

e-ISSN 2717-610X

tokat ilmiyat dergisi

tokat journal of ilmiyat | مجلة العلميات بتوقات



12/2 (Aralık | December 2024)



tokat
ilmiyat
dergisi

Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat
12/2 (Aralık | December 2024)
e-ISSN 2717-610X

Dergi Eski Adı

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8422 e-ISSN: 2687-4679
Yayımlanan Sayılar
Yıl 2013, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019, Cilt 7, Sayı 2

Kapsam | İlahiyat Araştırmaları **Scope** | Theology Studies
Periyod | 1 Yılda 2 Sayı **Period** | Biannually
(30 Haziran & 31 Aralık) (30 June & 31 December)
Tokat | Türkiye Tokat | Türkiye

Yayın Dili | Türkçe, Arapça ve İngilizce **Language Pub.** | Turkish, Arabic and English

Tokat İlmîyat Dergisi uluslararası bilimsel **Tokat Journal of İlmîyat** a international peer-reviewed academic journal. Articles include Turkish-English title abstract (at least 600 words), keywords (at least 5 concepts) and bibliography prepared in accordance with the ISNAD Citation System.

Yayıncı Publisher

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
Tokat 60010 Türkiye Tokat 60010 Türkiye

email: ilmiyat@gop.edu.tr

tel: 03562521515/3853 Fax: 03562521520

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Sahibi Owner

Prof. Dr. Ahmet İNANIR ahmet.inanir52@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Editör Editor

Doç. Dr. Ramazan DİLER ramazan.diler@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Yardımcı Editör Assoliste Editor

Dr. Öğretim Üyesi Aslıhan Kuşcuoğlu | İng. aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Editör Yrd. Asst. Editor

Dr. Öğretim Üyesi Yavuz Sarı yavuz.sari@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Öğretim Üyesi Emine Sekme emine.sekme@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Yazı İşleri Müdürü Responsible Manager

Doç. Dr. Kubat Ali Topçubay kubatali.topcubay@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Etik Editörü Ethics Editor

Prof. Dr. Muammer Bayraktutar muammer.bayraktutar@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

İstatistik Editörü Statistics Editor

Doç. Dr. Muhammet Okudan muhammet.okudan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Yayın Editörü Publication Editor

Doç. Dr. Alper Ay alper.ay40@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Mizanpaj Editörü Layout Editor

Arş. Gör. Fatih Yiğit fatih.yigit@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Alan Editörleri Field Editors

Prof. Dr. Emine Öğük | TİB emine.oguk@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Enver Bayram | TİB enver.bayram@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Serdar Murat Gürses | TİB serdar.gurses@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Kubat Ali Topçubay | FDB kubatali.topcubay@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Ahmet Özdemir | TİB ahmet.ozdemir@gop.edu.tr

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Doç. Dr. Ali Yıldırım FDB	Tokat Gaziosmanpaşa University ali.yildirim26@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Doç. Dr. Hakan Temir İST	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi hakan.temir@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Doç. Dr. Hilal Özay TİB	Tokat Gaziosmanpaşa University hilal.ozay@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Doç. Dr. Mehmet Ayas FDB	Tokat Gaziosmanpaşa University mehmet.ayas@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Doç. Dr. Kubat Ali Topçubay	Tokat Gaziosmanpaşa University kubatali.topcubay@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Doç. Dr. Abdulluttalip Işıdan TİB	Tokat Gaziosmanpaşa University abdulluttalip.isidan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr. Öğretim Üyesi Muharrem Yılmaz TİB	Tokat Gaziosmanpaşa University muharrem.yilmaz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr. Öğretim Üyesi Faysal Arpaguş TİB	Tokat Gaziosmanpaşa University faysal.arpagus@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr. Öğretim Üyesi Melih Taştan FDB	Tokat Gaziosmanpaşa University melih.tastan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Mohamadou Aboubacar Maiga TİB	Tokat Gaziosmanpaşa University aboubacar.mohamadou@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Doç. Dr. Selçuk Kırtepe FDB	Tokat Gaziosmanpaşa University Selcuk.kirtepe@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University

Dil Editörleri

Doç. Dr. Enes Salih Ar.	enes.salih.gop@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr. Öğretim Üyesi Aslıhan Kuşcuoğlu İng.	Tokat Gaziosmanpaşa University aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Arş. Gör. Sefer Korkmaz Ar.	Tokat Gaziosmanpaşa University sefer.korkmaz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Arş. Gör. Sümeyye Turan Ar.	Tokat Gaziosmanpaşa University sumeyye.turan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Arş. Gör. Asım Kaya İng.	Tokat Gaziosmanpaşa University asim.kaya@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Arş. Gör. Gonca Dedemoğlu Tr.	Tokat Gaziosmanpaşa University gonca.dedemoglu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr. Öğretim Üyesi İlhan Yıldız Tr.	Tokat Gaziosmanpaşa University ilhan.yildiz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Arş. Gör. Mücahid Topçu Tr.	Tokat Gaziosmanpaşa University mucahid.topcu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Arş. Gör. Münevver Gündendede Tr.	Tokat Gaziosmanpaşa University munevver.gudendede@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Arş. Gör. M. Abdulhalik Fakir Tr.	Tokat Gaziosmanpaşa University muhammed.fakir@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Arş. Gör. Sümeyye Torun Tr.	Tokat Gaziosmanpaşa University sumeyye.torun@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University

Language Editors

enes.salih.gop@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University sefer.korkmaz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University sumeyye.turan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University asim.kaya@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University gonca.dedemoglu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University ilhan.yildiz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University mucahid.topcu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University munevver.gudendede@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University muhammed.fakir@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University sumeyye.torun@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Öğretim Üyesi Murat Ataman murat.ataman@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İnandır inanirahmet@hotmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Ramazan DİLER Ramazan.diler@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Prof. Dr. Mehmet Korkmaz mkorkmaz@erciyes.edu.tr
Kayseri Erciyes Üniversitesi Kayseri Erciyes University
Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sivas Cumhuriyet University
Prof. Dr. Mustafa Özkan b.ozkan02@gmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University
Doç. Dr. Hacı Mustafa Kiriş mustafakiris@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sivas Cumhuriyet University
Doç. Dr. Yılmaz Arı yilmaz.ari@hotmail.com
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Eskişehir Osmangazi University
Dr. Öğretim Üyesi Yavuz Sarı yavuz.sari@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Öğretim Üyesi Emine Sekme emine.sekme@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Timur Kozukulov t.kozukulov@oshsu.kg
Oş Devlet Üniversitesi Osh State University
Dr. Öğretim Üyesi Youssoufa Soumana youssoufsoum@hotmail.com
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Kahramanmaraş Sütçü İmam University

Editorial Board

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Celal Türer cturer@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi Ankara University
Prof. Dr. Macit Yılmaz macidyilmaz@hitit.edu.tr
Çorum Hitit Üniversitesi Çorum Hitit University
Prof. Dr. Suat Erdem suaterdem@hotmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University
Doç. Dr. Vahit Celal vcelal@bartin.edu.tr
Bartın Üniversitesi Bartın University
Doç. Dr. Mustafa Aykaç maykac19@gmail.com
Kastamonu Üniversitesi Kastamonu University
Doç. Dr. Fuat Karabulut Fuat.karabulut@atauni.edu.tr
Erzurum Atatürk Üniversitesi Erzurum Atatürk University
Dr. Öğretim Üyesi Abdullah Çağıl acagil@agri.edu.tr
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Ağrı İbrahim Çeçen University
Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Çavuşoğlu mustafacsv1969@gmail.com
Kastamonu Üniversitesi Kastamonu University
Doç. Dr. Sayfulla Bazarkulov sbazarkulov@gmail.com
Araşan Beşerî Bilimler Enstitüsü Arashan Humanitarian Institute

Advisory Board

Doç. Dr. Zaylabidin Acımamatov
Oş Devlet Üniversitesi

zaynabidina@mail.ru
Osh State University

Hakem Kurulu

Tokat İlmîyat Dergisi en az iki hakemin görev aldığı
çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

Hakem isimleri gizli tutulmakta ve
yayımlanmamaktadır.

Referee Board

Tokat Journal of İlmîyat uses double-blind review
fulfilled by at least two reviewers. Referee names are
kept strictly confidential and not publish.

İndeksler

Indexes



ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşerî Bilimler Veri Tabanı
Turkish National Database Social Sciences and Humanities Database
Indexing Started: 30/06/2019 – Volume/Issue: 7/1

Index Copernicus International
ICI World of Journals Database
Indexing Started: 30/06/2021 - Volume/Issue: 9/1

J-Gate Veri Tabanı
J-Gate Database
Indexing Started: 30/12/2021 - Volume/Issue: 9/2

İSAM İslam araştırmaları Merkezi
Center For Islamic Studies
Indexing Started: 30/06/2013 - Volume/Issue: 1/1

ASOS Sosyal Bilimler İndeksi
ASOS Indexing of Social Studies
Indexing Started: 30/06/2013 - Volume/Issue: 1/1

SOBIAD Atıf Dizini
SOBIAD Citation Index
Indexing Started: 30/06/2013 - Volume/Issue: 1/1

Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik
sorumluluğu yazarlarına aittir.
Her hakkı saklıdır.

All content of the articles published in the journal
belongs to the authors.
All rights reserved.

İçindekiler

Contents

- 301-323 **‘Türk Öğrencilere Arap Dilinin Öğretilmesinde Cümle Kuruluşu Olgusunun İşlevselliği Üzerine**
توظيف مبحث التركيب في تعليم اللغة العربية للطلبة الأتراك
Utilizing the Structure Theme in Teaching the Arabic Language to Turkish Students
Amr MUKHTAR
- 324-346 **Bir Kimsenin Başkasının Günahını Yüklenip Yüklenmeyeceğine Dair Aralarında Çelişki**
Bulunduğu Zannedilen Âyetlerin Anlam Bütünlüğü ve Bunların Meallere Yansıyan Boyutunun
Tahlili
The Completeness of the Meaning of the Verses that are Supposed to Have a Contradiction as
to Whether a Person Should Bear Another's Sin or Not, and the Analysis of Their Dimension
Reflected in the Translations
Süleyman PAK
- 347-373 **İslam Hukukunda ve Günümüz Türk Medeni Hukukunda Kadınların Miras Payları**
Women's Inheritance Shares in Islamic Law and Today's Turkish Civil Law
Hüseyin KARAYAKA
- 374-395. **Osmanlı'nın Son Kudüs Müftüleri**
The Last Jerusalem Muftıs of The Ottoman
Hasan TELLİ
- 396-409 **Afet, İmtihan ve Kötülük Bağlamında Doğa Yasaları**
The Laws of Nature in the Context of Disaster, Testing and Theodicy
Harun ÇAĞLAYAN
- 410-431 **Sünnî Literatürde Rec‘at Türü Rivayetler ve Şia'nın Rec‘at İnancı Konusundaki**
Değerlendirmeler
Radj‘a Type Narrations in Sunnîte Literature and Evaluations on Shi‘a’s Belief about Radj‘a
Ümit TORU
- 432-449 **Arap Dilinde Kıyâs Me‘a’l-Fârik**
Qiyâs Ma‘a al-Fâriq in Arabic Language
Abdulkadir KİŞMİR
- 450-465 **Belagat ve Fıkıh Usulünün Dini Söylemi Güncellemeye Muhtemel Katkıları**
Possible Contributions of Rhetoric and Principles of Islamic Jurisprudence for the
Enhancement of Religious Discourse
Yusuf TEMEL
- 466-486 **İmam Hatip Liselerinde Kelâm Dersi Öğretiminin İncelenmesi**
Analysis of Kalâm Course Teaching in Imam Hatip High Schools
Mücteba ALTINDAŞ

- 487-504 Behmenyâr'ın Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyî'n Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ Eseri Üzerine Bir İnceleme
A Study on Bahmanyâr's Maqâla fî Ârâ' al-Maššâ'in fî Omûr al-Nafs wa Qowâhâ
Sadi YILMAZ
- 505-527 Fâtima bnt. Kays'ın Rivâyetlerinde Zekât: İhtilâflı Görüşler ve Ulemânın Yaklaşımı
Fâtima bint Qays's Narrations on Zakât: Controversial Views and the Approaches of the Scholars
Hakan TAHTACI
- 528-551. The Relational Dynamics of Religion and Volunterism: The Case of Hatice Dilruba
Din ve Gönüllüğün İlişkisel Dinamikleri: Hatice Dilruba Örneği
Hasan Ali YILMAZ
- 552-582 İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Erteleme Davranışları ile Akademik Öz Yeterlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi
Examination of The Relationship Between Academic Procrastination Behaviors and Academic Self-Efficacy Among Theology Faculty Students
Recep UÇAR - Ayşegül SEMERCİ
- 583-600 Şâfiî Mezhebinde Tedâhül
Interpenetration In Shafii Sect
Bedri ASLAN
- 601-624 Yakub Han Kâşgarî'de Tasavvufî Hâller ve Makâmlar
Sûfistic Hâls and Maqâms in Yakub Khan Kâshgarî
Ömer CENİK

Türk Öğrencilere Arap Dilinin Öğretilmesinde Cümle Kuruluşu Olgusunun İşlevselliği Üzerine

توظيف مبحث التركيب في تعليم اللغة العربية للطلبة الأتراك

(Utilizing the Structure Theme in Teaching the Arabic Language to Turkish Students)

Amr MUKHTAR

Dr. Öğr Üyesi., Kastamonu Üniversitesi Assist. Prof., Kastamonu University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Department of Arabic Language and Rhetoric
Kastamonu | Türkiye Kastamonu | Türkiye
ammukhtar@kastamonu.edu.tr orcid.org/0000-0001-7637-7611

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 09/Şubat/2024 Received | 09/ February /2024
Kabul Tarihi | 20/Ekim /2024 Accepted | 20/October/2024
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2024 Published | 31/December/2024

Atıf | Cite as:

Mukhtar, Amr. "توظيف مبحث التركيب في تعليم اللغة العربية للطلبة الأتراك" [Utilizing the Structure Theme in Teaching Arabic Language to Turkish Students]. *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 12/2 (Aralık | December 2024), 301-323.

Https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1434537

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Utilizing the Structure Theme in Teaching the Arabic Language to Turkish Students

Abstract: This research aimed to present a proposal for incorporating structure in teaching Arabic to Turkish students to address the varying proficiency levels among Turkish students in communication skills and using linguistic structures. It also tackled the lack of new proposals that impose educational constraints to regulate the teaching of grammar and structure. These suggestions would, in turn, improve teaching outcomes. The goal is to make learners aware that they are transitioning between two different linguistic systems in structure. The research employed a descriptive-analytical approach to describe and analyze the literature on the research problem. A contrastive approach is also used to explore how structure can be effectively integrated into teaching Arabic to Turkish students. The study was delimited to simple structures that are appropriate for students in preparatory years.

The theoretical framework of the research consisted of two dimensions. The first dimension discusses the concept of structure, both in language and terminology, and categorizes it according to its components. The second dimension presented a proposal for utilizing structure in teaching Arabic to Turkish students. The research emphasized the importance of structure in teaching Arabic, particularly at the novice level.

The study recommended adopting modern and contemporary approaches in teaching grammar and structure, emphasizing the need for extensive practice that reinforces these concepts among students as the Arabic language divides the sentence into nominal and verbal sentences, which impact the elements and components of the sentence. Furthermore, it stressed the importance of Turkish students learning simple structures and employing the transfer of learning effect between Turkish and Arabic, with advice to delay the introduction of more complex grammatical concepts, especially at the novice level.

Keywords: Arabic language, Teaching Arabic, Structure, Utilizing, Turkish students.

Türk Öğrencilere Arap Dilinin Öğretilmesinde Cümle Kuruluşu Olgusunun İşlevselliği Üzerine

Öz: Bu çalışma, Türk öğrencilere Arapça öğretiminde cümle kuruluşu konusunun kullanımına yönelik bir öneri sunmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda öğrencilerin iletişim ve cümle kurma becerilerindeki zayıflık ve seviye farklılıklarına dayanan yaygın sorunlara da çözüm önerileri sunulması hedeflenmektedir. Ayrıca çalışma, genel olarak dilbilgisi ve özel olarak cümle kuruluşu bilgisinin öğretilmesinde kullanılacak yöntemin belirlenip sınırlarının çizilmesi noktasındaki yeni önerilere duyulan ihtiyacı da vurgulamaktadır. Söz konusu öneriler, öğrencinin özellikle cümle kuruluşunda iki ayrı dilbilgisi sistemi arasında hareket ettiğini fark etmesini sağlayarak öğrenim çıktılarını iyileştirmeyi hedeflemektedir. Çalışmada, araştırma sorunsalının ilgili olduğu mevcut literatürü değerlendirip analiz etmek ve cümle kuruluşunun Türk öğrencilere Arapça öğretiminde nasıl işlevsel hale getirilebileceğini ortaya koymak amacıyla betimsel analiz ve karşılaştırma yöntemleri kullanılmıştır. Çalışma, hazırlık sınıfı öğrencilerinin seviyelerine uygun basit yapıların incelenmesiyle sınırlandırılmıştır.

Çalışmanın teorik çerçevesi iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısım terkip kavramı ve türlerinin açıklanmasına, ikinci kısım ise söz konusu önerinin sunumuna ayrılmıştır. Çalışmada, Türk öğrencilere Arapça öğretiminde terkip konusunun önemi vurgulanmakta; dil bilgisi ve cümle kuruluşunun öğretilmesinde modern yaklaşımlar benimsenerek Türk öğrencilere Arapça öğretiminde uygulanan programların tasarımlarının yeniden gözden geçirilmesi önerilmektedir.

Çalışma, kural ve yapıların öğretiminde çağdaş ve modern yönelimlerin benimsenmesinin ve gramer ve yapıyla ilgili dil becerilerinin pekiştirilmesi için bolca alıştırmaya yapılmasının gerekliliği konusunda öneriler

sunmaktadır. Nitekim Arapçada cümlelerin isim ve fiil cümlesi olmak üzere ikiye ayrılmasının cümlelerin temel unsurları üzerinde önemli bir etkisi olduğu açıktır. Bunun yanı sıra Türk öğrencilerin basit yapıları öğrenmelerine ve Türkçe ile Arapça arasındaki ortak noktalardan yararlanılmasına dikkat edilmesi gerekmektedir. Özellikle başlangıç seviyesinde temyiz, hal gibi ileri seviye i'râb konularından ziyade temel konuların işlenmesi önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Arapça Öğretimi, Cümle Yapısı, İşlevsellik, Türk Öğrenciler.

توظيف مبحث التركيب في تعليم اللغة العربية للطلبة الأتراك

المستخلص: هدف البحث إلى تقديم مقترح لتوظيف مبحث التركيب في تعليم اللغة العربية للطلبة الأتراك، وذلك بهدف التصدي لمشكلة البحث في شيوع مشكلة تباين مستوى الطلبة الأتراك في مهارات التواصل واستخدام التراكيب اللغوية، والافتقار إلى مقترحات جديدة تفرض قيوداً تربوية تضبط طريقة تدريس القواعد والتراكيب، تلك المقترحات التي تُحسِّن مخرجات التدريس؛ من خلال إشعار الدارس أنه ينتقل بين نسقين لغويين مختلفين خاصة في مبحث التركيب. تبني البحث المنهج الوصفي لوصف وتحليل الأدبيات والتربويات المتصلة بمشكلة البحث، كما استخدم المنهج التقابلي للكشف عن كيفية توظيف مبحث التركيب في تعليم اللغة العربية للطلبة الأتراك، وقد اقتصر البحث على التراكيب البسيطة؛ حيث إنها تناسب الدارسين في السنوات التحضيرية.

تكوّن الإطار النظري للبحث من بُعدين؛ عرض البعد الأول مبحث التركيب: مفهومه في اللغة والاصطلاح، وأنواع التركيب وفقاً لمكوناته والذي ينقسم إلى تركيب إسنادي وتركيب غير إسنادي. وقد حُصِّص البعد الثاني لعرض مقترح توظيف مبحث التركيب لتعليم اللغة العربية للطلبة الأتراك، وأكد البحث أهمية مبحث التركيب في تعليم اللغة العربية للطلبة الأتراك خاصة في المستوى المبتدئ.

وقد أوصى البحث بضرورة تبني التوجهات الحديثة والمعاصرة في تدريس القواعد والتراكيب، وضرورة الإكثار من التدريبات التي تثبت القواعد والتراكيب لدى الدارسين؛ حيث إن تقسيم اللغة العربية للجملة إلى اسمية وفعلية انعكس على أركان الجملة وعناصرها، وكذلك يجب الاهتمام بأن يتعلم الدارس التراكيب البسيطة، مع ضرورة توظيف انتقال أثر التعلم بين التركيبية والعربية، مع التوصية أن يُؤخَّر المعلم الحديث عن التمييز والحال وغيرها من المواقع الإعرابية خاصة في المستوى المبتدئ.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، تعليم اللغة العربية، التركيب، توظيف، الطلبة الأتراك.

المقدمة

1. التمهيد

اللغة نظام، بل هي نظام النظم؛ نظام صوتي يتكوّن من مجموعة من الأصوات ويختص بدراستها علم الصوتيات، ونظام صرفي يرصد دلالة التغيرات التي تنشأ على اللفظ الواحد ويختص بدراستها علم الصرف أو بنية الكلمة، ونظام دلالي يوضح دلالة الألفاظ على المعاني ويختص بدراستها علم المعاجم، ونظام نحوي يحدّد نوعية العلاقة التي تربط الكلمات فيما بينها ويختص بدراستها علم النحو أو التركيب. إن دراسة التراكيب من أهمّ موضوعات علم اللسانيات؛ لأنه من خلالها يمكن التوصل إلى أنظمة اللغة وقوانينها وضوابطها؛ ومن هنا كان مبحث التركيب هو المنطلق الأساسي لمباحث اللغة العربية.

ولما كان النحو والقواعد مرتبطين؛ فإنَّ دراسة التراكيب والعلاقات التي تربط بين عناصر الجملة، لا تتوقف على جانب الإعراب فقط، وإنما تتعدى إلى ما بين معاني الكلمات من علاقات، كما أنَّ الغرض من درس القواعد إعانة دراسي اللُّغة العربيَّة الناطقين بغيرها على تقويم ألسنتهم، وعصمتهم من اللحن أثناء الحديث والكتابة ولتحقيق هذه الغاية فإنَّ القواعد يجب أن يتم تدريسها في ضوء فلسفة اللُّغة، فإنَّ لكلِّ لغة تراكيبها الخاصة في ضوء هذه الفلسفة¹، كما يتمُّ تعليم اللُّغة من خلال اختيار الأمثلة والتدريبات من النصوص الحياتية؛ ولذلك يجب أن ترتبط المادة العلمية بميول الدارسين واهتماماتهم، مع القصد في المصطلحات، وأن يقتصر الدرس في عرض التراكيب التي تحقِّق الغاية من تعلُّم اللُّغة، وأن يكرِّر المعلم من التراكيب والتدريبات حتى تتكوَّن العادات اللُّغويَّة الصَّحيحة لدى الدارسين.

