkında şöyle dedi: "Bu meczuplara yazık oldu! Ne aileleriyle oturup güzel bir hayat yaşayabildiler, ne de gidip dostlarının (Nebîlerinin) tebliğini ulaştırabildiler! Bunun üzerine Allah Bakara sûresinin 204. ila 207. âyetlerini indirdi. Bu âyette Allah şöyle buyurur: "İnsanlardan öylesi vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine (sözünün özüne uyduğuna) Allah'ı şahit tutar. Hâlbuki o düşmanlıkta en amansız olandır."<sup>55</sup> "O, (senin yanından) ayrılınca yeryüzünde bozgunculuk yapmağa, ekin ve nesli yok etmeye çalışır. Allah ise bozgunculuğu sevmez."<sup>56</sup> Ona Allah'tan kork denildiği zaman gururu onu daha da günaha sürükler. Artık böylesinin hakkından cehennem gelir. O ne kötü yataktır!"<sup>57</sup> İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda eder. Allah kullarına çok şefkatlidir."<sup>58</sup> İbn Abbâs'a dayandırılan bu nüzûl sebebi İbn İshâk'ın Sîre'sinin muhakkiki Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından zayıf görülmüştür.<sup>59</sup> Tefsircilerin bu âyetlerin nüzûlü ile ilgili farklı değerlendirmeleri vardır. Buna göre 204. âyet Ahnes b. Şurayk hakkında 207. âyette Suheyb b. Sinân hakkında nâzil olmuştur. Bu iki şahısta Recî' hâdisesi ile ilgili şahıslar değildir.<sup>60</sup>

## 10. Hâdiseye İlgili Edebî Literatür

Bu hâdiseye ile ilgili İbn İshâk'ın Sîre adlı kitabında olayın kahramanlarına nispet edilen bazı şiirler vardır. İbn İshâk'ın Sîre'sini büyük ölçüde kendisiyle bildiğimiz İbn Hişâm'ın Sîre'sinde de aynı şiirler bulunur. İbn Hişâm bazı şiirler hakkında gerek müfredâtıyla gerekse de şiirin nispetiyle ilgili bir takım yorumlar da bulunur. Bu tarz şiirler, o zamanki Arap toplumunda gündemi haber veren medyaya benzetilebilir. Şiirlerle anlatılan kıssalar nesilden nesile anonim halde aktarılır.

Siyer alanında meğâzî türü hâdiseler dilimize aktarılırken genelde edebî literatüre pek değinilmez. Bu yüzden biz bu çalışmamızda şiirleri dilimize tercüme ettik. Bu şekilde hâdiseye etrafında bazı bilgileri daha da netleştirmiş olduk. Şiirleri hâdiseye bütünleşmesi için seyrinin anlatıldığı bölümde zikrettik.

## 11. Hâdiseye İlgili Ahlâki-Fikhî Meseleler

Müşriklerden emân almanın veya şehâdeti arzulamanın câiz olması; buna Hubeyb, Zeyd ve Abdullah b. Târik'in müşriklerin emân vermelerine icâbet etmeleri işaret etmektedir. Bir kimse çaresiz duruma düştüğünde şehitlikten

55 Bakara, 204

56 Bakara, 205

57 Bakara, 206

58 Bakara, 207

59 İbn İshâk, 373

60 Suyûtî, Celâleddin Ebû'l-Fazl Abdurrahmân bin Kemâleddin Ebî Bekr bin Muhammed el-Huzayrî (ö. 911/1505) *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Müessesetü'r-Reyyân, Lübnan, 2010, 87.

hayatta kalmayı isteyip esareti kabul edebilir. Buna mukâbil Âsım b. Sâbit ve arkadaşları gibi şehitliği de arzulayabilir. Âsım ve arkadaşları, ben müşriğin zimmetini kabul etmem demişler ve kanlarının son damlasına kadar savaşmış şehit olmuşlardı.<sup>61</sup>

Kerâmetin vukû' bulabileceği: Hubeyb'in Mekke'de esir iken odasında üzüm salkımlarının olduğu ve onlardan yediği rivâyet edilir. Buna şahit olan kadın Hubeyb'in hayırlı bir esir olduğundan bahseder ve "böyle bir esir görmedim" diyerek itirafta bulunur. Üzüm salkımıyla beslenmesinin ancak Allah'ın ona verdiği bir rızık olduğunu söyler. Mekke ikliminde yetişmeyen meyvelerin odasında olması Hubeyb'in Allah tarafından inâyete mazhar olduğunun emâresidir.<sup>62</sup> Yine Hubeyb öldürülmeden az önce "bizim bu vaziyetimizi Hz. Peygamber'e haber verecek kimse yok Allah'ım sen haber ver, selâmımızı ona ilet" demiştir. Hz. Peygamber Medine'den Hubeyb'in selâmını almıştır.<sup>63</sup> Âsım'ın cesedinin arılar tarafından korunması da buna benzer. Âsım'ın cesedine müşrik eli değmemesine dair Rabbine yaptığı duâsı vardı.<sup>64</sup>

Güvenilir insan olma; Hubeyb, müşriklerden intikam alma imkânı elde etmişti. Elindeki ustura ile yanına gelen küçük çocuğu öldürebilir ya da rehin alabilirdi. Ancak imanı buna müsaade etmemiştir.<sup>65</sup>

İdam olacak bir kimsenin idam öncesi iki rekât namaz kılması; Hubeyb çarımha çekilmeden az önce bunu ilk defa uygulamıştır. Sünnet bir kısmı da Hz. Peygamber'in onayladığı (takrîr) fiillerdir. Bu yüzden Hubeyb'in iki rekât namaz kılması idama maruz kalanların uygulayabileceği bir sünnettir.<sup>66</sup>

Zalimlere bedduânın câiz oluşu; Hubeyb, şehit olmazdan az evvel şu kelimeleri mırıldanmıştır; "Allahım! Onları tek tek say (bu zulümlerini unutma), onları bozguna uğramış, dağılmış şekilde katlet, onlardan hiç kimseyi yeryüzünde bırakma!"<sup>67</sup>

Müslüman tavrındaki ihlâs; Hubeyb ölmeden önce müşriklerden iki rekât namaz kılması için müsaade etmelerini istemiş ve namazını ölüm korkusuyla uzattı demesinler diye sadece iki rekât kılmış daha fazlasını arzulağı halde bunu yapmamıştır.<sup>68</sup>

Hz. Peygamber sevgisi; Zeyd şehit edilirken Ebû Süfyân gelir ve "senin yerinde Muhammed'in olmasını ve sen şimdi çocuklarınla beraber olmayı ister miydin?" sorusunu sorar. Zeyd; "Hayır, asla! Onun ayağına bir dikenin batmasına bile razı

61 İbn İshâk, 372.

62 Zührî, *Mervîyyât*, 415; Kastallânî, *Mevâhib*, I/219; Şâmî, VI/63.

63 Müsâ b. Ukbe 203.

64 İbn İshâk, 373.

65 Zührî, *Mervîyyât*, 415.

66 İbn İshâk, 373.

67 İbn İshâk, 373-374.

68 İbn İshâk, 373.

*olmam*” diye cevap verir. Ebû Süfyân aldığı bu cevap karşısında “*Muhammed’in ashâbını sevdiği gibi kimsenin kimseyi sevdiğini görmedim*” diye itirafta bulunmuştur.<sup>69</sup> Urve ve Mûsâ b. Ukbe, bu hâdiseyi Zeyd için değil Hubeyb için anlatır.<sup>70</sup>

Kunût; Hz. Peygamber Recî’ ve Bî’-i Maûne facialarının akabinde ihânet eden kabilelere namazda kunûta kalkarak bedduâda bulunmuştur. Bu hâdiselerle alakalı kunût duâsının keyfiyeti şöyledir; Sabah namazının ikinci rekâtının rûkûundan sonra secdeye varmadan eller kaldırılır ve zulme uğrayan uğramayan tüm Müslümanlara duâ, kâfirlere ve zalimlere de bedduâ edilir.<sup>71</sup> Kunût diğer namazlarda da yapılabilir. Bu, amelî mezheplerde küçük farklarla uygulanmaktadır. Kitlık, salgın hastalık, düşman saldırısı gibi umumî felâket zamanlarında da kunût duâsı okunması fakihlerin çoğuna göre meşrûdur. Hatta bazı fakihler kunûtun sadece böyle zamanlara mahsûs olduğunu söylemekte, İbn Kayyim el-Cevziyye (Zâdü’l-me’âd, 1,273) ve Şevkânî de (Neylû’l-evtâr, II, 384-391) bu görüşü tercih etmektedir. Bu gibi durumlarda kunûtun hangi namazlarda ve nerede okunacağı da tartışılmış, Hanefî ve Hanbelîler sabah namazının farzının ikinci rekâtında, Şâfiîler ise bütün farz namazların son rekâtında rûkûdan sonra yapılacağına hükmetmişlerdir.<sup>72</sup>

Kunût duâsı ile ilgili rivâyetler her ne kadar Bî’-i Maûne hâdisesi sonrası için zikredilse de Recî’ ve Bî’-i Maûne hâdiselerinin ikisini de kapsamı içine alır. Hz. Peygamber Ri’l, Zekvân, Usayye, Benî Lihyân gibi kabilelerin yanı sıra bazı müşriklerin isimlerini de anarak bedduâ etmiştir. Bu zikredilen kabilelerin içinde Recî’ hâdisesinde ihânetin başı olan Benî Lihyân zikredilmiştir. Benî Lihyân’ın iki hâdisede de müsebbib olması kunûtun her iki hâdiseye ile alakalı olduğunu gösterir. Bu bedduâ bir ay veya on beş gün boyunca devam etmiştir, sonrasında Hz. Peygamber bedduâ etmeyi terk etmiştir. Buradan yola çıkarak bazı müçtehitler kunûtun sadece Müslümanların musibete uğrayacağı zamanlarda (nevâzil) yapılacağı içtihadında bulunmuşlardır. Meğâzî kitapları Hz. Peygamber’in kunûtu bırakmasında Âl-i İmrân Sûresinin 128. âyetinin nâzil olmasını zikrederler. Bu âyette; “*Bu işte senin yapacağın bir şey yoktur. Allah, ya tövbelerini kabul edip onları affeder, ya da zalim olduklarından dolayı onlara azap eder*” buyrulmaktadır.<sup>73</sup>

## 12. Sonuç

Uhud savaşı sonrası Necid Arap kabileleri bazı çıkarları uğruna zayıf düştüğüne inandıkları Müslümanları bir takım hilelerle ihanete uğratmak istemişlerdir. Recî’ ve Bî’-i Maûne gibi hâdiselerde kısmen muvaffak olmuş olsalar da Hz. Peygamber

69 İbn Sa’d, Muhammed (ö. 230/845), *Tabakât*, Mektebetü’l-Hancı, Kahire 2001, II/53.

70 Mûsâ b. Ukbe, 203; Urve, 177; Vâkıdî, I/360.

71 Buhârî, 56/170, 64/28.

72 Muhsin Koçak, “Kunût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2012, XXVI/ 380.

73 Urve 180; Süyûtî, *Lübâbu’n-Nukûl*, 121.

bu şer odaklarına bir bir karşılık vermiştir. Gerek bir takım kindarlıklardan kaynaklı gerekse de bazı çıkarlar uğruna yapılmış bu ihanet, Benî Lihyân tarafından kışkırtılmış Adel ve Kârre adlı iki boy tarafından tertiplenmiştir. Bunlar Medine'ye gelerek Müslüman olduklarını bildirmişler ve Hz. Peygamber'den dâvetçi talep etmişlerdir. Hz. Peygamber ilgili sahâbileri göndermiş ancak Recî' kuyusu yakınlarında ihanete uğramışlardır. Şehit olan sahâbilerin ardından kalan sahâbileri intikam amaçlı Mekke'li müşriklere satmışlardır. Mekke'de çileli bir hayat yaşayan Zeyd ve Hubeyb haram ayların çıkmasından sonra çarmlıya çekilerek şehit edilmişlerdir. Bu hâdisede içinde destansı bir mücadeleye ve acı hikâyelere tanık olmaktadır. Bu ibretli hikâyeler Hassân b. Sâbit gibi dönem şairleri tarafından şiirleştirilmiş adeta "eyyâmu'l-Arab" niteliğinde nesilden nesile aktarılmıştır. Hz. Peygamber bu hâdiseyi duyar duymaz ilgili kabilelere bir ay boyunca bedduâda bulunmuş, bir takım seriyye ve gazvelerle Necid bölgesine seferler düzenlemiştir.

#### **Ekler ve Haritalar**

- EK 1: Recî' Hâdisesi Bilgi Şeması,<sup>74</sup>
- EK 2: Abdullah b. Üneys Seriyyesi,
- EK 3: Recî' Seriyyesi,
- EK 4: Amr b. Ümeyye ed-Damrî Seriyyesi,
- EK 5: Benû Lihyân Gazvesi,<sup>75</sup>
- EK 6: Hicrî 4. Yılın Gazveleri.<sup>76</sup>

74 Araştırmacı.

75 Şevkî Ebû Halîl, *Atlas es-Sîre'n-Nebeviyye, Dâru'l-Fikr*, Dimeşk, 2003, 126-127-159-144.

76 Sâmi b. Abdullah el-Mağlûs, *Atlasu't-Tarihî li-Sîreti'r-Resûl*, Riyâd 2004, 169.

Ek 1. Recî' Hâdisesi Şeması

İlk Dönem Kaynaklar	Sebebi	Katılanların Sayısı	Komutanı	Katılanların Adları
Urve	İstihbârat	6	-	Hubeyb b. Adıyy, Âsım b. Sâbit, Zeyd b. Desine
Zühri	İstihbârat	7	Âsım b. Sâbit	Hubeyb b. Adıyy, Âsım b. Sâbit, Zeyd b. Ed-Desine
Mûsâ	İstihbârat	4 (metinden çıkan)	-	Âsım b. Sâbit, Mersed b. Ebî Mersed, Hubeyb b. Adıyy, Zeyd b. Desine, Abdullah b. Târik, Halid b. Bükeyr el-Leysi.
İbn İshâk	Dâvet	6	Mersed b. Ebî Mersed	Mersed b. Ebî Mersed, Halid b. Bükeyr el-Leysi, Âsım b. Sâbit, Hubeyb b. Adıyy, Zeyd b. Ed-Desine, Abdullah b. Târik

Şehitlerin Durumu	Urve	Zühri	Mûsâ	İbn İshâk
Âsım b. Sâbit	İlk anda savaşıarak şehit oldu. Yabani arılar cesedini himaye etti.	Müşriklerin büyüklerini öldürdüğü için Mekkelilere satılmak istenir.	Mızrakla şehit edildi.	Sülâfe adındaki kadın oğullarının intikamı için kafatasında şarap içmek için yemin eder.
Mersed b. Mersed el-Ğanevî	-	-	Âsım la beraber çarpıştı ve şehit oldular.	Âsım la aynı kaderi paylaştılar.

## Ek 1. Devamı

<b>Hâlid b. el-Bükeyr</b>	-	-	-	Âsımla beraber çarpıştılar ve şehit oldular.	Âsımla aynı kaderi paylaştılar.
<b>Abdullah b. Târik</b>	-	Adımı söylemese de onun rivayetine benzeyen bir şahıstan bahseder.	Mekke'ye gidilirken Merri Zahrân'da müşriklerle mücadeleye girişip şehit edildi.	Zahrân'da yolda gidilirken şehit edildi.	
<b>Zeyd b. ed-Desine</b>	Safvân b. Ümeyye babası Ümeyye'nin intikamı için satın aldı. Köle Nistâs öldürdü. Amr defnetti.	-	Urve'nin rivayetiyle aynıdır.	Ten'im'de Ebu Süfyan'ın " <i>Muhammed'in senin yerinde olmasını istermiydin?</i> " sözleri...	
<b>Hubeyb b. Adiy</b>	Ukbe b. Hâris babası Hâris'in intikamı için satın aldı ve öldürmeyi üstlendi. Hubeyb çarımhta Peygamberimizle selamlaştı.	Ukbe b. Hâris öldürdü. Şehadet anındaki nafile namaz meşrû hale geldi.	Hüceyr b. Ebî İhâb âilesi veya Hâris oğulları satın aldı. Peygamberimizle selamlaştı.	Muâviye b. Ebî Süfyan'ın gördükleri. Ukbe b. Hâris: " <i>Hubeyb'i ben öldürmedim</i> ".	

## Ek 2. Abdullah B. Üneys Seriyesi





### Ek 3. Recî' Seriyesi

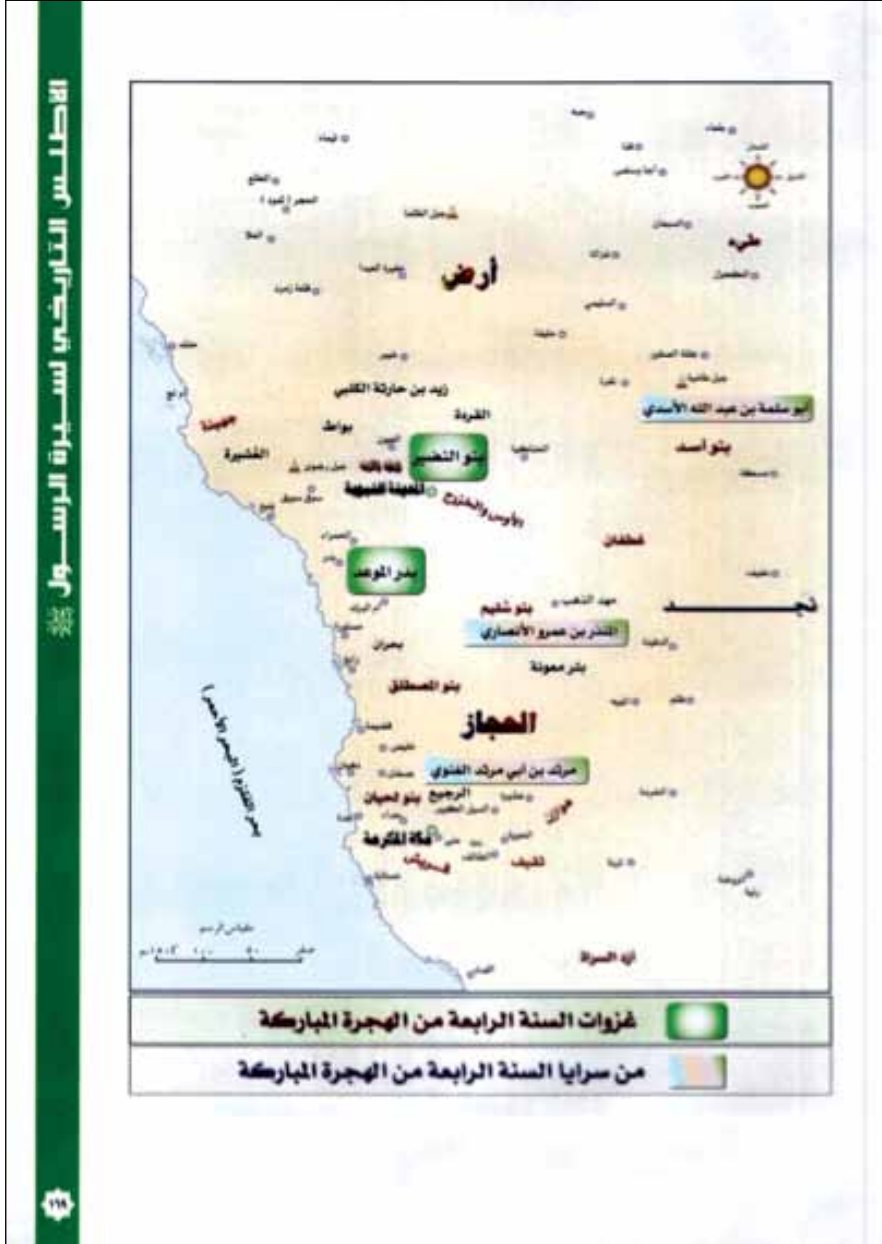




Ek 5. Benî Lihyân Gazvesi



Ek 6. Hicri 4. Yılın Gazveleri



## Kaynakça

- Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (211/817), *Musannef*, el-Meclisu'l-İlmî, Lübnan, 1972.
- Algül, Hüseyin, "Gazve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1996.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Kahire 1978.
- Diyarbakrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan (ö. 995/1582), *Târih-i Hamîs fi Ahvâl-i Enfes-i Nefs*, Müesseseti'ş-Şa'bân, Lübnan, ts.
- Fayda, Mustafa, "Amr b. Ümeyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991.
- Halebî, Ali b. Burhâneddin (ö. 1044/1635), *İnsânu'l-Uyûn fi Sireti'l-Emîni'l-Me'mûn*, 1932.
- Hamidullah, Muhammed (ö. 1423/2002), *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), İmaj Yayınları, Ankara, 2003.
- İbn Hacer, Hâfız Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-Bârî fi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, Kahire 1987.
- İbn Hişâm, Abdülmelik (ö. 218/833), *Sîre*, (Nşr. Mustafa Sakkâ, İbrâhîm Ebyârî, Abdülhâfız Şelebî), Lübnan, ts.
- İbn İshâk (ö. 150/767), Muhammed b. İshâk, *Sîre*, (Nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 2009.
- İbn Sa'd, Muhammed (ö. 230/845), *Tabakât*, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 2001.
- Kapar, Mehmet Ali, "Eyyâmü'l Arab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, "Hüzeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *Mevâhibü'l-Ledünniyye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 1996.
- Koçak, Muhsin, "Kunût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2012.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Recî'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2007.
- Mahmudov, Elşat, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İSAM, İstanbul 2010.
- Makrîzî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1442), *İmtâu'l-Esmâ'*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 1999.
- Mûsâ B. Ukbe (ö. 141/758), *Meğâzî*, (Nşr. Muhammed Bakış Ebû Mâlik), Fas 1994.
- Özdemir, Serdar, "Seriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009.
- Sâmî b. Abdullah el-Mağlûs, *Atlasu't-Tarihi li-Sireti'r-Resûl*, Riyâd 2004.
- Süyûtî, Celâleddin Ebû'l-Fazl Abdurrahmân bin Kemaleddin Ebî Bekr bin Muhammed el-Huzayrî (ö. 911/1505) *Lübâbu'n-Nukûl fi Esbâbi'n-Nüzûl*, Müessesetü'r-Reyyân, Lübnan, 2010.
- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî (ö. 942/1536), *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Siret-i Hayri'l-İbâd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 1997.
- Şevki Ebû Halîl, *Atlas es-Sîre'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 2003.
- Urve B. Zübeyr (ö. 94/713), *Meğâzî*, (nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Mektebü't-Terbiyeti'l-Arabî, Riyâd 1981.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/823), *Kitâbu'l-Meğâzî*, Lübnan, 1984.
- Zâyid, Semîre, *El-Câmi' fi's-Sireti'n-Nebeviyye*, 1995.
- Zührî, Muhammed b. Şihâb (ö. 124/742), *Merviyâtu'l İmâm ez-Zührî fi'l-Meğâzî*, (nşr. Muhammed b. Muhammed el-Avecî), Medine, 2003.
- Zührî, Muhammed b. Şihâb (ö. 124/742), *Meğâzî en-Nebeviyye* (nşr. Süheyl Zekkkâr), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1981.