2

إنَّ الهدف من دراسة القواعد تجنب اللحن، واستخدام اللُّغة استخدامًا صحيحًا، وتكوين الملكة اللسانية من خلال تصحيح الأساليب وخلوها من الخطأ النَّحوي، وتعويد الدارسين دقة الملاحظة وإصدار الأحكام، وتكوين الذائقة الأدبية لديهم، وكذلك تنمية الحصيلة اللُّغويَّة من خلال البحث عن جمل وعبارات تدور حول التراكيب وتُعبر عن ميولهم.

كما أنَّه لا يمكن تعليم العربيَّة للطلبة لأتراك دون النَّظر إلى قواعد التراكيب في اللُّغة التركيَّة؛ فإنَّه أثناء تعليم التراكيب العربيَّة فإنَّ الجمل العربيَّة يمكن أن تُترجم في أذهان الطلبة الأتراك إلى اللُّغة التركيَّة؛ ولذلك لا يمكن الابتعاد عن بنية الجملة وتركيب الجملة في اللُّغة الأم، كما نعتقد غالبًا في لغتنا.³

ونظرًا لأهمية مبحث التَّركيب في تعليم اللُّغة العربيَّة للناطقين بغيرها فإنَّ هناك بعض الأدبيات التربويَّة⁴ أكَّدت ضرورة تناول مبحث التَّركيب دون مبالغة في دراسة القواعد الفرعيَّة، وأن يتم تعليم القواعد والتراكيب من خلال دروس اللُّغة العربيَّة كالقراءة، وعدم تدريسها كعلم مستقل من خلال كتاب مُتخصص، أو في حصة بعينها إلا للمستويات المتقدمة، بل تُقسَّم دروس النحو اعتمادًا على مفهوم الجملة كوحدة تركيبيَّة، مع ضرورة مراعاة تقديم الجملة بنوعها الاسمِيَّة والفعليَّة على تراكيب الإضافة والجر والمجرور، وكذلك أهمية استبعاد المصطلحات النَّحويَّة

1 - Nejdet Gürkan, "Arapça ve Türkçe'de Sözdizimi / Cümle", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 (2001), 51.

2 - عبد الحميد عبد الله - ناصر عبد الله غالي، أسس إعداد الكتب التعليمية لغير الناطقين بالعربية (القاهرة: دار الاعتصام، 2005)، 45.

3 - Doğan Aksan, Her Yönüyle Dil, (Ankara: Ana Çizgileriyle Dilbilim, 2000), 76.

4 - عبد السلام قدارة، "المبحث التركيبي في الدراسة اللسانية الحديثة"، (الجزائر: جامعة قنطسبينة، أطروحة ماجستير، 2005)، 165.

المعقدة، وأكدت هذه الأدبيات ضرورة الإكثار من التدريبات التي تُثبِت التراكيب والقواعد النحوية لدى الدارسين.

5

ويؤكد هذه الأهمية الدراسات والبحوث التي عرضت لأهمية تعليم النحو والتراكيب في تعليم اللغة العربية ومنها دراسة محمد محمود عبد القادر على وعنوانها "تعليم النحو واللغة للناطقين بغير العربية: رؤية تحليلية" والتي هدفت إلى تحديد طرق تعليم النحو العربي للناطقين بغير العربية من خلال تحديد الصعوبات التي تواجه الدارسين في تعلم النحو ثم تحديد معايير تعليم النحو، وتوصلت الدراسة إلى أن تيسير تعليم القواعد والتراكيب يتطلب وجود نحو تعليمي مبني على أساس انتقائي، ويستند إلى التطبيقات العملية.

وتؤكد دراسة SEVİNÇ⁶ أهمية دراسة التراكيب في تعليم اللغات الأجنبية، وأنه من الضروري معرفة البنية الأساسية لتلك اللغة، وارتباط الكلمات مع بعضها البعض، وقواعد تركيب الجملة، وقد هدفت دراسته إلى تحديد تركيب الجملة في اللغة العربية التي تختلف عن اللغة التركيبية بقواعدها وتركيبها وإملائها. وسعيًا للهدف نفسه أجريت دراسة بهدف الوقوف على مشكلات تعليم التراكيب اللغوية للوصول إلى علاج هذه المشكلات، وقد توصلت هذه الدراسة إلى أن أبرز مشكلات استخدام اللغة الأم الخلط بين التعريف والتنكير، وأن هناك صعوبة في إسناد الأفعال إلى الضمائر، وأن مشكلات تعليم التراكيب النحوية تعد من أكثر المشكلات شيوعًا في تعليم العناصر اللغوية.⁷

وعلى الرغم من هذه الأهمية فإن تعليم التراكيب يعد من أكثر دروس اللغة العربية صعوبة لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها، ولا ينبغي النظر إلى هذه المشكلة باعتبارها فقط نتيجة لصعوبة وتعقيد النحو العربي وكثرة تفرعاته؛ فجوهر مشكلة تعليم القواعد والتراكيب ليس في اللغة ذاتها، وإنما في التركيز على تعليم القواعد -أحيانًا- بإجراءات تعتمد على التلقين، وقوالب صماء، دون التركيز على التطبيق والممارسة؛ فحاجة غير الناطقين بالعربية أشد إلى العناية بالممارسة والتطبيق بالدرجة الأولى؛ لأن مطلبهم الأول هو التدريب على استعمال اللغة واكتسابهم المهارة اللغوية.⁸

1.1 مشكلة البحث: تحدت مشكلة البحث في تباين مستوى الطلبة الأتراك في مهارات التواصل واستخدام التراكيب اللغوية، والافتقار إلى مقترحات جديدة تفرض فيودًا تربويًا تضبط طريقة تدريس القواعد والتراكيب، تلك

5 - عبد الله - غالي، أسس إعداد الكتب التعليمية، 46.

⁶ Rifat Resul SEVİNÇ, "Arap dilinde cümle yapısı ve biçimi", (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004), 5.

7 - سليمان يوسف محمد عبد الله - سعيد محمود موسى عبد الحميد، "تعليم التراكيب اللغوية للناطقين بغير العربية ومشكلات وحلولها بالتطبيق على المعاهد المتخصصة بالملكة العربية السعودية

7، "مجلة اللسان الدولية"، 17 (2024)، 7.

8 - عبد الله - عبد الحميد، تعليم التراكيب اللغوية للناطقين بغير العربية، 7.

المقترحات التي تُحسِّن مخرجات التدريس؛ من خلال إشعار الدارس أنه ينتقل بين نسقين لُغويين مختلفين خاصة في مبحث التَّركيب، ويتم ذلك من خلال معرفة مشكلات التَّراكيب اللُّغويَّة لدى متعلمي اللُّغة العربيَّة الناطقين بغيرها، والوقوف على أسباب مشكلات التَّركيب اللُّغوية لدى الدارسين الأتراك في المستوى المبتدئ وللتصدي لهذه المشكلة حاول البحثُ الإجابة عن الأسئلة الآتية:

السُّؤال الأوَّل: ما التَّركيب في اللُّغتين العربيَّة والتركيَّة؟

السُّؤال الثَّاني: ما المشكلات التي يواجهها الطُّلبة الأتراك في تكوين تراكيب الجملة العربيَّة؟

السُّؤال الثَّالث: ما التَّوظيف المقترح لمبحث التَّركيب في تعليم اللُّغة العربيَّة للأتراك؟

2.1 أهداف البحث: استهدف البحث تقديم مقترح لتوظيف مبحث التَّركيب في تعليم اللُّغة العربيَّة للطُّلبة

الأتراك في السنوات التحضيرية في كليَّات الإلهيات في المستوى المبتدئ.

3.1 أهمية البحث: يُقدِّم البحث مقترحًا لتوظيف مبحث التَّركيب في تعليم اللُّغة العربيَّة للطُّلبة الأتراك في

المستوى المبتدئ، كما يفتح المجال أمام الباحثين والمهتمين لإجراء مزيد من البحوث التَّربويَّة حول تعليم المهارات اللُّغويَّة في العمليَّة التعليميَّة، وبخاصَّة مجال الأصوات، والمفردات، والتَّراكيب.

4.1 منهج البحث: اتبع البحث المنهج الوصفيِّ لوصف وتحليل الأدبيات والبحوث التَّربويَّة، وكذلك المنهج

التقاليبيِّ للكشف عن كينيَّة توظيف مبحث التَّركيب في تعليم اللُّغة العربيَّة للطُّلبة الأتراك.

5.1 حدود البحث: اقتصر البحث على التَّراكيب البسيطة؛ حيث إنَّ التَّراكيب البسيطة تُناسب دارجي اللُّغة

العربيَّة الأتراك خصوصًا في السنوات التحضيرية، دون الدخول في تفرعات النحو النظريِّ.

كما اقتصر البحث على المستوى المبتدئ؛ حيث إنَّه المستوى الذي يحتاج فيه الدارسون إلى تعلُّم التَّراكيب

البسيطة التي تساعدهم على اكتساب المهارات اللُّغويَّة.

6.1 مصطلحات البحث:

1.6.1 التَّركيب: القالب الذي ينتج من اجتماع وحدات لُغويَّة لتكوين معانٍ.

2.6.1 الطُّلبة الأتراك: الطُّلبة من الذين يدرسون اللُّغة العربيَّة بكليَّات الإلهيات التَّركيَّة بدون لغة وسيطة في

السنوات التَّحضيرية.

2. مبحث التَّركيب في اللُّغتين العربيَّة والتركيَّة

1.2 مفهوم التَّركيب:

1.1.2 التَّرْكِيْب فِي اللُّغَةِ: تداولت المعاجم اللُّغويَّة مصطلح التَّرْكِيْب، ففي الصحاح: رُكِّبَ تركيبًا إذا وضع بعضه على بعضٍ⁹، وفي لسان العرب: رُكِّبَ الشيء: وضع بعضه على بعض، وتركب السحاب وتراكم إذا صار بعضه فوق بعضٍ¹⁰. ويعرّف التَّرْكِيْب أيضًا أنّه "جمع الأشياء المتناسبة"¹¹.

ورُكِّبَ الشيء أي وضع بعضه على بعض، وضمه على غيره من مثل ركب الفص في الخاتم، وركب الكلمة أو الجملة، وركب الدواء أي ألفه من مواد مختلفة و" (ترَكَّب) يقال: ترَكَّبَ الشيء أي تكوَّن"¹². وممَّا سبق فإنَّ التَّرْكِيْب لغة: هو النَّظْم، والجمع، والضَّم، والتَّأليف.

2.1.2 التَّرْكِيْب فِي الاصطلاح: جاء في الإيضاح: "باب ما ائتلف من هذه الكلم الثلاث كان كلامًا مستقلًا، فالاسم يأتلف مع الاسم فيكون كلامًا مفيدًا كقولنا: بشر صاحبك، عمرو أخوك، ويأتلف الفعل مع الاسم فيكون ذلك كقولنا: وسر بكر"¹³. ويدخل الحرف على:

- على الجملة فيكون كلامًا من مثل ما عمرو منطلقًا.

- الاسم والفعل كما دخل على الجملة المركبة الاسميَّة، من مثل: ما يذهب عمرو¹⁴.

ويذكر صاحب الكشاف تركيب الكلمتين بمصطلح الإسناد¹⁵، ويرى الموفق أنّه مركب إفرادي ومركب إسنادي¹⁶. فالتركيب اللغويّ يحمل المعاني البلاغيّة والتي تفهم من السياق، فلا يُنظر إليه من ناحية صحته النحويّة فقط، وحول ذلك المعنى يدور النظم الذي تناوله البلاغيون كالجرجاني حيث يقول: "لا معنى للنظم غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم"¹⁷، وبذلك انتقلت فكرة نظرية الائتلاف التي عند النحويين إلى البلاغيين بعد الجرجاني تحت مُسمى المعاني ومطابقة الكلام لمقتضى الحال¹⁸.

9 - إسماعيل الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1990) "ركب"، 139/1.

10 - محمد بن مكرم بن منظور، معجم لسان العرب (بيروت: دار الصادر، 2008)، "ركب"، 1/221-222.

11 - محمد بن علي بن محمد صابر التهانوي، كشاف مصطلحات الفنون، تح: د. علي دحروج (بيروت: لبنان ناشرون، 1996) باب التاء.

12 - إبراهيم مصطفي (وآخرون)، المعجم الوسيط (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1972)، "ركب"، 368.

13 - أبو علي الحسن بن أحمد الفارسي، الإيضاح العضدي، تح: حسن الشاذلي فهدود (القاهرة: دار التأليف، 1988)، 55.

14 - أبو علي الحسن بن أحمد الفارسي، المسائل العسكرية، تح: محمد الشاطر أحمد، (القاهرة: مطبعة المدني، 1982)، 104.

15 - أبو القاسم الزمخشري، المفصل في علم العربية، (بيروت: دار الجليل، د.ت)، 6.

16 - موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل، (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، 20/3.

17 - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1999)، 27.

18 - الخطيب القزويني، الإيضاح، (بيروت: دار إحياء العلوم، 1988)، 16.

أمَّا التَّركيب في الدرس اللسانيّ الحديث ينطلق من كون اللُّغة نظامًا يقوم على تمثيلها وحدات التَّركيب التي تؤدي كل منها وظيفة فنية، وترتبط تلك الوحدات بعلاقات نظميّة فيما بينها لتوحد المعنى في النمط التَّركيبيّ؛ فالتَّركيب هو الصورة الحية للغة حيث إنّ المتكلم يعبر عن حاجاته بتراكيب مُرتبطة من حيث الألفاظ والدلالات¹⁹، فالتَّركيب يتلخَّص في تعلق عناصر الوحدات فيما بينها، لتمكن اللُّغة أداء وظيفتها التواصلية، بينما التَّركيب عند دي سويسر لا يخص الكلمة في حد ذاتها، وأمَّا يخص مجموعتها²⁰. كما أنّ التَّركيب مصطلحٌ يُشار به إلى المستوى التَّركيبيّ الذي "يتضمن العلاقات القائمة على مورفيمات داخل الجملة"²¹ ويستخدم تمام حسان²² مصطلح النمط التَّركيبيّ ليدل على بناء الجملة في ركنيها، وما يكون ضروريًّا لعنصر الإفادة فيها.

وممَّا سبق فإنَّ النُّحاة وإن نصُّوا أنّ الجملة العربيّة مُكوّنة من ركنين وما يكملهما من مكملات؛ فإنَّ هناك بعض الجمل لا يتضح فيه الركنان إلا على تأويلات بعيدة، كجملة القسم، والتَّداء؛ ولذلك فإنَّ التَّركيب مبحث في بناء الجملة سواء أكانت اسميّة أو فعليّة أو شبه الجملة؛ وما يرتبط بهذا المفهوم من دراسة عناصر الجملة، والعلاقات بين وحداتها.

ومن خلال العرض السابق يمكن التفريق بين التَّراكيب والقواعد، وبين التَّراكيب والجمل:

التَّراكيب	القواعد
وظيفية غير نظريّة	وظيفية نظريّة
تعليم للقواعد النَّظريّة بطريقة غير مباشرة	تعليم للقواعد النَّظريّة بطريقة مباشرة
لا تركز على المصطلحات النَّحويّة	تركّز على المصطلحات النَّحويّة

ويمكن التفريق بين التَّراكيب والجمل²³

التَّراكيب	الجمل

19 - ماريو أندرو باي، أسس علم اللغة، مترجم: أحمد مختار عمر، (بيروت: عالم الكتب، 1983)، 20.

20 - فردينان دي سويسر، محاضرات في اللسانيات العامة، مترجم: يوسف غازي ومحمد النصر، (الجزائر: منشورات المؤسسة الجزائرية، د.ت)، 149.

21 - ميشال زكريا، الألسنية علم اللغة الحديث: مبادئها وأعلامها، 212.

22 - تمام حسان، البيان في روافع القرآن، (القاهرة: عالم الكتاب، مصر، 1993)، 56.

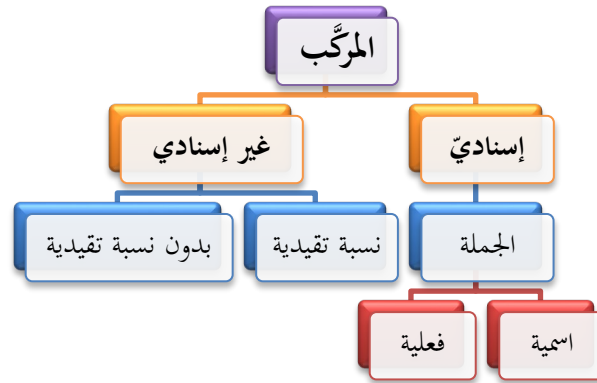
23 - محمد علي الخولي، أساليب تدريس اللغة العربية، (الأردن: دار الفلاح، 2000)، 67.

قول حقيقي	صيغة الجملة
عدد غير محدود	عددها محدود
الجملة الواحدة تركيب واحد	للتركيب الواحد عدد لا نهائي من الجمل

ويتفق ذلك مع ما ذهب إليه طعيمة حيث عرّف التركيب بأنه: قالب تُصاغ على نسقه الجملة؛ حيث يقول: إنَّ تركيب جملة "فهم الطالب درس" هو (فعل + فاعل + مفعول)²⁴.
ويمكن تعريف التركيب في هذا البحث إجرائيًا بأنه "القالب الذي ينتج من اجتماع وحدات لغويّة لتكوين معانٍ".

3.1.2 أنواع التركيب: يقسم اللغويون والنحاة التركيب وفقًا لجزئي التركيب:

- أن يكون بين جزئي التركيب علاقة إسنادية يسمي مركبًا إسناديًا وجملة.
- ألا يكون بينهما إسناد:
- أ- أن تكون نسبة تقيديّة: وذلك بأن يكون أحد الجزئين قيدًا للآخر، ويسمى مركبًا تقيديًا من مثل المركب الإضافي والمركب الوصفي.
- ب- ألا تكون نسبة تقيديّة: وذلك بأن يكون المركب ليس فيه نسبة إسنادية وليس فيه نسبة تقيديّة، لا قبل التركيب، ولا في الحال، من مثل تأبط شرا؛ فإن هذا التركيب فيه نسبة قبل العلميّة.²⁵



24- رشدي أحمد طعيمة، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، مناهجه، وأساليبه، (الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة، 1983)، 100.

25- التهانوي، كشف مصطلحات الفنون، باب البناء.

وقد جاء في كتاب فقه اللغة المقارن: "إنَّ الكلمتين إذا رُكِّبتا ولكلٍ منهما معنى وحكم، أصبح لهما بالتركيب حكم جديد" ²⁶ ولذلك تتعدّد صور التّركيب ومنها:

- التدرج من السّهل إلى الصّعب.
- ضمُّ الأجزاء بعضها إلى بعض.
- الجمع بين الوحدات اللّغويّة ²⁷.

ويمكن تقسيم التّركيب على نحوٍ إسناديّ وهو "أن يشتمل على نسبة بين الألفاظ يحصل بها فائدة، وإضافي نحو كتاب الله، ووصفي نحو الإنسان كامل، ومزجي عددي نحو خمسة عشر، وسيبويه" ²⁸ وهذا التعريف قد ميّز بين نوعين من التّركيب الأوّل بما يُسمى بالتّركيب الإسناديّ، والثّاني ما يُسمى بالتّركيب الإضافي والمزجي. أمّا ما يُسمى بالتّركيب الإسناديّ عند النّحاة وهو الذي يحسن السُّكوت عليه فينقسم بدوره إلى قسمين: أنماط الجملة الاسميّة، وأنماط الجملة الفعلية.

ويذكر الأنصاري: أنّ الجملة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: اسميّة، وفعليّة وظيفيّة ²⁹، ثم أورد تقسيمًا آخر من حيث الكُبرى والصّغرى فقسم الجملة إلى الكبرى: والتي يكون خبرها جملة فعلية نحو: العلم انتشرت آثاره. وقسم الجملة الكبرى باعتبارين؛ ذات الوجه مثل زيد أبوه قائم، وذات الوجهين وهي اسميّة الصدر فعلية العجز، والقسم الثّاني في هذا التقسيم الجملة الصغرى هي المبنية على المبتدأ ³⁰

2.2 التّركيب في اللّغتين العربيّة والتركيّة: إنَّ التّركيب يتنوّع وفقًا لمكوناته إلى: ³¹

- التّركيب الإضافي: وهو ما رُكِّب من مضاف ومضاف إليه، وفي اللّغة التركيّة لتأليف الإضافة يُؤتَى بالمضاف إليه أولاً ثمّ المضاف وله ثلاثة أشكال ³²

Belirtili isim tamlaması	الشّكل التّام للإضافة وهو يفيد التخصيص مع التعريف والتحديد، ويتمثل رابط الإسناد الإضافي بعلامتين على شكل ملحقين يضافان إلى آخر الاسمين محل الإضافة مع سلامة أول ووسط الاسمين من أي تغيير
-----------------------------	--

26 - إبراهيم السامرائي، فقه اللغة المقارن، (بيروت: دار العلم للملايين، 1983)، 64.

27 - مجدي وهبة - كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والفنون، (بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، 35.

28 - محمود العالم المنزلي، أنواع الربيع في الصرف والنحو والمعاني والبيان والبدیع، (القاهرة: مطبعة القيم العلمية، 2007)، 59.

29 - جمال الدين بن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 7/2.

30 - الأنصاري، مغني اللبيب، 13.

31 - عباس حسن، النحو الوافي، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ج 300/1، 313-314.

32 - عزة حسن، مبادئ اللغة التركيّة، (حلب: دار الشروق، 2008)، 29.

	تلتحق المضاف إليه لاحقة (-in, -in, -un, -ün) وتلتحق المضاف لاحقة (-i, -ü, -u) مثل: حليب البقرة: ineğin sütü
Belirtisiz isim tamlaması	الشكل الثاني للإضافة وهو لا يفيد إلا التخصيص دون تعريف أو تحديد، ويظهر فيه رابط الإسناد الإضافي مع المضاف دون المضاف إليه فتلتحق المضاف لاحقة (-i, -ü, -u) مثل: حليب بقره: inek sütü
Takısız isim tamlaması	الشكل الثالث وهو الشكل الذي لا يقبل العلامات السابقة ولا يكون رابط الإسناد الإضافي ظاهر وإنما يفهم من ضم أحد الاسمين إلى الآخر، وله شكلان: الأول: المضاف إليه مبينا لأصل المادة مثل باب حديد Demir kapı، الثاني: المضاف إليه مشبهًا به والمضاف مشبهًا مثل: قلب حجر Taş yürek

- التركيب الإسنادي: وهو ما رُكّب من:

أ- جملة فعلية أي من فعل مع فاعله مثل: تقبّل الله.

ب- جملة اسمية أي من مبتدأ وخبره مثل: العلم نور.

وتظهر رابطة الإسناد الخبري في اللغة العربية من خلال مظهرين، وهما الحركة الإعرابية وهيئة التعريف والتنكير، أمّا اللغة التركيبية فإنّ الرابطة تتجلى في ثلاثة أشكال:

الرتبة	فالمسند إليه يتقدم على المسند دائماً، ويأتي في أول الجملة التركيبية وذلك من مثل: أحمد مجتهد، اجتهد أحمد Ahmet çalışkandır / Ahmet çalıştı
لواحق الكينونة	وهي التي تتصل بآخر المسند من مثل: أنا معلم، أنتم طلاب Ben öğretmenim/ siz öğrencisiniz
لاحقة dir	وهي التي تتنوع وفقاً لقاعدة التوافق الصوتي، وهذه اللاحقة تلتحق آخر المسند عند خلو المسند من لاحقة الكينونة، فتميزه وتحدده وتشير إلى اكتمال معنى الجملة وذلك من مثل: Ahmet çalışkandır

- التَّركيب المَرْجِي: هو ما زُكِبَ من كلمتين امتزجتا مثل: بور سعيد في العربية، ومثل Eskişehir في التَّركيبَة، فالكلمة الأولى ساكنة، بينما يكون الإعراب أو البناء على آخر الكلمة الثانية.
- التَّركيب العدديّ: ويُقصد به العدد من 11 إلى 19 وهي أعداد مبنية على فتح الجزأين فيما عدا 12 فإنَّ الجزء الأول يعرب إعراب المثنى.
- ومما يميز به التَّركيب العددي في اللُّغة التَّركيبَة أنَّ المعدود يكون مفردًا دائمًا، ويتفق مع اللُّغة العربيَّة في تقدُّم العدد على المعدود باستثناء العددين (1، 2).

اللُّغة العربيَّة	نَجح طالبٌ واحدٌ - نَجح طالبان اثنان - نَجح خمسة طلاب.
اللُّغة التَّركيبَة	Bir öğrenci başardı / İki öğrenci başardı / Beş öğrenci başardı

- التَّركيب البيانيّ: وهو نوعان: ³³

- أ- وصفيّ: يتكوَّن من اسم ووصف بحيث يوضح الوصف الاسم السَّابق مثل الرجل الأمين. ³⁴
- ب- توكيديّ: يتكوَّن من مؤكِّد، ومؤكِّد مثل: حضر الطُّلاب كلهم أو رأيت المعلم نفسه. ³⁵

Tamlanan ad + Tamlayan sıfat
الصِّفَّة تسبق الموصوف دائماً مثل بيت كبير، حديقة جميلة. Büyük ev - Güzel bahçe
الصِّفَّة بصيغة المفرد دائماً، وتلحق الموصوف لواحق حالات الاسم ad durum ekleri مثل: يهتم الأطباء الناجحون بالمرضى. Başarılı doktorlar hastalara önem gösteriyorlar.

33 - صالح بلعيد، التَّركيب النحويَّة وسياقاتها المختلفة عند عبد القاهر الجرجاني، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983)، 63.

34 - محمد إبراهيم عبادة، الجملة العربية دراسة لغوية، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، 1.

35 - بلعيد، التَّركيب النحويَّة، 63.

وبالرغم من أهمية تعليم التراكيب في السنوات التحضيرية للطلبة الأتراك إلا أن الواقع اللغوي يشير بوضوح إلى وجود ضعف وتباين بين مستويات الطلبة الأتراك في فهم التراكيب النحوية، وأهم بحاجة إلى توظيف المداخل والإستراتيجيات الحديثة، والتي يمكن توفير لهم فرصاً لفهم التراكيب واستخدامها في مواقف حياتية تواصلية.

وتؤكد ريم عبد العظيم أن هناك مشكلات في فهم التراكيب لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها، هذه المشكلات ترجع إلى القصور في تدريس القواعد النحوية؛ حيث يتم تدريسها وفقاً لطريقة التلقين، مع الاهتمام بمستوى الحفظ والتذكر، والبعد عن التطبيق المباشر في الواقع، وتجنب استخدام التوجيهات الحديثة في تنمية مهارات فهم التراكيب، كما أن هناك ضعفاً في معالجة المادة العلمية المقدمة إلى الدارسين، فلا توجد منهجية محددة لتعليم التراكيب والقواعد اللغوية الوظيفية للناطقين بغيرها، وخاصة الطلبة الأتراك في السنوات التحضيرية.³⁶

ومن المشكلات التي يعاني منها دارسو اللغة العربية بوصفها لغة أجنبية صعوبة تكوين وفهم تراكيب الجملة العربية، هذا المشكلات يعاني منها أيضاً الطلبة الأتراك في السنوات التحضيرية ومنها: الخلط بين التراكيب اللغوية، وعدم القدرة على إعطاء التعريف الصحيح لبعض التراكيب، وحفظ المصطلحات النحوية دون فهم معانيها ووظائفها، وكذلك يعانون صعوبة التمثيل للتراكيب اللغوية وفق شروط محددة، بل وضعف القدرة على تصويب الأخطاء الموجودة في التراكيب التي تشتمل على أخطاء واضحة.³⁷

وللتأكد من وجود مشكلات في تكوين التراكيب وفهمها لدى دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها وخاصة طلبة السنة التحضيرية في كليات الإلهيات قام الباحث بتطبيق اختبار في مهارات التراكيب اللغوية على عشرين طالباً وطالبة من طلبة السنة التحضيرية في العام الدراسي 2023-2024 في نهاية الفصل الدراسي الأول، وقد تضمن الاختبار بعض الأسئلة التي تقيس مهارات من مثل: نوع الكلمة في التركيب اللغوي، تحديد نوع الجملة والتمييز بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية، تحديد زمن الفعل في التركيب اللغوي، وقد أظهرت نتائج الاختبار ضعفاً ملحوظاً لدى الدارسين في مهارات فهم التراكيب وتكوينها؛ حيث لم يحصل سوى (6) من الطلبة أي ما يعادل 30% على أكثر من نصف الدرجة الكلية للاختبار، بينما حصل بقية الطلبة على أقل من نصف الدرجة الكلية للاختبار؛ مما يؤكد وجود مشكلات يواجهها دارسو اللغة العربية الناطقين بغيرها في تكوين تراكيب الجملة العربية وفهمها.

3.2 توظيف مبحث التركيب في تعليم اللغة العربية للطلبة الأتراك:

36- علي عبد المحسن الحديبي، "فاعلية برنامج مقترح قائم على خرائط التفكير الإلكترونية في تنمية المفاهيم النحوية ومهارات الإعراب والكفاءة الذاتية في النحو لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين

بلغات أخرى"، المجلة الدولية للبحوث التربوية جامعة الإمارات، (2017)، 234.

37- ريم أحمد عبد العظيم، "إستراتيجية لتدريس القواعد اللغوية قائمة على المدخل الدلالي لتنمية مهارات فهم التراكيب النحوية وزيادة المفردات اللغوية لدى دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها

"، الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس، جامعة عين شمس، (2019)، 119.

يستند توظيف مبحث التّركيب في تعليم اللّغة العربيّة للطلّبة الأتراك إلى مجموعة من المبادئ ومنها:

1.3.2 تحديد أهداف تعليم التّركيب بدقة: ترتبط أهداف تعليم التّركيب بالمهارات اللّغوية من ناحية، وبأهداف التعليم والتعلم من ناحية أخرى، فالهدف من تدريس القواعد ليس تحفيظ الدارسين مجموعة من القواعد المجردة، أو التّركيب المنفردة، وإتّما مساعدة الدّارسين على فهم التّعابير وإنتاجها بطريقة صحيحة³⁸. فالترّكيب التي يحتاج إليها متعلمو اللّغة العربيّة في المستوى المبتدئ هي القوالب البنيويّة التي تتحقّق فيها جمل متنوعة؛ إذ تتسع الأفكار حسب المقاصد والمواقف والمواضيع التي تُستخدم فيها، وكذلك حسب تطور المهارات اللّغويّة لدى الدارسين، ويُمكن أن يستند تحديد أهداف تعليم التّركيب إلى الأطر المرجعيّة العالميّة في تعليم اللّغات الأجنبيّة.

2.3.2 تحديد ماهية الجملة في اللغتين العربيّة والتركيّة: تُقسّم الجملة في اللّغة العربيّة إلى الجملة البسيطة

والجملة المركبة:

الجملة البسيطة	الجملة المركبة
هي أصغر أشكال الجملة وهي الصورة البسيطة للتّركيب ³⁹ الذي يتكون كلمتين إحداهما متعلقة بالأخرى ⁴⁰ ، كما يعد هذا التّركيب صورة بسيطة للتعبير عن الإفادة التي يمكن السكوت عليها ⁴¹ حيث إنّ الجملة البسيطة لا تدخل في تركيب أوسع بواسطة علائق نحويّة مختلفة؛ من حيث المستوى النحويّ أو الإخباري ⁴² ؛ فالجملة البسيطة أصغر بنية نحويّة تعتمد على المسند إليه والمسند دون	تتعدد فيها عمليات الإسناد، ويأتي أحد عناصرها النحوية وحدة إسنادية بغرض الإخبار ⁴⁴ ؛ أي "هي ما تضمّنت وحدة إسناديّة أو أكثر" ⁴⁵ و"هي الجملة التي تكون الجملة أي الوحدة الإسناديّة المعاقبة للمفرد عنصراً فيها". والتي يسميها (فندريس) الجملة الاسمية الفعلية ⁴⁶ ، وبذلك فالجملة المركبة قسمان: الوحدة الإسنادية البسيطة، والوحدة الإسنادية

38- رشدي أحمد طعيمة، تعليم اللّغة العربيّة لغير الناطقين بها، مناهجه وأساليبه، 20.

39 - مهدي المخزومي، في النحو العربي قواعد وتطبيق، (بيروت: المكتبة المصرية، 1964)، 31.

40 - ابن يعيش، شرح المفصل، 20.

41 - الأنصاري، مغني اللبيب، 36.

42 - رايح يومعة، الجملة والوحدة الإسنادية، (دمشق: دار رسلان، 2014)، 69.

44 - المنصف عاشور، التّركيب عند ابن المقفع في مقدمات كتاب كليب ودمّة، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982)، ص 87.

45 - محمد حماسة عبد اللطيف، بناء الجملة العربيّة، (الكويت: دار القلم، 1982)، ص 70.

46- فندريس جوزيف، اللّغة، مترجم: عبد الحميد الدواخري، ومحمد القصاص، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960)، 167.

متعلقتهما؛ وبذلك فإنَّ الجملة البسيطة نوعان: المركبة.
اسمية وفعلية، وهي الوحدة الصغرى للكلام ⁴³ .

أما اللُّغة التركيبية فإنَّ الجملة تعني " نظم من الكلمات يتضمَّن حكمًا، للتعبير عن الأفكار والمشاعر " وهذا النَّظم يتكوَّن من أربعة عناصر وهي: ⁴⁷

المسند إليه	المسند	المفعول به	المكملات
Özne	Yüklem	Nesne	Tümleç

وتفصيل ذلك ما يلي:

Yüklem المسند الفعل والخبر	العنصر الأساسي الأول ويشكل مع Özne قوام الجملة التركيبية، ويعرف بأنه الكلمة المتصرفة التي يعبر بها عن الفعل أو الحدث أو الحكم في الجملة، ويربط الجملة بحكم فيكتمل به معنى الجملة، وقد يكون فعلًا، أو اسمًا، أو صفة، أو ضميرًا، أو ظرفًا، ويكون دائمًا في آخر الجملة دائمًا سواء كان اسم أو فعل أو غير ذلك.
Özne المسند إليه (المبتدأ والفاعل)	العنصر الأساسي الثاني المكمل ل Yüklem ويعرف بأنه الفاعل الذي يقوم بالفعل ويؤدِّي عنصر Yüklem أو الذي يحكم عليه بعنصر Yüklem لا فرق أن يكون إنسانًا، أو حيوانًا، أو جمادًا، أو معنى مجردًا، ويمكن أن تمثله كلمة واحدة أو عدة كلمات، ويمكن أن تشغل الجملة موقع Özne في مثل: "العمل مرآة النَّاس" اعتقد أنَّ الكلام صحيح جدًا". "Çalışmak insanın aynasıdır". Sözü bence çok doğrudur
Nesne المفعول به	موقع إعرابي يتمم معنى الجملة ويزيدها تحديدًا وبيانًا، ويعرف بأنه الكلمة التي تتأثر بفعل Özne بشكل مباشر وتكمل معنى الفعل المتعدي، والمفعول به نوعان: معرفة ونكرة.

43- المخزومي، في النحو العربي، 33

47 - سهيل ديشوي، أثر اللغة الأم في تعلم اللغة الثانية دراسة تطبيقية على متعلم اللغة العربية من الناطقين بالتركية وفق المنهج التحليلي التقابلي، (أنقرة: مطبعة الإلهيات، 2022)، 140-

	المعرفة: ويُراد به شيء معين معروف للمخاطب وتلحقه إحدى لواحق المعرفة (I, İ, U, Ü) النكرة: ويُراد به شيء غير مقصود بعينه ولا تلحقه علامات التعريف.		
	Ahmet kitabı okudu	Ahmet bir kitap okudu	
	قرأ أحمد الكتاب (معرفة)	قرأ أحمد كتاباً (نكرة)	
Tümleç المكملات	وهي الكلمات التي تتصل بها لواحق Ad Durum وكذلك التي تقترن بها İlgeç وتكون وظيفتها تأكيد حكم المسند Yükleme وتكميل معنى الجملة.		
	Belirteç الظرف	İlgeç المفعول لأجله	Dolaylı الجار والمجرور
	وهي الكلمات التي تحدد الزمان والمكان والجهة والحالة والكمية في الجملة.	وهي المكملات التي تقترن بأدوات: İlgeç, İle, İçin, Gibi	وهي المكملات التي تتصل بها ملحقات: Ad Durum -e -a -de -da -den -dan
	Eve dün geldim	Sen ay gibi güzelsin	Ahmet okula gitti
	وصلت إلى البيت أمس	أنت جميل كالقمر	ذهب أحمد إلى المدرسة

إنَّ تقسيم اللُّغة العربيَّة للجملة إلى اسميَّة وفعليَّة انعكس على أركان الجملة وعناصرها؛ ففي الوقت الذي تُوجد اللُّغة التركيَّة مصطلح المسند والمسند إليه وتحصرهما في المسند (Yüklem) والمسند إليه (Özne) دون النَّظر إلى نوع الجملة اسميَّة كانت أو فعليَّة⁴⁸؛ فإنَّ اللُّغة العربيَّة تجعل المسند إليه في الجملة الاسميَّة (المبتدأ) وفي الجملة الفعليَّة (الفاعل)، وتجعل المسند في الجملة الاسميَّة (الخبر) وفي الجملة الفعليَّة (الفعل).

48 - Gürkan, Arapça ve Türkçe'de Sözdizimi / Cümle, 56.

ومن خلال العرض السابق فإنَّ الطَّالِبَ التُّرْكِيَّ يمكن أن يتعلم بسهولة التَّراكيب البسيطة من خلال انتقال أثر التَّعلم، ومن خلال معرفته بالمواقع الإعرابية المشتركة بين اللُّغتين العربيَّة والتركيَّة من مثل المسند إليه (المبتدأ، والفاعل) والمسند (الفعل والخبر)، مع التَّوصية بضرورة حرص المعلم على أن يُؤخَّر الحديث عن التَّمييز والحال وغيرها من المواقع الإعرابية خاصَّة في المستوى المبتدئ.

3.3.2 أسس معالجة التَّراكيب في المستوى المبتدئ:

إنَّ معالجة التَّراكيب في تعليم اللُّغة العربيَّة في المستوى المبتدئ في الصفوف التحضيرية يسير وفق خطوات محددة تبدأ باختيار قواعد وفقاً لمعايير تعليم اللُّغات، ثم تنظيم هذه القواعد تنظيمًا منطقيًا تدريجيًا، ثمَّ تحديد أسلوب العرض من خلال الطَّرُق المناسبة.⁴⁹

ويقوم توظيف مبحث التَّراكيب على مجموعة من الأسس في معالجة التَّراكيب في تعليم العربيَّة للطلبة الأتراك في المستوى المبتدئ في السَّنوات التَّحضيرية وهي:

- أ. الشُّبوع: فيجب تحديد التَّراكيب الأكثر شيوعًا وتقديمها على التَّراكيب الأقل شيوعًا.
- ب. التَّوزيع: فيجب أن يتمَّ توزيع التَّراكيب على الدُّروس، وتحديد التَّوقيت المناسب لدراستها.
- ج. التَّدرج: فيجب البدء بالتَّراكيب البسيطة ثم المركبة، ومن التَّراكيب السَّهلة إلى الصَّعبة.
- د. التَّكامل: فيجب أن تُدرَّس التَّراكيب في ظل اللُّغة فتتكامَل المهارات اللُّغويَّة معًا.
- هـ. الوظيفيَّة: فيجب أن تكون التَّراكيب في سياقات لُغوية مستعملة في المواقف اليوميَّة.
- و. الإفادة: فيجب أن تكون التَّراكيب التَّحويَّة مما يستفيد منه الدَّارسون في تحسين أدائهم.
- ز. الممارسة: فيجب أن تكون الأمثلة كثيرة على القلب اللُّغوي لتسيخه في الأذهان، مع عدم الاكتفاء بالأمثلة، بل لا بُدَّ من الإكثار من التَّدريبات ذات الطَّابع الاتصاليِّ والتَّدريبات الآليَّة.

إنَّ تدريس التَّراكيب في المستوى المبتدئ له معايير، منها أن يكون التَّركيب المقدم سهلًا، وأن يؤدي الغرض الاتصاليِّ المناسب للمتعلم في هذا المستوى، مع التَّركيز على التَّدرج الدوريِّ في تقديم التَّراكيب التَّحويَّة للمتعلمين في هذا المستوى، وتضمين الجانب الثقافيِّ للغة العربيَّة بداية من هذا المستوى⁵⁰ ولتحقيق المبادئ السابقة يتبنَّى البحث من أجل هذا الغرض التصنيف المعاصر⁵¹ لأقسام الجملة وبخاصَّة في الدُّروس الموجهة إلى دارسي اللُّغة العربيَّة الأتراك

49 - محمود كامل الناقعة، "تدريس القواعد في برنامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها" مجلة العربية للدراسات اللُّغوية، معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، (1985)، 11.

50 - عبيد الله بن عبد الله بن ظاهر الفايدي، "تصور مقترح لتعليم التَّراكيب النحويَّة لتعليمي اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى الدارسين في المستوى المبتدئ"، مجلة أسيوط، كلية التربية

(2019)، 11.

51 - درشوي، أثر اللغة الأم في تعلم اللغة الثانية، 153.

في المستوى المبتدئ في الصّفوف التحضيرية، والذي يستند إلى نوع (المسند) في تقسيم الجملة العربية إلى اسمية وفعليّة؛ فالطالب ينظر إلى مكونات الجملة فإن وجد بينها فعلاً كانت الجملة فعليّة، وإلا فهي جملة اسمية.

النوع	الجملة التركيبة	الجملة العربية
فعليّة	Çocuk kalemi kırdı	كسر الولد القلم/ الولد كسر القلم.
اسمية	Oyuncaklar bahçededir.	الألعاب في الحديقة.
اسمية	Ali Müslümanların halifesidir	علي خليفة المسلمين

الخاتمة

عالج البحث مفهوم التّركيب في اللّغة وفي الاصطلاح، كما أورد البحث مفاهيم التّركيب في الدّراسات التّحويّة والبلاغية وفي الدّراسات اللسانيّة الحديثة، واستعرض البحث أنواع التّركيب، من خلال أنواع الجملة في اللّغة العربيّة واللّغة التركيّة، وتوصّل البحث إلى وجود علاقة وثيقة بين العناصر المكوّنة للجملة في اللّغة العربيّة والعناصر المكوّنة للجملة في اللّغة التركيّة، وأنّه ليس ثمة ما يعوق فهم الطّالب التّركي لمكونات الجملة العربيّة إذا استحضر مقابلاتها في لغته الأم التّركيّة.

أكّد البحث على ضرورة استعانة المعلم بالعلاقة الوثيقة بين اللّغتين العربيّة والتّركيّة في مبحث التّركيب، وذلك من خلال التّركيز على المسند إليه والمسند، كما يوصي البحث بضرورة تبني التوجهات الحديثة والمعاصرة في تدريس القواعد والتّراكيب، وضرورة الإكثار من التّدرّيات التي تثبت القواعد والتّراكيب لدى الدّارسين؛ حيث إنّ تقسيم اللّغة العربيّة للجملة إلى اسمية وفعليّة انعكس على أركان الجملة وعناصرها، وكذلك يجب الاهتمام بأن يتعلم الدارس التّراكيب البسيطة، مع ضرورة توظيف انتقال أثر التّعلم بين التّركيّة والعربيّة، مع التّوصية أن يُوجّه المعلم الحديث عن التّمييز والحال وغيرها من المواقع الإعرابية خاصّة في المستوى المبتدئ.

المصادر والمراجع:

- ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص، تح محمد علي النجار، بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر، د. ت.
ابن منظور، محمد بن مكرم. معجم لسان العرب، بيروت: دار الصادر، الطبعة 8، 2008.
ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي. شرح المفصل، بيروت: عالم الكتب، د. ت.
الأنصاري، جمال الدين بن هشام. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، قدم له وأشرف عليه حسن حمد وإميل بديع يعقوب، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
باي، ماريو أندرو. أسس علم اللّغة، مترجم: أحمد مختار عمر، بيروت: عالم الكتب، الطبعة 3، 1983.