## HİNDİSTAN'DA EŞRÂFİLEŞME EĞİLİMLERİ

### *Trends of Ashrâfization in India*

**Yazan: Prof. Dr. Arthur F. BUEHLER\*, Çeviren: Prof. Dr. Mehmet ATALAY\*\***

#### ÖZET

*Bu makale, Güney Asya'da eşrâf tarihini özetlemeye ve bilahare İndo-Müslüman kültüründeki toplumsal katmanlaşmaya ilişkin çeşitli sosyolojik ve dini açıklamalar sergilemeye çalışmaktadır. Hindistan dışında doğan yabancı Müslümanlar yani "asil insanlar" (eşrâf) ile Hint mühtedileri (Müslümanları) yani "avâm" (eclâf) arasındaki toplumsal ayırım, İndo-Müslüman tarihinin erken dönemlerinde başlamıştır. Bu toplumsal katmanlar dört gruba ayrılmıştı: Hz. Peygamber'in 'kabul edilmiş' torunları olarak Seyyidler; Sahabilerin 'kabul edilmiş' torunları olarak Şeyhler; Türk kökenli olduğu kabul edilen insanlar olarak Moğollar; ve Afgan kökenli olduğu kabul edilen Peştunlar (Pathans). Eşrâf ve eclâf arasındaki diyalog ve dinamikler; Bengal, Sind, Karnataka ve Delhi de dâhil olmak üzere Hindistan'ın değişik yerlerinden örnekler gündeme getirmek suretiyle Güney Asya kültürü bağlamında ele alınmaktadır. Bu kapsamda, Güney Asya Müslümanlarının kendi Müslüman kimliklerini 'tadil etme' çabasını yansıtan çağdaş eşrâfileşme süreci de incelenmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** İndo-Müslüman Kimliği, Eşrâf/Eclâf Ayrımı, Eşrâfileşme Eğilimleri.

#### ABSTRACT

*This article presents various sociological and religious rationales for Muslim social stratification in Indo-Muslim culture before outlining the history of the ashraf in South Asia. Early in Indo-Muslim history the social distinction between foreign-born Muslims, "the noble" (ashraf) and Indian converts "the commoners" (ajlaf) began. These social strata evolved into four groups: Sayyids, putative descendants of the Prophet; Shaykhs, putative descendants of the Companions, Mughals, putative descendants of Turkic origin, and Pathans, putative descendants of Afghans. Citing examples from various places in*

\* Prof. Dr. Arthur Buehler, Victoria University of Wellington'da (Yeni Zelanda) *Classics and Religious Studies* Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: art.buehler@vuw.ac.nz). Makalenin –kitap içi bölüm olarak– ilk yayımlandığı yer itibarıyla tam künyesi şöyledir: Arthur Buehler, "Trends of Ashrafization in India," in *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet*, edited by Kazuo Morimoto, (London: Routledge, 2012), pp. 231-245.

\*\* Prof. Dr. Mehmet Atalay, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: matalay@istanbul.edu.tr). Bu makale, Prof. Arthur Buehler'in özel izniyle yayımlanmaktadır.

*India, including Bengal, Sind, Karnataka, and Delhi, the dialogue and dynamics between the ashraf and ajlaf is discussed in the South Asian cultural context, including the modern process of ashrafization where Muslims seek to modify their Muslim identities.*

**Keywords:** Indo-Muslim Identity, Ashraf/Ajlaf Distinction, Ashrafization Trends.

## Giriş

Coğrafya ile başlayalım: Günümüz İslam dünyasının demografik merkezi tam da –Karaçi yakınlarından başlamak üzere– Güney Asya Alt-kıtasına isabet etmektedir. Bu coğrafya dünya Müslüman nüfusunun neredeyse üçte birini barındırmaktadır. Hint-İslam kültürü farklıdır, çünkü: 1) Bu kültüre Arap geleneğinden (de) gelen İslami mirasın boca edilmiş olması sözkonusudur, 2) Bu kültürün hükümet, hukuk, giyim ve yiyecek geleneklerinin, bu kültürden birçok hükümdarın ve aristokrat tabakanın Türk kökeninden gelmesi sözkonusudur, 3) Bu kültüre; Fars edebiyatı, güzel sanatları, mistisizmi ve felsefesinin yaygın etkisi sözkonusudur, 4) Bu kültürün önemli bir bileşeni, İslam kültürünün gelişip serpilmediği Hint çevresidir.

Bu makale; Hint Müslümanları arasında asillerin teşkil ettiği bir toplumsal katman/kesit olarak *eşraf* tabakasını konu almaktadır. Bu insanlar, Hindistan dışında doğmuş olduklarını ya da Güney Asya'lı olmayan yabancıların –yani Arapların, İranlıların, Türklerin ya da Afganlıların– torunları olduklarını iddia etmektedirler. En azından eldeki mevcut metinlere dayalı olarak söylersek, on üçüncü yüzyıl kadar erken bir dönemden beri, Hindistan dışında doğmuş Müslümanlar yani “asiller” (*eşraf*) ile Hintli mühtedi Müslümanlar yani “avâm” (*eclaf*) şeklinde bir toplumsal ayrım gelişmiştir. *Eşraf* denen toplumsal tabaka, dört toplumsal alt gruba ayrılmıştır: Hz. Peygamber’in ‘kabul edilmiş’ torunları olarak Seyyidler; Sahabilerin ‘kabul edilmiş’ torunları olarak Şeyhler; Türk kökenli olduğu kabul edilen insanlar olarak Moğollar; ve Afgan kökenli olduğu kabul edilen Peştunlar (Pathans).<sup>1</sup> *Eşraf* tabakasına mensup insanlar Hintli olmayan kimliklerini vurguluyor olsalar da, yerel kültürün Güney Asya İslam’ı üzerinde derin-köklü ve bütünüyle nüfuz edici bir etkisi sözkonusudur.

Gerçekten de, günümüzde Hint-İslam kültürü denen nesnenin dış hatlarını, bu kültürün geliştiği geniş ölçekli gayr-i müslim çevre belirlemiştir. Müslümanların

1 Bu tasnifte ‘Şeyh’ tabiri saf Arap soyundan olanları kapsamaktadır. Dolayısıyla, Hz. Peygamber’den sonraki ilk halife Ebu Bekir Sıddık’ın adından gelen ‘Sıddık’ namıyla biten adlar, ikinci halife Hz. Ömer el-Fârûk’un adından gelen Fârûki namıyla biten adlar, ve Hz. Peygamber’in amcası Abbas’ın adından gelen ‘Abbasi’ namıyla biten adlar sözkonusudur. Yirminci yüzyılın ilk yılları itibarıyla ‘Şeyh’ unvanı İslam’a girmiş Hint mühtedilerce kullanılan “bir nezaket ve saygı unvanından biraz daha fazla” işlev taşıyan bir unvan haline gelmiştir. İsimlerine ‘Mirza’ ya da ‘Emirzâde’ ekini ekleyen Moğollarsa, genellikle Fars ya da Çağatay kökenlidir. Bkz.: Ja’far Sharif, *Islam in India: The Customs of the Muslims of India*, translated by G. A. Herklots, edited by William Crooke (Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1972), 10-11.



büyük çoğunluğu yerli Hint ailelerindendi. Dolayısıyla, Hindistan toplumunun kültürü, zihniyeti ve âdetleri; hızla gelişen Hint-İslam toplumunu –herhangi bir dünya dininin yeni bir kültürle buluşup kaynaşması örneğinde olduğu gibi– etkilemiştir. Sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan ‘gürültücü/cırlak’ İslami ihya hareketi ile günümüzün milliyetçi eğilimleri, bu yerel unsuru belirsizleştirme (ya da Hindu âdetleri kılığı altında abartma) tavrına girmiştir. Hint medeniyeti ve kültürlerinin katkıları olmasaydı, Hint-İslam kültürü denen özgün sentez, hiç ortaya çıkmayabilirdi. Hint-İslam kültürü, Hintli olmayan soyağacı özdeşimi ile *eşrâfi* değerlerin yerli Güney Asya Müslüman kültürlerinin teşkil ettiği daha geniş bağlamdaki geriliminin dinamik sonucudur. Bu makale, Hindistan’daki *eşrâfin* tarihinin ana hatlarını belirlemeye çalışmaktadır. Bu çaba da Müslüman toplumsal sınıf düzeni bağlamında *eşrâf* denen toplumsal katmanı çözümlenmeyi gerektirmektedir. Bu çözümleme işlemine; Müslümanların, Müslüman kimliklerini tadil arayışına girdikleri eşrâfileşme süreci de dâhil olmaktadır.

### Müslümanlar Arasında Sınıf Düzeni

Hindistan, yaygın olarak kast sistemi diye adlandırılan ‘ritüel kirlenme’ye (töre’sel kirlenme) dayalı olarak dünyadaki en katı toplumsal sınıf düzeni sistemlerinden birini barındırmaktadır. Hindistan’a Hindistan dışından gelen ‘yabancı’ Müslümanların da toplumsal sınıf düzenine ilişkin olarak kendi İslami versiyonları vardı. Kur’an-ı Kerim, takva ölçütü hariç insanların birbirine üstünlüğü olmadığını söylemektedir: “Allah katında en üstününüz, en çok *takva* sahibi olanınızdır” [Kur’an, 49: 13]. Gelgelelim, öyle anlaşılmaktadır ki, ‘Allah katında üstünlük’ kavramı ile ‘insanlar arasında üstünlük’ kavramı birbirinden farklı olarak değerlendirilmiştir. Diğer bir deyimle, yedinci yüzyılda teşekkül etmekte olan Müslüman toplumunun kabilevi üyelik irtibatlarına dönmesi çok zaman almadı. Müslüman toplumun sonraki liderlerinin asil (aristokrat) Kureyş kabilesinden olması da tesadüf değildi. Hz. Peygamber’in, Arapların soy/şecere mensubiyeti ile övünme alışkanlıklarını silme çabası sözkonusuydu. Örneğin, Hz. Peygamber şu hadisleri irat etmişti: “İslam’da soy ve nesep (ile övünme) yoktur;” “İslam’da yegâne asalet unvanı dindarlık ve takvadır.” Belli ki bu hadislerin sonraki Müslüman nesiller üzerinde fazla etkisi olmamıştır.<sup>2</sup> Hz. Peygamber’in yeğeni ve damadı Ali b. Ebî Talib’e göre, “Asalet (şeref) ilim ve edepten gelir; hasep (tevarüs edilmiş meziyet) ve nesepten (soy ve sülale) gelmez.”<sup>3</sup> Bu yaklaşım dahi çok geçmeden ‘dönüştürülecek’ bir ideal durumundaydı. Hz. Peygamber’in vefatı üzerine zirve toplumsal konum ve fazilet, kendisiyle akrabalık ilişkisine, yani, damadı Hz. Ali ile kızı Hz. Fatıma’nın nesline izafe edilir olmuştu.

2 Ahmad Ashraf & Ali Banuazizi, “Class System: Classes in Medieval Islamic Persia,” in Encyclopaedia Iranica Online, 2009, (www.iranica.com).

3 Ibid. El-Birûni, İslam öncesi İran’ında ve Hindistan’da esnek olmayan kast sınırlarını ve toplumsal hareketliliğe ilişkin katı kast engellerini gereksiz ve uygunsuz bulmaktadır. Bkz.: Al-Birûni, *Alberuni’s India*, translated by Sachau, 75-79. Aktaran: Ibid.

Hz. Peygamber, sonraki nesillerin bir *İslami* toplumsal katmanlılık geliştirmesine müsait olarak değerlendirilebilecek bir 'açık kapı' bırakmıştı: Evliliğin, –İslam hukukunda *kefâet* olarak bilinen iki insan arasındaki konum eşitliği prensibi olarak– iki eşit (konumlu) insan arasında akdedilmesi gerektiğini ilan etmişti. Bu temele dayalı olarak Hanefi fıkıhçılar aşağıdaki konum (statü) ilkelerini geliştirmişlerdir:<sup>4</sup> 1) Araplar Arap olmayanlara üstündür; 2) Araplar arasında Kureyşli olanlar kendi aralarında eşit bir konuma sahiptir ve diğer bütün Araplar (kendi aralarında) eşittir; 3) Arap olmayanlar için bir birey, şayet babası ve büyükbabası Müslüman ve gelinin *mihri* verebilecek kadar zenginse, bir Arap'a eşittir; 4) Arap olmayan tahsilli bir kimse, Seyyid de olsa cahil (tahsilsiz) bir Arap'a eşittir; 5) Müslüman bir hâkim ya da fakih, tüccardan; tüccar da esnaftan daha yüksek bir konumdur.<sup>5</sup> Ortaçağ dönemi İslam hayatında toplumsal katman anlayışı, İslam öncesi Pers ülkesinde (İran) ya da Arabistan'da olduğu gibi asalet tevarüs etmeyi de ihtiva etmektedir. İran örneğinde, tevarüs edilmiş asil konum sahibi insanların sıradan insanlarla (*avâm*) ilişki kurması yasaktı. Araplar içinse "belli grupların müşterek kökenine [ve] bir kabilenin şanına dair bilgi. . . Arap toplumsal şuurunun merkezinde yer tutan bir husus idi."<sup>6</sup> Zamanla etnik köken ve doğuştan gelen şan, cemiyeti bir arada tutan belirleyici unsurlar haline geldiğinden dolayı, belli gruplar İslam toplumlarında başat bir konum kazanmıştı.

### Müslüman Güney Asya'da Toplumsal Sınıf Düzeni

İlk dönem Hint-İslam toplumunda bir toplumsal konum esası olarak doğumun nasıl/ne kadar önemli olduğunu tesbit etmek kolaydır. Hükümdarlar, gerek işgalci ordulardaki askerlerin gerekse daha önceki göçmenlerin soyundan gelen yabancı kökenli erkeklere toplumsal konum ve otorite mevkileri bahşetmiştir. Bir on dördüncü yüzyıl tarihçisi olarak el-Berenî'nin verdiği kayda göre Şemseddin İltutmüş [Delhi Türk Sultanlığında hüküm sürdüğü yıllar: 1211-1236], aşağı toplumsal katman mensubu olmaları dolayısıyla otuz üç kişiye devlet memuriyetinden el çektirmiştir. Aynı şekilde Balban Şah [hüküm sürdüğü yıllar: 1266-1287], aşağı toplumsal katman mensubu insanları (*eclaf*) bütün önemli memuriyetlerden uzaklaştırmış ve aristokrasiden gelmeyen bir Hintli Müslüman olarak Kemal Mohiyar'a Amroha bölgesi vergi toplayıcılık görevini (*mutasarrıflık*) vermelerinden dolayı kendi maiyetindekileri şiddetle kınayıp azarlamıştır. Muhammed Tuğluk [hüküm sürdüğü yıllar: 1325-1351], bilinçli olarak hükümet ve bürokratik idare düzeyinde yabancı-doğumlu Müslümanlara öncelik tanıyan bir siyaset izlemiş ve Hintli Müslümanların iddialarını sistematik olarak es geçip görmezden gelmiştir.<sup>7</sup> On beşinci yüzyılın sonlarında Bengal'i şair

4 Hanefi fıkıh mezhebi, Indo-Pakistan alt-kıtasındaki başat Sünnî mezheptir.

5 İmtiaz Ahmad, *Caste and Social Stratification among the Muslims* (Delhi: Manohar, 1973), xxx.

6 Ahmad Ashraf, "Class System." İktibas edilen bölüm, Ignaz Goldziher'e aittir.

7 İmtiaz Ahmad, "The Ashraf-Ajlaf Dichotomy in Muslim Social Structure in India" in *Indian Economic & Social History Review* 3 (1966) 270. [268-278]. Bu bağlamda 'Hindistanlı' ifadesi, kendi yakın soyağacını Hintli olmayan Müslüman bölgelerde aramayan ailelerden gelen insanlar anlamına gelmektedir.

Vipra Das, Satgaon'daki Müslüman vaiz ve hâkimlere Seyyid, Moğol ve Peştun diye göndermede bulunmuştur.<sup>8</sup>

*Eşrâf* tabakasına mensup olmak, tasavvufi önderlik açısından önemli bir nitelik sayılmaktaydı; en azından, *eşrâfi* şakirt/mürit ve hükümet "teberruları" da celp edilmek isteniyorsa, sözkonusu nitelik önemliydi. Birçok yüzyıl boyunca, mali olarak gönüllü teberrulara dayanmış Çeştî tarikatı; Muînüddin Çeştî (vef. 1236, Acmer), Nasîrüddin Çerâğ (Delhi), Kutbuddin Bahtiyar Kâkî (vef. 1325), Seyyid Gesudârâz (vef. 1422, Gulbarga) ve Eşref Cihangir Simnânî (vef. 1425, Canpur) gibi eşrâfilerin intisabını kazanmıştı. Genellikle hükümet himayesine dayanan bir tarikat olarak Sühreverdiyye mensubu Mahdüm-i Cihâniyân da (vef. 1383) *eşrâf* tandı.<sup>9</sup> Bahaüddin Zekeriya (vef. 1267) Kureşşiydi [Kureşş kabilesi mensubu], Panipat'lı Ebu Ali Kalender de Ebu Hanife'nin (vef. 767, Bağdat) torunuydu. Bazıları Feridüddin Genc-i Şeker'in (vef. 1265) de Seyyid olduğunu, soyunun Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'e dayandığını ileri sürmeye çalışmıştır.<sup>10</sup> Sufi öğretmen (şeyh) arayan bir mürit, manevi kılavuzu olacak kimsenin muhtemelen bir *eşrâfi* şeyh olmasını isterdi. Diğer bir deyişle, bir mürit için *eşrâfilik* mensubiyeti diğer nitelikler arasında üstün bir yere sahipti. Yanısıra, *eşrâfi* mutasavvıflar genellikle yüksek bir konuma sahiptiler çünkü –yerel âdetlerin yerini tuttuğu kabul edilen– kendi şekilsel İslami faaliyet ve yaşayışlarında 'daha ziyade Şeriat bilinci taşıyan' (ilgili literatürdeki özgün ifadeyle, *bâ şerîat*), 'daha dindar' insanlar olarak algılanmaktaydılar. İslam hukukuna uygun hareket etmede gevşek bulunan (*bî şerîat*) sufilerse daha çok aşağı sınıfları (*eclâf/erzel*) celp etmeye yatkındı.<sup>11</sup>

Seyyid sufiler nesepleri konusunda hiç de çekingen değildiler. Seyyid Gesudârâz şunları söylemektedir: "Aynı anda hem *fakih* (hukukçu), hem sufi, hem Sünni hem de Seyyid olan çok az sayıda insan vardır. Bütün bu dört vasıf bende mevcuttur."<sup>12</sup> Yaklaşık dört yüzyıl sonra gelen Delhi'li Nakşibendî-Müceddidî bir

8 Richard M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760* (Berkeley: University of California Press, 1993), 99-100. Bu göndermeler yaklaşık olarak 1495 yılında vuku bulmuştur. Yanısıra belirtmeli ki, bu farklı *eşrâf* konumunun Müslümanların büyük miktarlarda Bengal'e girmeye başlamasından en az bir yüzyıl önce zaten tesis edilmiş olduğu tahmin edilebilmektedir. Dahası, bu daha güncel akademik bulgu, Barbara Metcalf'in düştüğü dipnottaki hatayı tashih etmektedir. Metcalf'in sözkonusu dipnotunda Aziz Ahmed, Hindistan'da *eşrâf* vasıflandırmasının on yedinci yüzyıl sonrasına ait bir gelişme olduğunu ifade etmektedir. Bkz.: Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 239, dipnot: 7.

9 Simon Digby, "The Sufi Shaykh as a Source of Authority," in Richard M. Eaton, ed., *India's Islamic Traditions, 711-1750* (Delhi: Oxford University Press, 2003), 254. [234-262].

10 Riazul Islam, *Sufism in South Asia: Impact on Fourteenth Century Muslim Society* (Karachi, Oxford University Press, 2002), 199.

11 Marc Gaborieau, "India (Hind)."

12 Digby, "The Sufi Shaikh," 239. Gesudârâz'ın bir başka yorumu şöyledir: "Hızır Hayyât [terzi]; sıradan bir adam, bir *fakir* (derviş) ve şair Emir Husrev'in mevlâzâdesiyisi [Emir Husrev'in kölesinin ya da hizmetçisinin oğluydu]. Kendisine tarikat talimi vermemi istemişti. ... O sırada ağabeyim de yanımdaydı. Kendi kendime, 'Eğer bu adama tarikat talimi versem, ağabeyim, 'Bu pespâyeye herife ne diye (manevi) ders veriyorsun? Böylesi bir *rudhalgan*'a [sıradan, kepaze herif] tarikat mı talim ediyorsun?' diye söyleyecekti.' Bu sebeple, ağabeyimi halayıkın hazırladığı *helvayı* alma bahanesiyle dışarı çıkardım. Sonra da Hızır'a gizlice tarikat talimi verdim." Şurada: Riazul Islam, *Sufism in South Asia*, 203. Bu noktada belirtmeli ki, *eşrâfi* şeyhlerin düşük toplumsal katmanlardan kaç müridi olduğu merak konusudur.

sufi olarak Seyyid Mîr Dard'ın (vef. 1785) Moğol imparatoru Alemgir'le yakın akrabalığı sözkonusuydu. Ancak, Dard ve babası Andelib'in özellikle vurguladığı nitelikleri, kraliyet akrabalığı yerine Hz. Peygamber'in soyundan gelmiş olmalarıydı. Mîr Dard, Allah tarafından dedesi Hz. Peygamber'e ihsan edilen özel lütfu ebeveyninin malik olduğundan bahisle şunları söyler: "1100 küsur yıl sonra bu özel lütuf; hakiki seyyid, en hakiki önder ve seyyidlik ufkunun ışyan güneşi (babamın) iç pınarından görünür hale geldi. . ." <sup>13</sup> En büyük onur kaynağı, hem anne hem de baba tarafından Seyyid olmasıydı. Normal olarak Nakşibendî-Müceddidiler, Hz. Ebu Bekir'e dayanan manevi silsilelerine dikkat çekip önem verirler. Fakat Mîr Dard ve babası, Hz. Ebu Bekir'le başlayan silsilelerinden ziyade Hz. Ali ile başlayan silsilelerine vurgu yaparlar. <sup>14</sup> Seyyidlik irtibatlarını vurgulamalarının makul bir manevi sebebi, Dard ve babasının nebevi bilgiyi on birinci yüzyıl Şîh-İmamî imamı olarak ataları Hasan el-Askerî (vef. 874) aracılığıyla İmamî silsile'den aldıklarına dair Dard'ın yaptığı imadır. <sup>15</sup>

Güney Asya sufilere zanaat işleriyle özdeşleştirilmekten ya da zanaat çağrıştıran mesleki sıfatları (*nisbetler*) adlarına eklemekten neredeyse daima kaçınılmıştır. Bunun sebebi, esnaf ve zanaatkârların toplumsal katmanların en alt tabakasında sayılmasıdır. *Eclâf* kelimesinin *eşrâfi* terimlerle 'tercümesi,' 'moloz sürüsü' demek olmaktadır. Bu 'moloz sürüsü' de esnaf ve zanaatkâr sınıfından dokumacı, pamuk eğirici, yağ üreticisi, berber ve terzi gibi insanları içermektedir. Güney Asya tarihinde öne çıkan sufi simaların biyografilerine ilişkin konkordans tetkikinde Riazul İslam (Riyâzü'l-İslam), konuyla ilgili hemen hemen bütün kısa biyografik özetlerin önde gelen şeyhlerin yüksek şeceresini zikretmeye önem verdiğini ve özen gösterdiğini kaydetmektedir. <sup>16</sup> Bu durum, insanların mesleğini zikretmenin yaygın olduğu Irak-Horasan-Buhara bölgelerinden gelen sufilere durumuna taban tabana zıt düşmektedir. Ferîdeddîn Attâr (vef. 1221) ya da Mansur el-Hallâc (vef. 909), –mesleklerini sırasıyla söylersek– biri attar diğeri de pamuk eğirici (*hallâc*) olarak hemen akla gelen meşhur sufilere <sup>17</sup> Güney Asya'da önde gelen sufiler arasında meslek *nisbetlerine* dair zimnen yokluk muamelesi yapılır. Riazul İslam'ın belirttiği gibi, "Hint sosyal sahnesinde, adına –mesela– *haccâm* (hacamatçı/berber/sünnetçi) sıfatını ekleyen bir Sufi sadece alay ve hakaret celp etmiş olurdu." <sup>18</sup> Yazılı metin kayıtlarına dayanarak söylersek; öyle görünmektedir

13 Annemarie Schimmel, *Pain and Grace* (Leiden: Brill, 1976), 38. Annemarie Schimmel ayrıca şunları kaydetmektedir: "Bugün bile Hintli seyyid aileleri kendilerini diğer insanlara karşı mutlak surette üstün görebilmekte ve ziyaretçilerine, Hz. Peygamber'in bir torununun eşğine dokunabildiklerinden ötürü ne denli talihli olduklarını söyleyebilmektedirler." Bkz.: *Ibid*.