- بعيد، صالح. التراكيب النحوية وسياقاتها المختلفة عند عبد القاهر الجرجاني، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983.
- التركي، إبراهيم منصور. "العدول في بنية التركيبية في التراث البلاغي"، (مجلة جامعة أم القرى للعلوم الشرعية واللغة العربية وآدابها)، 40/19 (2007)، 545-612.
- التهانوي، محمد بن علي بن محمد صابر. كشاف مصطلحات الفنون، تح د. علي دحروج، بيروت: لبنان ناشرون، 1996.
- الثوري، عبد الله علي. "خصائص تراكيب اللغة العربية"، صنعاء: مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، 13/9 (2016)، 251-290.
- الجرجاني، عبد القاهر. المقصد في شرح الإيضاح، تح كاظم بحر مرجان، بغداد: دار الرشيد للنشر، 1982.
- الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز، تح محمود شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1999.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف. التعريفات، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 3، 2009.
- الجواهري، إسماعيل. تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 4، 1990.
- الحدادي، علي عبد المحسن. "فاعلية برنامج مقترح قائم على خرائط التفكير الإلكترونية في تنمية المفاهيم النحوية ومهارات الإعراب والكفاءة الذاتية في النحو لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بلغات أخرى"، الإمارات: المجلة الدولية للبحوث التربوية، 41/4 (2017)، 271-228.
- حسان، تمام. البيان في روائع القرآن، القاهرة: عالم الكتاب، 1993.
- حسن، عباس. النحو الوافي، القاهرة: دار المعارف، الطبعة 3، د.ت.
- حسن، عزة. مبادئ اللغة التركيبية، حلب: دار الشروق، 2008.
- حماسة، محمد. بناء الجملة العربية، الكويت: دار القلم، 1982.
- الحمزاوي، رشاد. "المصطلحات الحديثة في اللغة العربية"، حوليات الجامعة التونسية، 14 (1977)، 169-199.
- الخوانساري، محمد علي. أساليب تدريس اللغة العربية، الأردن: دار الفلاح، 2000.
- ذك الباب، جعفر. الموجز في شرح دلائل الإعجاز، دمشق: مطبعة الجيل، سوريا 1980.
- دي سويسر، فردينان. محاضرات في اللسانيات العامة، مترجم: يوسف غازي ومحمد النصر، (منشورات المؤسسة الجزائرية للطبع)، د.ت.
- ديرشوي، سهيل. أثر اللغة الأم في تعلم اللغة الثانية دراسة تطبيقية على متعلم اللغة العربية من الناطقين بالتركية وفق المنهج التحليلي التقابلي، أنقرة: مطبعة الإلهيات، 2022.
- الركابي، جودت. طرق تدريس اللغة العربية، دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1995.
- زكريا، ميشال. الألسنية علم اللغة الحديث: مبادئها، وأعلامها، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1980.
- الزحششري، أبو القاسم. المفصل في علم العربية، بيروت: دار الجيل، الطبعة 2، د.ت.

- السامرائي، إبراهيم. *فقه اللُّغة المقارن*، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 3، 1983.
- طعيمة، رشدي أحمد. *تعليم اللُّغة العربيَّة لغير الناطقين بها، مناهجه، وأساليبه، الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة*، 1983.
- عاشور، المنصف. *التَّركيب عند ابن المقفع في مقدمات كتاب كليله ودمنة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية*، 1982.
- عبادة، محمد إبراهيم. *الجملة العربيَّة دراسية لغوية*، القاهرة: دار المعارف، 1998.
- عبد العظيم، ريم أحمد. "إستراتيجية لتدريس القواعد اللغوية قائمة على المدخل الدلالي لتنمية مهارات فهم التَّركيب النحوية وزيادة المفردات اللغوية لدى دارسي اللُّغة العربيَّة الناطقين بغيرها"، القاهرة: *الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس*، 241 (2019)، 113-162.
- عبد الله، سليمان يوسف محمد - عبد الحميد، سعيد محمود موسى. "تعليم التَّركيب اللغوية للناطقين بغير العربيَّة مشكلات وحلول بالتطبيق على المعاهد المتخصصة بالملكة العربيَّة السعوديَّة"، *أبها: مجلة اللسان الدولية*، 17/8 (2024)، 1-23.
- عبد الله، عبد الحميد- غالي، ناصر عبد الله. *أسس إعداد الكتب التعليمية لغير الناطقين بالعربية*، القاهرة: دار الاعتصام، 2005.
- عبده، رجاء. *لغة الشعر، الإسكندرية: منشأة المعارف*، 1985.
- الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد. *الإيضاح العضائي*، تح: حسن الشاذلي فهود، القاهرة: دار التأليف، الطبعة 2، 1988.
- الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد. *المسائل العسكرية*، تح: محمد الشاطر أحمد، القاهرة: مطبعة المدني، 1982.
- فضل، صلاح. *نظرية البنائية في النقد الأدبي*، القاهرة: دار المختار، 1992.
- فندريس، جوزيف. *اللغة*، مترجم: عبد الحميد الدواخري ومحمد القصاص، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، 1960.
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد يعقوب. *القاموس المحيط*، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1990.
- قدادة، عبد السلام. *المبحث التَّركيبي في الدراسة اللسانية الحديثة*، الجزائر: جامعة قنطسينة: أطروحة ماجستير، 2004.
- القزويني، الخطيب. *الإيضاح*، بيروت: دار إحياء العلوم، 1988.
- المخزومي، مهدي. *في النحو العربي قواعد وتطبيق*، بيروت: المكتبة المصرية، 1964.
- مصطفى، إبراهيم (وآخرون). *المعجم الوسيط*، القاهرة: مجمع اللُّغة العربية، الطبعة 2، 1972.
- المنزلي، محمود العالم. *أنواع الربيع في الصرف والنحو والمعاني والبيان والبدیع*، القاهرة: مطبعة القيم العلمية، 2007.
- الناقبة، محمود كامل. *تدريس القواعد في برنامج تعليم اللُّغة العربيَّة لغير الناطقين بها، المجلة العربيَّة للدراسات اللغوية*، معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، العدد الثاني، فبراير 1985.
- وهبة، مجدي- المهندس، كامل. *معجم المصطلحات العربيَّة في اللُّغة والفنون*، بيروت: مكتبة لبنان، الطبعة 2، 1984.

Kaynakça

- Abduh, Recâ. *Luga eş-Şi'r*, İskenderiye: Menşetü'l-Maârif, 1985.
- Abdullâh, Abdü'l-Hamîd - Gâlî, Nâsır Abdullâh. *Esâsü'l-İ'dâdi'l-Kütübi't-Ta'lîmiyye li'n-Nâtîkîn bi-Gayri'l-Arabiyye*, Kahire: Dârü'l-İ'tisâm, 2005.
- Abdullâh, Süleyman Yûsuf Muhammed - Abdü'l-Hamîd, Saîd Mahmûd Mûsâ. "Ta'lîmu't-Terâkibi'l-Lugaviyye li'n-Nâtîkîn bi-Gayri'l-Arabiyye Meşâkil ve Hulûl bi't-Tatbîk alâ'l-Meâhid el-Mütehassisa bi'l-Memleketi'l-Arabiyye's-Suûdiyye", *Ebha: Mecelletü'l-Lisân ed-Düveliyye*, 8/17 (2024), 1-23.
- Abdü'l-Azîm, Rîm Ahmed. "İstirâtîciyye li Tedrîsi'l-Kavâidi'l-Lugaviyye Kâime alâ'l-Medhal ed-Dilâlî li Tenmiyeti Mehârat Fahmi't-Terâkibi'n-Nahviyye ve Ziyâdeti'l-Müfredâti'l-Lugaviyye ledâ Dârisi'l-Lugati'l-Arabiyye'n-Nâtîkîn bi-Gayrihâ", Kahire: *el-Cem'iyyetü'l-Misriyye li'l-Menâhic ve Turuku't-Tedrîs*, 241 (2019), 113-162.
- Âşûr, el-Munsif. *et-Terkîb inde İbnü'l-Mukaffa' fi Mukaddimâti Kitâbi Kelîle ve Dimne*, Cezayir: Dîvânü'l-Matbûâti'l-Câmiyye, 1982.
- Bay, Mario Andrew. *Esâsü'l-İlmü'l-Luga*, trc. Ahmed Muhtar Ömer, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1983.
- Belîd, Sâlih. *et-Terâkibü'n-Nahviyye ve Siyâkâtühe'l-Muhtelifinde Abdilkâhir el-Cürcânî*, Cezayir: Dîvânü'l-Matbûâti'l-Câmiyye, 1983.
- de Saussure, Ferdinand. *Muhâdarât fi'l-Lisâniyyâti'l-Âmme*, tercüme: Yûsuf Gâzî ve Muhammed en-Nasr, (Menşûrâti'l-Müesseseti'l-Cezâiriyye li't-Tibâa), ts.
- Dek el-Bâb, Cafer. *el-Mücez fi Şerhi Delâilü'l-İ'câz*, Dimaşk: Matbaatü'l-Cîl, Sûriye, 1980.
- Dirşâvî, Süheyl. *Eserü'l-Lugati'l-Um fi Taallümü'l-Lugati's-Sâniye Dirâse Tatbikiyye alâ Müteallimi'l-Lugati'l-Arabiyye min en-Nâtîkîn bi't-Türkiyye ve'f-Menhâci't-Tahlîli't-Tekâbüli*, Ankara: Matbaatü'l-İlahiyât, 2022.
- el-Cevâhirî, İsmâil. *Tâcü'l-Luga ve Sihâhü'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdü'l-Gafûr Attâr, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- el-Cürcânî, Abdilkâhir. *Delâilü'l-İ'câz*, thk. Mahmûd Şâkir, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1999.
- el-Cürcânî, Abdilkâhir. *el-Maksad fi Şerhi'l-İdâh*, thk. Kâzım Bahr Mercân, Bağdat: Dârü'r-Reşîd li'n-Neşr, 1982.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2009.
- el-Ensârî, Celâlüddîn İbn Hişâm. *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-A'râb*, tak. Hasan Hamd ve Emîl Bedî Ya'kûb, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- el-Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed. *el-İdâh el-Ududî*, thk. Hasan eş-Şâzelî Ferhûd, Kahire: Dârü't-Te'lîf, 2. Basım, 1988.
- el-Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed. *el-Mesâil el-Askeriyye*, thk. Muhammed eş-Şâtır Ahmed, Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1982.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed Ya'kûb. *el-Kâmûs el-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990.

- el-Hamzâvî, Reşâd. “el-Mustalahâtü'l-Hadîse fî'l-Lugati'l-Arabiyye”, *Havliyyatü'l-Câmiati't-Tûnisîyye*, 14 (1977), 169-199.
- el-Hudeybî, Ali Abdü'l-Muhsin. “Fâiliyye Bernamec Muhtarâh Kâim alâ Hurâitü't-Tefkîr el-Elektroniyye fî Tenmiyeti'l-Mefâhîm en-Nahviyye ve Mehâratü'l-İ'râb ve'l-Kifâeti'z-Zâtiyye fî'n-Nahvledâ Müteallimî'l-Lugati'l-Arabiyye'n-Nâtîkîn bi-Lugâtin Uhrâ”, el-İmârât: *el-Mecelletü'd-Düveliyye li'l-Buhûsi't-Tarbiyye*, 4/41 (2017), 228-271.
- el-Hûlî, Muhammed Ali. *Esâlîbu Tedrîsi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Ürdün: Dârü'l-Felâh, 2000.
- el-Kazvînî, el-Hatîb. *el-İdâh*, Beyrut: Dârü İhyâi'l-Ulûm, 1988.
- el-Mahzûmî, Mehdi. *fî'n-Nahvi'l-Arabî Kavâid ve Tatbîk*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1964.
- el-Menzilî, Mahmûd el-Âlem. *Envâu'r-Rabî fî's-Sarf ve'n-Nahv ve'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, Kahire: Matbaatü'l-Kıym el-İlmiyye, 2007.
- en-Nâka, Mahmûd Kâmil. *Tedrîsu'l-Kavâid fî Bernameci Ta'lîmi'l-Lugati'l-Arabiyye li'n-Nâtîkîn bi-Gayrihâ*, *el-Mecelletü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti'l-Lugaviyye*, Ma'hadü'l-Hartûm ed-Düvelî li'l-Lugati'l-Arabiyye, 2. sayı, Şubat 1985.
- er-Rukâbî, Cevdet. *Turuku Tedrîsi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Dımaşk: Dârü'l-Fikr li't-Tıbbâa ve't-Tevzî ve'n-Neşr, 1995.
- es-Sâmerâî, İbrahim. *Fıkhu'l-Luga el-Mukâren*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 3. Basım, 1983.
- es-Sevrî, Abdullah Ali. “Husûsü Terâkibi'l-Lugati'l-Arabiyye”, San'a: *Mecelletü'l-Endelüs li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye*, 9/13 (2016), 251-290.
- et-Tehânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Sâbir. *Keşşâf Mustalahâti'l-Fünûn*, thk. Dr. Ali Dahruj, Beyrut: Lübnân Nâşirûn, 1996.
- et-Türkî, İbrahim Mansûr. “el-Adûl fî Beniye't-Terkîbiyye fî't-Turâsi'l-Belâğî”, (*Mecelletü Câmiati Ümmü'l-Kurâ li'l-Ulûmi'ş-Ser'iyye ve'l-Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ*), 19/40 (2007), 545-612.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mufassal fî İlmü'l-Arabiyye*, Beyrut: Dârü'l-Cîl, 2. Basım, ts.
- Fadl, Salah. *Nazariyyetü'l-Binâiyye fî'n-Nakdi'l-Edebî*, Kahire: Dârü'l-Muhtâr, 1992.
- Fendris, Joseph. *el-Luga, trc. Abdü'l-Hamîd ed-Devâhîri ve Muhammed el-Kassâs*, Kahire: Mektebetü'l-Englo el-Mısriyye, 1960.
- Hamâse, Muhammed. *Binâü'l-Cümleti'l-Arabiyye*, Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1982.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvü'l-Vâfi*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 3. Basım, ts.
- Hasan, İzzet. *Mebâdiü'l-Lugati't-Türkiyye*, Halep: Dârü'ş-Şurûk, 2008.
- Hassân, Temmâm. *el-Beyân fî Ravâi'i'l-Kur'ân*, Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Husâs*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut: Dârü'l-Hüdâ li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Mu'cem Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dârü's-Sâdır, 8. Basım, 2008.
- İbn Yaîş, Muvaffaküddîn Yaîş b. Ali. *Şerhu'l-Mufassal*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kadâdirâ, Abdü's-Selâm. *el-Mebhas et-Terkîbi fî'd-Dirâsâti'l-Lisâniyyeti'l-Hadîse*, Cezayir: Câmiatü Kintisîne: Risâletü'l-Mâcistîr, 2004.
- Mustafa, İbrahim (ve diğçerleri). *el-Mu'cem el-Vasît*, Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 2. Basım, 1972.

- Taîme, Ruşdî Ahmed. *Ta'îmu'l-Lugati'l-Arabiyye li-Gayri'n-Nâtıkîn bihâ, Menâhicühâ, ve Esâlibühâ, er-Ribât: el-Münazzametu'l-İslâmiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe*, 1983.
- Ubâde, Muhammed İbrahim. *el-Cümletü'l-Arabiyye Dirâsetün Lugaviyye*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1998.
- Vehbe, Mecdî - el-Mühendis, Kâmil. *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Arabiyye fî'l-Luga ve'l-Fünûn*, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2. Basım, 1984.
- Zekeriya, Mişâl. *el-Lisâniyyât İlmü'l-Luga el-Hadîs: Mebâdiühâ, ve A'lâmühâ*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1980.

**Bir Kimsenin Başkasının Günahını Yüklenip Yüklenmeyeceğine Dair Aralarında Çelişki
Bulunduğu Zannedilen Âyetlerin Anlam Bütünlüğü ve Bunların Meallere Yansıyan Boyutunun
Tahlili**

(The Completeness of the Meaning of the Verses that are Supposed to Have a Contradiction as to Whether a Person Should Bear Another's Sin or Not, and the Analysis of Their Dimension Reflected in the Translations)

Süleyman PAK

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
Tefsir Anabilim Dalı Department of Tafsîr
Tokat | Türkiye Tokat | Türkiye
suleyman.pak@gop.edu.tr orcid.org/0000-0002-4440-4627

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 07/Temmuz/2024 Received | 07/July/2024
Kabul Tarihi | 21/Kasım /2024 Accepted | 21/November/2024
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2024 Published | 31/December/2024

Atıf | Cite as:

Pak, Süleyman "Bir Kimsenin Başkasının Günahını Yüklenip Yüklenmeyeceğine Dair Aralarında Çelişki Bulunduğu Zannedilen Âyetlerin Anlam Bütünlüğü ve Bunların Meallere Yansıyan Boyutunun Tahlili [The Completeness of the Meaning of the Verses that are Supposed to Have a Contradiction as to Whether a Person Should Bear Another's Sin or Not, and the Analysis of Their Dimension Reflected in the Translations]". *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 12/2 (Aralık | December 2024), 324-346.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1511883](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1511883)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Completeness of the Meaning of the Verses that are Supposed to Have a Contradiction as to Whether a Person Should Bear Another's Sin or Not, and the Analysis of Their Dimension Reflected in the Translations

Abstract: The Quran is a divine word with a strong unity of meaning among its verses. However, those unfamiliar with its style, language features, environment, and context may perceive contradictions between verses. This misunderstanding led to the development of Mushkil al-Qur'ân; a branch of study focused on resolving such issues. The emergence of the issue dates to the early periods of Islam. Works were written to answer the questions and claims asked by those trying to understand it with good or bad intentions to insult the Quran. One of these works is Ibn Qutayba's Ta'wîl al-Mushkil al-Qur'ân. This study examines the verses regarding whether a person can bear another person's sins within the framework of the method of collection and compilation, which is one of the methods used to eliminate the assumption that there is a contradiction between the verses. It evaluates this issue in terms of its reflection on the translations. The study uses commentaries and independent works to explain the semantic integrity between the relevant verses. Its originality lies in determining how these verses are translated in practice. The aim is to demonstrate the semantic unity between verses and assess whether translations accurately reflect this unity. According to the findings, the verses maintain semantic integrity regarding the individuality of sin, and apparent contradictions are resolved through proper explanations. While translations generally align with the principle of individual responsibility for sin, there remains a need for more explicit, more consistent translations using interpretative methods. As a result, this study shows a unity of meaning between the verses within the framework of the principle of individuality of crime, that there is no contradiction here, and that the apparent contradiction is of human origin.

Keywords: Tafsir, Quran, Integrity, Sin, Individuality.

Bir Kimsenin Başkasının Günahını Yüklenip Yüklenmeyeceğine Dair Aralarında Çelişki Bulunduğu Zannedilen Âyetlerin Anlam Bütünlüğü ve Bunların Meallere Yansıyan Boyutunun Tahlili

Öz: Kur'an ilahi bir kelim olup ayetleri arasında çok güçlü bir anlam bütünlüğü bulunmaktadır. Ancak onun üslubuna, dil özelliklerine, nüzul ortamına ve makasına yabancı olanlar, bazı ayetler arasında tearuz bulunduğu kanısına varabilmektedir. Ayetler arasında zahirde görülen bu çelişki durumu bir anlama problemi olduğundan bunu gidermede bazı yöntemler sunan ve adına Müşkilü'l-Kur'ân denilen bir ilim dalı bulunmaktadır. Aslında bu meselenin zuhuru eski dönemlere kadar dayanmakta, iyi niyetle anlama çabası içerisinde olan veya Kur'ân'a ta'n etmek isteyen art niyetli kimselerin sorduğu soru ve iddialara cevap vermek üzere eserler yazıldığı görülmektedir. Bunlar içerisinde özellikle İbn Kuteybe'nin Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân'ını zikretmek yerinde olur. Bu çalışma ayetler arasında çelişki bulunduğu zannını gidermede başvuru yöntemlerinden biri olan cem ve telif usulü çerçevesinde bir kimsenin başka birinin günahlarını yüklenip yüklenmeyeceğine dair ayetleri incelemekte ve bu konuyu meallere yansımaları cihetiyle değerlendirmektedir. Bu kapsama giren ayetlerin aralarında anlam bütünlüğü bulunduğuna dair açıklamalar tefsirlerden ve bu alanda yazılmış müstakil eserlerden yararlanılarak açıklanmakla birlikte çalışmayı özgün kılan en önemli yönü bu tür ayetlerin meallere nasıl yansıdığına örnekler üzerinden tespit edilmesidir. Bu bağlamda çalışma bir yandan ayetler arasında anlam bütünlüğünün varlığını ortaya çıkarmayı hedeflerken bir yandan da meallerde ayetlerin bu anlam bütünlüğünü sağlayacak şekilde çevirisinin yapıp yapılmadığının tespit edilmesini amaçlamaktadır. Yapılan inceleme ve değerlendirmelere göre ayetler

günahın şahsiliği noktasında anlam bütünlüğü taşımakta, zahirde görülen çelişki kanısı gerekli açıklamalarla giderilmiş olmaktadır. Meallerde suçun şahsiliği ilkesini vurgulayan bir anlamının benimsendiği görülmekle beraber bu hususta mevzu bahis ayetlerin birlikte değerlendirilerek tefsiri tercüme yöntemiyle daha açık ve sade bir şekilde ifade edilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim bu çalışma suçun şahsiliği ilkesi çerçevesinde ayetler arasında anlam bütünlüğü bulunduğunu ve burada hiçbir şekilde çelişkiden söz edilemeyeceğini ve zahirde görülen tearuz durumunun ise insan kaynaklı olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, İç Bütünlük, Günah, Bireysellik.

Giriş

Kur'an Arapça nazil olmuş ilahi bir kelimedir.¹ Beşer sözü gibi olmadığı için haliyle içerisinde dil ve anlatım kusurlarının bulunması mümkün değildir. İnsan açısından bakıldığında bir dilin doğru ve etkili kullanımı kişiye göre değişiklik göstermekte, her birey meramını dili döndüğünce anlatmaya çalışmakta ve bu yüzden de onun kelimelerinde bazen anlatım kusurlarına rastlanmaktadır. Çünkü insan, aklı, bilgisi ve görgüsünün imkân verdiği ölçüde dili işletmekte ve her şahısta sözün gücü aynı ölçüde kelama yansımamaktadır. Her ne kadar Kur'an insanların aralarında iletişim vasıtası dillerden biri olan Arapça nazil olmuşsa da mütekellim Allah olduğundan onun sözünde bir eğrilik, tutarsızlık ve anlatım zafiyeti bulunması mümkün değildir, çünkü onun ilmi her şeyi kuşatmakta ve sonsuz kudretiyle beyan etmektedir. Bu yüzden Kur'an'ın içerisinde yer alan konular ifade, mana ve kapsam bakımından hakikatin bizzat ifadesidir, fazlalık ve noksanlık olmaksızın gerçeğin beyanı özgün bir şekilde, insanların kavrayabileceği ölçüdedir. Şüphesiz Kur'an'ın muhatabı insandır ve o hitabını onun içinde bulunduğu şartlara göre ve dilin imkânları içerisinde yapmakta, çağrısını insanın anlayacağı seviyede tutmaktadır. Bundan dolayıdır ki içerisinde dildeki edebi sanatlar, meseller ve deyimler gibi nazmı güzelleştiren unsurlar yer almaktadır. Ancak insanın bilgi ve idrak seviyesine göre ayetlerin bir kısmı açık, bir kısmı ise kapalı ifadeler barındırmaktadır. Kapalı ifadeler muhatabın ihtiyaç duyduğu gerekli açıklamalarla anlaşılır hale gelmektedir. Bunun için nüzul ortamı, sebebi, kelime ve deyimlerin taşıdığı anlamlar, etimolojik izahlar gibi harici vasıtalarla ihtiyaç duyulmaktadır. Aksi halde âyetlerin maksadı (kasd-ı mütekellim) açık bir şekilde anlaşılamayacağından sanki ayetler arası tutarsızlık izlenimi algılanmakta böylece muhatapta tereddüt meydana gelmektedir. Bu ise Kur'an'ın anlam bütünlüğünün kavranması açısından ciddi bir problem oluşturmaktadır.

Âyetler arasında tearuz bulunduğu meselesi, fetihler sonucu Arap olmayan milletlerin İslam toplumuna katılmasıyla birlikte onların Kur'an hakkında yeterli bilgiye sahip olmaması veya art niyetli kimselerin Kur'an'a ta'n etmek amacıyla iddialar ortaya atması sonucu zuhur etmiş olup bugün hala güncel tartışmaların odağında varlığını sürdürmektedir. İlk dönemden itibaren ortaya atılan bu iddialara cevap verme amacıyla müstakil eserler yazılmış ve tefsirlerde bu tür âyetlerin arası telif edilmeye özen gösterilmiştir. Bu cümleden olarak başta İbn Kuteybe'nin *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân'ı* olmak üzere, Ahmed b. Hanbel'in *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanâdika'sı*, Mekkî b. Ebî

¹ Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; İbrâhîm 14/4; Tâhâ 20/113; eş-Şu'arâ 26/192-195; en-Neml, 27/6; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3, 44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3.

Tâlib'in *Tefsîru'l-müşkil min garîbi'l-Kur'ân*'ı, Malatî'nin *et-Tenbîh ve'r-redd*'i, Kadı Abdulcabbâr'ın *Tenzîhu'l-Kur'ân*'ı, İzzeddin b. Abdusselâm'ın *el-Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân*'ı, Zeynüddîn Râzî'nin *Es'iletü'l-Câmia*'sı, Şerefüddin Hüseyin'in *er-Ravdu'r-reyyân*'ı, Ebu Zekeriyâ Yahya Ensârî'nin *Fethu'r-Rahman*'ı, Râşid Abdullah Ferhân'ın *Tefsîru müşkili'l-Kur'ân*'ı bu çalışmalardan bazılarıdır. Ülkemizde bu alanda yazılmış müstakil eserler ve tefsirler üzerinden hazırlanmış lisansüstü çalışmalar bulunmaktadır. Örnek olarak Süleyman Pak'ın *Müşkilü'l-Kur'an İlmî*, Mehmet Kılıçarslan'ın *Müşkilü'l-Kur'an*'ı ve Abdulcelil Candan'ın *Kur'an Okurken Zihne Takılan Ayetler*'i zikredilebilir. Günümüzde âyetler arasında tutarsızlık bulunduğu iddiaları farklı mecralarda dile getirilmekte olduğundan bu sahada yeni çalışmalara şiddetle ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışma meseleyi bir örnek konu üzerinden incelemekte ve çelişki iddialarını değerlendirmektedir. Ayrıca söz konusu âyetlerin meallere yansımaları ve değerlendirilmesi bu çalışmanın özgün ve önemli bir yanını oluşturmaktadır. Amaç, ayetler arasında güçlü bir anlam bütünlüğü bulunduğunu ve bunun meallere nasıl yansıtılması gerektiğini tespit etmeye çalışmaktır. Yöntem olarak öncelikle günah sorumluluğunun şahsiliği ile ilgili âyetlerde kastedilen mananın izahı ve ardından ayetlerin anlam bütünlüğünü gösterecek şekilde telifi ve bu bütünlüğü göz önünde bulundurarak kapalılığı ve çelişki zannını ortadan kaldıracak şekilde âyetlere meal verilmesinin bir değerlendirilmesi yapılmaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Günah Anlamı Taşıyan Kelimeler

Kur'an'da açıktan veya dolaylı şekilde günah olgusuna farklı yönleriyle yer veren² birçok kelime bulunmaktadır. Çalışmaya konu olan âyetler günah mefhumuyla ilişkili olduğundan öncelikle bu kelimelerle ilgili kavramsal bir çerçeve çizilmesi yerinde olacaktır. Günah anlamına gelen kelimelerin tamamını³ burada açıklama imkânı olmadığından konu ile yakından ilgili olduğu düşünülenlerden yedi kelime üzerinde durulacaktır.

1.1.1. Vizir

Ağır yük yüklenmek, yenmek, sığınak yapmak, ele geçirmek, günah işlemek, gizlemek, yardım etmek anlamındaki v-z-r kökünden türemiş olan vizir, sözlükte ağır yük, zor iş, savaş silahları, zinet yükü, sığınak, yardımcı vb. anlamında olup, dağın ağırlığından benzetme yoluyla alınmaktadır. Ayrıca kelime günah (vebal), günahın cezası, üzüntü, kaygı, peygamberlik görevi anlamında da kullanılmaktadır. Bu kelime ile aynı kökten türeyen vezir ise, hükümdarın iş yükünü üstlenen

² M. Faik Kırtay, "Kur'an'da Günah Anlamına Gelen Kelimelerin Anlam Farkı (Nezâir Bağlamında Bir İnceleme)", *Hikmet Yurdu* 14/27 (Haziran 2021), 155-181.

³ Günah için kullanılan kavramlar bk. Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı* (Konya: Hibaş Yayınları, 1984), 122; Buket Ataman, "Günah Kavramı ve Günah Anlamına Gelen Bazı Kavramlar", *International Social Sciences Studies Journal* 10/3 (March 2024), 404-412; İsmail Karagöz, "İnsanın Günah İşlemesine Sebep Olan Genel Karakteri", *Diyanet İlmî Dergi* 31/2 (Haziran 1995), 45-49; Vecihi Sönmez, "İslam İnancında Günah Kavramı", *İslâmî Araştırmalar* 28/1 (2017), 45-48.

kişiyeye denmektedir.⁴ Kelime Kur'an'da, tekil ve çoğul kalıbında (vizr/evzâr) olmak üzere on iki yerde geçmekte, ism kelimesine karşılık daha çok manevi vebal ve sorumluluk anlamı taşımaktadır.⁵

1.1.2. İsm

Kelime günah işlemek, alıkoymak anlamında, kişiyi iyilik ve sevaptan engelleyen işlerin her birine verilen addır. Kelime yavaş yürüme nedeniyle geç kalma anlamında da kullanılmaktadır.⁶ Kur'an'da kırk beş kez ism kökü geçmekte, hayırdan alıkoyma manası yanında inkâr, küfür, düşmanlık, yalan, faiz, kumar, içki gibi günahları tanımlamaktadır. Ayrıca kelimenin Kur'an'da azîm, kebîr, mübîn, zâhir ve bâtın sıfatlarıyla beraber tamlama şeklinde kullanımı da mevcuttur.⁷ Kelime günah işleme anlamı çerçevesinde onun cezasını çekme (azap) anlamına da gelmektedir.⁸

1.1.3. Zemb

Kuyruk anlamına gelen *zemb*den türemiş olan bu kelime her bir şeyin sonu, ayak takımı insanlar, değersiz şeyler ve istiare olarak su yolu, pay için de kullanılmaktadır. Asıl anlamı bir şeyin kuyruğunu tutma olan bu kelime sonu kötü olan her bir eylem anlamında günaha ve cezaya da denmektedir.⁹ Bu kök Kur'an'da "şirk, küfür, zina, öldürme" gibi günahları nitelemede otuz yedi yerde geçmektedir.¹⁰

1.1.4. Segal/Esgâl

Ağır olmak, yemek, övmek, ölçmek için yukarıya kaldırmak, hastalık ağırlaşmak, ağır duymak, hoşla gitmemek, uyku basmak, gevşek davranmak, borç ve günahın ağırlaştırması, sevaptan geri bırakma, gibi anlamlara gelen sgl kökünden türemiş bir kelime olup ağır yük, ağırlık, misafir, eşya, günah demektir. Hiffet kelimesinin zıddıdır. Tartılan ve ölçülen, ağır gelen her bir cisim için kullanılsa da günah ve borçta olduğu gibi manalar için de kullanıldığı olmaktadır. Mesela bir kimseyi günah ve borcun ağırlaştırmasının anlatımında "esgalehü'l-ğurmü ve'l-vizru" denilmektedir. Kur'an'da genellikle günah, ağırlık ve yük anlamında geçmektedir.¹¹

⁴ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), "vzr", 4/366; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.), "vzr", 13/243-244; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), "vzr", 6/845; Ebû Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), "vzr", 2/331; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), "vzr", 6/4823-4824; Ebû Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), "vzr", 521.

⁵ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), "vzr", 750; Adil Bebek, "Günah", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/282-283.

⁶ Cevherî, "esm", 5/1857-1858; İsfahânî, "esm", 10; İbn Manzûr, "esm", 1/28-30; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs* (Kuveyt: Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, 1965), "esm", 31/184-187.

⁷ Abdülbâkî, "esm", 12; Bebek, "Günah", 14/282.

⁸ Zebîdî, "esm", 31/186.

⁹ Cevherî, "znb", 1/128-129; İsfahânî, "znb", 181. İbn Manzûr, "znb", 3/1519-1520,

¹⁰ Abdülbâkî, "znb", 276; Bebek, "Günah", 14/282.

¹¹ Cevherî, "sgl", 1/360; İsfahânî, "sgl", 79-80; İbn Manzûr, "sgl", 1/493-494.

1.1.5. Cünah

Cnh meyletmek, eğilmek, gece gelmek, yaslanmak, deve hızlı gitmek, bir şeyin iki yanı yani kanadı anlamında olan bu kelime gemi, insan ve vadinin iki yanını anlatmakta kullanılmaktadır. Türevleri olarak ayrıca kervanın kanatlanır gibi hızlanması, karanlığın bastırması, geminin yan yatması anlamına gelen kelime insanı haktan çeviren her bir günaha cünâh denmektedir. Eğri olmaları sebebiyle kaburgalara da bu ad verilmektedir.¹² Cünâh, insanı haktan uzaklaştıran her bir eylem anlamında olmakla birlikte, Kur'an'da yirmi beş yerde ağırlıkla insanlar arası ilişkileri ifade etmektedir.¹³

1.1.6. Lemem

Toplamak, düzeltmek, yiyeceği noksansız yemek anlamındaki l-m-m kökünden türemiş olan bu kelime bir şeyin üzerine ansızın gitmek ve ona yaklaşmak şeklinde günaha yaklaşmak, ara sıra bir işi yapmak ve küçük günah anlamında kullanılmaktadır.¹⁴

1.1.7. Hûb

Günah işlemek, erkek deveyi sözle sürmek, malın telef olması sonrası geri dönmek, sızlanmak, ibadet etmek, feryat ederek ağlamak, şefkat etmek anlamındaki hvb kökünden türeyen hûb kelimesi günah, hastalık, helak, üzüntü, bela demektir.¹⁵ Kelime Kur'an'da sarahaten "günah" manasında yetim malı yiyenler için geçmektedir.¹⁶

Âyet ve hadislerde günah için zenb, ism ve vizr kelimeleri sıkça kullanılmaktadır. Yine bunlar dışında günah anlamına gelen başka kelimeler de bulunmaktadır. Bunlar hukuken suç olan kötü fiilleri, haddi aşmayı, dalâleti, günah olarak hakikatten sapmayı tanımlamaktadır.¹⁷

1.2. İşkal ile İlgili Kavramlar

Âyetler arası anlam bütünlüğü konusunda kullanılan bazı terimler mevcuttur. Mesela ayetler ârasında zahiren çelişki bulunduğu zannına yol açan durumları açıklamada teâruz, ihtilaf, tenakuz gibi kavramlar kullanılmaktadır.¹⁸ Âyetler arasında bu gibi durumları gidermede ise cem ve telif yöntemine başvurulmaktadır. Konu ile ilgili kelimeler birbirine yakın anlamlar içerdiğinden (teâruz yerine tenâkuz, tezat, ihtilâf, muâraza, temânu' gibi eşanamlı kelimeler de kullanılmaktadır)¹⁹ aşağıda sadece teâruz ile müşkil hakkında kısa bir açıklamaya yer verilecektir.

¹² Halil b. Ahmed, "cnh", 1/265-266; Cevherî, "cnh", 4/1647; İsfahânî, "cnh", 100; İbn Manzûr, "cnh", 1/696-698.

¹³ Abdülbâkî, "cnh", 178-179; Bebek, "Günah", 14/283.

¹⁴ Halil b. Ahmed, "lmm", 4/102-103; İsfahânî, "lmm", 454. İbn Manzûr, "lmm", 5/4077-4078.

¹⁵ Halil b. Ahmed, "hvb", 1/369; İsfahânî, "hvb", 134. İbn Manzûr, "hvb", 2/1035-1037.

¹⁶ Abdülbâkî, "hvb", 220; Bebek, "Günah", 14/283.

¹⁷ Bebek, "Günah", 14/283.

¹⁸ Bk. Süleyman Pak, *Kur'an'ı Anlamada Bir Yöntem Müşkilü'l-Kur'an İlmi* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019), 113-115; Mehmet Kılıçarslan, *Müşkilü'l-Kur'an* (Fecr Yayınları, 2022), 28-35.

¹⁹ Şükri Özen, "Teâruz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/208.

1.2.1. Teâruz

Bir şeyi başkasına sunmak, göstermek, sergilemek, açığa çıkarmak gibi anlamlara gelen a-r-z kökünden türemiş olan teâruz, münakaşa etmek anlamında, iki şeyin karşı karşıya gelmesi, çarpışması, ters düşmesi, çatışması ve çelişmesi demektir.²⁰ Sözle ilişkilendirildiğinde bir cümle veya ifadenin başka biriyle aynı doğrultuda anlaşılmasında ve birbirlerine muhalif olması demek olur. Âyetler arasında bir tearuzdan söz edebilmek için öncelikle her ikisinin bütün yönleriyle aynı hususu ifade etmiş olmaları gerekir, aksi halde ortada bir teâruzun varlığından bahsedilemez.²¹ Kur'an âyetleri arasında lafız ve anlam kaynaklı olmak üzere zahiren aralarında bir teâruz bulunduğu zannına kaynaklık eden durumların giderilmesi için dil, ifade, anlam ve maksat yönünden incelenmesi ve aradaki benzerlik ve farklılıkların tespit edilmesi icap etmektedir.

12.2. Müşkil

Şkl kökünden türemiş olan müşkil sözlükte kapalı, zor, karışık, problemlili olan, anlaşılma güçlüğü bulunan, aklı bulandıran ve zihnî karışıklığa neden olan şey demektir.²² Kur'an'la ilişkilendirildiğinde âyetler arasında zahirde görülen çelişkili gibi durumlar olarak tanımlanabilir. Bu durumda Müşkilü'l-Kur'an ilmi anlaşılma güçlüğü çekilen ayetleri konu almakta ve Kur'an'a yöneltilen itiraz ve sorulara cevap veren bir tefsir yöntemi olmaktadır.²³ Tanıma göre bu ilim zahirde âyetler arasında görülen çelişik durumları giderme yanında Kur'an'a yöneltilen her türlü iyi veya kötü niyetli itiraza cevap vererek onu müdafaa etmekte ve onun icaz yönünü göstermektedir.²⁴

2. Başkasının Günahını Yüklenmenin İmkânına Dair Âyetlerin Maksat ve Mefhumu

Kur'an'da hiçbir kimsenin başkasının günahını yüklenemeyeceğine dair hüküm beş ayrı yerde²⁵ tekrarlanmaktadır. İlahi beyana göre bir ferдин işlediği herhangi bir günahahtan ahirette hiçbir surette başkası tarafından çekilebilecek bir ceza ile veya kendisi adına verilecek fidye karşılığında üzerinden düşmesi ve ondan kurtulması mümkün değildir.²⁶ Kur'an'ın birçok yerinde²⁷ ve Resulullah'tan gelen rivayetlerde²⁸ bu mesele açık bir şekilde beyan edilmektedir. Ancak bu genel kabulün aksine, yine bazı âyet²⁹ ve hadislerde³⁰ başkalarının günahını yüklenmenin imkanına lafzen işaret eden ifadeler rastlanmakta, bunun bir işkâle yol açtığı

²⁰ Cevherî, "arz", 4/1082; İbn Manzûr, "arz", 4/2884-2897; İsfahânî, "arz", 330-331; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-lugati'l-arabiyyi'l-muâsıra*, (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2008), 3/1481

²¹ Pak, *Müşkilü'l-Kur'an*, 113.

²² İbn Manzûr, "şkl", 4/2310-2312.

²³ Yusuf Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler* (Konya: Esra Yayınları, 1997), 53.

²⁴ Pak, *Müşkilü'l-Kur'an*, 108-109.

²⁵ el-En'âm 6/164; el-İsrâ 17/15; Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7; en-en-Necm 53/38.

²⁶ Örnek için bk. Lokmân 31/33; el-Meâric 70/11-14.

²⁷ Örnek için bk. El-Bakara 2/134; el-En'âm 6/164; Fâtır 35/18; el-Ankebût 29/12.

²⁸ Buhârî, "Vesâyâ", 11; "Tefsir", (26) 2; Müslim, "İman", 89; "İlim", 16; "Zekât", 20; Ebû Dâvud, "Sünnet", 6.

²⁹ el-Maide 5/29; el-Ankebût 29/13.

³⁰ Buhârî, "Mezâlim", 10; "Rikak", 48; Müslim, "Birr", 15; Tirmizî, "Sıfatü'l-Kıyâme", 2.

görölmektedir. Hal böyle olunca kendi beyanıyla Kur'an'ın ilahi kelam oluşu ve ayetlerinin muhkem³¹ şekilde her yönden birbirini desteklemesi ve aralarında mükemmel bir şekilde kurulmuş lafız ve mana uyumunun bulunması³² yönüyle bu iki farklı ifadenin zahirde aralarında görülen bu teâruzun ortadan kaldırılması için sözü geçen ayetleri derinlikli incelemek gerekecektir. Bu durumda konu ile ilgili ayetlerin bağlam, ortam ve kapsam yönüyle ne ifade ettiği önem arz etmektedir. Mademki Kur'an'da çelişki bulunmamaktadır, o halde sözü edilen bu âyetlerin arası nasıl telif edilmektedir? şimdi bu hususu detaylı şekilde inceleyelim.

2.1. Başkasının Günahının Asla Yüklenilmeyeceğini Beyan Eden Âyetler

Kur'an'da günah sorumluluğunun bireyselliği konusunda dokuzu açıkça bir kısmı ise dolaylı şekilde günah olgusuna yer verilmektedir. Konu ile ilgili ayetlerin çok fazla oluşu bize hepsini ayrı ayrı inceleme imkânı vermediğinden burada özellikle Kur'an'da beş yerde tekrarlanan وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى “Hiç kimse başkasının günah yükünü üstüne almaz”³³ ifadesinin bağlamı, maksadı ve çerçevesi üzerinde durulacaktır. Ağır yük ve günah manasındaki vizr kelimesi âyette günahın cezasını çekme anlamını taşımaktadır.³⁴ Buna göre yukarıdaki âyette ahirette insanın sadece kendi günahının cezasını çekeceği açık bir şekilde ifade edilmektedir. Nitekim dilimizde “her koyun kendi bacağından asılır” şeklinde ifade edilen bu durum fıkhîta “ukûbâtta niyâbet carî olmaz” gibi küllî bir kaideye bağlanmaktadır. Suçun şahsiliği ilkesinin neredeyse bütün toplumlarda var olduğu anlaşılmaktadır. Neticede bir kişinin başka birine ait günahın cezasını yüklenmeyi istemesi dahi o günah sahibini vebalden kurtaramaz, belki sahibi böyle bir taahhüde kalkışmanın cezasını çeker.³⁵ Böylece günahkâr ile günah arasındaki ilişki korunmuş olmaktadır.³⁶ Buradan bir kimsenin başkası yerine günah işleyemeyeceği³⁷ açık bir şekilde anlaşılmış olmaktadır.

Âyette günah sorumluluğunun bireysel olduğu hükmü açık bir şekilde beyan edilmektedir. Buna göre insanlar arası ilişkilerden doğan hak ihlalleri ve haksız muameleler ve günaha öncülük etme gibi hususlarla ilişkili olan bu meselenin ayetlerin muradı kapsamında neye karşılık geldiği bu çerçevede değerlendirme konusu edilmiş olacaktır. وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ifadesi nüzul sırasına göre ilk olarak Necm sûresinde³⁸ geçmektedir. Aslında bu ifadenin bulunduğu bütün sureler Mekkî'dir. Bilindiği gibi Mekkî sureler konu ve üslup bakımından benzer bir çerçeveye sahip olduğundan

³¹ Hûd 11/1; Yûnus 10/1; ez-Zümer 39/2.

³² Zümer 23; Nisa 82.

³³ el-En'âm 164; el-İsrâ 17/15; Fâtır 29/18; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/38.

³⁴ Ebû İshak İbrahim b. es-Serrî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 5/75-76; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 9/144-145, 20/52; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1926), 9/247; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 7/4609.

³⁵ Yazır, *Hak Dini*, 7/4609.

³⁶ Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-kerîm* (Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.), 3/433.

³⁷ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 1/372.