14 Humayra Ziad, "Quest of the Nightingale: The Religious Thought of Khwajah Mir Dard (1721-1785)," Ph.D. dissertation, Yale University, 2008, 32-33.

15 *Ibid*, 325.

16 Riazul İslam, *Sufism in South Asia*, 204.

17 Riazul İslam, Abdurrahman Câmî'nin *Nefehâtü'l-Üns*'ünde üst düzey nisbetlerle yer almış 70-80 sufiyi zikretmektedir. Bkz.: *Ibid*, 199.

18 Burada yazar, meşhur İmam Nevevi'nin şeyhi Marakeş'li Yasin el-Mağribî el-Haccâm ile ilgili bir mukayese yapmaktadır. Bkz.: *Ibid*, 202.

ki, *eşrâf/eclâf* şeklindeki bu sınıf düzeni ayrımının toplumsal, siyasal ve hatta spiritüel olarak Hint-Islam hayatına kuvvetle nüfuz ettiğinden yana şüphe yoktur.

Ortaçağ Moğol idaresi bağlamında *eşrâfın*, hem toplumsal hem de idari imtiyazlarını muhafaza etmeye ve sürdürmeye yönelik bir çabası sözkonusuydu. Örneğin Bengal'deki *eşrâf*, Türk-Afgan ve daha sonra da Moğol hâkimiyeti dönemlerinde (ve hatta günümüzde) ziraat işleriyle uğraşmaktan sürekli kaçınmışlardır. Öte yandan, Bengal'li çiftçilerin İslam'a girmelerini sağlama çabasından yana gerçekten isteksizlik sözkonusuydu. Cihangir'in hükümdarlık döneminde (1605-1627) büyük bir Moğol idarecisi (büyük vezir) ve Selim Çeşti'nin (vef. 1572) torunu<sup>19</sup> olan İslam Han, yerli Bengal'lilerin İslamlaşmasına bile karşı çıkmıştır. Hatta bir defasında böylesi bir İslamlaşma olayına müsaade ettiğinden dolayı memurlarından birini cezalandırmıştı.<sup>20</sup> İslam Han'ın amirali İhtimam Han, Bengal valisi ve oğlunun kendisine aslen Bengal'li biriymiş (*ehl-i Hind*) gibi davranmasına çok sinirlenmişti. İhtimam Han, Hindistan doğumlu ve Pencap kökenli bir Müslümandı ve anlaşıldığı kadarıyla *eşrâfî* tavırları Moğol hizmeti sırasında kazanmıştı.<sup>21</sup>

Moğol hükümlerliği döneminde Hint-dışı âdetlerin bertaraf olmamasını sağlayacak bir alt kültürü muhafaza etmeye, Farsça ve Arapça (ve daha sonra da Urduca) eğitimi desteklemeye ve –en önemlisi olmak üzere– *eşrâfî* imtiyazlarına ilişkin statükoyu muhafaza etmeye yönelik bir dürtü sözkonusuydu. Bu kültürün sınırları vardı ama bu sınırlar tamamen aşılamaz değildi. İhtimam Han örneğinde olduğu gibi *eşrâfî* kültür, hükümler elit sınıfın Moğol kültürü içinde edinilebiliyordu. Eşrâfileşme sınırını belirleyen unsur, –kısmen– lisan unsuruydu. Erken dönem Bengalce yazılı mahsul kaynakları, Arapça ve Farsça dini metinlerin Bengalceye çevrilmesine karşı bir muhalefet göstermektedir. Bu muhalefetin mantığı da, böylesi bir teşebbüsün sözkonusu metinleri 'din-dışı' (profan) hale getireceği yönündeki kaygılardır.<sup>22</sup> Moğollar idari anlamda yerel ve bölgesel Hint kültürlerini ve halklarını himaye etmişti. Kendi kişisel hayatlarındaysa *eşrâfî* dediğimiz farklı İslami kültür içinde yaşıyorlardı.

*Eşrâf* ve Seyyidler özel idari ayrıcalıklara sahip olduğundan dolayı, insanlar sahte şecereler uydurmaya yönelmişti. Hükümeti aldatmaya yönelik bu şecere uydurma işlemi aynı zamanda ahlaki yozlaşma olarak kabul ediliyordu. On altıncı yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla, *nikâbet* [isim: *nakîb*] denen ve seyidlik iddialarının gerçek olup olmadığını inceleme ve iddialarında gerçekçi olanlara şecere ruhsatı düzenleme yetkisi taşıyan seçkin Seyyidlerce ifa edilen özel bir hükümet

19 Selim Çeşti Ekber Şah'ın manevi kılavuzuydu.

20 Atis Dasgupta, "Islam in Bengal: Formative Period," in *Social Scientist*, vol. 32 3/4, (March-April 2004), 34. [30-41].

21 Richard M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760* (Berkeley: University of California Press, 1993), 170.

22 Asim Roy, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 58.

memuriyeti sözkonusuydu.<sup>23</sup> Bu memuriyeti ifa eden seyyidin *nakibüs-sâdât* [seyyid müfettişi] olarak işlevi, Seyyidlerin refahı ile ilgilenmek ve soybilim uzmanı olarak görev yapmaktı. Bu memuriyetin Moğol arşivlerindeki tanımı kapsamında, sahte seyyidlik iddialarının diğer heveskârlara karşı caydırıcı olsun için şiddetle cezalandırılacağı da açıkça söylenmektedir.<sup>24</sup> Bu, soybilim (*ilm-i neseb*) tetkikine ilişkin olarak imparatorluk görkemi havasında siyasi bir manifestodur aslında. Neredeyse bin yıl önce böylesi bir soybilim teşebbüsü, Araplar arasında siyasi amaçlarla formüle edilmişti. Böylece Arap fetihleri sonrasında aşiret Araplarıyla onların himayelerindeki insanların (*mevlâ*) birbirlerinden ayırt edilmesi sağlanıyordu. O zamanlar itibarıyla resmi soybilim tetkiki, özel bir disipline dönüşerek âlimlerin ilgi alanı haline geldi.

Seyyidleri/*eşrâfî* destekleme ve ödüllendirme tavrı yanı sıra soy bilgisine resmen önem verilmesi, İslami idareyi/hükümeti meşrulaştırmanın ve ideolojik anlamda beyanat vermenin bir yoluydu. Giderek artan şehirleşme ve okuryazarlık oranı dolayısıyla, tarihi nesebin hükümet soybilimcisi tarafından kullanılan soybilim ilkeleriyle uyumlu olarak onaylanması daha da önemli hale gelmişti. Yanısıra, Moğol imparatorluk merkezinde yaşanan toplumsal değişim, miras taksimine ilişkin yasal süreçler açısından şehir hayatının daha da giriftleştiği anlamına gelmekteydi. Aileler vakıflara ve benzeri yerlere dindarâne bağışlarda da bulunuyordu.<sup>25</sup> Kısaca, neseb bilgisi önem arz ediyordu.

### Tartışmalı bir Tasnif Olarak *Eşrâf-Eclâf*

Yazılı metin kayıtlarına dayanarak söylersek; öyle görünmektedir ki, *eşrâf/eclâf* şeklindeki bu sınıf düzeni ayrımının toplumsal, siyasi ve hatta spiritüel olarak Ortaçağ Hint-İslam hayatında yer ettiğinden yana şüphe yoktur. Fakat bu metinleri yalnızca *eşrâf* yazmaktadır. Hindistan'da o zamanlar itibarıyla tam anlamıyla ne(ler) olup bittiğine dair menkıbenâme değerlendirmelerinden daha fazlasına sahip değiliz. Güney Asya'da araştırma yapan günümüz sosyolog ve antropologları, bu basitçi siyah-beyaz sosyolojik şemayı sorunlu bulmaktadır.

23 Bu bağlamda belirtmek gerekirse, Theodore Wright'ın "kendi *Seyyid* akralarını tetkik etmeye yönelik bir *nakib* memuriyeti sözkonusu değildi" şeklindeki iddiası yanlıştır. Bu iddia için bkz.: Theodore Wright, "The Changing Role of Sadat in India and Pakistan," in Biancamaria Scarcia Amoretti and Laura Bottini, eds., *Oriente Moderno: The Role of the SADAT/ASHRAF in Muslim History and Civilization VIII* (89/2) 1999, 651. [649-659].

24 İshiyâq Ahmad Zilli, ed., *The Mughal State and Culture, 1556-1598: Selected Letters and Documents from Munshaat-i-Namakîn* (Delhi: Manohar, 2007), 47. Seyyidlik 'tesis' etmeye yönelik geleneksel yaklaşımlara karşı dikkat çekici ölçüde bazı itirazlar da sözkonusuydu. Bkz.: S. A. A. Rizvi, *A Socio-Intellectual History of Ithna Ashari Shia in India*, 2 vols., (Canberra: Marifat Publishing, 1983), 1:155. Burada Rizvi'nin belirttiğine göre, Ziyâuddin Berenî (vef. 1357) *Târîh-i Firûz Şâhî* başlıklı eserinde bazı Seyyidlerin şecerelerinin (sözde) gerçekliğinin, dindar insanların bu yaşayan Seyyidler *zuhurat* (vision) hali olarak (rüya ve benzeri gibi bir tür dini/mistik tecrübe hali) Hz. Peygamber şeklinde görmelerinden kaynaklandığını zikretmektedir. Daha yakın zamanlar itibarıyla, yirminci yüzyılın en meşhur Deobandîlerinden biri olarak Seyyid Hüseyin Ahmed Medenî'nin, iki rüya dolayısıyla Seyyid olduğunu iddia etmesi sözkonusudur. Birinci rüyada kendisini, Hz. Peygamber'in –annesini şeklinde görünen– kızı Hz. Fatıma'ya doğru yüzerken görmüştür. İkinci rüyaysa şeyhine aittir ve şeyhi bu rüyada onun dedelerinden birinin Seyyid olduğunu görmüştür. Bkz.: Metcalf, *Islamic Revival*, 246.

25 Zoltan Szombathy, "Genealogy in Medieval Muslim Societies," in *Studia Islamica* 95 (2002), 26-27. [5-35].

Misra'nın Gücerat'daki araştırmaları, *eşrâf* ve *eclâf* arasındaki ayrımın Gücerat'da sözkonusu olmadığını göstermektedir.<sup>26</sup> Keşmir'in kırsal bölgelerindeki Keşmirli Müslümanlar için *eşrâf* ve *eclâf* terimleri, toplumsal sınıf düzeni farklı ölçütlere dayalı olduğundan, halkın kullandığı bir tasnif kategorisi niteliğinde değildir.<sup>27</sup> İmtiaz Ahmad (İmtiyaz Ahmed), –eşrâf-eclâf ikiliğinin (dikotomi) tarihsel literatür içindeki sosyolojik yazılı mahsullerde devam ettirilmiş olmasından dolayı– *eşrâf* ve *eclâf* kategorilerinin Hindistan Müslümanları arasındaki toplumsal sınıf düzeni tetkiki bağlamında anlamlı/önemli ayrım birimleri teşkil edip etmediği konusunu araştırmaktadır.<sup>28</sup> İmtiaz Ahmad, –benim de iştirak ettiğim– şu sonuç-yargıya varmaktadır: *eşrâf-eclâf* ikiliği özellikle son yüzyılda olmak üzere mevcut realitenin fena halde aşırı basitleştirilmesinden ibarettir. Bu *eşrâfi* grupların her biri kendi özgün etkileşim yapısını muhafaza eden birkaç daha küçük kalıtsal ve iç evlilik temelli (endogamik) gruplara bölünmektedir.<sup>29</sup> Aynı hükmün Ortaçağ dönemi Hindistan'ı için de geçerli olduğunu düşünüyorum.

Hindu kast sistemi görünüş itibarıyla meslek hiyerarşisine benzer olsa da, İslami toplumsal hiyerarşinin tamamen farklı bir esasa dayandığını fark etmek önemlidir. *Cât* ya da *câtî* ifadesinin çevirisi olarak Hindu "kastı," mesleki hiyerarşiye ilişkin İslami gerekçelerle hiç alakası olmayan töresel saflık esasına dayanmaktadır.<sup>30</sup> Dış görünüş itibarıyla benzer olmalarına (örneğin, dini bilginin askeri maharet, esnaflığın da zanaatkârlık karşısında ayrıcalıklı kılınmasına) dayanarak Müslümanların toplumsal sınıf düzenini kast sistemine eşitlemek, kavramsal bir hatadır. Konuyla ilgili İslami ön-örnekler dikkate alınmadığı takdirde, –Hint-İslam kültüründe meslek hiyerarşisinin birçok açıdan Hindu meslek hiyerarşisiyle örtüşmesinden dolayı– Güney Asya Müslümanlarının Hindu kast sistemini uyarlamış olduğu sonucuna varılabilir.

Ancak, İslam hukukunda mesleki konumun önemi hadis örneklerine dayanılarak zaten tesis edilmişti.<sup>31</sup> Zanaatkârlığa (el işçiliğine) dayalı meslekler, Müslümanların Hindistan'a hâkim olmasından çok çok önce *eşrâf* tarafından hor görülmüş hatta açıktan açığa karalanmıştı. Burada Hindu mesleki hiyerarşileriyle bazı paralelliklerin bulunduğu düşünülebilir, çünkü İslam dünyasında geçerli olan her bir meslek hiyerarşisi aslında yerel âdetleri izlemekte ve bölgeden

26 S. C. Misra, *Muslim Communities in Gujarat* (Bombay: Asia Publishing House, 1964), 138. Aktaran: İmtiaz Ahmad, "The Ashraf-Ajlaf Dichotomy in Muslim Social Structure in India" in the *Indian Economic and Social History Review* 3/3 (1966), 268. [268-278]

27 Ibid, 269.

28 Ibid, 271-272.

29 Ibid, 273.

30 Bakırcıların ve dokumacıların Hanefi fıkhı nazarında son derece düşük toplumsal konumda olmalarıyla ilgili İslami bir gerekçelendirme, algılanmış "doğal olmayan konumları"yla ilgili olmalıdır. Hizmetçilik işleri vs. beden kullanımı gerektirmektedir ve bu sebeple akıl ve ruh kullanımına içgüdümsel olarak 'aşağı/ast' bulunmaktadır. Bkz.: Ibid, 162-164.

31 Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 25, dipnot: 59.

bölgeye değişmektedir.<sup>32</sup> Bu verilerden hareket eden Marc Gaborieau, orta ve aşağı sınıfların teşkil ettiği toplumsal katmanların “kastlar” diye adlandırılması gerektiğini iddia etmektedir.<sup>33</sup> Bu sonuca varırken takip ettiği akıl yürütme tarzı şöyledir: Hindistan’da yerel âdetler kast sistemini teşkil ediyor ve Müslümanlar da yerel âdetleri dikkate alıyor, onları izliyorsa, şu halde, Müslümanlar kast sistemine meşruiyet kazandırmaktadır. Tıpkı İslam evlilik geleneklerinin Güney Asya gelenekleriyle uyumlu olması gibi, yerel hiyerarşinin karmaşık-girift boyutlarının kast hiyerarşisine ilişkin yerel anlayışlarla örtüştüğünden yana şüphe yoktur. Her iki gelenek grubu da evlilikte yerel olarak belirlenmek üzere *kefâet* (denklik) denen ilkeyi içermektedir. Gaborieau’un, Güney Asya’daki birkaç küçük cemaate bakma tecrübesiyle, “kast” olgusunun Hindu ve Müslüman cemiyetleri önemli ölçüde örtüştürdüğü şeklinde –haklı– bir sonuca varmasını anlamak kolaydır. Kast olguları (kastlar), ‘Max Weber tarzında’ olmak üzere, ‘aşağı bir kast tarafından töresel olarak kirletileceğine dini olarak inanan toplumsal konum (statü) grupları’ diye tanımlanırsa, a takdirde Gaborieau bu durumun bütün Hindistan’a teşmil edilebilecek bir vaka olduğunu göstermek amacıyla çok daha fazla veriye ihtiyaç duyacak demektir. Geniş tarihi ve dini bağlam, bu verilerin ortaya çıkacağı zamana kadar “kast” ifadesine; Güney Asya Müslümanlarının –son derece sınırlı yerel bağlamlar dışında– benimsediği toplumsal sınıf düzeni için kullanılan isabetsiz bir terim olarak işaret edecektir.<sup>34</sup>

Eşrâf/Eclâf dikotomisine ilişkin birçok açıklama sözkonusudur. Örneğin, ‘İslami ve yöresel/yerli,’ ‘metin ve uygulama,’ ‘havâs (elit) ve avâm,’ ‘büyük gelenek ve küçük gelenek’ gibi ikili yapılar, tamamen sözkonusu dikotomiye yansıtılmaktadır. K. A. Nizami (ve diğerleri), birkaç nesil içinde Hindûlaşan fatihler olarak eski topluluklardan Yunanlıları, İskitleri, Moğolları ve Partları [eski bir kuzeydoğu İran halkı] gündeme getirir ve bazı Müslümanlar için Hint kültürüne asimile olmaya karşı gelişen bir eğilimden söz eder.<sup>35</sup> Bir Ortaçağ bağlamında eşrâfî kültürü, asimilasyona karşı bir bağımsızlık süreci olarak değerlendirilebilirdi. Bununla beraber, belirtmek gerekir ki bu tür bir değerlendirme, günümüzün siyasileşmiş dini kimliklerinin Ortaçağ dönemine uyarlanması demek olacaktır. Ulaştığım kaynakların ışığı altında söylersem, eşrâf bu kavramlarla konuşmuyordu. Onların

32 Ibid, 156. Meslek hiyerarşisine ilişkin tartışma, ilgili bölümün sonuna (p. 173) dek devam etmektedir.

33 Marc Gaborieau, “India (Hind),” in *Encyclopaedia of Islam* 3, edited by: Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas & Everett Rowson, Leiden: Brill, 2010. [Brill Online](#), 23 February 2010.

34 Karşılaştırınız: Rosalind O’Hanlon & Christopher Minkowski, “What Makes People Who They Are? Pandit Networks and the Problem of Livelihoods in Early Modern Western India,” *The Indian Economic and Social History Review* 45/3 (2008), 395-398 [381-416]. Burada kaydedildiğine göre, Brahminler aşağı kastlarla ilintili mesleklerle girdikleri takdirde kendi mevcut konumlarını kaybedebilmektedirler. (Munis D. Faruqi nazikçe bu makalenin okunmasını tavsiye etmektedir). Bu bağlamda, (akademik çevrelerde bilinen ama kontrol dışına çıkmış) ‘siyaseten doğru’ diyebileceğimiz bir başka faktör daha vardır: Hindularla Müslümanlar arasında geçen yüzyıl (ya da yaklaşık olarak geçen yüzyıl) boyunca etkisini sürdüren kimlik politikaları (identity politics) dolayısıyla ki Güney Asya Müslümanlarının ekserisi kendilerini tanıtlamaya yönelik olarak ‘tümüyle Hindu’ olan bir kavram (in kullanılması)ndan hoşlanmamaktadır.

35 K. A. Nizami, *On Islamic History and Culture* (Delhi: İdare-i Edebiyat-i Delli, 1995), 15.



kaygısı, Müslümanlar-arası bir kaygıydı. Aynı şekilde, Hint dilleri, edebiyatı ve kültürlerine yönelik bağlantı ve daha büyük bir asimilasyon sürecine yatkın uzun dönem bir kültürel değişim süreci olarak bir eclâfileşme sürecinden söz etmek aşırı basitçi bir yaklaşım olacaktır.

Bir 'tercüme modeli' bize, basit ikili yapıları aşan daha ince ve ayrıntılı bir yorum kazandırabilir.<sup>36</sup> Güney Asyalılar, diğer dini/kültürel grupların fikirlerini kendi gruplarının tabir/ritüel pratiklerine uyarlama, ya da Tony Stewart'ın dediği gibi, tercüme etmenin yollarını bulmuşlardır. Tony Stewart, Hindu dininin/dini metinlerinin tercümesine/yorumuna dair olmak üzere Müslümanların periyodik olarak gerçekleştirdiği faaliyetleri gündeme getirmektedir. Bu faaliyet dizisinin de el-Bîrûnî'den (vef. 1051) başlayıp en azından on sekizinci yüzyıl sonunda Mirza Cân-ı Cânân'a (şehit edildiği tarih: 1781) kadar devam etmiş olması sözkonusudur. Elbette ki bu durum, sözkonusu faaliyetlerin sonucu olarak Müslüman yazarların/ mütercimlerin daha fazla Hindu olduğu ya da Hint kültürüne "asimile" olduğu anlamına gelmemektedir. Onların yaptığı; İslami kategorileri, gördükleri ya da tercüme ettikleri yeni yapılara uyarlamak olmuştur.

Bu bağlamda bir örnek, Müslüman okuyucuların Nat yogilerinin uygulamaları hakkında bilgi edinmelerini mümkün kılan *Amrita Kunda'nın (The Nectar of Life: Âb-ı Hayat: Hayat Özü)* Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi çevirileridir. Bu metin; nefes alma, ruh (ilahi varlık) çağırma, ve –aynı anda yapılan– Sanskritçe mantralarla birlikte çakralar üzerinde tefekkür (meditasyon) yapma tekniklerini açıklamaktadır. Bu metni inceden inceye çalışmış olan Carl Ernst, *mantra*, *yantra* ve *çakra* gibi teknik yoga terimlerinin çevirilerde zikredilmediğini belirtmektedir.<sup>37</sup> Bunun yerine bu terimler, İslami kavram kategorilerine ve (dolayısıyla) kendilerine karşılık düşen Arapça terimlere çevrilmiştir: *zikir*, *şekil*, *mevde* (çakra için *latife* de uygun bir çeviri olurdu). Esas itibarıyla "boyunduruğa koşmak, boyunduruk altına almak (yoking)" anlamına gelen yoga terimi *riyazet* (çaba, çalışma, temrin) olarak çevrilmiştir. Müslüman okuyucular bu kitabı yalnızca entelektüel bir dürtüyle değil de, belli bazı uygulamaları tatbik etmek amacıyla okurlar. Moğol hâkimiyeti dönemlerine ilişkin tarihsel bilgiler, önde gelen yogilerin tanındığını göstermektedir; örneğin, Cihangir'in Hindu münzevi Jadrup'tan etkilendiği bilinmektedir. Tasavvufi menkıbeler, sufilerle yogiler arasındaki manevi yarışmayı gündeme getirir. Bu menkıbelerde yogiler saygın bir konumdadır; ancak, onların manevi güçlerine, sufiler aracılığıyla Allah tarafından galebe çalınır. *Amrita Kunda'yı* okuyan Müslümanlar, Hindu uygulamaları kendi günlük ibadetlerine dâhil etmediği gibi Müslümanların uygulamaları da

36 Tony Stewart tarafından önerilen bu model, Hint-Islam kültürünü bireşimci (sinkretik) diye tanımlamanın getirdiği problematiklerin kavramsal olarak ötesine düşme ve Bengal'li Müslümanlara ait küçük görülmüş bir dolu metne karşı adil olma amacı gütmektedir. Bkz.: Tony Stewart, "In Search for Equivalence: Conceiving Muslim-Hindu Encounter through Translation Theory," *History of Religions* 40/3 (Feb. 2001), 260-287.