³⁸ en-Necm 53/38. وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى “Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.”

geçtiği yerlerde bu ifadenin aynı amaca matuf zikredildiği söylenebilir. Âyetin bağlamı Hz. Mûsa ve Hz. İbrâhim'in getirdiği dini ilkeler ve sorumluluklarla ilgilidir, suçun ve cezasının bireyselliği hususu sadece Kur'an'ın yer verdiği bir kural olmayıp daha önceki peygamberler ve ilahi kitaplarda da aynı ilkenin yer aldığını göstermektedir.³⁹ Mekki olan Necm sûresinde yer alan bu âyetin daha ilk dönemlerde nazil olması cihetiyle günah-sevap anlayışının yerleşmesinde önemli bir etki bıraktığı söylenebilir. Ahiret inancının bulunmadığı ve hesap görme gibi bir sorumluluğun kabul edilmediği müşrik bir topluma kabile kültüründen bireysel sorumluluğa geçişte bunun çok önemli bir yol haritası çizdiği anlaşılmaktadır. Nitekim âyetin bağlamına bakıldığında insana mükafat ve ceza olarak sadece çalıştığı karşılığı verileceği ve ahirette bunun açık bir şekilde görüleceği, sonuçta her şeye hükmeden ve ihsanda bulunanın Allah olduğu beyan edilmiş olmaktadır. Âyetin devamında Allah'ın kudret ve iradesine dair delillerin sayılması da onun hesap gününün sahibi ve maliki olduğuna ve yaptığı her işten insanı hesaba çekecek yegâne hüküm sahibinin kendisi olduğuna yönelik bir uyarı olmalıdır. Zira Cahiliyye döneminde güçlü kimselerin zayıflara kötü muamelesi onların doğal bir hakkıymış gibi görüldüğünden, hiç kimse bunun bir karşılığının olacağına inanmamaktaydı. Hatta müşriklerin ileri gelenleri bir ceza olacaksa elindeki imkânlarla bunu savabileceğini, günaha kefil olacağını bile dile getirmekteydi.⁴⁰ Bu âyetle onlara bundan kurtuluş olmadığı ve her bireyin kendi sorumluluğunu üstleneceği, birinin günahının başkasına yüklenemeyeceği ihtar edilmektedir. Ayrıca bu âyetle müşriklerin boş beklentileri kesilmektedir. Çünkü onların iddia ettiğine göre kendileri hak üzere olmadıkları takdirde bunun sorumlusu, yolundan gittikleri önceki kimselerdir.⁴¹ Nitekim bu âyet ve bağlamı suç ve cezanın şahsiliği üzerinden sorumluluk, kesb, hesap verme, işlenen fiilin karşılığını alma, adil yargılamayla birlikte ilahi mağfiretin varlığı konusunda ümitvâr olma, ancak buna güvenerek sorumluluklarını savsaklamama gibi çok önemli ilkeleri içinde barındırmaktadır.⁴² Ayrıca âyetle Hıristiyanlıkta var olan ilk günah doktrininin, Hz. İsa gibi bir aziz veya elçinin kendini feda ederek kişinin

³⁹ Örnek için bk. *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 12 Ekim 2024), Yas.24:16. Şihabüddin Ebû Abbâs Karâfi, *Kitâbü'l-ecvibeti'l-fâhira an es'ileti'l-fâcira* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1987), 302; Mustafa Göregen, "Karâfi'nin Kitâbü'l-Ecvibeti'l-Fâhira an Es'ileti'l-Fâcira İsimli Eserinde Hıristiyanlık Eleştirisi", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (2023), 440.

⁴⁰ Bu âyetin iniş nedeni olarak şu şekilde bir rivayet bulunmaktadır: Hz. Osman'ın malını fazlaca Allah yoluna infak ettiğini gören Velid b. Utbe b. Ebu Muayt kendisine şöyle dedi: "Sen malını saçıp savuruyorsun, yarın işin sonunda muhtaç duruma düşeceksin, böyle yapma." Hz. Osman "Benim günahım çok ve ben bu harcamanın onlara kefarete olacağını düşünüyorum." dedi. Velid: "O verdiğin malının bir kısmını bana ver, ben de senin günah yükünü üzerime alayım ve onların vebali benim omuzumda olsun. Böylece sen de bu yükten kurtulmuş olursun." dedi. Bunun üzerine Hz. Osman ona malından istediği kadar verince Allah bu yanlış işi düzeltmek üzere bu âyeti indirdi. Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, *Bahru'l-ülûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 3/294. İbn Abbas'a göre âyetin nüzulüne sebep olan olay Velid b. Muğîre'nin, "Muhammed'i inkâr edin ve bana tabi olun, ben de sizin günahlarınızı yükleneyim." demesidir ki bunun üzerine âyet nazil olmuştur. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Hecr, 2001), 22/71, 79; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'an*, 9/145-146; Ebû Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *el-Vasit fi Kur'âni'l-mecid* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/345; 4/203; Ebû Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesir* (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1984), 8/77.

⁴¹ Ebussuûd, *İrşâd*, 3/433.

⁴² Hayrettin Karaman vd., *Kuran Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 5/175.

günahlarının bağışlanacağı inancının ve Allah ile günahkar arasında herhangi bir aracılık ihtimalinin reddi murat edilmektedir.⁴³ Yukarda yapılan açıklamalara göre âyetten anlaşılan günahkâr birinin başkasının günahıyla sorumlu tutulmaması ve bir kimsenin başkalarına bakarak onlar günah işliyor diye⁴⁴ kendisinin de işlememesidir.⁴⁵ Âyette geçen suçun şahsiliği ilkesi, Mâide sûresinin 32. âyetindeki bütün insanlığı öldürmüş gibi olma beyanı ile tezat oluşturmaz. Çünkü bizzat suçu işleme ile ona sebep olma, öncül olma ve yaparı suça teşvik etme ayrı şeylerdir ve her birine göre sahibi mesul tutulacaktır. Zira burada katillerin günahının sebep olana yüklenmesi gibi bir durum bulunmamaktadır. Cana kıyma ve başkasına bu konuda öncül olma başkasının değil bizzat yaparın kendi günahıdır.⁴⁶

Nüzul sırasına göre âyetin geçtiği ikinci yer İsrâ sûresidir.⁴⁷ Aslında bu ifadenin bulunduğu bütün sureler Mekkî'dir. Bilindiği gibi Mekkî sureler konu ve üslup bakımından benzer bir çerçeveye sahip olduğundan bulunduğu yerlerde bu ifadenin aynı amaca matuf zikredildiği söylenebilir. İsrâ sûresinin 15. âyetinin siyak-sibakına bakıldığında ana temanın insanın sorumluluğu olduğu görülmektedir. Dolayısıyla insanın iyi-kötü davranışları seçme ve bunlara dair tahakkuk edecek yargı sonucu konusunda bütün süreçlerin merkezinde insanın bizzat kendisinin bulunduğu, sonuçta hidayet ve dalaletin onun leh ve aleyhinde kendi tercihi olduğu ve bunlara göre hesaba çekileceği bildirilmektedir. Bu muhakemede hiç kimsenin başkası hesabına yargılanamayacağı ve ondan yükümlü tutulamayacağı anlatılmaktadır.⁴⁸

Fâtır sûresinin 18. âyetinin bağlamı şöyledir: Müşriklerin ihtiyaçlarına karşılık olarak çağrılarına hiçbir cevap veremeyen ancak yine de ibadet ettikleri putların aksine, Allah'ın evrende her eşyaya ait eylemi yaratan ve onun haklarında yegâne irade sahibi olduğuna dair delilleri zikretmekte, insanların her yönüyle ona muhtaç olduğu gerçeğini beyan etmektedir. Buna karşılık sorumluluk sahibi insanın kendini vazgeçilmez görmemesi istenmekte, işlenen fiillerin sorumlusu olarak bizzat insanın kendisi olduğuna, hiçbir kimsenin başkasına yardım etme imkân ve fırsatının bulunmadığına ve bu gerçekleri de ancak çağrıya kulak verenlerin fark edip icabet edeceğine dikkat çekilmektedir.

En'âm sûresinin 164. âyetinin bağlamı ise yine müşrik inancının tutarsızlığı ve temelsizliğinden hareketle Allah'ın elçisinin doğruluğu üzerine bir çağrıyı içermektedir. Her türlü

⁴³ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1997), 1084.

⁴⁴ ez-Zuhruf 43/22.

⁴⁵ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/231; Fahrüddin Muhammed er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 20/172; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/17-18.

⁴⁶ Beyzâvî, *Envâr*, 5/161; Bursevî, *Râhu'l-beyân*, 9/247.

⁴⁷ "Her kim doğru yolu seçerse kendi yararına seçmiş, kim de saparsa kendi zararına sapsın olur. Hiç kimse bir başkasının günah yükünü üstlenmez. Biz bir elçi göndermedikçe de azap etmeyiz." *Kur'an-ı Kerim* (Erişim 9 Haziran 2024), el-İsrâ 17/15.

⁴⁸ Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/234. Nitekim âyetin öncesinde yer alan "Her insanın amelini onun boynuna doladık" beyanı bu manayı desteklemektedir. Ebussuûd, *İrşâd*, 3/433.

ibadet ve tâatin ancak Allah'a yapılacağı, ondan başka hiçbir varlığın uluhiyet vasfının bulunmadığı haber verilmektedir. Elçisinin diliyle kulun Allah'a teslim olması ve başka kendine sahte ilahlar aramaması gerektiği haber verilerek, aksinin olması durumunda kişinin bundan mesul olacağı ve bundan başkasının asla sorumlu tutulmayacağı beyan edilmektedir.

Zümer sûresinde geçen mezkûr âyette de benzer bir bağlamın bulunduğu görülmektedir. Ayetin öncesinde Allah'ın varlığı ve birliği, ahiret, hesap ve ceza konusunda açıklamalar yapılmakta, bu doğrultuda insan ona itaat etmeye çağrılmaktadır. Ancak bu çağrıya icabet etmeyen ve aksine nankörlük edenlerin böyle yapmakla Allah'ı aciz bırakamayacağı, her bireyi bizzat kendi yaptıklarından sorguya çekeceği bildirilmekte, insanın başkalarından yardım alarak bu vebalden kurtulamayacağı haber verilmektedir. Görüldüğü üzere ayetlerin bağlamı birbirine yakın uyarılar içermekte özellikle Hristiyanlardaki asli günah⁴⁹ iddialarının tutarsızlığı izhar edilmektedir. Kur'an özellikle suçun şahsiliği ilkesini bu ayetlerle net bir şekilde hükme bağlamaktadır. Böylelikle insanın işlediği suçları başkaları üzerine atarak veya başkalarına güvenerek kurtulma beklentisi kesilmiş olmaktadır.

2.2. Zahiren Başkasının Günahının Yüklenileceğini Beyan Eden Âyetler

Yukarıda bir grup ayette geçen bir başkasının günahının yüklenilemeyeceği, herkesin sadece kendi işlediği suçtan cezalandırılacağı beyanı üzerine âyetin maksadının ve çerçevesinin ne olduğu açıklanmıştı. Burada ise zahiren bu ifadeyle aralarında teâruz bulunduğu düşünülen ayetler incelenecek ve her iki âyet grubunun telifi üzerine açıklamalara yer verilecektir. Böylece başkasının günahını yüklenmenin mümkün olup olmadığı meselesi açıklığa kavuşturulmuş ve ayetler arasındaki anlam bütünlüğü açık şekilde görülmüş olacaktır.

2.2.1. Habil'in Günahını Kabil'in Yüklenmesi

Mâide sûresinin 29. âyetinde⁵⁰ Hz. Adem'in iki oğlu Habil ve Kabil arasında cereyan eden konuşma yer almakta ve orada Habil'in Kabil'e kendi günahlarını da yüklenileceğini söylediği haber verilmektedir. Ancak yukarıda değinildiği üzere başka ayetlerde bunun asla mümkün olmadığı hükme bağlanmaktadır. Bu durumda bu iki farklı ifadeyi taşıyan ayet grupları arasında bir çelişki bulunduğu zannının ortadan kaldırılması için ayetlerin mantık ve mefhumu üzerinde bazı açıklamalara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu husus Kur'an ayetleri arasında var olan güçlü anlam bütünlüğünün anlaşılması yönünde onlardaki kapalı ve manaya ulaşmada işkal bulunan yerlerin muhatap tarafından açık şekilde kavranılması amacına matuftur. Şimdi aralarında zahiren tezat bulunduğu vehmedilen iki farklı ayet grubunu mukayese etmeye geçmeden önce zahiren başkasının günahını yüklenme imkânı bulunduğu şeklinde anlaşılan ayetlerle ilgili açıklamalara

⁴⁹ Asli günah, Hristiyanlıkta özellikle Katolik doktrininde önemli bir anlam ifade etmektedir ki bu beşerin atası olan Hz. Adem'in günahının soyuna sirayet etmesi ve bunun günah ve ceza olarak sonraki nesillere geçmesi şeklindeki inançtır. Georges C. Anawati, "İslam'da Asli Günah 'Kavramı Var mıdır?", çev. Sadık Kılıç, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 1986), 507.

⁵⁰ إني أريد أن تنبأ بآثمي وأنتك فتكون من أصحاب النار وذلك جزؤا الظالمين "Dilerim ki sen benim günahımla birlikte kendi günahını üstlenip cehennemliklerden olasan! İşte bu zalimlerin cezasıdır." *Kur'an-ı Kerim* (Erişim 9 Haziran 2024), el-Mâide 5/29.

yer verilecektir. Bu ayet grubuna örnek olmak üzere Mâide suresindeki ayetin bağlamına bakıldığında Habil ile Kabil arasında kurbanlarının kabul edilip edilmemesi üzerinde bir tartışma yaşandığı anlaşılmaktadır. Sunduğu kurbanı kabul edilmeyen Kabil'in kardeşine karşı duyduğu kıskançlık ve öfke nedeniyle ona zarar vermeyi planladığı ve bunu fark eden Habil'in ise ona şöyle söylediği haber verilmektedir: "Dilerim ki sen benim günahımla birlikte kendi günahını üstlenip cehennemliklerden olasın! İşte bu zalimlerin cezasıdır."⁵¹ Görüldüğü üzere âyette kendi günahını kardeşinin yüklenmesini isteyen Habil'in bu sözünü olumsuzlayan bir işaret bulunmamaktadır. Hal böyle olunca bu husus muhatapta bir çelişki zannına yol açmaktadır. Öncelikle meselenin doğru bir şekilde anlaşılması için âyette murat edilen hususu açıklamak icap etmektedir. Müfessirler âyeti mücerret bir günah yüklenme olarak değil de Kabil'in Habil'i öldürme fiilinden doğan cana kıyma cezasını yükleneceği şeklinde âyeti izah etmektedir.⁵² Zemahşerî (öl. 538/1144) ayette, sözde genişlik olmak üzere cümleye bir muzâf takdiriyle gerçekleşen bir mecaz türü olduğunu söylemektedir. Buna göre mana, onun günahının bir mislini yüklenmesi demek olmaktadır. Ayette hem Habil'in, kendisini öldürmeye zorlaması sebebiyle faraza bu kötü fiili işlemiş olmasından doğan günahı hem de Kabil'in kendisini öldürme günahını üstlenmesinden söz etmiş olmaktadır. Buna göre de âyetler arasında bir teâruzun varlığından söz edilecek bir durumun kalmadığı anlaşılmış olmaktadır. Nitekim dilde bu tür kullanım yaygın olup ifadenin farklı formu nerdeyse hiç kullanılmamaktadır. Mesela "ketebtü kitâbetehû/Falanca kişinin yazısıyla yazdım." denildiğinde, bununla onun bir benzerini okuyup yazdığı kastedilmiş olur.⁵³ Bununla karşı tarafın günahını yüklenmeden ziyade kötü fiile sebep olanın, işlenen günaha karşılık gelen vebale denk bir cezaya mahkûm olması kastedilmektedir. Bu beyan tıpkı Resulullah'tan gelen bir rivayette haber verdiği olaya benzemekte ve bu da bir nevi ayetin tefsiri mahiyetini taşımaktadır. Resulullah iki kişinin karşılıklı küfürleşmeleri durumunda haksızlığa uğrayan haddi aşırıp ileri gitmedikçe bunun günahının ilk başlatana yazıldığını haber vermektedir.⁵⁴ Burada bir nefis-i müdafaa olduğu için mazlumun üzerinden vebal düşerken, olayı başlatarak haksızlık yapanın hem kendi günahı hem de sebep olduğu günahın bir misli kendisine yüklenmiş olmaktadır.⁵⁵ Nitekim ayetlerden anlaşıldığına göre Habil kardeşini bu kötülükten vazgeçirmek için çok çaba sarfetmiş, öğüt vermiş, ancak o bu çirkin fiili işleme kararlılığından asla

⁵¹ el-Mâide 5/29.

⁵² Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'r-Rahmân bi keşfi mâ yeltebisü fi'l-Kurân* (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1983), 1/139.

⁵³ Cârullah Ebu Kasım b. Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 2/225.

⁵⁴ Müslim, "Birr ve's-sıla", 18.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/225-226; Nasıruddin Ebû Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Beyrut: Dâru ihyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/123-124; Ebussuûd, *İrşâd*, 2/41; Elmalılı, *Hak Dini*, 3/1654. Bir İbn Mes'ûd rivayetinde Resulullah şöyle buyurmaktadır: "Bir kimse haksız yere öldürüldüğünde mutlaka Âdem'in ilk oğluna onun kanından bir hisse ayrılır. Çünkü öldürmeyi ilk başlatan odur." Buhârî, "Enbiyâ", 1, "Diyât", 2; Müslim, "Kasâme", 7; Tirmizî, "İlim", 14; İbn Mâce, "Diyat", 1; Ahmed, *el-Müsned*, 6/136.

ödün vermemiştir.⁵⁶ Bu açıklama doğrultusunda âyeti “Kıyamette rızamı alacak bir şeyin olmadığı takdirde günahımı ve beni öldürme günahını birlikte üstlenmeni istiyorum.”⁵⁷ şeklinde anlayanlar da bulunmaktadır.⁵⁸ Bir de Habil kardeşini öldürmek üzere elini ona uzatmış olsaydı, onu öldürmenin günahını yüklenmiş olacaktı. Zira o bundan vazgeçerek bu fiili işleyen karşı tarafa, günahın dönmesine sebep olmuştur. Böylece günah öldürene geçmiş oldu.⁵⁹ Buna göre bir kimse kavgayı başlatıp karşısındakine ilk saldırdığında eğer karşıdaki ona karşılık verir ve bu durumda her ikisi de ölürse, saldırıyı başlatan iki öldürme günahı, karşısındaki tek cinayet günahı yüklenmiş olmaktadır. Kendisine saldırılan harekete geçmez ve öldürülürse bu durumda ölen günahahtan kurtulur, ancak saldıran yine iki cinayet günahı yüklenir ki biri mazlumu öldürme, ikincisi de kendini cezaya layık görüp ateşe düşürmedir.⁶⁰ Ayrıca günahların bir kısmı içki gibi kişisel olup yapanın sadece kendisini bağlarken, bir kısmı ise cinayet gibi başkalarını etkilemekte böylece günahın kendisiyle birlikte ona delaletten ve günaha sebep olmaktan dolayı başka bir vebali de beraberinde yüklenmektedir. Ancak bir kötülüğe öncülük etme, diğer katillerin günahlarının da doğrudan onun üzerine yükleneceği anlamına gelmemektedir. Burada haram kılınan adam öldürme eyleminden doğan günahın yanında başkalarının cinayetlerine sebep olma ve öncülük etme günahının ayrıca yükleneceği beyan edilmektedir. Aslında burada sayılan her iki günah da başkalarının değil bizzat kişinin kendi günahlarıdır ve sonuçta o sadece kendi günahını yüklenmiş olacaktır. Nitekim bu durumu Resulullah, kötülükte çığır açan kişinin kıyamete kadar işlenen her bir suçtan kendisine günahın misli yükleneceği⁶¹ şeklinde açıkça ifade etmiştir ki bu da başkalarının kötülüğü işlemelerine sebebiyet vermeden kaynaklanan yine kendi günahıdır.⁶²

Âyette Habil’in işlediği günahı Kabil’in yüklenmesi kastedilmemektedir. Nitekim içlerinde İbn Mes’ûd, İbn Abbas, Hasan Basrî ve Katâde’nin de bulunduğu bazı müfessirler âyetteki “ismi” ifadesini Habil’in Kabil tarafından öldürülme günahı olarak yorumlamaktadırlar.⁶³ Burada

⁵⁶ Ebussuûd, *İrşâd*, 2/41; Râzî, *Mefâtih*, 11/213; Semerkandî, *Bahr*, 1/429; Yazır, *Hak Dini*, 3/1655; Karaman vd, *Kuran Yolu*, 2/255.

⁵⁷ Bu yorumun dayandırıldığı rivayet şöyledir: “Kıyamet günü, zalimin zulmettiği kimseyi hoşnut edecek bir sevabı, iyiliği bulunmadığında mazlumun günahlarından alınıp zalime yüklenecektir.” Buhârî, “Mezâlim”, 10; Müslim, “Birr ve’s-sıla”, 15; Tirmizî, “Sifâtu'l-Kıyâme”, 2. Ankebût 29/13. ayet bu manaya delalet etmektedir. Kurtubî ayetin bu anlamda gayet açık olduğunu ortada anlaşılacak bir durumun bulunmadığını söylemektedir. Kurtubî, *Câmi’u li ahkâm*, 7/414.

⁵⁸ Râzî, *Mefâtih*, 11/213; Kurtubî, *Câmi’*, 7/414; Karanman vd., *Kur’an Yolu*, 2/255. Bu ayeti Nahl sûresinin 15. ayetinde olduğu gibi başında mahzûf bir en-lâ edatının takdir edilerek anlamının “Ben, senin kendi günahın yanında benim günahımı da yüklenmeni istemiyorum” şeklinde yorumlayanlar da bulunmaktadır. (Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdulkâdir er-Râzî, *Mesâilü’r-Râzî ve ecvibetühâ* (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaaati Mustafa el-Babî el-Halebî, 1961), 69.) Ancak bu yorumu Râzî ve Kurtubî zayıf bulmaktadır. Râzî, *Mefâtih*, 11/213; Kurtubî, *Câmi’*, 7/414.

⁵⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 2002), 1/470; Kurtubi, *Câmi’*, 7/415; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/380; Yazır, *Hak Dini*, 3/1654.

⁶⁰ Yazır, *Hak Dini*, 3/1654.

⁶¹ Müslim, “İlim”, 6; “Zekât”, 20.

⁶² Mukâtil, *Tefsîr*, 3/376; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 3/131; 9/247.

⁶³ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 2/167; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/330-331; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/225; Beyzâvî, *Envâr*, 2/124; Neseftî, *Medârik*, 1/442; Razi, *Mefâtih*, 11/213; İzzeddin Abdulaziz b. Abdusselâm, *Fevâid fi müşkilî’l-Kur’ân* (Cidde: Dâru’ş-

muradın Habil'in karışmadığı günah olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca burada kastedilen günahın bizzat kendisi değil onun cezası olması da mümkündür.⁶⁴ Neticede âyetin diğer âyetlerle (mesela isrâ 17/29 gibi) ters düşecek bir anlamı bulunmadığı aksine onlarla uyumlu olduğu anlaşılmış olmaktadır.

2.2.2. Müşriklerin Başkalarının Günahlarını Yüklenmesi

Başkalarının günahını yüklenme bağlamında inceleyeceğimiz bir başka örnek el-Ankebût sûresi 13. âyetidir: *وَلِيَخِيمُلُؤْ اَنفَاهُمْ وَاَنفَالًا مَّعَ اَنفَاهُمْ وَاَنفَالًا مَّعَ اَنفَاهُمْ وَيَسْئَلُؤْ يَوْمَ اَلْقِيَمَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْعَلُونَ* / “Onlar mutlaka kendi günah yükleriyle birlikte başka yükler de yükleneceler; düzüp koştukları iddialardan dolayı kıyamet gününde kaçınılmaz olarak sorguya çekileceklerdir.”⁶⁵

Âyetin bağlamına bakıldığında bazı Mekkeli inkarcıların müminlere yönelik olarak onları dinlerinden vazgeçirme çabası içerisine girdikleri, bunun için her yolu denedikleri, böyle yapmaları durumunda kendilerinin günahlarını üstleneceklerini iddia ettikleri görülmektedir. Ancak âyetin beyanına göre müşriklerin bunda samimi olmadıkları ve insanlarla alay etme maksadıyla böyle davrandıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'an kendi inkarlarıyla yetinmeyip başkalarını da inkara zorlayan bu kimselerin durumlarının diğer sıradan inkâr edenlerden farklı olduğunu bildirmekte, zahiren kendi günahlarıyla birlikte başkalarının günahlarını da üstleneceklerini haber vermektedir. Burada başkalarının günahlarını üstlenme meselesi müşkil bir ifade olup, zahirde kendi günahından başkasını üstlenmeme hükmü ile çelişir bir vaziyet arz etmektedir.

Âyetin nüzulüne sebep olan olay hakkında kaynaklarda şöyle bir rivayet yer almaktadır: Ebû Cehil başta olmak üzere Kureyş'in ileri gelenleri Müslüman olmak isteyen kimselerin yolunu keserek, Muhammed size içkiyi, zinayı ve Araplarca her daim yapılanları haram saymaktadır. Siz onun dinini inkâr edin ve biz de sizin günahlarınızı üzerimize alalım, derlerdi. Bunun üzerine yukarıda zikredilen âyet nazil olmuştur.⁶⁶ Bir başka rivayette ise benzer ifadeler yer almaktadır: Ebû Süfyan, Utbe, Şeybe ve Ümeyye b. Halef, Hz. Ömer'e ve diğer müminlere “Muhammed'in

Şurûk, 1982), 113; Kurtubî, /414-415; Ebussuûd, *İrşâd*, 2/41; Yazır, *Hak Dini*, 3/1654. Taberi, Mücahid'e dayandırılan bu görüşü daha doğru bulmaktadır. Öldürülenin günahlarının öldürene yüklenmesi anlamında olan ve yine Mücahid'e nispet edilen diğer görüşü naslara aykırı bulmakta ve isabetli saymamaktadır. Taberî, *Câmiu'l-beyan*, 8/332. Ayetle ilgili rivayetler için bk. Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 5/264-270.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtih*, 11/213; İzz b. Abdusselâm, *Fevâid*, 113; Ebussuûd, *İrşâd*, 2/41.

⁶⁵ *Kur'an-ı Kerim* (Erişim 9 Haziran 2024), Ankebût 29/13. Nahl sûresi 16/25. ayette benzer ifadeler yer almaktadır. Her iki ayette günahın üstlenilmesi değil başkasının günah işlemesine sebep olma günahından bahsedilmektedir ki aslında bu günaha sebep olma cezası olmakla, temelde bizzat kendi günahıdır. Buna göre Nahl sûresi 25. ve Ankebût sûresi 13. ayet, öncülük ederek yoldan çıkmalarına sebebiyet verdikleri kimselere yaptıkları kötülüğün cezasını açıklamış olmaktadır. Yoksa ayetlerde, kötülüğü bizzat yapanların vebalinden bir eksilme diye bir durum yoktur. Bu da günah sorumluluğunun bireyselliği hakkındaki ayetlerle aralarında bir tearuz olmadığına delildir. Mücahid b. Cebr, *Tefsîru'l-İmâm Mücahid b. Cebr* (Nasr: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 534; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1411), 6/236; Kurtubî, *Câmi*, 9/147.

⁶⁶ Suyûtî, *ed-Dürri*, 11/534.

dinini terk edin, onu yalanlayın, biz de sizin buna dair suç ve günahlarınızın hepsini yüklenelim” demeleri üzerine bu ayet nazil olmuştur.⁶⁷

Müfessirler ayeti açıklarken bu hususa dikkat çekmekte, aslında ayetin diğer âyetlerle çelişmediği yönünde açıklamalar yapmaktadır. Buna göre âyette kendi günahlarıyla birlikte yoldan çıkarmaya çalıştıkları ve de üzerlerinde etkili oldukları kimselere öncülük etme ve onları yoldan çıkarma günahlarını da üstlenecekleri ifade edilmektedir.⁶⁸ Burada dikkat çekilen husus etki altında kalarak imandan sonra inkâra sapan ve isyana yönelen kimselerin günahlarından bir eksilme olmaksızın onları buna sevk eden ve elebaşılık yapan kimselerin yoldan çıkardıklarının günahına denk bir vebal altına girdiklerinin görülmesidir. İnkara öncülük edenlerin misli bir günahla sorumlu tutulmaları insanların tekrar küfre dönmelerine sebebiyet vermelerinden dolaydır. Yoksa burada yoldan sapanların günahından alınıp inkarda öncülük edenlere verilmesi diye bir durum yoktur. Böyle vaziyette olan inkarcılar hem kendi inkarlarının hem de inkarlarına sebep olduklarının işledikleri günahın bir mislini yüklenmiş olacaktır.⁶⁹ Neticede burada başka birinin işlediği günahı yüklenme değil, bir iyiliğinin veya kötülüğün yapılmasını teşvik etmenin de tıpkı onu işlemiş gibi bir karşılığının bulunduğu, ödül ve ceza kapsamına girdiği,⁷⁰ anlamındadır.⁷¹ Bu da aslında onların kendi işledikleri bir günah olmaktadır.

Müşriklerin iman etmek isteyenlere yönelik günahlarına kefil olacaklarına ve onların sorumluluğunu üstleneceklerine dair ifadeleri⁷² onların ahirete, yeniden dirilmeye ve mizana inanmamalarına dayanmaktaydı ve onlar küfre karşılık bir günahın olmayacağı düşüncesine sahip kimselerdi. Ancak kıyamette bu gerçek dışı inançlarının aksi bir ortamla karşılaştıklarında onlara bunun hesabının sorulacağı beyan edilmiş olmaktadır. Nitekim dünyada iddia ettikleri gibi onlara yoldan çıkardıklarının günahını yüklenmeleri söylendiğinde bunu yapamayacaklar ve ardından kendilerine neden böyle bir yalan uydurdukları sorulup, hesaba çekilecekleridir.⁷³

Kurtubi (öl. 656/1258) ayeti, Resulullah’tan nakledilen bir rivayet⁷⁴ doğrultusunda açıklamakta, insanları iman etmekten alıkoyan ve küfre sevk eden kimselerin hak sahiplerine

⁶⁷ Semerkandî, *Bahr*, 2/532-533.

⁶⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Matûrîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* (İstanbul: Dâru’l-Mîzân, 2008), 11/102; Râzî, *Mesâil*, 264.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/540; Ebussuûd, *İrşâd*, 4/329; Beyzâvî, *Envâr*, 4/10; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 6/261; Ebu Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-azîm* (Riyad: Dâru’t-Tayyibe, 1997), 6/266-267; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 6/454; Yazır, *Hak Dini*, 5/3767; Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr el-Ceknî eş- Şınkîti, *Defu ihâmi’l-İzdirâb an âyâtî’l- Kitâb* (Riyad: Dâru Atâati’l-İlm, 2019), 186, 248.

⁷⁰ Konu ile ilgili gelen bir rivayete göre bir kimse hayırda bir çığır açarsa onu yapanların misli bir sevaba, kim de bir kötülükte çığır açarsa kıyamete kadar kötülüğü yapanların günahına denk bir vebal üstlenmiş olacaktır. Müslim, “Zekât”, 20; Nesâî, “Zekât”, 64; İbn Mâce, “Sünnet”, 14 (203).

⁷¹ Semerkandî, *Bahr*, 2/533; Râzî, *Mefâtih*, 25/41; Şınkîti, *Defu ihâm*, 186.

⁷² el-Ankebût 29/12.

⁷³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 18/368-369; Râzî, *Mefâtih*, 25/42.

⁷⁴ Buhârî, “Mezâlim”, 10, “Rikak”, 48; Müslim, “Birr”, 15; Tirmizî, “Sıfatü’l-Kıyâme”, 2.

ödeyecek hasenatı bitince, zulmettikleri kimselerin günahından yükleneyeceğini söylemektedir.⁷⁵ Bu yoruma göre de aslında başkalarının günahını üstlenerek onu temize çıkarma ve vebalden kurtarma gibi bir durum bulunmamaktadır. Aksine burada taraflar arasında adil bir yargılama yapılacağı ve hak sahibinin hakkını tam olarak alacağı haber verilmektedir. Abduh'un (öl. 1905) dediği gibi, ahirette kısas dünyadaki gibi mal veya can ile değil, sevap ve günahla olacaktır.⁷⁶

3. Aralarında Zahiren Tearuz Bulunduğu Zannedilen ve Günah Konusuyla İlgili Olan Âyetlerin Meallerdeki Durumu

Başkasının günahını yüklenmenin imkânı konusundaki ayetlerin telifi ve aralarında anlam bütünlüğünün bulunduğu yönünde yukarıda yapılan açıklamalar doğrultusunda burada meallerin yaklaşımı incelenecek ve değerlendirilecektir. Âyetlere getirilen yorumların tamamının meallere yansıtılması mümkün olmamakla beraber onlar arasında anlam bütünlüğüne dikkat edilip edilmediği büyük önem arz etmektedir. Nitekim Kur'an'ın özgün üslubuna bakıldığında bir konunun geçtiği yere göre farklı veçhelerde işlendiği görülmektedir. Bu sebeple âyetleri bağlam, lafız-mana ilişkisi, maksat ve kapsam yönüyle ayrı ayrı inceleyip onları bir bütünlük içerisinde anlamaya çalışmak gerekmektedir. Günahın şahsiliği veya başkasının günahını yüklenmenin mümkünlüğü hususunu konu alan ayetlere verilen mealler şöyledir: Meallerde bir kimsenin günahını başka birinin yüklenmesinin mümkün olmadığını beyan eden ayetlerde -ki bunlar beş yerde geçmektedir- kelime farklılıkları olmakla birlikte temel anlam aynıdır. Genellikle anlam "hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklenmez" şeklinde verilmiştir. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi ayetlerde geçen günahı onun cezası olarak açıklayanlar vardır ki bu âyete yapılan yorumlardan birine dayanmaktadır.⁷⁷ Bu ifadenin geçtiği En'âm sûresi 164. âyete verilen meallerin büyük çoğunluğu yukarıda geçtiği şekildedir. Ancak ayette geçen vizr kelimesini sorumluluk olarak çevirenler bulunmaktadır. Buna göre ayetin anlamı "sorumluluk taşıyan birine başkasının sorumluluğu yüklenmez" (Parlıyan, Esed, Çavdar, İslamoğlu) olmaktadır.⁷⁸ Ne var ki ayetin muradı Hristiyanlıktaki asli günah inancına bir cevap olmak ve İslam'da bunun yerinin olmadığını beyan etmek üzere bir kimsenin işlediği günahın mesuliyetini başkasının çekmeyeceği şeklindedir. Âyete mutlak olarak sorumluluk anlamı verme isabetli değildir. Çünkü Türkçede bu kelime mesela çocuğun sorumluluğunun anne-babada olması gibi geniş bir anlam örgüsüne sahiptir. Bu yüzden ayetin çevirisine günah kavramını katmak böylece ayetin açık bir şekilde anlaşılabilmesi için dinin bir emir ve yasağının ihlaline yönelik işlenen bir suç (günah) işaret ettiğini izhar etmek gerekmektedir. Ayrıca âyetin muradının ne olduğu açıkça anlaşılabilen çeviriler de bulunmaktadır. Mesela âyete "kimse kimsenin yükünü taşımaz/yüklenmez" anlamı verilmektedir. (Sağlam, DİB (eski), Yüksel, Aktaş, Baltacıoğlu, Yakıt, Özdemir)⁷⁹ Ancak bu ifade çok kapalıdır, lafzi bir tercüme kaygısıyla yapılmış olmalıdır. Bu çeviriden okuyucunun ayetin

⁷⁵ Kurtubî, *Câmi'*, 16/343.

⁷⁶ Muhammed Abduh ve Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr* (Mısır: Dâru'l-Menâr, 1367), 6/344.

⁷⁷ *Türkçe Kur'an Mealleri* (11 Haziran 2024), en-Necm 53/38.

⁷⁸ *Türkçe Kur'an Mealleri* (11 Haziran 2024), el-En'âm 6/164.

⁷⁹ el-En'âm 6/164.

muradını tam olarak çıkarması güçtür. Halbuki çeviride geniş açıklama yapılmadığı için daha sade ve anlaşılır bir üslubu tercih etmek uygun olacaktır. Mesela pek çok mealde yer aldığı gibi âyete “hiçbir günahkâr başkasının işlediği günahın cezasını yüklenmez” anlamını vermek icap etmektedir. İlginçtir ki ayetin muradı gayet açık olmasına rağmen aynı mealde ayete farklı yerde farklı anlam verilmiştir. Mesela Gölpınarlı En’âm ve Fâtır sûresinde ayete “hiçbir suçlu, bir başkasının suçunu yüklenmez” şeklinde meal verirken, İsrâ ve Zümer sûresinde geçen aynı ifadeyi “kimse, bir başkasının yükünü yüklenmez” şeklinde çevirmeyi tercih etmektedir. Süleymaniye Vakfı meali de buna benzer bir çeviri yolunu tercih etmiştir. Sağlam ise burada yük kelimesine açıklık getirme amacıyla parantez içerisinde günah kelimesini ilave etmiştir. Cemil Said mealinde âyetin anlamı “herkesin taşıdığı başkasının yükü değildir” gibi garip bir çeviri ile karmaşık hale getirilmiştir. Benzer bir çeviri de şöyledir: “Ve hiçbir yük taşıyıcı, başkasının yükünü yüklenmez” (Aktaş, buna yakın ifadelerle Özdemir).⁸⁰ İsrâ suresinde yer alan aynı âyete birkaçı hariç neredeyse meallerin tamamında yukarıda geçen çeviride olduğu gibi günah üzerinden suçun şahsiliği vurgusu yapılarak anlam verilmiştir.⁸¹ Benzer bir durum Zümer sûresi 7. âyetin meali için de geçerlidir.⁸² Ayetlerde geçen ifadeyi kelime farklılıklarına yönelmeden aynı şekilde çevirmek daha uygundur. Buna göre hepsine “hiçbir kimse bir başkasının işlediği günahı sorumlu tutulmayacaktır” şeklinde bir anlam vermek daha sade ve anlaşılır olacaktır.

Günahın şahsiliği üzerine yukarıda zikredilen âyetlere verilen meallerde bazı kapalılıklar ve ifade farklılığı bulunsa da aşağı-yukarı aynı anlam verilmiştir. Aşağıda ise zahiren başkalarının günahını üstlenme olarak anlaşılacak ayetlere verilen meallerin değerlendirmesi yapılacaktır. Mesela Mâide sûresinin 29. âyetinde Habil’in Kabil tarafından öldürülmesi durumunda Habil’in kendi günahının kardeşine yüklenmesini istediği bildirilmektedir. Bu ayetin çevirisi meallerde büyük oranda hiçbir açıklamaya yer verilmeden yapılmış, burada geçen “ismî” ifadesine “benim günahım” şeklinde anlam verilmiştir. (Örnek olarak bk. Elmalılı, Çantay, Baltacıoğlu, Yavuz, Ateş, Öztürk, Bayraklı, Yüksel, DİB, TDV mealleri vb.). Ancak bu şekilde bir çeviri yukarıdaki âyetlerle birlikte çelişki zannını gidermemektedir. Bu vehmi ortadan kaldırmanın yolu yukarıdaki âyetlerle birlikte bu âyete meal vermektir. Bir kısım mealde bu hususa dikkat edilerek anlam verilmeye çalışılmış, bazılarında ise günahın şahsiliğine vurgu yapan ayetlerle birlikte okunması gerektiği (Külünkoğlu, Okuyan) notuna yer verilmiştir. Şimdi âyetler arası anlam bütünlüğü dikkate alınarak âyete meal verenlerin ayeti nasıl çevirdiklerine bakalım: Meallerin bir kısmında ayetin mealine “beni öldürmenin günahını” açıklaması eklenmiş (İzmirli, Demirkent, Aktaş, Yorulmaz, Okuyan, Türk, Çavdar, Kuntman, Süleymaniye Vakfı meali vb.)⁸³ böylece bizzat günahın değil, günahı doğan cezanın üstlenilmesinin murat edildiğine dikkat çekilmiş ve kapalılık giderilmiştir. Esed ise âyetin mealinde bu ifadeyi “günahlarının yükü” şeklinde çevirmekte bunu da Mücâhid’in (öl. 103/721) yorumuna dayandırmaktadır. Ona göre ayette kastedilen katilin,

⁸⁰ *Türkçe Kur’an Mealleri* (11 Haziran 2024), el-İsrâ 17/15.

⁸¹ *Türkçe Kur’an Mealleri* (11 Haziran 2024), Fâtır 35/18.

⁸² *Türkçe Kur’an Mealleri* (11 Haziran 2024), ez-Zümer 39/7.

⁸³ *Türkçe Kur’an Mealleri* (11 Haziran 2024), el-Mâide 5/29.

masum olan maktûlün geçmişte işlediği ancak affedilen günahlarını da yüklenmiş olacağı yönündedir.⁸⁴ Fakat bu yorum suçun şahsiliği ilkesi ile çelişir vaziyettedir. Bu öldürdüğü kişiyle hesap görme zamanı diğer işlenenlere sebep/öncü olma bakımından her birinin misli ile cezalandırılacağı ve bunun da karşısındaki kişinin günahından eksilme şeklinde olmayacağı veya hakkına girdiği ve zulmettiği kişiye hak ödeme esnasında verecek sevabı kalmadığında bedel olarak onun günahlarından eksiltip hakka girene ceza olarak verileceği şeklinde bir izahla aşılmış olacaktır. Yoksa kastedilen mücerret olarak birinden başka birine günah aktarma işlemi değildir. Bizce bu ayete meal verirken diğer ayetlerle çelişebilecek şekilde değil de birbirleriyle uyumlu olacak bir anlam verilmesi gerekir. Buna göre başkası tarafından işlenen günahın yüklenmesi değil, haksız yere öldürmeden doğan günahı yüklenme olarak anlam vermek daha doğru ve anlaşılır olmaktadır. Böylece okuyucu nezdinde de âyetler arasında anlam bütünlüğü kurulmuş olacaktır. Neticede ayette geçen “ismî/günahım” ifadesine diğer ayetlerle anlam bütünlüğü kurulacak şekilde bir açıklama eklemenin lüzumu açıkça görülmüş olmaktadır. Bu doğrultuda ayete şöyle bir anlam vermek mümkündür: “Ben hem işlemiş olduğun kendi günahını hem de beni haksız yere öldürmekten doğan günahın vebalini üstlenmeni dilerim ki böylece cehennemliklerden biri olasın.”

Bu konuda inceleyeceğimiz diğer bir örnek de Ankebût sûresindedir. Burada da zahiren başkalarının günah yüklerinin birileri tarafından üstlenileceği ifadesi yer almaktadır. Bu ifadenin meallere yansıtılmasının ne şekilde olduğu konumuz açısından büyük önem arz etmektedir. Âyetin meallerdeki çevirisine bakıldığında bir kısmı herhangi bir açıklayıcı bilgiye yer vermeksizin ayete lafız merkezli anlam verdiği görülmektedir. Buna göre çeviri şöyledir: “Kendi yükleri yanında başka yükleri (ağırlık) de üstlenecekler.” (Gölpınarlı, Sağlam, Bayraklı, Atalay, Cemil Said, DİB meali, Kur’an Yolu meali, Süleymaniye Vakfı meali, Aktaş, Çantay, Baltacıoğlu, Öztürk vd.).⁸⁵ Âyetteki “başkalarının günahı” ifadesini, yoldan çıkmalarına sebep olduklarının misli günahı/cezasını yüklenecekler, şeklinde açıklayan meallerin bu çevirisi, diğer ayetlerle anlam bütünlüğü sağlaması bakımından bizce de isabetli ve uygundur. Yukarıda beyan edildiği üzere ayeti, hadis tefsir etmekte, orada bir iyilik veya kötülükte çığır açanların işleyen kadar vebal yükleneyeceği, günahı işleyenden de hiçbir şey eksiltilmeyeceği bildirilmektedir. Buna göre âyeti günaha sebep olmanın vebali olarak açıklayan meallerin (Mesela, Diyanet Vakfı meali, Akgül, Şimşek, Parlıyan, Yavuz, Ateş, Demirkent, İzmirli, Esed, Süleyman Tevfik, İslamoğlu, Sağlam, Külünkoğlu vd.)⁸⁶ sayısı da az değildir. Netice olarak ayetlerin çevirisinde kapalılığı giderecek ve aralarında anlam bütünlüğü sağlayacak şekilde âyetlere meal verilmesi okuyucu açısından son derece önemlidir. Bunun için bir âyete meal verilirken konu ile ilgili diğer âyetlerle arasında anlam bağı kurulacak şekilde ihtiyaç duyulan ilave açıklamalara yer verilmeli, çelişki zannı giderilmeli ve okuyucuya anlama kolaylığı sağlanmalıdır. Buna göre ayete “Tabii ki onlar hem

⁸⁴ Esed, *Kur’an Mesajı*, 192-193.

⁸⁵ *Türkçe Kur’an Mealleri* (11 Haziran 2024), el-Ankebût 29/13.

⁸⁶ el-Ankebût 29/13.

kendi işledikleri günahlarının hem de başkalarının günah işlemelerine öncülük etmekten doğan günahların vebalini üstleneceklerdir” şeklinde bir meal verilebilir.