37 Bkz.: Carl Ernst, "Situating Sufism and Yoga" *Journal of the Royal Asiatic Society* 15:1 (2005), 15-43.

yogi uygulamalarıyla “birleşik” hale gelmiş olmadı. Keza, Mirza Cân-ı Cânân’ın Nakşibendî uygulamalarını talim ettiği Hindular da ne Müslüman oldu ne de İslam kültürüne “asimile” oldu.<sup>38</sup> İnsanlar kendi dini-kültürel alanlarında kaldılar; sadece, bu alanların dışında ortaya çıkan uygulamalar ya da fikirler, İslami ya da Hindu olarak asimile edilmek üzere kendi ‘tabir alanları’na çevrilmiş oldu. Aynı zamanda, İslam toplumu içinde, Arap kültürel uygulamaları “otantik” İslami uygulamayla birleştirenler sözkonusuydu. Bu yaklaşım tarzı Hindistan’da belli fukaha çevreleri dışında genel olarak rağbet görmedi. Kısaca, bu çeviri projesi zamanla eşrâfi kültürünü –bu kültürün daha fazla ya da daha az “İslami” olmasını sağlamaksızın– değiştirmiştir.

Yukarıda zikredilen basitleştirilmiş dikotomilerin ışığı altında söylersek, bu eşrâfi alt kültür; bu dikotomilerin her biri bir ölçüde Moğol imparatorluk otoritesince desteklenmiş olan ‘İslami’, ‘metin’, ‘havâs (elit)’ ve ‘büyük gelenek’ taraflarıyla ilintili olmaktadır. Ortaçağ eşrâf kültürü önemli ölçüde Moğol idaresiyle çakışmakta/örtüşmektedir. Bu durum da doğal olarak cami inşasını, fakih danışmanların meşrulaştırılmasını ve Müslümanlar arasında eşrâfi değerlerin teşvik edilmesini gerektirmiştir. Eşrâfi kültür yüksek bir ülkü meydana getirmiştir.

Eşrâfi kültürün aşikâr bir siyasi boyutu da vardı. Bengal-Moğol eşrâfının, Moğol aristokrasisiyle yakın ilişkiler kuran bütün Hindistan Çeştileriyle özel irtibatı vardı. Örneğin, İslam Han tasavvufa “ceddimizin mesleği” diye gönderme yapmıştı.<sup>39</sup> Din ve devlet arasında kavramsal bir ayrım da sözkonusuydu. Bunun (örneğin Osmanlılardaki uygulamanın tersine) anlamı şuydu: gayr-i müslimlerin gayr-i müslim olarak subay olmasının önünde hiçbir engel yoktu. Askerleri ve askeri birlikleri birbirine bağlayan unsur, din değildi. Bu unsur, töresel yiyecek paylaşımı ve yüksek rütbeli subayların kendi astlarını koruma yönündeki şiddetli sadakatiydi.<sup>40</sup> Moğol idareciler İslam’ı bir devlet dini olarak kullanmadı. Hindu bölgelerinde Hindu hassasiyetlerini ihlal eden Müslümanlar cezalandırılıyordu.<sup>41</sup> Yukarıda belirtildiği gibi, Bengal’lilerin İslam’a girmesini sağlama konusunda gönülsüzlük hali sözkonusuydu.<sup>42</sup> Bu yanlış dikotomilere yol açan şey, on yedinci yüzyılın başlarında Bengal’e ulaştıklarında hükümrân Moğol zümresi içinden ne kadarının aynı zamanda “[Kuzey Hindistan’da Müslüman üyeleri de olan yerel bir etnik unsur olarak] fiilen Racput olduğu” gerçeğini ihmal etmektir.<sup>43</sup> Moğol kültürü; yekpâre Müslüman, metinsel, havâs (elit) ve büyük gelenek olmaktan

38 Bkz.: Sher Ali Tareen, “Reifying Religion While Lost in Translation: Mirza Mazhar Jan-i-Janan (d. 1781) on the Hindus,” in *Macalester Islam Journal*, 1/2, Article #3.

39 Richard Eaton, “Who are the Bengal Muslims? Conversion and Islamization in Bengal,” in Rafiuddin Ahmed, ed., *Understanding the Bengal Muslims: Interpretive Essays* (New Delhi: Oxford University Press, 2001), 29. [26-51]

40 Ibid, 30.

41 Moğol İmparatoru Ekber Şah (hükümrânlık yılları: 1556-1605), Ahmed Farûki Serhendî’nin (vef. 1624) kayın babası Şeyh Sultan Sanesvârî’yi Hinduların ısrarlı şikâyetleri sonucu 1598 yılında idam etmişti.

42 Richard Eaton, *The Rise of Islam*, 174.

43 Richard Eaton, “Who are the Bengali Muslims?,” 27.

daha fazlasına tekabül ediyordu. Aynı zamanda, toplumsal 'hareketliliği' önlemek amacıyla yönelik toplumsal ve idari önlemlere rağmen *eşrâfi* alt kültüre iltihak edebilmiş *eşrâfi* olmayan Müslümanlar ve Hindu mühtediler de vardı. Moğol hükümrânlığının son kalıntısı da 1858'de tükendiğinde en çok zarar gören kesim *eşrâf* olmuştu. Aşağıda göreceğimiz gibi, *eşrâf* unvanları (ve dereceleri) toplumsal ve siyasi sınır mekanizmalarının geçersiz hale gelmesinden sonraki birkaç nesil içinde –geometrik denebilecek ölçüde– muazzam bir hızla artmıştır. Bu gelişme, İngiliz hâkimiyeti yıllarında ve “Hint-İslam (İndo-Müslüman) canlanması” diye tabir edilen dönem içinde meydana gelmiştir.

### **Eşrâfın İngiliz Hâkimiyetine Tepkileri**

On dokuzuncu yüzyıl Hint Müslümanlarının İslami ihya hareketi, büyük ölçüde, yabancı İngiliz siyasi hâkimiyetine ve bu hâkimiyeti takip eden bir olgu olarak bütün yerel dini eğitim enstitülerinin imhasına karşı bir tepki olarak gelişmişti.<sup>44</sup> Hint-İslam toplumunda İngiliz hâkimiyeti sebebiyle en çok zarara uğrayan kesim, *eşrâf* katmanına mensup fakihler olmuştu; çünkü İngilizlerin hükümet etme tarzı, çok az fakihe ihtiyaç bırakmaktaydı. Yanısıra, Hintli insanları istihdam etme bağlamında İngilizler, bildik *eşrâf* karakteri taşıyan/gerektiren bir '*eşrâf* sistemi'ni desteklemiyordu. Bol kazançlı hükümet memuriyetleri için ön koşul, sülale mensubiyeti yerine İngilizce bilgisiydi. Elbette ki bu durum, *eşrâfi* tutumların bertaraf olup tarih sahnesinden çekilmesi sonucunu doğurmadı. Tam aksine *eşrâfi* tutumlar, bu toplumsal katman kendi kültür ve konumlarının akıbetinden yana kaygılandığından dolayı takviye edilmiş oldu. Bu durum da, İngiliz hâkimiyeti sonrası itibarıyla dini tahsili öncelikli bir endişe konusu haline getirdi. Aynı zamanda Deoband Okulunun ikincil kurucusu sıfatını taşıyan fakih Muhammed Kâsım Nânatavnevî (vef. 1877) şunları söylemiştir: “Allah Teâlâ din eğitimini [*eşrâf* tabakasından alt gruplar olarak] bu beş topluluğa tevdi etmiştir.”<sup>45</sup> Fakihlere aşağı sınıflardan daha ziyade saygı gösterme eğiliminde olan *eşrâf*, Nânatavnevî'nin çağrısına 'olumlu' yanıt verdi: Deoband Okulunun ilk otuz yılı itibarıyla (1867-1897) ayakta kalmasını sağlayan bağışların %80'ini *eşrâf* sağladı.<sup>46</sup> Daha sonra, 1933 yılında, Deoband müftüsü M. Şâfi; icra ettikleri mesleklerce ahlak ve kişisel gelişim seviyeleri (olumsuz) etkileniyor diye berberleri, dokumacıları ve boyacıları ayıplayıp kınadı. Deoband bölgesi dokumacıları bu fetvaya itiraz ve 'ısan' etti ve bunun sonucu olarak da M. Şâfi bir süreliğine görevinden çekilmek zorunda kaldı.<sup>47</sup>

On dokuzuncu yüzyılın başlarında Sind bölgesi boyunca seyahat eden İngilizler, hükümdarlarından en mütevazı köylülerine kadar Sind'lilerin sufi *pir*lere

44 Bkz.: G. W. Leitner, *History of Indigenous Education in the Panjab Since Annexation and in 1882* (Patiala: Languages Department, 1971).

45 Barbara Metcalf, *Islamic Revival*, 239.

46 Ibid, 248.

47 Gaborieau, "India (Hind).

(şeyhlere) ve Seyyidlere ne kadar büyük saygı gösterdiğini süratle müşahede etmişlerdi.<sup>48</sup> Bu saygı, Sind eyaletinde 1913 Haydarâbâd Belediye Encümen seçimlerinde siyasi faydaya tahvil edilmişti: “Muhammedî seçmenleri etkilemek amacıyla, Sind’in çeşitli bölgelerinden Seyyidler ve pîrlere çağrılmıştı.”<sup>49</sup> Bağımsızlık hareketinin yoluna girdiği 1938 yılının Kasım ayında bu siyasi etki, Sind bölgesinin Tüm-Hindistan Müslüman Birliği Konseyine (All-India Muslim League Council) gönderdiği delege kontenjanının üçte birinin Seyyid ve pîr olmasına yol açtı.<sup>50</sup> Müslüman Birliği’nin Seyyid ve pîrlere desteğini alması, sadece bu insanların dini kaygılarından dolayı değildi; Birlik, Seyyid ve pîrlere iktisadi ve toplumsal avantajlarını da korumayı vadetmişti. Birlik liderlerinden biri olarak (Müslüman Birliği yerine) bir “Seyyid Birliği” kurmakla suçlanan G. M. Syed’e karşı kırgınlık ve kınama sözkonusuydu.<sup>51</sup> Evvelce Sind bölgesinde hükümler olan aileyle yakın irtibatları olan bir başka Sind’li siyasi lider olarak Hidayetullah; Syed’i, bir “Seyyid Hükümdarlığı (Raj)” kurmakla suçlamıştı. Bu suçlama sadece G. M. Syed’le alakalı olmayıp bir grup olarak Seyyidler hedef tutmaktaydı. Hidayetullah, “siyasi parti teşkilatının sadece *seyyidlere* ait olmayıp bütün Birlik üyelerini kapsaması gerektiği” şeklinde bir muhakeme yürütmüştü.<sup>52</sup> Pakistan’ın bağımsızlığı iyice yaklaştıkça *pîr* ve Seyyidler Müslüman Birliği üyeliklerine daha çok önem verir olmuşlardı. Bu *eşrâfın* toplumsal konum ve iktisadi etkilerini devam ettirebilmeleri için yeni Pakistan hükümeti tarafından nesep ayrıcalıklarının devam etmesine müsaade edileceğine dair tekrardan temin edilmeleri gerekiyordu. Nitekim bu ayrıcalıklı konum Sind’de önemli ölçekte devam etmiştir.

1900’lü yılların başlarında, *eşrâf* tabakasına mensup Bengal’li Müslüman bir âlim olarak Mevlî A. Velî şunları söylemiştir: “Diğer sınıflar [yani *eclâf*] zengin/müreffeh olabilir; fakat doğruluk, bağımsızlık, dürüstlük, Allah’a (İslam’a) içten bağlılık gibi nitelikler göstermeleri normal olarak beklenmez; bu niteliklerin gerçek Arap aileleri mensupları arasında aranması gerekir. . . Hindistan’da hiçbir *eşrâf* mensubu Muhammedî [*metinde aynen*], Müslümanların ekserisinin nasıl adlandırıldığını umursamaz. . . Bazı yazarlar onların gerçek anlamda Müslüman olmadığını dahi söylerler; fakat siyasi ve diğer sebeplerce Müslüman diye adlandırılmaları gerektiği gerçeği iyi ve isabetlidir.”<sup>53</sup> On dokuzuncu ve yirminci yüzyılların Bengal basınına “asil kökenli Müslümanlar arasındaki Brahmanizm duygusu”na dair kaygılanması boşuna değildir.<sup>54</sup>

1930’da Müslüman Bengal basını *eşrâf* tabakasının kendi ülkelerine karşı hissettiği kültürel uzaklığı fark edip kaydetmiştir: “Yüzyıllar boyunca Bengal

48 Sara Ansari, *Sufi Saints and State Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 38.

49 Ibid, 103.

50 Ibid, 118.

51 Ibid, 122-123.

52 Ibid, 124.

53 Asim Roy, *The Islamic Syncretistic Tradition*, 63-64.

54 Ibid, 64.

yurdunda yaşamış ve Bengal lisanını annelerinin ağızlarından öğrenmiş olmalarına rağmen Bengal'li Müslümanlar, Bengal lisanını sevmeyi hâlâ öğren(e) memişlerdir. Hem ülke hem de lisan onlara hâlâ yabancı gelmektedir.<sup>55</sup> On altıncı yüzyıldan itibaren eşrâf ve eclâf (ya da, Roy'un tabiriyle söylersek, *etrâf*) arasında esaslı bir hizipleşme sözkonusudur. Toplumsal bölünme, şehir ve kırsal kültürler arasındaki farkların çok ötesine varmıştır. Bu bölünme, –Roy'un "linguistik ayrımcılık" diye adlandırmasını haklı kılacak derecede– eşrâf tabakasının kültürel ve toplumsal anlamda diğer insanlardan aşırı ölçüde tecrit olmasıyla alakalıdır.<sup>56</sup> 1960'larda dahi bir gözlemci, Bengal Müslümanları arasında var olan bir telakki olarak şunu fark etmiştir: "Asalet; –zaman itibarıyla yakınlık ve mesafe itibarıyla da Belgal'le Arabistan arasındaki uzaklık boyutuyla doğru orantılı olmak üzere– batıdan göç etmiş olma olgusuyla belirlenmektedir."<sup>57</sup> Dolayısıyla kaydetmeli ki, eşrâf tabakasının yüksek toplumsal konumu Bengal'de devam etmektedir. Eşrâfileşme, zaten ciddi anlamda çok önceleri başlamıştır.

### Eşrâfileşme

Shrivas'ın 'Sanskritleşme' terimine paralel olarak Vreede de Steurs da eşrâfileşme (eşrâfzasyon) terimini (t)üretmiştir.<sup>58</sup> Çağdaş kanıtlar, İngiliz hâkimiyeti döneminde *nikâbat* memuriyeti münhal olduktan sonra, isimlere eşrâfi nisbetler eklemek suretiyle hayli 'kazanım' elde edildiğini göstermektedir. Kitlesele bir yönelim olarak eşrâfileşme olgusu, Moğol hâkimiyeti 1858 yılında resmen sona erinceye dek tam anlamıyla başlamaz. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Müslümanların %25 ya da %30'unun eşrâfi olduğunun kaydedildiği Birleşik Eyaletler'de (United Provinces) bulunan Dera Dun'daki [Uttarakhand eyaletinin başkenti] –1970'ler itibarıyla %75'inin yoksulluk sınırının altında olduğu– Müslüman nüfusun, kendini "Şeyh" diye tanımladığını görmekteyiz.<sup>59</sup> 1872'de Kalküta hariç olmak üzere bütün Bengal'liler arasında yabancı kökenli olduğunu iddia edenlerin tamamı bütün nüfusun %2'sine tekabül etmekteydi; 1901'de ise %91'den fazlası Şeyh 'olmuştu.' Bu makalenin baş tarafında da işaret edilen bir eğilim olarak yirminci yüzyılın başları itibarıyla Sharif şöyle söylemektedir: "Geçen yıl *cühelâ* [*câhil* kelimesinin çoğulu] ya da dokumacıydım; bu yılsa Şeyh oldum; şayet piyasa yükselirse gelecek yıl Seyyid olacağım demektir."<sup>60</sup>

Yine de Eşrâfileşme, toplumsal konum ve itibar kazanmaktan daha fazlasına tekabül etmektedir. Eşrâfileşme; daha 'takva' bir İslami hayat yaşamayı ve mesela günlük ibadet için camiye gitmeyi, günlük olarak Kur'an okumayı ve çocukları

55 Ibid, 66.

56 Ibid, 70.

57 Ibid, 60.

58 M.N. Srinivas, *Social Change in Modern India* (Berkeley: University of California Press, 1966); Cora Vreede de Steurs, *Parda: A Study of Muslim Women's Life in Northern India* (Assen, Netherlands: Von Gorkum, 1968).

59 Barbara Metcalf, *Islamic Revival*, 256.

60 Sharif, *Islam in India*, 10.

usulünce İslami eğitim alacakları okullara göndermeyi gerektiren ahlaki ve dini bir inkişaf vasıtası olmaktadır. Aynı zamanda toplumsal tekâmül içerse de, eşrâfileşmenin uzun dönem sonuçlarının manevi gelişim ve uhrevî bir hayat da içermesi beklenmektedir. Çağdaş anlamda yüksek toplumsal konum arzusu besleyen bir ailenin, kadınların çalışmasına gerek duymayacak derecede para kazandıklarının bir göstergesi olmak üzere, onları 'haremlik' bir ortamda tutması gerekmektedir. Bir sonraki konum olarak 'elit' seviyesinde insanlar, Batı tarzı elbiseler giyer ve yerel alışkanlıklarını değiştirirler. Müslüman köylüler için bu durum, sözümona "Hindu âdetleri" denen olguların ve özellikle de evlilik uygulamalarının terk edilmesinin gerekli şartı olabilmektedir.

Yirminci yüzyıl Pencap'ında, öyle görünmektedir ki, gelenekler arası âdetlerin –1883 yılında olduğu gibi– daha az paylaşımı sözkonusudur. Ibbetson'un kaydettiğine göre, o yılın nüfus sayımında İslam'a giriş (*ihtidâ*) insanların toplumsal âdetlerini, evlilik törenlerini ya da miras kurallarını etkilememiştir. Yine Ibbetson'un kaydettiğine göre, Pencap'taki İslam ihya hareketleri, –gitgide daha fazla olmak üzere– belirgin Müslüman âdetlerini benimseyen ve daha çok İslam hukukunun buyruklarına bağlanan Müslümanlar barındırmaktaydı.<sup>61</sup> Pakistan'ın kuruluşunu destekleyen Deobandîler, örneğin Eşref Ali Tahânevî (vef. 1943) ve Müftî Muhammed Şâfi (vef. 1976), düşük konumlu zanaatkarların Arap soyisimleri benimsemesini yasaklayan bir kanunu da desteklemiştir.<sup>62</sup>

Günümüz Güney Asya'sında bazı Müslümanlar kendilerini gayr-i müslim komşularından ayırt etmekte ve farklılaştırmaktadır. Düşük konumlu bazı Müslümanlar (*cühelâ*), bir eşrâfileşme süreci olarak –Müslüman cemiyeti pekiştirmek (konsolidasyon) ve onu Hindu çoğunluktan ayırt edip farklılaştırmak amacıyla– adlarına 'Ensârî' ekini eklemektedirler.<sup>63</sup> Bütün bunlar, –İslamîleşme daha çok Hintli olmayan Arap-Fars âdetlerini uyarlamak diye tanımlanırsa– İslamîleşme eğilimini hızlandıran çağdaş eşrâfileşme sürecinin bazı örnekleridir.

Güney Asya Müslümanlarının evlilik ilanlarına/reklamlarına bakıldığında görülecektir ki eğitim ve meslek hâlâ toplumsal konumun belirleyicisi ve (dinden sonra) gelin ve damadın konumunu denk kılan iki temel ölçüt olmaktadır. Bir internet evlilik sitesi olan shaadi.com'da Güney Asya Müslümanlarına ilişkin olarak on yedi adet "kast" kategorisi mevcuttur.<sup>64</sup> Fakat doktorluk ya da mühendislik eğitimi almış olmak, *eşrâfi* konumda için sayılan yetenek ve zenginlikten daha

61 Akshayakumar Ramanlal Desai, *State and Society in India: Essays in Dissent* (Bombay: Popular Prakashan, 1975), 556-557.

62 Gaborieau, "India (Hind)."

63 Theodore Wright, "Changing Status of Former Elite Minorities" in Eric Kaufmann, *Rethinking Ethnicity* (New York: Routledge, 2004), 35. [31-39]

64 "Bengâli, Davûdî Bohra [Şii-İsmailî bir grup], Hoca (Khoja) [Şii bir grup], Memon [etnik bir Müslüman grup], Müslüman, Racput [Müslüman üyeleri de olan etnik bir grup], Şia, Şia Bohra, Şii İmami-İsmailî, İsnâ Aşeriyye Şiası, Zeydî Şii, Sünnî, Sünnî Ehl-i Hadis, Sünnî Hanefî, Sünnî Hanbelî, Sünnî Malikî, Sünnî Şâfi." Bkz.: [http://www.shaadi.com/partner\\_search/matrimonial\\_search/index.php](http://www.shaadi.com/partner_search/matrimonial_search/index.php) (Son ziyaret: 26 Şubat, 2010).

fazlasının göstergesi olarak kabul edilmektedir. Şahsen, Hindistan'ın tecrübe ettiği çok hızlı gelişme ve modernizasyon, İslami toplumsal konumun temel belirleyicisi olarak eşrâf konumunun önemini azaltacaktır diye düşünüyorum.<sup>65</sup> Şayet evlilik ilanları/reklamları mevcut eğilimler için bir gösterge teşkil ediyorsa; para, ülke dışında daimi mesken/ikamet ve eğitim gibi unsurlar toplumsal konum için daha ziyade belirleyici olacaktır. Fakat bu durum, eş adaylarını seçmede önemli bir etken olarak eşrâfi konumun çok yakında bertaraf edileceği anlamına gelmemektedir. Ebeveynlerinin, çocukları için oluşturduğu ilanlara/reklamlara ilişkin üstünkörü bir tetkike dayanarak söylersek, bu ilanlarda/reklamlarda "iyi aile" şartı neredeyse daima zikredilmektedir. Öyle görünmektedir ki, eşrâfi konuma sahip kimseler bu şartı başkalarına nisbetle daha kolay yerine getirmiş olacaklardır.

65 Anektod olarak kaydetmiş olsa da, Theodore Wright, 1996 yılında Mumbai'de eşrâf-eclâf engellerinin bertaraf edilmiş olduğuna dair bildirimler aldığını söylemektedir. (Aşağıdaki kaynağa bkz.: p. 655, dipnot: 34). Seyyid Ali'nin bildirdiğine göre Haydarâbâd'da (Dekkan) "giderek artan bir tarzda Müslümanlar eğitim, meslek ya da gelir vasıtasıyla toplumsal konum arayışına girmişlerdir. Dolayısıyla Haydarâbâd'daki çoğu Müslüman, kast üyeliği, kimlik ve çevre durumlarıyla ilgili olarak ancak zayıf ya da hafif bir tarzda sorunlar yaşamaktadır. Bkz.: Theodore Wright, "Collective and Elective Ethnicity: Caste Among Urban Muslims," *Sociological Forum*, 17/4 (December, 2002), 593.





## İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ FELSEFE TARİHİ ANA BİLİM DALI 3. KOORDİNASYON TOPLANTISINA DAİR BİR DEĞERLENDİRME

### *Symposium Review: History of Philosophy Third Coordination Meeting in Kahraman Maraş*

Yrd. Doç. Dr. Ahmet YILDIZ\*

Genel olarak koordinasyon toplantıları, herhangi bir alanın temel problemlerinin ele alındığı, o alandaki derslerin ve çalışmaların daha verimli hale getirilmesi için nelerin yapılması gerektiği hususunda istişarelerin yapıldığı toplantılardır. Bu çerçevede bu yıl Kahramanmaraş'ta düzenlenen İlahiyat Fakülteleri Felsefe Tarihi A.D. 3. koordinasyon toplantısında da bu alanla ilgili temel problemler, eksiklikler ve yapılması gereken şeyler konusunda, alanın öğretim elemanları serbest bir konuşma ortamında fikir alışverişinde bulunmuşlardır. Bu toplantıyı genel olarak değerlendirdiğimizde, ele alınan ve üzerinde konuşulan konuları üç ana başlık altında toplayabiliriz: 1) Felsefe Tarihi derslerinin ilahiyat eğitimi açısından gerekliliği ve bunun gerekçeleri, 2) Felsefe tarihi derslerinin daha verimli hale getirilmesi için alan öğretim elemanlarının yapması gerekenler, 3) Felsefe Tarihi A.B.D olarak karşılaşılan genel problemler.

Toplantıda değinilen bu genel başlıklara baktığımız zaman en temelde, alan hocaları genel olarak felsefe derslerinin ve özel olarak da felsefenin alt yapısını sağlayan "Felsefe Tarihi" derslerinin ilahiyat fakültelerinin ders müfredatında bulunmasının gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Aslında tüm derslerin ve alanların, eğitim programı açısından, kendi gerekliliklerini ortaya koyma çabaları beklenen bir şeydir. Fakat yakın zamanlarda, felsefe tarihi derslerinin ilahiyat eğitimi içerisinde gereksiz dersler olduğu şeklindeki bir algının ürünü olarak, bu derslerin zorunlu ders olmaktan çıkarılması girişimleri olmuştur. Bu durum Felsefe Tarihi derslerinin ilahiyat eğitimine, ilahiyat fakültesi öğrencisinden beklenen yeterliliklere katkısının ne olacağı konusunda gerekçeler sunmayı daha da önemli ve öncelikli kılmıştır. Bu sebeple toplantıda konuşan hocalarımız felsefe tarihi derslerinin ilahiyat eğitimi açısından gerekliliğine ilişkin gerekçeler sunmuşlardır. Bu gerekçelerin bazılarını genel olarak şu şekilde özetleyebiliriz:

Felsefeyi tanımlamak zor olmakla birlikte; "Felsefe, varlık, bilgi ve değer alanlarında rasyonel, eleştirel, kapsamlı, tutarlı ve sistematik bir şekilde

\* Erciyes Üniversitesi İlahiyat fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri/Felsefe Tarihi A.B.D. Öğretim Üyesi

düşünmektir” şeklindeki genel tanımı dikkate aldığımız zaman, felsefi etkinliğin mahiyetine dair genel bir kavrayışa ulaşabiliriz. Zira bu tanım bize hem felsefi etkinliğin konu alanı hakkında, hem de bu etkinliğin niteliği hakkında bilgi vermektedir. Bu tanıma göre felsefe insanı ilgilendiren tüm konuları kapsamaktadır ve bu konulara yönelik bir düşünme etkinliği olan “felsefi düşünme”, gelişigüzel bir düşünme değil, belirli niteliklere sahip bir düşünmedir. Felsefe tarihi de genel olarak insanlık tarihindeki felsefi düşünce mirasını kapsamaktadır. Buna göre Felsefe Tarihi’nin niçin gerekli olduğu konusunda hem felsefi düşüncenin niteliklerinden, hem de onun “insanlığın ortak fikir mirası” olması olgusundan hareket edilebilir.

1) Konuya birinci açıdan bakacak olursak, aslında rasyonel, eleştirel, tutarlı, kapsamlı ve sistematik düşünebilme becerisi, tüm insanların hayatlarının her alanında yararlanabilecekleri becerilerdir ve bütün eğitim kurumlarımızın hedefleri içerisinde bu tür becerileri kazandırma hedefi yer almaktadır. Dolayısıyla bu tür zihinsel becerilerin geliştirilmesine doğrudan ve en fazla katkıyı sağlayacak olan felsefe derslerinin, tüm eğitim kurumları için çok önemli olduğu açıktır. Özellikle de temel konu alanı “din” olan ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin bu alandaki bilgileri daha doğru ve iyi bir şekilde anlayabilmeleri için bu tür zihinsel becerilerinin geliştirilmesi zorunludur. Aksi takdirde, aslında temel dini konuları ve metinleri tam anlamıyla kavrayamayan, sunulan bilgileri sadece ezberleyen bireyler yetiştirilmiş olacaktır. Bu şekilde yetişen ilahiyat mezunları da toplumun dini konulardaki ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalacaktır.

2) Konuya felsefe tarihinin aslında insanlığın ortak fikri mirası olması açısından baktığımız zaman da felsefe tarihini bilmenin son derece önemli olduğu görülebilecektir. Zira felsefe tarihinde ele alınan temel konular tüm insanları bir şekilde ilgilendiren temel konular ve sorulardır. Bu sorular herhangi bir filozofun şahsi soruları değildir. En genelde varlık âlemi içerisinde kendi yerini tespit etmeye, kendisini, içinde yaşadığı varlık âlemini ve hayatını anlamlandırmaya çalışan insanın sorularıdır. Ve bu soruların temel sorular olması aslında bunların insanın tüm pratik hayatının arkasındaki temel koşullara dair sorular olmasıdır. Temel ayırt edici özelliği “düşünmek-akletmek” olduğu genel olarak kabul edilen insanın bu tür sorularla yüzleşmeden, bu temel konularda bir takım kavrayışlara ulaşmadan, yaşamına devam etmesi mümkün olsa da çok istenilen bir şey değildir. Nitekim bu konuya dinî açıdan baktığımızda birçok ayet-i kerîme insandan sürekli kendisi ve varlık âlemi hakkında tefekkür etmesini istemekte, şuursuz, bilinçsiz, ezbere bir hayat tarzını eleştirmektedir. Dolayısıyla insanı ilgilendiren varoluşsal konularda düşünme etkinliğinin insani bir etkinlik olduğunu ve bu etkinlik sonucu ortaya çıkan felsefi mirasın da tüm insanlar için ortak bir miras olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre insanlığın bu temel konulardaki tefekkür serüvenini bilmenin insanın ufkunu ne kadar açacağı aşikârdır. Dolayısıyla bu ufka sahip kişilerin karşılaştıkları durumlara/konulara yaklaşırken takınacakları tutumun,

ulaşabilecekleri derinliğin bu ufka sahip olmayanlardan çok farklı olacağı açıktır. Buradan hareketle, felsefi fikir mirasını bilmenin ve kavramanın İslamiyet başta olmak üzere dinlerin temel metinlerini, temel konularını, dinin insan için önemini vb. daha derin bir şekilde anlama konusunda son derece önemli olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Zira din insana hitap etmekte ve felsefe tarihi de insanın anlam arayışının serüvenini sunmaktadır. Dolayısıyla insana hitap eden dini, temel dini kaynakları tam anlamıyla anlayabilmek için, bu insanın kaygılarını, entelektüel arayışlarını bilmek son derece önemlidir.

3) Felsefe tarihi derslerinin ilahiyat eğitime katkısı genel olarak felsefenin ve felsefe tarihinin birçok alanın olduğu gibi ilahiyat müfredatında yer alan İslam felsefesi, kelam, tasavvuf gibi dersler için bir alt yapı oluşturması açısından da değerlendirilebilir. Zira, İslam felsefesi, kelam ve tasavvuf üzerinde felsefenin etkisinin olduğu çok açık bir olgudur. Bu alanlarda ele alınan birçok konu, kullanılan birçok kavram, birçok fikir, kaynağını felsefe tarihinden almaktadır. Dolayısıyla bu alanları tam anlamda anlayabilmek için onların temellerindeki felsefi alt yapıyı bilmek son derece önemlidir.

4) Her ilahiyat öğrencisinin genel düzeyde de olsa bir felsefi kültüre sahip olması gerekir. Zira aslında felsefi dil insanlığın ortak bir dilidir. İlahiyat fakültesi mezunu olan öğrenciler toplumun değişik kesimlerinden, farklı ideolojilerden, inançlardan insanlarla muhatap olacaktır. Bu insanlarla iletişime geçebilmesi için her şeyden önce onlara karşı anlayışlı, önyargısız yaklaşabilme tutumuna ve onların konuştuğu dili anlayabilecek kavramsal bir zenginliğe sahip olması gerekir. Bu özelliklerin gelişmesinde de felsefe derslerinin katkısı çok büyüktür. Ayrıca ilahiyat fakültesi mezunu öğrencilerin diğer alanlardan edindikleri bilgi birikimini, daha rasyonel ve temellendirilmiş bir şekilde sunabilmeleri son derece önemlidir. Bu becerilerin geliştirilmesinde de felsefe derslerinin katkısı çok büyüktür.

Felsefe tarihi koordinasyon toplantısında yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz gerekçelerle felsefe tarihi derslerinin ilahiyat eğitimi açısından çok gerekli olduğu konusunda fikirler belirtildikten sonra bu eğitimin daha verimli olması ve yukarıda belirlenen kazanımlara ulaşılması için alan öğretim elemanlarının neler yapması gerektiği üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede ortaya çıkan ana düşünceleri şu şekilde özetleyebiliriz:

1) Genel olarak öğrencilerde felsefe derslerine yönelik bir önyargının olduğu söylenebilir. Bu tür önyargıların ortadan kaldırılabilmesi için ilk derslerde bu dersin mahiyeti ve beklenen kazanımların ne olduğu konusunda açıklamalarla başlanması önemlidir. Ayrıca felsefe derslerinin daha verimli hale getirilmesi için bu alanın temel konularını, kavramlarını tanıtıcı mahiyetteki "Felsefeye Giriş" derslerinin 1. veya 2.sınıflara ders olarak konulması faydalı olacaktır. Bu yapılamasa dahi felsefe tarihi derslerinin ilk iki haftası "felsefeye giriş" mahiyetinde

işlenmelidir. Böylece öğrencilerin felsefe hakkındaki önyargıları bir ölçüde giderilebileceği gibi, öğrencilerin bu dersten neler kazanacağı konusunda da bir fikir edinebilecektir.

2) Genel olarak felsefe dersleri öğrenciler tarafından çok “uçuk-hayali” ve aslında kendilerini çok fazla ilgilendirmeyen dersler olarak görülmektedir. Bu önyargının aşılabilmesi için de felsefe tarihi derslerinde ele alınan konuların aslında sırf söz konusu filozofların problemi olmadığı, bu konuların aslında insanın akıl ve ruh dünyasının ortak zemininden kaynaklandığı gösterilebilmelidir. Bu yapıldığı zaman dersin verimliliğini artıran bir etken olan interaktif eğitim için de bir olanak doğacaktır. Zira öğrencinin söz konusu sorunların kendi zihin dünyasındaki karşılığını görmesiyle derse katılımı daha da kolaylaşacaktır. Daha özel anlamda da ilahiyat fakültelerinde felsefe tarihi dersleri işlenirken ele alınan filozof ve fikirlerin İslam düşünce dünyasındaki yansımaları, söz konusu fikrin İslâmî düşünce açısından değeri gibi konularda öğrenciye bir kavrayış sunulabilmelidir. Bu şekildeki bir tutum, öğrencinin felsefe tarihi dersleri ile diğer dersler arasındaki bağlantıyı kurmasını ve öğrendiği bilgileri daha kolay bir şekilde anlamlandırmasını sağlayacak, aynı zamanda bu dersin diğer dersler açısından da önemli olduğunu kavramasını sağlayacaktır.

3) Felsefe tarihi derslerinde filozofları kronolojik bir şekilde ele alırken, bu filozoflar arasındaki bağlantıları kurabilmek de son derece önemlidir. Bunu sağlamanın en etkili yollarından birisi konulara sistematik felsefe açısından bakabilmektir. Eğer felsefe tarihi boyunca ele alınan temel felsefi problemler ve bu problemler çerçevesinde sunulan belli başlı ana cevaplar tespit edilip, bu ortak noktadan hareketle felsefe tarihindeki filozoflar anlatılabilirse, bu tutum felsefe tarihinin daha bütünlüklü ve kendi içerisinde bağlantılı bir yapı olarak anlaşılmasını sağlayabilecektir. Bu açıdan Türkçe’de “Sistematik Felsefe Tarihi” türünden felsefe tarihi kitaplarının bulunmamasının bir eksiklik olduğunu da söyleyebiliriz.

4) Felsefe tarihi derslerinin daha etkili olması açısından yapılabilecek başka bir önemli uygulama da; öğrencilerin bir şekilde filozofların kendi temel eserlerini okumalarını sağlayabilmektir. Böylece öğrenci hem filozofların fikirlerine doğrudan ulaşmış olacak, hem de aslında felsefenin ne olduğuna dair daha doğru bir kavrayışa ulaşabilecektir.

Koordinasyon toplantısında, felsefe tarihi derslerinin daha verimli işlenmesi konusunda bu tür fikirlere değinildikten sonra, alanın öğretim elemanlarının kendi başlarına çözemeyecekleri sorunlara değinilmiştir. Ve aslında bu sorunlar yukarıda belirtilen beklentilerin gerçekleşmesi için temel koşulları oluşturmaktadır. Bu çerçevede vurgulanan en temel konulardan birisi, “Felsefe Tarihi” ana bilim dalının mevcut ilahiyat fakültelerinde anabilim dalı olarak muhafaza edilmesi ve yeni açılan “İslâmî İlimler Fakülteleri”nde de, bu alana

anabilim dalı olarak yer verilmesi gerektiğidir. Zira bu alan, bir anabilim dalı olarak mevcut olmadığı zaman; alana öğretim üyesi yetiştirme, mevcut öğretim üyelerinin kadro durumları gibi konularda problemler ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı felsefe tarihi dersleri, aslında bu alanda çalışmalar yapmamış hocalar tarafından verilmeye başlanacaktır ki, bu da derslerin verimliliğini düşürecektir.

Bu çerçevede karşılaşılan başka bir problem de, üniversite kadrolarına öğretim elemanları alınırken, ilahiyat fakülteleri Felsefe Tarihi anabilim dallarına yeteri kadar kadro verilmemesidir. Örneğin yakın zamandaki ÖYP atamalarında bu alana çok az sayıda kadro verildiği görülmektedir. Bu durum, bu alanda lisansüstü yapma eğilimini azaltmakta ve yeterli sayıda öğretim elemanının yetişmemesine sebep olmaktadır.

Sonuç olarak Kahramanmaraş Belediyesi ve Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin çok nazik ve cömert misafirperverliğinde gerçekleştirilen "İlahiyat Fakülteleri Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı 3. Koordinasyon Toplantısı"nda, alanın temel problemleri ve yapılması gerekenler konusunda istişareler yapılmış, belirli sonuçlar elde edilmiş ve bu sonuçlar ortak bir bildiri haline getirilmiştir. Bu açıdan bu toplantının son derece verimli geçtiği söylenebilir. İleriki toplantılarda da özellikle, "Felsefe tarihi derslerinin öğrenci kazanımları," "derslerin ve konuların daha verimli nasıl işlenebileceği" vs. gibi önceden belirlenmiş konularda hazırlanarak istişare edildiğinde bu toplantıların daha verimli hale gelebileceği söylenebilir.



Söyleşi / Conversation

## DOÇ. DR. KEMAL ATAMAN İLE “SİVİL DİN” ÜZERİNE BİR SÖYLEŞİ

*A Conversation About “Civil Religion” with  
Assoc. Prof. Kemal ATAMAN*

Araş. Gör. Fatmanur DİKMEN\*



*Doç. Dr. Kemal ATAMAN*

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Hocamız, Sayın Doç. Dr. Kemal Ataman'ın Mayıs 2014'te Sentez Yayınları'ndan “Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din” isimli bir çalışması yayınlandı. Hem kitabı okuduğumuzda zihnimizde oluşan sorulara cevap bulmak, hem de konunun Türkiye açısından önemini konuşmak ve Türkiye'nin bugünkü durumunun, gidişatının, dolayısıyla dinî ve siyasî gündeminin “sivil din” perspektifinden nasıl yorumlanabileceğini konuşmak üzere Değerli Hocamız ile bir söyleşi gerçekleştirdik. Kitabın konusunun sosyal bilimciler için oldukça önem arz ettiğini düşünüyor, bu söyleşi metninin de araştırmacılar için yönlendirici olmasını temenni ediyoruz.

\* Arş. Gör., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

### **Sayın Hocam, Sivil Din isimli çalışmanızın oluşum sürecinden biraz bahseder misiniz?**

Şimdi sunuşta da bahsettim uzun bir hikayesi var bunun. 96-97 yıllarında, o kitap hala kütüphanemde de duruyor, "Fundamentalism on American Religion" diye bir dersimiz vardı. O derste hocanın Bellah'tan bahsetmesi din-siyaset, din-tarih, din-Amerikan tarihi tecrübesi konuları ilgimi çekmişti ilk etapta. O gün bugündür yoğun okumalar yapageldik. Bazen çok yoğun bazen daha az olarak okumalar yaptık. Ardahan'ın Damal ilçesinde bir dağ var, mevsimin belli günlerinde Atatürk'ün gölgesine benzetilen bir gölge oluşuyor ve onunla ilgili seremoniler düzenliyorlar. Koca koca adamlar dernek kurmuş. Askeri garnizon komutanları vs. oraya gidiyorlar, o esnada selam duruyorlar. Bunları da sivil din bağlamında okudum. Sonra

Almanya'da "American Religion" diye bir ders vermem icap etti. Hangi tür ders vermek istersin dediklerinde bunu önerdim. Orada on dört haftalık bir program hazırladım. Öğrencilerle birlikte çok güzel bir şekilde işledik. Zaten önsözde o öğrencilere de teşekkür vardır. Gerçekten de öğrenme süreci de böyle bir süreç. Siz her ne kadar öğretiyorsanız da karşınızda öğrenci meydan okuyarak, sizin fikirlerinize karşı gelerek, sizin beyninizi provoke ederek, biraz da öyle oldu onun için teşekkürü hakkettiklerini düşünüyorum. Daha sonra Türkiye'ye geldiğimde de Erasmus programı çerçevesinde o dersi yine verdim. Aynı şey orda da gerçekleşti. Teşekkürün bir kısmı da bizim Türkiye'deki öğrencilere gidiyor. Böyle bir hikayesi var işte yazdık verdik. Bakalım ne olacak. Kitapta Türkiye ayağının eksik olduğu düşünülebilir. Türkiye ayağının olmaması eksiklik değil bana göre. Çünkü bu teorik bir analiz denemesi olarak algılanmalıdır. Yoksa buradan hareketle birileri çıkar ben de dahil olmak istiyorum diyebilir yahut da birileri de bu perspektiften Türkiye'de olup biteni sivil dini bir okuma teşebbüsüne girişebilir. Türkiye'de bu bakış açısı yavaş yavaş gelişmekte. Akşam oturdum ne yazıldı çizildi diye baktım. Bolca malzeme var artık bu konu hakkında. Yani aslında sizin de bu mülakatı yapmanızın nedeni de bu sanırım.

### **Hocam, sivil din konusu güncel bir olgu mudur?**

Şimdi bu sivil din konusu günümüzle ilgili değil, sivil din konusu daha çok tarihle ilgili. Mesela şöyle bir tanımdan hareketle ne söylediğimi daha rahat anlatabilirim. Bir sivil din tanımı yaptığımız vakit şöyle diyoruz: "bireyin bir vatandaş olarak rolünü ve mensubu bulunduğu zaman ve tarih içindeki yerini, nihai varlık -buna nihai varlık diyoruz Tanrı diyemiyoruz- ve anlam dünyasının





şartlarıyla şekillendiren inanç, ritüel ve semboller bütünü"dür. Bellah'ın tanımına göre sivil din, her milletin hayatında –hayat yaşanmış olandır ve yaşamakta olandır- bulunan ve kendisiyle kendi tarihsel tecrübesini aşkın telakki ettiği hakikatin ışığında yorumladığı din veya dini boyuta işaret eder. Burdan baktığımızda sivil dinin -Amerikan sivil dinine geldiğimizde bu daha belirgin bir şekilde ortaya çıkacak- geçmişi geleceğe daha doğrusu geçmişi bugüne ve bugünü geleceğe bağlayıcı bir fonksiyon icra ettiğini söylememiz yanlış olmaz. Zaten bu Amerikan sivil dininin var olduğunu ve öteki dinler gibi incelenmeye değer olduğunu söyleyen Bellah da, Amerika'daki başkanların konuşmalarının bir içerik analizini yapmak suretiyle bir sonuca ulaşıyor. O konuşmalara baktığınız vakit hakikaten son derece ciddi son derece özlü son derece kuşatıcı, bütün bunlara rağmen geçmişi, geçmişe müracaatla bugünü anlamaya ve geleceği inşa etmeye işaret eden, bir konuşma niteliğinde olduğunu görüyoruz. Evet bunun böyle bir boyutu var, Türkiye'de de var bu. Şimdi sivil din dediğimde bazı arkadaşlar bana kızıyorlar. Bunu Bellah söyledi hayır bu zaten kitabın sonucunda da ortaya çıkıyor. Her ne kadar istemesek de bu böyledir. Sivil dini bir boyutun -tarihleri incelediğinde- tüm toplumlarda var olduğunu görebilirsiniz. Neden? Çok basit bir örnek size; Bosna'ya gittiğiniz vakit, Bosna'daki çarşı caminin minberinde Osmanlı bayrağını görürsünüz; "camide siyasi bir yapı olan Osmanlı bayrağı". İkincisi Türkiye'ye geldiğimizde, Türkiye'de İstiklal Marşı'nın her yıl dönümünde camilerde hutbe "Korkma sönmez bu şafaklarda yüzen alsancak" ile başlar, şiir bile okunur ve bunun üzerinden hutbe irad edilir. Buna baktığınız vakit, böyle bir hutbeyi Afrika'nın falanca camiinde irad ettiğiniz zaman bir anlamı olur mu? Hiç olmaz demeyelim ama çok fazla bir manası olmaz. Onlar da Müslüman, hak ve tapma gibi kavramlar var. Fakat baktığınızda, bu camide okunan o korkma sönmez bu şafaklarda yüzen alsancak'ı Akif in dünya görüşünü ele aldığımızda aslında kastedilen ve bağlam olarak ele alınan; Türk, Arap, Kürt vs, Osmanlı coğrafyasında yaşayan insanların durumunu ve duygularını aktaran bir ifadedir. Gördüğünüz gibi burada dini olanla tarihsel olan, siyasi olan, bazen de irki olan iç içe geçmiş oluyor. Ve böylece sivil dini bir boyut diyebileceğimiz bir yapı ortaya çıkıyor. Siyasi din tartışmalarına girdiğimiz vakit bunu daha net görebiliyoruz. Amerika'da böyledir, Türkiye'de böyledir, İngiltere'de de böyledir. Bu karşılaştırmayı yaparken bir takım hassasiyetleri ve incelikleri de gözden kaçırmamak gerekiyor. Mesela bana Türkiye'nin yakın tarihi, - yakında uzağa olmak üzere önce Cumhuriyet daha sonra Osmanlı gelir - sivil dini bir boyutta okunabilir mi diye sorsanız okunabileceğini düşünüyorum fakat sivil dinin - kitapda daha detaylı ifade edilmekle beraber - Bellah'ın anladığı manada iki kaynağının olduğunu söylüyorum. Bir tanesi sivil dini olarak tanımladığımız her neyse o şeyin spontane olarak toplum içerisinde neşet ettiğini - ki bu Durkheimcı bir bakış açısidir- buna göre ritüel insanın en temel eylemidir ve inançtan önce gelir, inanca kaynaklık eden bir boyutu vardır ritüelin. Spontanedir, insan var olduktan itibaren bunun olması gerekir.

### **Peki bu durum Rousseau'cu bir bakış açısıyla nasıl yorumlanır?**

Rousseau'cu bir bakış açısından bakarsak da böyledir. Rousseau'ya baktığımız zaman da Toplumsal Sözleşme'de ifade edildiği gibi "hiçbir devlet, temelinde din olmaksızın kurulup varlığını sürdüremez" diyor fonksiyonalist bir bakış açısıyla. Fakat ikisi arasındaki fark nedir? Birinde Durkheim'da din eşittir kutsal, kutsal eşittir sosyal, sosyal eşittir kutsal gibi bir kavramsallaştırma var. Birbirine müradif bir kullanımı var. Rousseau'da ise fonksiyonel bir toplum için din olmasa bile toplumun varlığını sürdürebilmesi için bir din icat etmemiz gerekir, anlayışı vardır.

Osmanlı'da da sivil din var ve her ne kadar şeyhülislam padişahın üzerindedir padişah onun söylediklerine uymak zorundadır dense de pratikte bunun böyle olmadığını biliyoruz. Yani padişah ne diyorsa o oluyordu. Mesela padişah ben sefere çıkacağım diyorsa büyük olasılıkla ona uygun bir fetva veriliyordu. Burada gördüğümüz gibi çokbelirgin bir şekilde sivil dini olan boyutun öteki daha alt olarak kabul ettiğimiz oluşumları şekillendirdiğini görüyoruz. Türkiye Cumhuriyeti'ne geldiğimiz zaman, özellikle edebiyatta, şiirde ve belli bir şahıs üzerinde gelişen çabalar -Atatürk'ü kastediyorum-, tam da Rousseau'cu bir bakış açısıyla bir sivil din oluşturma teşebbüsüdür. Burdaki sivil din spontane değildir, üretilmeye yönelik, Rousseau'yu çağrıştıran bir sivil din anlayışıdır. Ne diyor Rousseau? Eğer düzgün vatandaş olmak istiyorsanız bir ödev aşkına inanmanız gerekiyor, Yüce bir varlığa inanmanız gerekiyor ve hesap verilecek öteki dünya algısına inanmanız gerekiyor. Sivil din ifadesini ilk defa o kullanıyor; sivil dinin ifadeleri diyor ama ben sivil dinin amentüsü diyorum. O kadar ileri gidiyor ki bu noktada, bir defa insan vatandaş olduktan sonra bu amentüye iman etmek durumundadır. Kişi, buna uymayan davranış örüntüleri sergilediğinde en yumuşak ifadeyle önce sürgün edilir, daha uç noktada idam edilir. Neden? Sosyal mukaveleden bahsediyoruz. Halkın önünde verdiğiniz sözü yerine getirmiyorsanız bu devlete ihanettir ve bunun cezası da ölümdür. Bugün de durum farklı değildir. Amerika'da bugün vergi kaçırabilirsiniz, insan öldürebilirsiniz ama vatana ihanetle suçlandığınız vakit, soluğu Assange gibi Snowden gibi Rusya'da ya da Ekvador büyükelçiliğinde alırsınız.

### **Din-siyaset, din-kültür, dinî ve etnik kökenler, ırkçılık gibi problemlerin ve "demokratik açılım" söylemlerinin gündemde olduğu günümüz Türkiye için "Sivil Din" çalışmaları hangi yönlerden önem arz eder?**

Sivil din yaratma teşebbüsü Türkiye'de Atatürk etrafında denenmiştir. Bunu mevlitlerde görürsünüz, "Kabe Arabın olsun bize Çankaya yeter" den tutun da, mevlidin yazım formatının Atatürk'e dönüştürüldüğü, hatta Atatürk üzerine yazılan şiirlerin o formata dönüştürüldüğünü net bir şekilde görürüz. Ezanın Atatürk adına yazıldığı da şüphesiz bu uygulamalardan birisidir. Bunların bir de folklorik boyutu var. Mesela Damal'da oluşan, Atatürk Altları denen o gölge buna en güzel örnektir.

Bunu bir din olarak almak ne kadar doğru, diyor farklı düşünen arkadaşlar. Ben zaten dindir demiyorum, din yaratma teşebbüsüdür diyorum. Kemal Ataman olarak değil ama Rousseau'cu perspektiften bakınca böyle bir resim görüyorum. Denebilir ki birileri kalkar bunları yazar normaldir, ama problem şu, kendisi hakkında bu şiirler ve sözler yazılan lider bu duruma karşı çıkmadı. Dolayısıyla spontane değil ama bu ekseninde bir din yaratma teşebbüsünün varlığını Türkiye'nin yakın tarihinde gördüğümüzü söyleyebilirim rahatlıkla.

### **Toplumun dini ile siyasetin dini çatıştığı vakit neler olacaktır?**

Amerikan toplumundan bahsediyorsanız, Amerika'da toplumun dini diye bir din yoktur. İsterseniz Amerika üzerinden devam edelim. Amerika bir göçmenler ülkesi bunu kabul ediyoruz. Göçmenler ülkesinin sahip olduğu dini yapıda yine o yapıyı yansıtacaktır. Dolayısıyla aynı din içerisinde bile son derece farklı dini yorumlara rastlayabilirsiniz Amerika'da. Bir Polonyalı Katolik ile İrlandalı Katolik'in Amerika'da aynı anda aynı kilisede ibadet etmesi kabul edilebilir durum değildir, zorluklar vardır. Aynı Katolikler arasında bile durum budur. Katolikler ile protestanlar arasındaki durumu konuşmuyorum bile. O kadar farklılıklar var. Sivil dinin şöyle bir sıkıntısı var: Emperyalist bir konuma da oturtulabilir sivil din. Ne yapıyorsunuz siz kendi tarihinizle rasyonel somut ve tek tipçi bir tarih anlayışı benimsiyorsunuz ve bu tarih anlayışından hareketle bir toplum ve resmi bir tarih oluşturunuz. Olup biten her şeyi de bu tarih üzerinden anlamaya/ anlamlandırmaya çalışıyorsunuz. Bu tarihin renklerine uymayan her türlü rengi, yok etmeye kalkıyorsunuz. Amerika Birleşik Devletleri'nde olan budur; yerlilerin yok edilmesi, köle olarak oraya getirilen siyahların zengin dini kültürel yapılarının yok edilmesi, tam anlamıyla White Anglosaxon Protestant (WASP) dediğimiz bir Amerikan hayat tarzıdır. Yankee ile somutlaşan bir yaşam tarzı Amerikanın resmi yaşam tarzı olarak ki Will Herberg gibi insanlar bu Amerikan yaşam tarzını Amerikan sivil dini olarak kabul ediyorlar ve bunun üç ayağının olduğunu söylüyorlar; Protestan, Katolik ve Yahudilik. Will Herberg daha 1950'lerde bundan bahsediyor. 1950'lere baktığınız vakit Yahudiler Amerika'da istenmeyen insanlardır. Ama Will Herberg, -kendisi bir Yahudi- Protestan Catholic and Jew adlı kitabında kendi kendini gerçekleştiren bir kehanet, benim ifade ettiğim tarzda siyasi bir mit oluşturma teşebbüsündedir. Bu, Amerikanın tektipleştirici tarih okuyuşuna bir karşı çıkma teşebbüsüdür. Bugünlerde benzer şeyler Müslümanlar tarafından yapılmaktadır. Katolikler bir geçiş süreci yaşadılar, Budistler, Hindular yaşıyor, şu an Müslümanlar da yaşıyor. Geçiş süreci bir durumdan bir başka duruma transforme olma durumudur yani geçiş işaret eder. Enteresandır kitabı yazdıktan sonra şöyle bir olay gerçekleşti. Washington'da National Cathedral diye apiskopol bir kilise var. Milli bir katedraldir. Kendilerini Anglikan kilisesi içinde görürler. Kasım ayının 14'ünde enteresan bir şey oldu. National Cathedral'de Müslümanlar halıları kilimleri oraya serdiler ve Cuma namazı kıldılar milli kilisede. National Cathedral'in yaklaşık bir km yakınında İslamic Center var. Orda da pekala

Cuma namazı kılınabilirdi ki kılınıyor. Fakat bu insanlar kilisede –herhangi bir kilise değil- National Cathedral’de, -başkanların konuşmalar yaptığı, 11 Eylül’de seremonilerin yapıldığı kilisedir- kılıyor. İşte Müslümanların orda olması, orda kendilerine yer bulma teşebbüsleri kitapta da ifade ettiğim gibi milli-sivil dinin sürekli olarak genişlediğinin bir göstergesidir.

Gerek sembolleri, gerekse müntesipleri ile sürekli gelişen sürekli şişen, sürekli zenginleşen bir kartopu gibi kabaran boyutu vardır sivil dinin. Müslümanların Amerika’da yaptığı şey Amerikan toplumunun, Amerikan hayat tarzının, Amerikan sivil dininin bir parçası haline gelmek isteğidir, ben bunu okuyorum. Bunun bir başka örneği de şudur, kitapta fotoğrafı var mezar taşlarına baktıysanız eğer orada bir fotoğrafı var kerim reşit. Kerim Reşit Arlington mezarlığına gömüldü. Arlington Mezarlığı’na genelde Hıristiyanlar, White Anglo Saxon Protestant dediğimiz insanlar gömülür. Fakat Kerim Reşit de oraya gömülmek şerefine nail oldu. Çünkü Irak’ta kendi vatanı için Iraklılara karşı savaşırken öldü. Enteresan değil midir, Kerim Reşit Irak’ta Müslümanlara karşı savaşıyordu. Buna müslümanlar açısından baktığımızda bu adam şehit mi oldu? Bunun durumu nedir nasıl açıklayacağız, buna cevap vermek teolojik açıdan da sosyolojik açıdan da kolay değil. Fakat işte bu örnek tamda sivil dinin var olduğunun bir başka göstergesidir.

Altmış dördüncü sayfaya bakarsak, İslamın sembolü olan hilal ve yıldız ile birlikte haç da var, yanyana duruyor aynı mezar taşında. İşte bu tam da Bellah’ın söylediğini doğruluyor, Amerika’da somut test edilebilen sembollerle şurada, burada kendini gösteren bir üst dinin varlığından söz ediyor Bellah ve işte buna sivil din diyor. Buna Amerikan hayat tarzı, Amerikan dünya görüşü diyebilirsiniz, ne dersiniz deyin. Amerika farklı dini yapıların Amerikan toplumu içerisinde sivil din şemsiyesi altında yaşamasına müsade ediyor, yani müslümanlar istediği gibi cami açabilir hiç sakıncası yok, Yahudiler istediği gibi sinagog açabilirler. Yerliler,siyahlar, zenciler hepsi istedikleri gibi ibadetlerini yapabilirler. Yaptıkları bu ibadetler ve tüm bu ibadethaneler sivil dinin koruması altında varlıklarını sürdürdükleri sürece istedikleri gibi hareket etme hakkına sahiptirler. Fakat ne zaman ki bu sistemi, bu dünya görüşünü yani sivil dini tehdit eden bir durum söz konusu olur, o zaman onun başı ezilir.

Türkiye’de de bu olmuştur. Senin sorunun cevabına gelmek biraz uzun oldu ama Türkiye’de de bu oldu. Bu modernitenin kaçınılmaz bir sonucuydu. Ben de öyle okuyorum, Amerikan iç savaşını tam da modernizmin zirvesi olarak kabul edebilirsiniz. Amerikan iç savaşı unionistlerle federalistler arasındaki bir savaştır. Union “tek bir vatan, tek millet, tek bir dünya görüşü, tek bir bakış açısı” isterlerken ötekiler de, federal yapıdan ayrılıp bağımsız olmak istiyorlar ve savaş bunun üzerine çıkıyor. Bu savaşın sonucunda dini farklılıklar, kültürel farklılıklar çeşitlenmiştir ancak bir Amerikan olmak “Amerikalı olmaklık” bilinci

tüm farklılaşan toplumların yapıların bilincine yerleşmiştir. Zygmunt Bauman bu durumu modernitenin kaçınılmaz bir sonucu olarak okuyor.

**Yakın tarihte Türkiye’de yaşananları da bu minvalde okumak mümkün müdür?**

Evet, bunun tesirlerini biz Türkiye’de de görürüz. Türkiye’de de tepeden inme bir programla modernleştirme projesi başlatılıyor. Türkiye’deki modernleşme projesinde “ırka dayalı milli devlet” anlayışı hakim oluyor. -Bugün Amerikan dediğimiz zaman kimsenin aklına Amerikan diye bir ırk gelmiyor ama bir milliyet olarak bundan bahsediyorum- Türkiye’de ise kafatasçılık kadar işi ileri götüren bir ırka dayalı millet anlayışı ortaya çıkıyor. Bir anlamda “siyasi din” diyebileceğimiz bir anlayışın sonucudur bu durum. Almanya’daki Hitler dönemine baktığımız vakit, onların yaptığı bundan başka bir şey değildir, Aryan ırkının üstünlüğüne dayalı bir siyasi yapılanmadan söz ediyoruz. Onun dışında kalan -Alman bile olsa- bir üst insan profiline uymayan alman bile olsa öldürülmüştür. Bu çok kişinin gözünden kaçır ama Auschwitz’de veyahut öteki kamplarda sadece yahudiler öldürülmemiştir. “Sub human” (alt insan) olarak kabul edilen çingeneler, sakat olduğu bilinen Almanlar da yakılmıştır. Hedef saf bir Alman ırkı ortaya çıkarmaktır. Bizim Türkiye’de yapılmak istenen bu değil midir? Kürtleri yıllarca inkar etmek, Lazlar hakkında konuşmamak, Çerkezler ve Araplar hakkında konuşmamak, ve böylelikle Türk ırkına indirgemek modernist bir söylemin ürünüdür. Mussolini İtalya’sında yapılan, İspanya’da, İngiltere’de yapılan hep bunun göstergeleri ve yansımalarıdır.

**Hocam bu arada, siyasî dinden bahsediyorsunuz, nedir bu siyasi din ve sivil dinden ayrıldığı nokta neresidir?**

İtalyan düşünür Gentile’nin dediğine göre politik/siyasal din dediğimizde “sorgulanamaz bir gücün monopolisi üzerine bina edilmiş bir siyasi sistemin kutsanması” anlaşılır. Fakat siyasi din bu yönüyle siyasi ve ideolojik monizmi zorunlu kılar. Bireyin ve toplumun bilincinin, söz konusu dinin emir ve yasaklarına koşulsuz boyun eğmesini varlığının devamı için olmazsa olmaz görür. Dolayısıyla siyasi din bireylerin özelini ihlal eden, totaliter, dışlayıcı, tektipleştirici ve tabir caizse fundamentalist diyebileceğimiz bir ideolojiyi işaret eder. Bizim Türkiye Cumhuriyeti’nin tecrübesi bunun dışında değildir. Aslında tam da buna işaret eder. Siyasi dinin hem bireysel hem de kolektif hayatın her alanına nüfuz etmek gibi bir gayreti vardır. Siyasal dini temsil edebilecek en çarpıcı örnekler olarak daha önce söylediğimiz gibi Nazi Almanyası, faşist İtalya ve İspanya örneğini verebiliriz.

Şimdi sivil din ve siyaset arasında böyle bir ayrışmaya gidilebileceğini söyledikten sonra Amerikan sivil dini perspektifinden bakıldığında hem sivil din hem de siyasi din, özünde -asıl anahtar cümle burası- “siyasetin kutsanması durumunu” ifade eder. Bu bile başlı başına sorunlu bir durumdur. Yani adına

ister sivil din, ister siyasi din diyelim hepsinde siyasi olanı kutsamak gibi bir yön vardır. Carl Schmitt perspektifinden okuyun aynı sonuca ulaşırsınız; ona göre her siyasi yapı dünyanın metafizik bir imgesi tarafından desteklenir. Yukarıda bahsettiğimiz “hiçbir devlet temelinde din olmaksızın varlığını sürdüremez” şeklindeki Rousseaucu bakış açısı ya da “insanların en temel eyleminin ritüeller olduğunu dolayısıyla ritüellerin her türlü ideolojinin önünde olduğunu” söyleyen Durkheimcı bir bakış açısıyla Carl Schmitt’in ifadesi arasında temelde hiçbir fark yoktur aslında. Hepsine göre metafizik olan siyasi olanı kutsamak gibi bir fonksiyon icra eder, hatta devlet, Tanrının kozmik planını yeryüzünde ikame edici bir fonksiyon icra eder. Bu şekilde siyaseti yeni bir boyuta aktardığınızda artık siyasetin yaptığı her şeyi kutsal ve dolayısıyla meşru olarak görmek durumundasınız. Sosyal bilimcilere göre bu kaçınılmazdır.

Şimdi Türkiye’nin yavaş yavaş böyle bir yapıdan uzaklaştığını görüyoruz. Fakat böyle bir yapıdan uzaklaştığımızda yeni siyaseti, yeni Türkiye’yi, yeni Türkiye’nin normlarını ve değerlerini kutsayabilecek bir yapılanmaya doğru evrilme sürecine doğru girmekten endişe ediyorum. Ama bu endişem sosyal bilimci endişesidir, siyasetçi endişesi değil. Ama bir vatandaş olarak güvenlik içersinde yaşamamızı ben böyle bir yapıya da borçlu olduğum kanaatine sahibim. Çünkü sosyal mukavele bunu gerektirir ben özgürlüklerimin bir kısmını, güvenliğimi, devletten alacağım hizmet karşılığında beni temsil ettiğini düşündüğüm yüce güce teslim etmiş oluyorum. Fakat bütünüyle teslim ettiğimizde, sorgulanmaz bir pozisyona, -ister sivil din ister politik din adı altında olsun- baba figürü haline geldiği zaman siyaset döver de sever de demek zorunda kalıyoruz. Dövdüğünde “niye dövüyorsun” diyemiyoruz, sevdiğinde “niye az seviyorsun” diyemiyoruz. Böyle bir boyutu da var ama bu aslında her siyasi yapılanmada var. Çünkü Schmitt Rousseau ya da Durkheim gibi sosyal mukaveleci perspektifinden baktığımız zaman -bunu Platon’a, “asil yalan” a kadar götürebilirsiniz ki kitapta ondan uzun uzadıya bahsedildi - böyle bir siyasi yapıya böyle bir politik mite insanların, toplumların, varlıklarını sürdürebilmeleri için ihtiyacı var.

**Postmodern toplumlarda farklılıklara her ne kadar yer verildiği söylene de, milli devlet anlayışı varlığını bir şekilde hissettirmeye devam etmekte midir?**

Bu bir anlamda kaçınılmaz hale geliyor. Nitekim milli devlet anlayışının post modern toplumlarda sorgulandığını söylüyoruz. Amerika Birleşik Devletleri’ni en çoğulcu toplum olarak görüyoruz, fakat Amerika’da uzun yıllar yaşayan birisi olarak söylüyorum, Amerika’da “I am a proud American” demediğiniz sürece siz orada güvende değilsinizdir. Yani kimliğiniz ne olursa olsun üst kimliğin parçası olmak durumundasınız o olmadığında siz güvenilir bir vatandaş değilsinizdir. Sosyal mukavelede güvenilir vatandaş teması sıkça işlenir. Sosyal mukaveleci filozofların ve siyaset bilimci insanların güvenmediği birkaç insan tipi vardır. Enteresandır, bunlardan biri ateistler diğeri de Katoliklerdir. Çünkü ateistler

sosyal sözleşmeye imza atmaz, çünkü onun vicdanında tanrı korkusu yoktur. Bu perspektiften baktığımızda -ben öyle bakıyor değilim- ama tanrı korkusu olmayan bireyin Rousseau'nun anlattığı manada bir sivil dine inanması mümkün değildir. Sivil dine inanmıyorsa onun iyi bir vatandaş olması mümkün değildir. Öteki dünya algısı, ödev bilinci yoktur olsa da öteki dünyada hesap verilebilir bir tanrı anlayış olmadığı sürece "inanıyordum ama bugün yapmadım inanmak gelmedi içimden, çalmak istemedim ama çaldım içimden geldi" diyebilir bir insan dolayısıyla ateistlere güvenilmez. Liberal diye düşündüğümüz John Locke bile güvenmez ateistlere. Başka kimlere güvenilmez sosyal mukavecilere göre? Katoliklere güvenilmez. Niye güvenilmez? Çünkü çifte sadakat problemi vardır. İyi bir katoliğin ilk sadakati Vatikan'a, ondan sonra yaşadığı toplumdur. Vatikan'daki yapı siyasi bir yapı ise ki öyledir, gördük işte Cumhurbaşkanı, sarayında ağırladı, bu anlaşılabilir bir durumdur. Amerikalı için milli devlet anlayışında birinci sadakat milli devletedir. Vatikan'a değildir. Bir menfaat çatışması söz konusu olduğu zaman Amerika'dan yana mısın Vatikan'dan yana mı sorusu beliriyor ve bu tür yapılara bu tür insanlara güvenin olmadığı bir anlayışı ortaya çıkarıyor bu durum.

**Kitabınızda "Yeni bir İsrail olarak Amerika"dan bahsediyorsunuz. Buna göre bu yeni dünya, "yeni İsrail" ile kutsanacaktır, Tanrı ile değil. Çünkü burada Tanrı gözetimindeki bir millet temasından, "Tanrının enkarnasyonu olarak bir millet" temasına geçiş söz konusudur. Bu şekilde biçimlenen Amerikan istisnacılığı nasıl yorumlanmalıdır ve bu durum ne gibi sonuçlar doğurmuştur, doğuracaktır?**

Yeni İsrail meselesi Amerikan sivil dininin en önemli göstergelerinden biridir bana göre. İsrail hakkında benzetme yapılır. Buna gelmeden önce bir cümle sarf edeyim daha önce bir televizyon programında da belirtmeye çalıştım bunu. Amerika'daki Hıristiyanlık Yeni Ahit Hıristiyanlığı'ndan ziyade, Eski Ahit Hıristiyanlığı şeklinde yorumlanabilir, ya da şöylede yumuşatılabilir bu durum. Amerika'daki Hıristiyanlık, Yeni Ahit Hıristiyanlığı kadar belki ondan daha fazla Eski Ahit üzerine bina edilmiş Hıristiyanlık resmini sunar bize. Bu yeni İsrail teması, Amerika'nın yeni İsrail olma teması bu anlayıştan geliyor. Niye bu ifadeyi kullandım kitapta? Çünkü Amerikalılar George Washington'ı Musa'ya benzetiyorlar. Tıpkı Hazreti Musa, Allah'tan aldığı emirle Allah'ın teşvikiyle Mısır'a gidip oradaki siyasi yapıya karşı çıkıp, benim halkımı serbest bırakın demek suretiyle onları alıp vadedilmiş topraklara götürmeye çalışıyorsa, dolayısıyla bağımsızlığını elde ediyorsa, George Washington da Hıristiyanlara göre Amerika'yı İngiliz İmparatorluğu'ndan kurtaran yeni bir Musa gibidir. Amerikalılar boyunduruk altında ve kolonyydi. George Washington bağımsızlık savaşı ile birlikte onları tıpkı Musa'nın yaptığı gibi kölelikten kurtarmıştır diyorlar ve bu dışardan okuyan okuyuculara hikaye gibi gelebilir ama popüler kültür için önemlidir. Atatürk'ten bahsederken Damal ilçesinde nasıl selam veriyorlar ise, o örnekte olduğu gibi George Washington da, daha kendi hayatında, edebiyatta popüler kültürde önemli bir ilahi şahsi-

yet haline gelmiştir. Şiirlere, oyunlara ve resimlere konu olmuştur. Apotheosis denen Grekçe'den gelen bir kavram var. Beşeri olanı ilahi olana dönüştürmek. Bu gelenek Nero ile başlamıştır. Neron'un da oraya fotoğrafını koydum. Kendisinin apotheosis olarak resmi çiziliyor. Daha hayatta iken onu ilahi bir statüye taşıyorlar. Musa nasıl peygamberse, Yahudilerin hayatında önemli bir konuma sahipse, Amerikan sivil dini için de George Washington benzer bir pozisyona sahiptir.

### **Hocam, peki bu yeni İsrail teması nereden geliyor?**

Bu temayı kullananlar ağırlıklı olarak Evanjelistlerdir. Webb'den bahsettim burada. Evanjelik'dir kendisi. Bunlar yeni hayata o kadar önem vermezler. Daha çok Tanrı'yı kral olarak görürler, din ve siyaseti içiçe olarak görürler. Tanrıyı yeryüzüne indirirler. Amerika'yı Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görürler. Onun aktörü, ajanı olarak görürler. Joshua gibi mesela. Gidiyor orada Filistinlileri yok ediyor sonra Yahudileri oraya getirip yerleştiriyor, seçilmiş bir toplum olarak. Bu seçilmişlik teması Hıristiyanlıkta yoktur, Yahudilikte vardır. Fakat evanjelistler arasında ABD'nin seçilmiş bir devlet olduğu anlayışı hakimdir. Çok belirgin bir şekilde seçilmiş bir toplumdaki söz ediyoruz yeryüzünde. Açık açık söylüyorlar kadim dönemlerde Tanrı, Yahudi ırkını kendi kozmik planını icra etmek için seçmiş iken, içinde yaşadığımız modern dünyada ABD'yi, siyasi ve sosyal tüm kurumlarıyla, yeryüzünde o kozmik planını yeniden gerçekleştirmek için kendine aktör olarak seçmiştir. Bu açıdan baktığımız zaman ne oluyor? Tanrı bir kral olarak kabul ediliyor onun bir temsilcisi var. Yeni İsrail teması şundan, tabii Avrupa'da Hıristiyanlar, Avrupa Hıristiyanlığına uygun teolojileri benimsemedikleri ve püriten diyebileceğimiz yeni akımlar ortaya çıktığı için, İngiltere'de başta olmak üzere Avrupa'nın neredeyse her yerinde dini bir baskıya maruz kalıyorlar ve daha sonra gemilere binmek suretiyle o "yeni dünya" olarak bilinen -asında onlar için yeni ama Amerika'nın yerlileri için eski olan- Amerika'ya göç ediyorlar. Amerika'ya göç ettiklerinde ulaştıkları yer ırmaklarından ballar akan, süt akan yeni bir Filistin gibidir. Filistin toprağının üzerindeki kimlerdir? Yerlilerdir. Joshua nasıl Filistin'e geldiğinde kutsal metinlere göre çoluk çocuk demeden hepsini yok etme hakkı kendisine verilmişse, Avrupalılar olarak Mısır'dan gelen Yahudiler gibi Amerika'ya göç etmişlerdir. Sadece ABD'ye değil bütün Amerika, Lâtin Amerika vs hep böyledir. Uygarlıkları yok etmişlerdir. Oradaki insanları yok etme hakkını Yahudiler nasıl kendilerinde görmüşlerse aynı şekilde onlar da kendilerinde bu hakkı görmüşlerdir. Amerika'nın yerlilerini, kültürlerini yok etme hakkını kendilerinde gördüler. Benzerliği görebiliyor musunuz? Musa tutsak halinde yaşayan Yahudileri alıyor ve kendisinin olmayan Filistin topraklarına getiriyor, onu getirirken Tanrı diyor ki ona "çoluk çocuk demeden hepsini yok edin". Yok ediyorlar. Neden? Çünkü bu onlara Tanrı tarafından verilmiş bir hak. Bugün bu anlayış hala devam eder. Yani Filistin toprakları üzerinde Doğu Kudüs - Batı Kudüs ne kadar Kudüs ne kadar Filistin toprağı varsa, biz niye bunlar işgal



ediyorlar sorusunu sorduğumuzda hayretler içerisinde kalırken, işgalciler de bir taraftan ya bu adamlar niye şaşırıyor burayı işgal etmemize, diye şaşırıyorlar. Çünkü onlar burası bize Tanrı tarafından verilmiş bir yerdir diye bakıyorlar. Aynı anlayış 15-16-17-18 ve 19. yüzyıllarda ABD’de de hakimdir. Bu noktada yeni İsrail teması son derece önemli bir temadır. Çünkü kendilerinde, ötekilerini, sub-human yani insan altı varlıklar olarak görmektedirler. Dini bir terminolojiye bunu aktardığınız zaman geçmiş olsun. Zaten dini terminolojiyi en yüce meşrulaştırıcı bir araç olarak onu gördüğünüzde, Amerikan yerlileri siyah adam vesaire hepsini şunu bunu insan altı varlıklar olarak görüyor. Luther bile bunu söylüyor. Onu yok etme hakkını kendisinde buluyor. Batıya doğru gidin gidebildiğiniz kadar anlayışı var. İsrail de böyle olmuştur. ABD için de bu durum kaçınılmazdır. Dolayısıyla George Washington gibi adamlar Amerikan sivil dininin peygamberi olmak durumundadırlar. Bu tek değildir, nitekim George Washington Musa’ya benzetilmiş. Yeni Ahit üzerinden de böyle bir anlayış ortaya çıkabilir. Enteresandır sivil savaşın kahramanı da Abraham Lincoln’dır. Abraham Lincoln de bir başka Amerikan Sivil Dinin bir başka peygamberidir tabiri caizse. Yine onunla dini bir tema olarak karşılaşıyoruz.

### **Peki Hocam Lincoln bu kadar yüceltilecek ne yapmıştır?**

Köleliği ortadan kaldırmak için kendi hayatını feda etti diyorlar. Aslında hiç alakası yok. Kitapta da belirtildiği gibi köleliğe karşı savaşta son derece isteksizdir Abraham Lincoln. Çünkü kendisini bir anlamda bir peygamber olarak görüyor ve aynı zamanda, diyor ki böyle bir şey olsaydı Tanrı bunu bir şekilde bana zaten bildirirdi, aynen böyle hatıratında da var kitapta da aldım aktardım. Yani köleliğin ortadan kalkması ilahi bir gereklilik olsaydı Tanrı onu bana bir şekilde bildirirdi. Bende gereğini yapardım. Yeni Ahit’e bakın bu vardır zaten. Savaş esnasında Hariciler gibi bir anlamda Güneyliler de Kuzeyliler de İncil’den hareketle köleliğin var olması gerektiğini, ötekiler de yine İncil’den hareketle var olmaması gerektiğini söylüyorlar, ve savaş böyle devam ediyor. Enteresan bir şekilde güya kahraman olarak ortaya çıkıyor Abraham Lincoln bir Cuma günü tiyatro izlerken birisi tarafından öldürülüyor. Onun annesinin adı da Marry, benzerlikler arz ediyor İsa ile, nasıl İsa insanların günahları için kendini feda etmişse Abraham Lincoln de aynı şekilde insanlığın günahları için, yani köleliğin kaldırılması için kendini feda etmiştir gibi pek çok hikaye var.

George Washington’la ilgili de enteresan hikayeler anlatılır, kitapta da bahsettim yine, bugünkü yerine aktarılacağı zaman, eski yerinden alınıp yeni yerine aktarılırken güya vücudunda bir bozulma emaresine rastlanmıyor. Bu aynı zamanda onun ilahi bir konuma yerleştirilmiş olduğuna örnek olarak gösterilebilir.

**Hocam Terry Eagleton “toplumlar dinden bütünüyle vazgeçtiklerinde değil, artık bilhassa din tarafından uyarılmadığında sekülerleşir” der. Rousseau’nun İslam Peygamberi hakkında söylediği din-siyaset bütünlüğü içerisinde değerlendiresek Sivil dinin de dinin inzâr edici bir yönü var mıdır?**

Güzel bir soru hakikaten, cevabını söyleyeyim evet vardır. Yani Rousseau felsefesinden baktığınız vakit cezası son derece ağırdır; en yumuşak ifadesiyle sürgün en uç ifadesiyle ölüm olabilecek kadar korkutucu bir boyutu vardır. Diyelim ki Türkiye’de siyasi bir din oluşturulsaydı, -Atatürk etrafında oluşturulmaya çalışılan- bir sivil din anlayışı ortaya çıksaydı, aslında bir anlamda Kemalizm dediğimiz şey buna işaret eder, nasıl olacaktı? Bundan 10-15 yıl öncesine kadar çok az insan kendisini Kemalist olmamakla tanımlayabilirdi. Ve Kemalist değilim diyebilen çok az insan vardı, onlar da genelde, kendilerine bir şey yapamayacağınız kişilerdi, beyaz Türklerdi. Biz öğrenciydik o zamanlar ama hocalarımıza Atatürkçü müsünüz değil misiniz sorusu sorulmuştu, Kemalist misiniz değil misiniz sorusuydu bu aslında. Kemalizm denildiğinde bir din, bir devlet dini haline gelebildiğini görüyoruz. Bu noktada eğer siz Kemalist dinine inanmazsanız onu benimsemezseniz büyük ölçüde bulunduğunuz konumdan daha ileri bir konuma getirilmek bir yana, bulunduğunuz konumu kaybetmek ile karşı karşıya kalabilirsiniz. Hapse girme, şeytanlaştırma, stigmatizasyon (Toplumdan dışlanma) ve her türlü lekeleme ile karşı karşıya kalabilirsiniz, kalabilirdiniz Türkiye’de. Amerika Birleşik Devletleri’ne gittiğiniz zaman orada da aynıdır. Müslümanlar orada kendilerini bir anlamda Amerika’nın çıkarları için mücadele eden varlıklar olarak tanımlıyorlar. Çünkü o sivil dinin bir parçası haline gelmek, nihai bedeli ödemekle mümkündür. Nihai bedeli ödemek de vergi vermek değildir, canını vermektir gerektiğinde. Kitapta bahsettiğimiz örnekler, verdiğimiz resimler tam da bunu göstermektedir. Mesela Amerika’da askere gitmek zorunlu değildir fakat ben askere gitmiyorum dediğinizde bütün bakışlar sizin üzerindedir. Resmi olarak bir sivil dinin olması söz konusu değil ama toplumun psişesinde böyle bir anlayışı yerleştirilmiştir; “büyük abi seni gözetliyor”. Bu tam da korkutucu, tam da kendi adımlarınıza dikkat etmeniz gerektiğini size dayatıcı, öğretici bir yöne işaret eder. Evet sivil dinin böyle bir boyutu var, Türkiye’de de, Amerika’da da var, Almanya’da da var. Çünkü buradaki mesele iyi bir vatandaş olma meselesidir. En iyi vatandaş ise vatani için en ekstrem görevi yerine getiren vatandaşdır. Bunu yerine getirmediğiniz vakit siz iyi bir vatandaş değilsinizdir iyi bir vatandaş olmayana devlet iyi bir gözle bakmaz. Aslında bu durum İslâm dini söz konusu olduğunda da böyledir, iyi bir Müslüman olmanın yollarından bir tanesi Allah için savaşmak, mücadele etmek ve nihayet Allah için ölmektir. Bir toplumu ayakta tutan dünya görüşü büyük ölçüde kanı yücelten bir dünya görüşüdür: “Bayrakları bayrak yapan üstündeki kandır, toprak eğer uğruna ölen varsa vatandır”. Bu herkesin bildiği, söylediği bir şeydir.

Şimdi biz bunu tekrar ettiğimizde oluyor, ama Amerikalı tekrar ettiğinde diyoruz ki bütün Amerikan başkanları savaş başkanıdır. Evet öyledir, savaş başkanıdır. Ancak bizim Osmanlı toplumunda savaş kazanamamış padişah rüştünü ispat edememiş padişaktır. Yani biz sivil dini boyutla her toplumda her tarihte rahatlıkla karşılaşılabılıriz. Bu Batı toplumu olabilir, Yahudi olabilir başka toplumlarda başka şekillerde sivil dinle karşılaşılabılıriz. Terbiye edici, korkutucu meşru gösterici bir

boyutu vardır sivil dinin ve bizim bunlara dikkat çekmemizin de hiçbir sakınca yoktur. Demokratik bir toplumda yaşamak istiyorsak bunlara dikkat çekmemiz gerekiyor. Siyasiler böyle yapmasın demiyoruz ama daha kırıp dökmeden bunları yerine getirsinler diyoruz. Herhangi bir anlayışı insanlara dayatmamak gerektiğini söylemeye çalışıyorum. Olması gereken nedir? İktidara kim gelirse gelsin, yasalar çerçevesinde siyasi politikalar gerçekleştirsin, yoksa kendine göre birtakım yasalar ortaya koyduğunda ondan sonra yeni sivil dini kendiniz yaratmış olursunuz ve yarattığınız bu sivil din aracılığıyla kendi politikalarınızı meşrulaştırmaya başlarsınız. Amerikan sivil dininin en büyük problemi budur, dünya barışı açısından da en büyük problemi budur; Amerikan sivil dininin hiçbir şekilde özellikle Amerika dış politikalarını eleştireci bir yönü yoktur. Aksine o bahsettiğim Evanjelist adamın yazdıklarına bakın, Katolikleri, öteki dini yapıları, “dini siyasete alet etmeyelim dünyanın jandarmalığına soyunmayalım” diyen Evanjelistleri eleştiriyor ve aksine “dünyanın jandarmalığına soyunalım, İsa’nın gelişine diğer toplumları hazırlayalım, bizde var olan yüce demokrasi anlayışıyla, bizde var olan sorgulanamaz siyasi kurumları öteki toplumlara gerekirse savaş yoluyla aktarma suretiyle o toplumların hazırlayalım, tanrı o şekilde gelsin” diyor. Şimdi siz zannediyor musunuz ki ABD Irak’a, Afganistan’a yalnızca petrol için gidiyor.

Bunların siyaset anlayışlarında örnek olmak, örnek teşkil etmek anlayışı var. Bu ise Eski Ahit ve Yeni Ahitten ortaya çıkan, Amerikan sivil dininin başka bir temasıdır. Örnek olmak birtakım sorumlulukları da beraberinde getirir. Eğer örnek olacaksanız o zaman nihai bedeli en çok sizin ödemiş olmanız gerekmektedir. Bunu Müslümanlar da kabul etmiştir. Kosova’da savaş varken Müslümanlar Amerika gelip niye bu savaşı durdurmuyor demişlerdi. Neden? Çünkü Amerika bizim için bir örnektir, bunu kanıksamış içselleştirmişiz bile. Yine diyoruz ki İsrail Filistin savaşını çözse çözse Amerika çözer.

Ben Türkiye’nin gidişatının da Türkiye’yi küçük bir Amerika yapma yönünde olduğunu görüyorum. Kendi içerisinde Kürt, Türk Laz, Çerkez istedikleri dini yaşasınlar, kendi dillerini konuşsunlar. Fakat Türkiyelilik dediğimizde, üst kimlik olarak Türkiyelilik kimliğinin kabul edilmesinde akan suların durması gerekir. Fakat bir üst kültür olarak Türkiyelilik dediğimizde herkesin bu kültürü, üstün anlamında değil kuşatıcı anlamındaki kültür ve yaşam tarzını benimsemesi gerekir.

Amerika’da Beyaz Saray sözcüsünün yaptığı bütün konuşmalarda Amerika’nın çıkarları hep ön plandadır. Türkiye de güçlü bir ülke olduğunda, “Türkiye’nin çıkarları” demeye başlayacak ve bunu söylemeye başladı da zaten. Bu kabul edilecek zaman içerisinde. Evet soruna cevap verecek olursak, sivil din anlayışının sadece siyasi gücü değil korku yoluyla terbiye edici tektipleştirici, sorgulamayı reddedici bir insan tipini, dünya görüşünün ortaya çıkmasına yardımcı olduğunu söylememizde hiçbir sakınca yoktur.

### **Hocam din ile siyaseti, Amerikan bağlamında olduğu gibi iç içe görsek ne olur?**

Ben kendimi demokrasiye inanan biri olarak görüyorum bunu açıkça söyleyeyim. Olup bitenleri gördükten sonra, dini alanla siyasi alanın nerede başlayıp nerede bittiğinin, az da olsa tespit edilebilir olması gerektiğini düşünüyorum. Bunu söylediğimde bana kızabilir insanlar. Hadisçi değilim ama, mesela hurmaların aşılınması mevzusunda olduğu gibi. Bunları bizim hocalarımız anlattılar fakat bu bağlamda anlatmadılar. Ben de diyorum ki, neyin siyasi neyin dini olduğunu çok net bir şekilde belirtmemizin imkanı yoktur. Fakat az buçuk bunu tespit edebilmemiz lazım. Aksi takdirde siyasi olanın din ciddiyetinde, dini olanın dünyevi olan ciddiyetinde ya da ciddiyetsizliğinde ele alınmaya başlanması söz konusu oluyor. Böylelikle onulması imkansız yaralar açılıyor toplum zihninde. Şöyle ifade edeyim dini olanı, yüce olanı siyasi alanda somutlaştırarak yeryüzüne indirirseniz maddi olana büründürürseniz o yüce olanı maddileştirmiş olursunuz; dünyevi olanla onu sınırlandırmış olursunuz. Gökyüzündeki tanrıyı yeryüzündeki krala benzetirseniz, bu defa siz tanrıyı kral olarak algılamaya başlarsınız, kral olarak okursunuz ve kralın mutlaka şarlatanları olur, yalakaları olur. Kralın emrederek toplumunda yapması istediği şeyleri olur. Bu defa o yüce varlığın yüceliğine bir halel getirmiş olursunuz. Siyasi olanı yücelttiğimiz vakit de son derece maddi, son derece sınırlı olan bir yapıyı olmaması gerektiği şekilde yüceltmek suretiyle ona ilahi bir sıfat kazandırmış olursunuz. İşte bugün dünyanın en çok sıkıntı yaşadığı konulardan bir tanesi budur. Amerika'nın Irak'a saldırması Amerika'nın Suriye'ye bir şey dememesi... Adına ne dersiniz deyin bu yapıp ettikleri tam anlamıyla dünyevi olanın kutsanması ile izah edilir; dünyevi olanı kutsadığınız vakit, yani o yüce varlığı yeryüzüne somut bir şekilde indirmediğiniz vakit -her indirgeme insan bilincinde gerçekleşen bir indirgemeci ve mutlak hakikati yansıttığı iddiasını beraberinde taşıy- böyle bir anlayış beraberinde tektipleştirici ve dışlayıcı bir dünya görüşü ortaya çıkarır ve buna dini bir boyut da kazandırmış olursunuz. Hakikat buradadır, burada temsil edilmektedir ve geri kalan her şey batıldır dolayısıyla yok edilmek zorundadır anlayışı ortaya çıkar.

İşte sivil dinin en büyük sıkıntısı, ilahi olan ile maddi olanın yer değiştirmesi şeklinde ortaya çıkar. Amerika Birleşik Devletleri bunun en canlı örneğidir. Kitapta da ifade etmeye çalıştım, " ... tanrının gözetiminde bir toplum olmaktan çıkan..." tanrının gözetiminde olmak ne demektir? Yukarıda bir Tanrı var, burada yapıp ettiklerimizi gözetliyor ve hata yaparsanız sizi cezalandırırım diyor. Ancak tanrı yeryüzüne indirildiği zaman, bir kral olarak, tanrı gibi hareket eden bir siyasi yapılanma ortaya çıkmaya başlar. Böyle olduğu vakit o siyasi yapının yaptığı hiçbir şeyi sorgulayamazsınız. Açık söyleyeyim ne İslâmî bir bakış açısıyla izah edilebilir bir durumdur, ne de Eski Ahit'i bir tarafa bırakıyorum, Yeni Ahit cephesinden baktığımızda kabul edilebilir bir durumdur. Unutmayın ki o da,

bahsettiğim gibi Hıristiyanlık perspektifinden baktığımız zaman bile Tanrının yüceliğini İsa'nın idamında, çarmıha gerilmesi ile göstermiştir. Fakirliğe sürekli övgü yapmıştır, Zeytin dağındaki vaazı hatırlayın. Ancak Amerika'da yaşayan Evanjeliklere baktığımız zaman bu sınıfın, en azından orta sınıf beyaz ve hatta üst sınıftan, zengin, iyi eğitim almış insanlardan meydana geldiği görülüyor. Bunlar bu dünya barışı için son derece tehlikelidir. Elleri silah yok belki ama emin olun ki o insanlar silahtan daha tehlikeli. Ben bunu hep söylüyorum Orta Doğu İslâm dünyasındaki insanların elindeki silahı rahatlıkla alabilirsiniz, Filistin'de iki devletli bir yapı oluşturur askerinizi çekersiniz, bunu rahatlıkla yapabilirsiniz. Irak'ta bunu yapabilirsiniz, Türkiye ve İran'da zaten öyleydi. 79'a kadar bunu yapmak kolaydır. Çünkü herkesin aklında Filistin birinci öncelikli konudur, ama Amerika Birleşik Devletleri'nde kimsenin böyle bir problemi yok. Amerika'da Evanjelik olan insanların sayıları 120 milyona kadar ulaşabilir, etki alanı siz düşünün. Özellikle tanrının, Hazreti İsa'nın suretinde yeryüzüne geleceği inancı vardır. Onun için yalnızca Amerika Birleşik Devletleri'nin değil yeryüzünün bütününün hazır olması gerekmektedir. Onun için her türlü silahlı, maddi, manevi, entellektüel ne kadar silah varsa onlarla mücadele ediyorlar ve bu anlayışın geleneksel Hıristiyan anlayışı ile de örtüşen bir anlayış olduğunu düşünüyoruz.

**Değerli Hocam, vaktiniz ayırıp, bizimle bu düşüncelerinizi paylaştığınız için çok teşekkür ederiz...**



Kitap Tanıtımı / Book Review

## AHLAK DEĞERLER VE EĞİTİMİ

**Prof. Dr. Recep KAYMAKCAN, Yrd. Doç. Dr. Hasan MEYDAN**

Dem Yay., İstanbul, 2014

**Araş. Gör. Fatmanur DİKMEN\***



Eşref-i mahlukat olan insanın, hayat yolculuğu boyunca, kendisine emanet olarak verilmiş kıymetli yetenek ve imkanları iyi yönde kullanarak hem dünya hem de ahiret mutluluğuna erişmesinde sahip olduğu ahlak ve değerler ona rehberlik edecektir. Zira insanın sahip olduğu güzel ahlak ve değerler, onun tutum ve davranışlarını, çevresi ile olan etkileşimini ve dolayısıyla da dünya görüşünü belirler.

Ahlak ve değerlerin geliştirilip bireye aktarılmasında ise eğitim, en önemli kurumlardan biri olmak durumundadır. İçinde yaşadığımız dönemde değerler eğitimi, eğitimin bir işlevi olmanın ötesinde bir ihtiyaç olarak da kendisini gün geçtikçe daha da fazla hissettirmektedir. Dünyadaki tüm çocuklar şiddetten, gün geçtikçe büyüyen sosyal problemler ve birbirlerine karşı ve onları çevreleyen dünyaya karşı saygı yoksunluğundan giderek daha çok etkilenmektedir. Farklı ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de ebeveynler ve eğitimciler bu eğilimi tersine çevirebilmek için değerler eğitiminin önemini ve gerekliliğini hissetmektedirler.

İşte Recep Kaymakcan ve Hasan Meydan tarafından kaleme alınmış olup, DEM Yayınları tarafından 2014 yılında yayınlanmış olan bu çalışma da, eğitimci ve ebeveynlere hem kendi değer dünyalarını zenginleştirme hem de yarının

\* Arş. Gör., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

yetişkinlerine temel değerleri kazandırmada geleneksel ile günceli bir araya toplayan, teorik ve pratik bir destek noktası oluşturmayı amaçlamaktadır. Çalışma öncelikle ahlak, değerler ve ahlaki karakter üzerine ahlak ilmi ve İslam ahlakı merkezli birikimi yeni bir bakış açısıyla okuyucuya sunmaya çalışmaktadır. Ardından günümüzde en yaygın bir şekilde kabul gören ve uygulanan ahlak eğitimi formu olan değerler eğitimi ele almaktadır. Böylelikle bir yandan değerler ve eğitiminin ahlak ve İslam ahlakı içindeki köklerini okuyucuya görme imkânı verirken diğer yandan da günümüz değerler eğitimi çalışmalarına bu eğitimin geleneksel boyutunu oluşturan ahlak ve eğitimi üzerinden katkı yapmaya çalışmaktadır. Değerler eğitimi üzerine yapılan teorik incelemelerin ardından evde, okulda ve sınıfta değerlerin öğretiminin nasıl olması gerektiği örnek yöntem ve ilkeler üzerinden sunulmaktadır.

Sekiz bölümden oluşan çalışmanın “Teorik ve Kavramsal Değerlendirme” başlığını taşıyan ilk bölümünde ahlak ve değerler eğitimi alanının temel kavramları, bu kavramlara dair psikolojik, sosyolojik, felsefi, dini ve eğitimsel yaklaşımlar ele alınmakta ve değerler eğitiminin amacı, önemi ve imkanı tartışılmaktadır.

Bu bölümde ilk olarak ahlak, ahlak, ahlaki davranış, etik, değer ve erdem gibi temel kavramların tanımları ve mahiyeti ortaya konulmuştur. Öncelikle ahlak kavramına dair görüşlere ve kavramı farklı yönleriyle ele alan tanımlara yer verilip, bu tanımları da göz önünde bulundurarak ahlak kavramının tüm boyutlarını içeren yeni bir tanım ortaya konulmuştur. Buna göre ahlak, “insanın yapıp etmelerini ve bu yapıp etmelerin kendisinden çıktığı karakter yapısını; eylemleri ve bunlarla ilgili değerlendirmelerini yönlendiren toplumsal kuralları; insanın iradi fiilleri ile ilgilenen teorik ve pratik alanı aynı anda ifade eden kavram”dır. Ahlaki davranış ise ruha yerleşmiş, düşünme ve zorlama olmaksızın kolaylıkla meydana gelen ve ihtiyar ile iradeye dayanan bir davranıştır. Bundan sonra değer kavramı incelenmiş ve kavramla ilgili tanımlara yer verilip, değerlerin davranış üzerindeki etkileri ortaya konulmuştur.

Sokrates, Platon ve Aristodan başlayarak İslam ahlakçıları üzerinden günümüze ulaşan erdem ve fazilet kavramları ise daha çok ahlaka ve bireyin kişiliğinin ahlaki yönü olan karaktere ilişkin kavramlar olarak algılanmıştır. Birey tarafından içselleştirilmiş insan onuruna yaraşan, çoğunlukla din ve toplum tarafından onaylanan değerler erdem olarak kabul edilmiştir.

Temel kavramalar bu şekilde açıklandıktan sonra ahlak ve değerler eğitiminin önemi, amacı ve imkanı üzerinde durulmuştur. Buna göre herşeyden önce tüm peygamberlerin temel misyonlarından biri ahlaki güçlendirmek olmuştur. Günümüzde ise hayat başarısı ve toplumsal gelişmişlik büyük oranda eğitime verilen değer ve aktarılan kaynaklarla ilişkilidir. Dolayısıyla eğitim sisteminde ve ailede çocukların değerler eğitimi mümkün kılacak imkanları oluşturmayı gerektiren sebeplerin ne olduğu üzerinde durmak gerekmektedir. Günümüzde



herşeyden önce gençlerin kötüleşen eğilimleri, okul ve ebeveynleri değerler eğitimine yönlendirmektedir. Bunun yanında bireydeki ahlaki karakteri geliştirecek bir eğitim, toplumsal açıdan da önem arz etmektedir. Çünkü toplum yaşamını devam ettirmek de ancak ortak değerlerin varlığının devam etmesiyle mümkündür.

Ahlak ve değerler eğitiminin amacı ise İslam ahlaki perspektifinden “insanı geçici ve bedeni hazlarda ifrat ve tefrite kaçmadan kendi yaratılışına uygun ilahi fiillerden mutluluk duymaya yönlendirmektir” şeklinde belirlenmiştir. Günümüzde pratik bir bakış açısıyla ahlak eğitiminin gayesi ahlaki karaktere sahip bireyler yetiştirmek olarak ifade edilebilir. Ahlaki karakter ise insan onurunu koruyan, ilahi kaynaklarda ve toplumun ortak mirasında yer bulan değerlerin birey tarafından içselleştirilerek kalıcı şekilde kazanılması ile oluşur. Ahlaki karakter için farklı kültür alanlarında veya ahlak eğitiminin yürütüleceği ortamdaki ihtiyaçlara bağlı olarak farklı erdemler sıralanabilir. Ancak ahlaki yargı ve davranışları geliştirmek için uzun değerler listesi oluşturmaya ihtiyaç yoktur. Adalet ve insanlığın selameti gibi birkaç miğfer değerini iyice özümsemesine destek olunması çoğu zaman yeterlidir.

Ahlak ve değerlerin insana sonradan öğretilip öğretilmeyeceği konusu antik dönemlerden beri tartışılmalıdır. Kitapta bu tartışmalar üç eksende toplanmıştır. İlk görüş ahlaki değerlerin doğuştan getirildiğine ve sonradan hiçbir şey öğretilmeyeceğine dair iken ikinci görüş doğuştan hiç bir şey getirilemeyeceği ve ahlakın sonradan kazanılan bir yapıda olduğuna dairdir. Üçüncü görüş ise bir sentez niteliğinde olup insanın doğuştan bir takım yeteneklerle dünyaya geldiği ve her alandaki öğrenmeleriyle birlikte ahlak ve değerler alanındaki öğrenmeleri de bu yeteneklerin üzerine bina edildiği görüşüdür. Bu görüş ilk defa Aristo tarafından öne sürülmüştür. Fakat İslam tarihinden İbn Miskeveyh ve Tusi, modern dönemden ise Kerschenstainer, Russell ve Adler gibi araştırmacılar çalışmalarını bu görüş üzerine bina etmişlerdir.

Eserin “Ahlak ve Değerler Eğitime Dair Örnek Çalışmalar” başlığını taşıyan ikinci bölümünde ise ahlak ve değerler eğitimine dair klasikleşmiş ve güncel çalışmalardan örnek olabilecek temel kaynaklar tanıtılmıştır. İslam tarihinde Ahlak ve değerler konusuna dair çalışmalar Hintli filozof Beydabâ'nın Kelile ve Dimne isimli eserinin çevirisiyle başlamış, akabinde Aristo'nun Nikomakhos'a Etik isimli eseri ile devam etmiştir. Bundan sonra yazılan eserler çoğunlukla Aristo'nun düşüncelerinden hareketle kaleme alınmıştır. Örneğin İbn Miskeveyh'in İslam düşüncesinde ilk ahlak kitabı olarak kabul edilen- Tehzibü'l Ahlak olarak meşhur olmuş bulunan Taharetü'l A'rak isimli eseri böyledir ve bu eser, İslam ahlak düşüncesinin şekillenmesinde çok önemli bir yere sahiptir.

İslam düşüncesinde felsefi akımların İslam'ın temel kaynaklarına dayanan eleştirisinin ve dini ve tasavvufi ekollerin sentezinin en iyi örneklerini Gazali

(ö. 1111)'de buluruz. Onda İslam ahlak düşüncesindeki geleneksel, tasavvufi hatta felsefi ahlak ekollerinin görüşlerinden örnekler bulmak mümkündür. Gazali ahlak konusundaki görüşlerini ise Mizanu'l Amel, İhya ve Eyyuhel Veled isimli eserlerinde ortaya koymuştur. Gazali İhya'da inancı ve ibadeti yalnızca bir kelam ve fıkıh problemi olarak değil, onları insanı kemale ulaştıran yönleri, edep ve ahlaka katkıları ile ele alır. Nitekim Gazali İhya'yı, "kalbi ıslah edip nefsini temizleyen şekilcilikten sıyrılıp salih amale yönelen ve hayatı boşa harcamaktan sakınan kimselere dil uzatıp nifak çıkararak, hakkı görmeyip batıla yardımcı olan, cehaleti öven kişilerle mücadele etmek için" yazdığını belirtir.

Gazali'nin Eyyuhe'l Veled isimli eseri ise, İslam aleminde en beğenilen ahlak kitabıdır ve bir müslümanın günlük hayatta nasıl davranması gerektiğini ve temel ibadet konularını özlü bir şekilde anlatır. Gazali kitabında "ey oğul" hitabıyla ibadet, ahlak ve edebe dair konuları ayet, hadis, geçmiş peygamberler sahabe, tabiin ve mutasavvıflardan rivayet edilen söz ve hikâyelerden yararlanarak herkesin anlayabileceği tarzda özlü ve basit bir şekilde anlatmaktadır. Bu bölümde ayrıca Horasanlı bilgin Nasîrudin Tusî (ö. 672/1274)'nin Ahlak-ı Nasîrî isimli eseri ve Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alaî'si ve daha yakın zamanda konu ile ilgili yapılan çalışmalar, düzenlenen sempozyumlar ve yayımlanan dergilere yer verilmiştir.

Üçüncü Bölümde ise ahlak'ın temellendirilmesi problemi ve bu bağlamda din ile ahlak ilişkisi üzerinde durulmakta ve başlıca ahlak kuramları açıklanmaktadır. Ahlakın temellendirilmesi problemi, ahlaki davranış gerçekleştiren insanın, bu davranışı gerçekleştirmesinde onu ikna eden gücün ne olduğuna odaklanır. İnsan; rahatını bozmasını gerektiğinde veya menfaatlerinden fedakârlık etmesi gerektiğinde ahlaki olanı yapma iradesini gösterme yönünde kendisini destekleyecek bir güç aramaktadır. Ahlaki olanın bilgisine ve ahlaki olanı yapmaya insanı yönlendiren güce dair sorgulamalar ahlakın temellendirilmesi problemini ortaya çıkarır. Bu problemi açıklamak amacıyla ahlak üzerine çalışan araştırmacıların düşünceleri ise eserde iki temel yaklaşımda toplanmaktadır; dini temellendirme ve dindışı temellendirme. Dinî temellendirme ahlakın temel problemlerini aşmada dinî otoriteye dayanan temellendirmedir. Ahlaki olarak iyi olan; her şeyden önce Tanrının emirleri, ahlaki kötü ise Tanrının yasakları ile belirlenir. Ahlaki bir soruna çözüm ararken, meşruiyet sağlarken, ahlaki gelişimin yolları aranırken dini kaynaklara başvuru esastır.

Dindışı temellendirme ise toplumsal temellendirme ve hümanist temellendirme başlıkları altında incelenmiştir. Ahlakın toplumsal temellendirmesi ahlaki değer ve ilkelerin insanların bir arada yaşamasının zorunluluğuna bağlı olarak zamanla oluşturulmuş ve öğrenilmiş olgular olduğu, bu değer ve ilkelerin yaptırım gücünü de toplumsal denetim mekanizmalarından aldığı yönündeki görüşlerden oluşur. Toplumsal temellendirmede esas olan ahlaki ilke ve değerlerin toplumun huzur, barış, güven ve faydasına hizmet etmesidir. Toplumsal ya da

sosyolojik temellendirme olarak isimlendirilen bu temellendirme biçimi modern anlamda ilk olarak, T. Hobbes ve J. Locke geleneği ile başlar. Buna göre ahlakın kaynağı toplumsal sözleşmeye dayandırılır.

Hümanist temellendirmede ahlakın değer ve ilkeleri insan akli, vicdani veya duyguları/sezgilerine dayalı olarak üretilmeye çalışılır. Ahlaki olana uymayı sağlayan otoritenin de insanın kendi akli, vicdani veya sezgilerine bağlı bir güç olduğu vurgusu yapılır. Ahlakın hümanist temellendirmesi insanın özü itibarıyla kendi kendine yeterli bir varlık olduğu gerçeğinden yola çıkmaktadır. İnsan kendi ahlak yasasını oluşturabilecek yetkinliğe sahip bir varlıktır. Akıl, sezgi, duygu veya duyularla insan kendisi ahlaki gerçekleri oluşturabilir ve başka bir otoriteye ihtiyaç duymadan bu gerçekliği kendisi takip edebilir.

Ahlakın otoritesinin neye dayandırıldığına dair genel eğilimler olarak ifade edilen bu temellendirme biçimleri ile ilgili bir takım kuramlar geliştirilmiştir. Çalışmada bu kuramlar, ödev ahlakı, sonuççu ahlak ve erdem ahlakı başlıklarında toplanmıştır. Ahlaki davranışın salt ödev olduğu için yapılması gerektiğini belirttiği gibi, insanın pratik aklının evrensel olarak geçerli ahlaki ilkeleri zorunlu olarak ortaya koyduğunu da belirterek rasyonalist bir ahlak anlayışı ortaya koyan Kant'a bu görüşün en güçlü temsilcisi olarak yer verilmiştir.

Erdem ahlakı, eylemin başlangıç ve sonucunu bir arada değerlendiren ve aradaki süreçleri de göz önünde bulundurarak ahlaki eylemi gerçekleştiren öznenin sahip olması gereken erdem ve niteliklere odaklan ahlak anlayışıdır. Bu ahlak anlayışında önemli olan iyi kişinin ahlaki karakterinin geliştirilmesidir. Erdem etiğinin en önemli klasik kaynağı Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik eseridir. O, bu eserde ahlakın amacının mutluluğa ulaşmak olduğunu belirterek teleolojik bir etik anlayışı ile işe başlasa da nihayetinde ruhun mutluluğa ulaşmak için istikrarlı bir biçimde erdeme uygun davranışta bulunması gerektiğini belirterek erdem ahlakına ulaşır.

"İslam Ahlakı" başlığını taşıyan dördüncü bölümde ise cahiliyeden İslam'a geçişin ahlaki anlamda ne ifade ettiği, İslam ahlakının ve İslam ahlak düşüncesinin kaynakları, İslam ahlakının ayırt edici özellikleri, gelişim yönleri ve İslam ahlakçılarının ahlaki ele alış tarzına bağlı kalınarak bireysel ahlak, aile ahlakı ve toplumsal ahlaka ilişkin konular incelenmiştir. İnsanlığı cahiliye döneminden çıkarıp insane-ı kâmile ulaştırmayı hedefleyen İslam Ahlakı Kur'an'a dayanan teolojik ve rasyonel (ilahî ve akli) bir ahlaktır. Bu ahlak temel kavramlarını Allah kelâmı olan Kuran'dan alır, bunları aklın süzgecinden geçirerek toplumların ihtiyaçlarına, ilmin gerçeklerine, çağların gelişmelerine göre düzenler. Hazreti Peygamberin sözleri ve yaşayış prensipleri, yani sünnet de ameli ahlak alanında İslam'ın bütün ahlak ve muamelatında örnek kurallar teşkil eder.

İslam Ahlak düşüncesinin gelişim yönleri, geleneksel, felsefi, kelâmî ve tasavvufî İslam ahlakı başlıklarında toplanmış ve her bir yaklaşımın önde gelen isimleri, temel argümanları, ve ilgili eserlerin içerikleri ve tezleri anlatılmıştır.

Beşinci bölümde Geleneksel ahlak düşüncesi ve eğitiminde derin köklere sahip olan ve son çeyrek yüzyılda ahlak eğitimi alanına yeni bir soluk getiren değerler eğitimi ele alınmaktadır. Bölümde farklı ülke tecrübeleri özetle sunulurken aslında son yıllarda değerler eğitimi farkındalığının evrensel bir olgu olduğu da vurularak konu incelenmiştir. Nitekim özellikle 1907-1980 yıllarından itibaren değerler eğitimi alanında yalnızca eğitimciler değil, psikologlar, sosyal psikologlar, din adamları ve hatta siyasetçiler dahi ilgi göstermişlerdir. Bu çalışmalarda dikkat çeken en önemli nokta ise değerler eğitimi çalışmalarında yeniden geleneksel değer ve tutumların yer edinmeye başlamış olmasıdır. Bölümün devamında bireyde ahlaki bir karakterin gelişimi temel gelişim ve öğrenme kuramlarından psikanalitik ve psikososyal kuramlar ile bilişsel ahlaki gelişim ve genel öğrenme kuramları ile yapılandırmacı öğrenme yaklaşımı açısından ele alınmış ve bu kuramların değerler eğitiminde yol gösterici olabilecek sonuçları incelenmiştir. Bölümde son olarak literatürde ortaya konan farklı yaklaşımlar değer aktarma yaklaşımları, değer geliştirme yaklaşımları ve bütüncül yaklaşımlar ana başlıkları altında tanıtılmakta ve bu yaklaşımların nasıl bir değerler eğitimi öngördükleri tartışılmaktadır.

Ailede değerler eğitimi konu alan altıncı bölümde öncelikle ailenin değerler eğitimindeki rolü ve önemi, sonrasında farklı aile tutumlarının değerler eğitimine etkisi ve ailede güven ve özgüven eğitiminin nasıl olması gerektiği anlatılmıştır. Buna göre aile, çocuğun değerler ve ahlak eğitiminde en etkili kurumdur. Çünkü aile, eğitim noktasında çocuğa diğer eğitici kurumların ulaşamayacağı kadar yakın olabilmektedir. Bunun yanında Ailede değerler çok küçük yaşlarda ve bir bütün olarak hayatın anlamı gibi en üst değerlerle bağlantılı olarak öğrenildiği için bu öğrenmeler kolay sökülüp atılmayacak kadar derin bir şekilde yerleşir. Bunun en önemli nedeni çocuğun kendisini ailesi ile her yönden özdeşleştirmesidir. Çocuk ailenin kendisini toplumda konumlandırış biçimi, hayata bakışı, insanı anlamlandırma biçimi, inanç ve ideolojileri gibi pek çok faktörü bir bütünlük içinde aileden alır. Bu alış esnasında sevgi ve güven duyguları diğer eğitimsel faktörlerin hiçbirisiyle olmadığı kadar etkindir. Aileye fitri bir sevgi ve güven duygusu ile bağlı bir şekilde ve çok yönlü bir şekilde değerleri alan çocukta bu değerler daha köklü hale gelmektedir. Dolayısıyla çocuğa yönelik olarak ebeveynin takındığı tutumun çocuğun kişiliğinin şekillenmesinde çok büyük bir etkiye sahiptir. Çalışmanın ilgili bölümünde başlıca anne-baba tutumları açıklanmış ve her bir tutumun sonucunun çocuk üzerinde ne tür etkiler bıraktığı, kişilik gelişimini hangi yönde şekillendirdiği ortaya konulmuştur.

Devamında ise ancak aile tarafından kazandırılabilen ve ilk ve en önemli değer olarak nitelendirilen güven ve özgüven duygusunun ne ifade ettiği, önemi, nasıl kazandırılabilceği, ve bu süreçte dikkat edilmesi gereken hususlar ve kaçınılması gereken yanlış tutumlar anlatılmıştır.

Son iki bölümde ise, çocuğun aileden sonra uzun yıllar içinde yer aldığı ve dolayısıyla kişilik gelişiminin şekillenmesinde aileden sonra ikinci sırada yer alan okul ve sınıfa değerler eğitimi konusu ele alınmıştır. Günümüzde okul öncesi eğitimin de yaygınlaşmasıyla birlikte okul çağı artık karakter gelişiminin en yoğun olduğu ilk çocukluk dönemine kadar inmiştir. Bu sebeple ilk olarak okulun değerler eğitimindeki yeri ve önemi ele alınmış, sonrasında ise Türkiye’de değerler eğitimi, müfredatta değerle eğitimi ve okul genelinde değerler eğitimi bağlamında yürütülebilecek çalışmalar, eğitimcilere bu alanda bir fikir vermek amacıyla maddeler halinde sunulmuştur. Bölüm sonunda ise insanlar arası ilişkilerde tahammülsüzlük ve benmerkezci düşünceden kaynaklanan sorunların giderek arttığı günümüzde okullarda kazandırılması gereken değerlerin başında “hoşgörü”nün geldiği vurgulanmış ve bu değer ne olduğu, nasıl kazandırılabileceği etkinlik önerileri de sunularak anlatılmıştır.



## BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

### YAYIM İLKELERİ

1. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Bu alanlarla ilgilenen her ülkeden ve her disiplinden akademisyen, araştırmacı ve ilgililere hitap eden açık erişim anlayışını benimseyen bir yayındır.

2. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Yayımlanması istenen yazılar, aşağıdaki yazışma adresine CD ortamında ve bilgisayar çıktısı olarak posta yoluyla veya e-posta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
7. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
8. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
9. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
12. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
14. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.
15. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
16. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları BEÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

### Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
2. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5,4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4,5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.
4. Makale ile birlikte derginin web sayfasındaki (<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>) yazar/çevirmen iletişim formu da e-postaya eklenmelidir.
5. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
6. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.
7. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
  - a) Kitap (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise



editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri: yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.

- b) Tek yazarlı: Halil İbrahim Bulut, Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.
- c) Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal v.dğr., İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu - 1, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.
- d) Çeviri: Francis Dvornik, Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a, çev. Mehmet Ay-dın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.
- e) **Derleme:** Kenan Çağan (edit.), İdeoloji, Hece Yay., Ankara 2008.
- f) Tez örnek: İsmail Akyüz, Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
- g) Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. **Örnek:** Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşebendî, Risâle fi beyânî'l-î'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
- h) Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri: yayınevi, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)
- i) Telif makale örnek: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, sayı: 19, s. 47.
- j) Çeviri makale örnek: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2004, cilt: V, sayı: 13, s. 443.
- k) Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- l) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. **Örnek:** Buharî, İman, 1.
- m) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
- n) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. **Örnek:** el-Bakara, 2/10.
- o) İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.  
**Örnek:** <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)
- p) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

10) Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar

Adı geçen eser	: <i>age</i>
Adı geçen makale	: <i>agm</i>
Aleyhi's-selam	: <sup>(s)</sup>
Araştırma Görevlisi	: Arş. Gör.
Aynı müellif	: a.mlf.
Bakınız	: bk.
Baskı	: bs.
Celle celalühu	: <sup>(cc)</sup>
Cilt	: c.
Çeviren	: çev.:
Editör	: edit.:
Hadis numarası	: h.no:
Hazırlayan	: haz.:
Hazreti	: Hz.
Hicrî	: H.
Karşılaştırınız	: krş.
Kütüphane	: Ktp.
Mektup numarası	: m.no:
Miladî	: M.
Milli Eğitim Bakanlığı	
İslâm Ansiklopedisi	: <i>İA</i>
Numara	: no:
Ölümü	: ö.
Sadeleştiren	: sad.:
Sayfa	: s.
Sayfadan sayfaya	: ss.
Sayı	: sayı:
Tahkik	: tahk.:
Tarihsiz	: ts.
Türkiye Diyanet Vakfı	
İslâm Ansiklopedisi	: <i>DiA</i>
Üniversite	: Ü.
Varak	: vr.
Ve benzeri	: vb.
Ve devamı	: vd.
Yardımcı	: Yrd.
Yayın yeri yok	: yy.
Yayınevi, yayınları	: Yay.