Sonuç

Kur’an, beşer sözüne arız olan noksanlıklardan uzak, lafız ve mana uyumu yönüyle çok güçlü bir iç bütünlüğe sahip ilahi kelimedir. Bu yönüyle onda çelişki zannı uyandıracak herhangi bir durumun bulunması mümkün görünmemektedir. Kur’an’ın sahip olduğu bu iç tutarlılığın fark edilmesi için ona özgü anlatım biçiminin sağlam bir şekilde kavranılması icap etmektedir. Onun kendine has üslubu çerçevesinde ifadeler bazen açık ve sade bazen de belli bir araştırmayı gerekli kılan bir tarzda kapalı bir yapıdadır. Bu nedenle murad-ı ilahiyi sahih bir şekilde anlayabilmek için öncelikle onun sahip olduğu ifade tarzının iyice bilinmesi gerekmektedir. Kur’an beşer sözüne arız olan ifade darlığı gibi olumsuzluklardan beri olduğuna göre ayetlerde işkâle yol açan durumların insan kaynaklı olduğu, bunun giderilmesi için de dilbilimsel bilgilere ve nüzul ortamına dair haberlere ihtiyaç bulunduğu görülmektedir. Nitekim ayetler arasında zahirde var olduğu zannedilen tearuz durumlarının da yine bu nedenlerle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Âyetler arasında çelişki bulunduğu düşünülen yerlerden birisi de suçun şahsiliği ilkesi ile ilgilidir ve âyetlerin bir kısmında bu esasa ters düşen ifadelerin tevilinin nasıl yapılacağı meselesi önem arz etmektedir. Bu çalışma bir başkasının günahını yüklenip yüklenmeme hususundaki ayetlerin telifinden hareketle Kur’an’ın iç bütünlüğe sahip bir kitap olması hususunu incelemekte ve bunun günümüz meallerine yansımaları değerlendirmektedir. Yapılan inceleme ve değerlendirmelerde şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Öncelikle dilbilimsel yönden âyetlerde kast-ı mütekellimin ne olduğu üzerinde durulmakta ve ilahi kelamın doğası gereği âyetlerin ifade biçimi ve mana yönüyle aralarındaki uyuma dikkat çekilmektedir. Bu yönüyle Kur’an âyetlerinin nüzul yeri ve zamanı bakımından birbirini destekleyen bir yapıda olduğu anlaşılmaktadır.

Âyetler arasında zahirde görülen tearuz durumu muhataptan kaynaklı arızı bir durum olup bu durumdaki âyetlerin telifi pekâlâ mümkündür. Nitekim ilk dönemlerden itibaren bu konuda ileri sürülen soru ve iddialara müfessir ve müellifler tarafından mukni cevaplar verilmiş ve gerekli açıklamalar yapılmıştır. Bugün de ileri sürülen bu iddialara karşı bu tür çalışmalarla gerekli izahlar yapılmaktadır.

Çalışmaya örnek seçilen günahın şahsiliği meselesine dair âyetlerin aralarında zahirde görülen çelişki aşlında ayetlerdeki murad-ı ilahinin açık şekilde anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Oysaki âyetler bir kimsenin başkasına ait günahları devralması ve suçu üstlenmesi şeklinde bir ifade taşımamaktadır. Burada bahsi geçen ayetler bir başkasına günaha öncülük etmeden doğan günahı konu edinmekte ve neticede bu da o kişinin şahsına ait bir suça işaret etmektedir. Buna göre âyetlerin tamamı suçun şahsiliği ilkesini farklı veçhelerden tanımlamaktadır. Burada temel hüküm günah işlemenin bireyselliği üzerinedir ve bir kimsenin başka birinin günahının vebalini üstlenmesi diye bir durum mevzu bahis değildir.

Aralarında tearuz bulunduğu düşünölen âyetlerle ilgili takip edilebilecek bir yöntem sunulmaktadır. Öncelikle âyetlerin mana yönüyle benzer ve farklılıklarının tespit edilmesi konu bütünlüğü içerisindeki yerinin tayini ve ardından telifinin yapılması gerekir. Âyetler üzerinde beyanî yönden bir inceleme yapılmadan aralarındaki mana ilişkisini kurma imkânı bulunmamaktadır. Bu arada âyetin tabii bağlamı da çok önemlidir ve aralarında anlam bağının kurulmasında büyük bir etkiye sahiptir.

Çağımızda Kur'an üzerine yapılan çalışmalardan haberiz olma bu tür meseleleri canlı tutmakta ve âyetleri bir bütünlük içerisinde değerlendirmeye engel olmaktadır. Bu nedenle âyetler arası anlam bütünlüğü üzerine çalışmaları artırmanın büyük bir ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır.

Âyetler arası anlam bütünlüğünün doğru tespiti ve kavranması bakımından önemli hususlardan biri de söz konusu ayetlere meal verilmesinde izlenecek yolun doğru bir şekilde belirlenmesidir. Zira okuyucu âyetlerle ilgili gerekli açıklamalara ulaşamadığında sadece mealle, aralarında anlam bağı kuramamakta ve orada tutarsızlık bulunduğu zannına kapılmaktadır. Binaenaleyh müşkil ayetlerin arasındaki işkâli gidermek için meallerde, aralarındaki anlam bütünlüğü korunarak gerekli açıklamalara yer verilmesi, âyetin daha sade ve anlaşılır şekilde çevrilmesi büyük önem arz etmektedir. Özellikle anlam bakımından kapalı olan ve bu yüzden çelişki zannı doğuracak durumdaki ayetlerin çevirisinde mutlaka diğer ayetlere atıfta bulunulması ve onlar göz önünde bulundurularak meal verilmesi elzemdir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.
- Abduh, Muhammed ve Rıza, Reşid. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Mısır: Dâru'l-Menâr, 1367.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Anawati, Georges C. "İslam'da Asli Günah Kavramı Var mıdır?". çev. Sadık Kılıç. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 1986), 507-518.
- Ataman, Buket. "Günah Kavramı ve Günah Anlamına Gelen Bazı Kavramlar". *International Social Sciences Studies Journal* 10/3 (March 2024), 404-412.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud. *Meâlimü't-tenzîl*. 8 Cilt. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1411.
- Bezvâvî, Nasıruddin Ebû Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Bebek, Adil. "Günah". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 14/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk: Dâru ibn Kesîr, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1926.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1417.
- Ebussuûd b. Muhammed el-'İmâdî. *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-kerîm*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- Ensârî, Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyâ. *Fethu'r-Rahmân bi keşfi mâ yeltebisü fi'l-Kurân*. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1983.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Göregen, Mustafa. "Karâfi'nin Kitâbü'l-Ecvibeti'l-Fâhira an Es'ileti'l-Fâcira isimli Eserinde Hıristiyanlık Eleştirisi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2023), 433-447.
- İşıcık, Yusuf. *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*. Konya: Esra Yayınları, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr*. 9 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 15 Cilt. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İsfahânî, Ebû Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kurân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İzzeddin Abdulaziz b. Abdusselâm. *Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân*. Cide: Dâru's-Şurûk, 1982.
- Karâfi, Şihabüddin Ebû'l-Abbâs. *Kitâbü'l-ecvibeti'l-fâhira an es'ileti'l-fâcira*. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1987.

- Karagöz, İsmail. "İnsanın Günah İşlemesine Sebep Olan Genel Karakteri". *Diyanet İlmi Dergi* 31/2 (Haziran 1995), 45-59.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kuran Yolu*. 5. Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Kılıç, Sadık. *Kur'an'da Günah Kavramı*. Konya: Hibaş Yayınları, 1984.
- Kılıçarslan, Mehmet. *Müşkilü'l-Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Kırtay, M. Faik. "Kur'an'da Günah Anlamına Gelen Kelimelerin Anlam Farkı (Nezâir Bağlamında Bir İnceleme)". *Hikmet Yurdu* 14/27 (Haziran 2021), 155-181.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 12 Ekim 2024. <https://www.kitabimukaddes.com>
- Kur'an-ı Kerim*. Erişim 9 Haziran 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. 17.Cilt.İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2008.
- Mâverdî, Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru'l-İmâm Mücâhid b. Cebr*. Nasr: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
- Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 2 Cilt. Riyad: Dâru't-Taybe, 2006.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesâî*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Özen, Şükrü. "Teâruz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Pak, Süleyman. *Kur'an'ı Anlamada Bir Yöntem Müşkilü'l-Kur'an İlmi*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019.
- Razî, Fahrüddin Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdulkâdir. *Mesâilü'r-Râzî ve ecvibetihâ* (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaaati Mustafa el-Babî el-Halebî, 1961.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Bahru'l-'ulûm*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sönmez, Vecihi. "İslam İnancında Günah Kavramı". *İslâmî Araştırmalar* 28/1 (2017), 42-66.
- Suyûtî, Celâlüddin. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'ssûr*. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hecr, 2003.
- Şinkîfî, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr el-Ceknî. *Defu ihâmi'l-Izdirâb an âyâtî'l-Kitâb*. Riyad: Dâru Atâati'l-İlm, 2019.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. 24. Cilt. Kahire: Dâru'l-Hecr, 2001.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.
- Türkçe Kur'an Mealleri*. Erişim 11 Haziran 2024. www.kuranmeali.com
- Vâhidî, Ebû Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Vasît fi Kur'âni'l-mecîd*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs*. Kuveyt: Matbaatu Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serrî. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuh*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû Kasım b. Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zemahşerî, Ebû Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Esâsu'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İslam Hukukunda ve Günümüz Türk Medeni Hukukunda Kadınların Miras Payları

(Women's Inheritance Shares in Islamic Law and Today's Turkish Civil Law)

Hüseyin KARAYAKA

Dr. Öğretim Üy., Tokat Gaziosmanpaşa Üni. Assist. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University
Hukuk Fakültesi Faculty of Law
İslam hukuku Anabilim Dalı Department of Islamic Law
Tokat | Türkiye Tokat | Türkiye
huseyin.karayaka@gop.edu.tr orcid.org/0000-0002-9687-4751

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 10/Temmuz/2024 Received | 10/July/2024
Kabul Tarihi | 17/Kasım /2024 Accepted | 17/November/2024
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2024 Published | 31/December/2024

Atıf | Cite as:

Karakaya, Hüseyin. İslam Hukukunda ve Günümüz Türk Medeni Hukukunda Kadınların Miras Payları [Women's Inheritance Shares in Islamic Law and Today's Turkish Civil Law]. *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 12/2 (Aralık | December 2024), 347-373.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1513619](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1513619)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Women's Inheritance Shares in Islamic Law and Today's Turkish Civil Law

Abstract: In Islamic law and today's Turkish law, acquiring property through inheritance is accepted as one of the legitimate ways of earning. Regulations regarding inheritance have had an important place in legal systems throughout human history. The principles of Islamic inheritance law were largely laid down in the Quran and the Sunnah, and inheritance law became an independent branch of law during the formation of the sects, starting from the period of the Companions. While issues related to inheritance are discussed in the relevant sections of classical fiqh books, independent works have also been written in this field since the early period. In our age, works have been written that deal with the issues of Islamic inheritance law with the system and method of modern jurisprudence, in a practical and understandable manner and in comparison with modern law. The Turkish Civil Code, which was prepared by taking the Swiss Civil Code as an example and started to be implemented in 1926, was rearranged and entered into force on January 1, 2002 as Law No. 4721. Today's Turkish inheritance law is regulated in this law, and how the inheritance will be distributed is explained by considering the heirs and death-related dispositions affecting the distribution of the inheritance. There are many studies that examine Islamic inheritance law in comparison with today's Turkish inheritance law. However, the lack of a comparative study on women's inheritance shares in both systems has led us to examine this issue. In the study, the specific general principles of both systems, the differences in inheritance systems between the two systems, and the shares that all heirs deserve in general will not be mentioned. In this study, women's inheritance shares in both systems will be examined comparatively. In the study, comparisons will be made by focusing on the consensus views in terms of Islamic inheritance law, and in today's Turkish law, by taking into account the new Turkish Civil Code and the literature on this subject.

Keywords: Islamic Law, Turkish Civil Law, Inheritance, Women, Share.

İslam Hukukunda ve Günümüz Türk Medeni Hukukunda Kadınların Miras Payları

Öz: İslam hukukunda ve günümüz Türk hukukunda kişinin miras yoluyla mal elde etmesi meşru kazanç yollarından biri olarak kabul edilmiştir. İnsanlık tarihi boyunca hukuk sistemlerinde mirasa dair düzenlemeler önemli bir yere sahip olmuştur. İslam miras hukukunun ilkeleri büyük oranda Kur'an ve sünnette ortaya konmuş ve miras hukuku, sahabe döneminden itibaren başlayarak mezheplerin teşekkül döneminde müstakil bir hukuk dalı olmuştur. Mirasla ilgili meseleler klasik fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinde ele alındığı gibi bu alanda ilk dönemden itibaren müstakil eserler de yazılmıştır. Çağımızda ise İslâm miras hukuku konularını modern hukuk ilminin sistem ve metoduyla, pratik ve anlaşılır tarzda ve modern hukukla karşılaştırmalı olarak ele alan eserler de yazılmıştır. İsviçre Medeni Kanun'u örnek alınarak hazırlanan ve 1926'da uygulanmaya başlanan Türk Medeni Kanunu, yeniden düzenlenerek 4721 sayılı kanun olarak 01 Ocak 2002'de yürürlüğe girmiştir. Günümüz Türk miras hukuku bu kanunda düzenlenmiş ve burada mirasçılar ve mirasın taksimine etki eden ölüme bağlı tasarruflar ele alınarak mirasın nasıl paylaşılacağı ortaya konulmuştur. İslam miras hukukunu günümüz Türk miras hukuku ile mukayeseli olarak ele alan birçok çalışma bulunmaktadır. Ancak özellikle her iki sistemde kadınların miras paylarını karşılaştırmalı olarak konu edinen bir çalışmanın olmaması bizi bu konuyu incelemeye sevk etmiştir. Çalışmada her iki sistemin kendine has genel ilkelerinden, iki sistem arasındaki mirasçılık sistemlerindeki farklılıklardan ve genel olarak tüm varislerin hak ettikleri paylardan bahsedilmeyecektir. Bu çalışmada sadece her iki sistemde kadınların miras payları karşılaştırmalı olarak ele alıp incelenecektir. Çalışmada karşılaştırmalar İslam miras hukuku açısından üzerinde icma edilmiş görüşler merkeze alınarak, günümüz Türk hukukunda ise yeni TMK ve bu konudaki literatür dikkate alınarak yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Türk Medeni Hukuku, Miras, Kadın, Pay.

Giriş

İnsan ile eşya arasındaki ilişki ve malı elde etme yolları hukuk sistemlerinin temel konularındandır. Birçok hukuk sisteminde olduğu gibi İslam hukukunda da miras, mal kazanma yollarından biridir. Günümüz Türk hukuk sisteminde ise mülkiyet ve miras Anayasada birlikte düzenlendiği gibi¹ Türk Medeni Kanunu'nda da mirasın mal kazanma yollarından biri olduğu kabul edilmiştir.²

Literatürdeki adı ferâiz ilmi olan İslâm miras hukukuna dair hükümlerin çoğu Kur'an'da ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır.³ Hz. Peygamber'in konuyla ilgili açıklama ve uygulamaları ve bu hükümlerin öğrenilmesini teşvikleri sebebiyle⁴ ferâiz, sahabe döneminden itibaren müstakil bir ilim dalı olarak gelişmeye başlamıştır.⁵

İslam miras hukuku bir taraftan genel fıkıh eserlerinin "kitâbü'l- ferâiz" adı verilen bölümlerinde işlenirken⁶ bir taraftan da bu alanda ilk dönemden itibaren müstakil eserler yazılmıştır. Çağımızda ise İslâm miras hukuku konularını modern hukuk ilminin sistem ve metoduyla, pratik ve anlaşılır tarzda ve modern hukukla karşılaştırmalı olarak ele alan eserler yazılmıştır.⁷ İslam miras hukuku ile günümüz Türk miras hukukunu değişik açılardan

¹ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 2709 (18 Ekim 1982), md. 35.

² Türk Medeni Kanunu (TMK), 4721 (22 Kasım 2001), md. 599, md. 640.

³ Kur'an'da mirasla ilgili hükümler Nisâ suresinde 11,12 ve 176. ayetlerde detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Nisâ suresinin 7. ayetinde ise kadın olsun erkek olsun, az veya çok miras hakları bulunduğunu bildirmektedir. Nisâ süresi 8, 32 ve 33. Ayetlerdeki hükümler ise ya nesh edilmiştir ya da 11-12 ve 176 ayetlerin hükümleri ile tahsis edilmiştir.

⁴ İslam miras hukukunun öğrenilmesini teşvik ettiğine dair Hz. Peygamberden birçok hadis rivayet edilmiştir. Bunlardan biri şu şekilde; "Feraizi öğrenin ve insanlara öğretin. Çünkü o ilmin yarısıdır." Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Şuayb el-Arnâvud (Darü'r Risale el Alemiyye, 2009), "Ferâiz", 1 (No 2719). Benzer hadisler için bk; Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, nşr. Hüseyin Selim (Suudi Arabistan: Darü'l Muğni, 2000), "Ferâiz", 1 (No 2892-93), "el-İkta bi'l Ulema", 24 (228). Bu hadislerin bir kısmı rivayet tekniği bakımından zayıf hadis grubunda yer almakla birlikte sonraki dönemde oluşan fıkıh literatüründe ittifakla kabul görmüş, feraiz ilim dalının önemi ve feraiz teriminin benimsenmesi bu rivayetlere dayandırılmıştır. Ali Bardakoğlu, "Ferâiz", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/362.

⁵ Bardakoğlu, "Ferâiz", 12/362.

⁶ Klasik fıkıh eserlerinde bunun örnekleri çok olmakla birlikte biz erken dönem eserlerinden bir iki örnekle yetineceğiz. Örneğin bk; Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *İhtisarü İhtilâfî'l-fukaha li't-Tahavi*, ed. Abdullah Nezir Ahmed (Beirut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1995), 4/2130-2149; Ahmed bin Muhammed Kudûrî, *Muhtasarü Kudûrî*, ed. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 245-249.

⁷ Bu eserlerden bazıları şunlardır; Muhammed Ebû Zehra'nın *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevâriş* (Kahire, ts.), M. Abdürrahîm el-Kişkî'nin *el-Mîrâşü'l-mukâren* (Bağdat: Dârü'n-Nezîr, 1969); Muhammed Mustafa Şelebî'nin *Ahkâmü'l-mevâriş* (Beirut 1978), Hasan Hâlid - Adnân Necâ'nın *el-Mevâriş fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Beirut 1987), Yasin Ahmed İbrahim Derâdeke'nin *el-Mîrâs fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin *el-Mevâriş fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye fi Dav'i'l-Kitâbi ve's-Sünne* (Mekke-i Mukerreme: Dârü'l-Hadîs, ts.), Ebû'l-Yakzân Atıyye el-Cübbûrî'nin *Hükümü'l-Mîrâs fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Bağdat: Dârü'n-Nezîr, 1969), Muhammed el-'İyd el-Hatarâvî'nin *er-Râid fi 'İlmi'l-Ferâiz* (Medîne-i Münevvere: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), Haseneyn Muhammed Mahlûf'un *el-Mevâriş fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Mısır: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1954); Mustafa Müslim'in *Mebâhis fi 'İlmi'l-Mevâriş* (Cidde: Dârü'l-Menâra, 2004); Muhammed b. Sâlih el-Useymin'in *Telhîsu Fikhi'l-Ferâiz* (Riyad: Medâru'l-Vatan, 2002), Muhammed eş-Şehhât el-Cündî'nin *el-Mîrâs fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.); Berrâc Cum'a Muhammed Muhammed'in

mukayesesini yapan birçok kitap,⁸ tez⁹ ve makale¹⁰ mevcuttur.¹¹ Ancak bu çalışmalar arasında her iki sistemde kadınların miras paylarını karşılaştırmalı olarak konu edinen bir çalışmanın olmaması bizi bu konuyu çalışmaya sevk etmiştir.¹²

Türk Medeni Kanunu (TMK), İsviçre Medeni Kanun'u örnek alınarak hazırlanmış ve 1926'da 723 sayı ile, yeniden düzenlenen haliyle 4721 sayı ile 01 Ocak 2002'de yürürlüğe girmiştir. Miras hukuku burada üçüncü kitapta, iki kısım halinde 495 ile 682. maddeler arasında düzenlemiştir.¹³

Hukuk tarihi araştırmaları ve günümüz hukuk sistemleri göz önüne alındığında miras hukuk sistemlerinde farklı yaklaşımlar olduğu görülmektedir. Bu farklılıklardan biri de murisin, öldükten sonra malı üzerindeki tasarruf yetkisi noktasındadır. Buna göre terekenin taksiminde murisin rolünün olup olmaması açısından üç ayrı hukuk sistemi bulunmaktadır.

Bunlardan ilki aileyi koruyan eğilim olup bu sistemde murisin, mirasçılar aleyhine tasarrufta bulunması söz konusu değildir ve terekenin yakın aile bireylerinden oluşan mirasçılara kalması bir zarurettir. İkincisi ferdiyetçi eğilimdir. Bu sisteme göre muris, malları üzerinde serbestçe ve sınırsızca tasarruf edebilir. Bu sistemde kişi ölümünden sonrası için mallarının, aile içindeki ve

Ahkâmü'l-Mevâris fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye, Ali Himmet Berki'nin *İslam Hukukunda Feraiz ve İntikal* (Ankara: Emel Matbaacılık, 1986).

⁸ Ömer Nasuhi Bilmen'nin *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1969), 5/207-407; Hamza Aktan'ın *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku* (İstanbul 1991); Hayreddin Karaman'ın, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 1/497-500; Recep Çiğdem'in *Mukayeseli Medeni Hukuk: İslam-Türk Kişi, Aile ve Miras Hukuku* (Şanlıurfa: Şanlıurfa İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020), 245-355; Selahaddin Okuroğlu'nun *Eski ve Yeni Miras Hükümlerine Nazaran İzahlı ve Tatbikatlı Miras Taksim Anahtarı* (Ankara: Yeni Cezaevi Matbaası, 1949).

⁹ Ahmet Yılmaz, *İslam Hukukunda ve Mukayeseli Hukukta Muvâlat Akdi* (Harran Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1995); M. Hanifi Tuncer, *İslam Hukuku ve Türk Medeni Kanunu'nda Miras Taksimi* (Erciyes Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1996); M. Harun Kıyık, *İslâm Miras Hukuku'nda Kırk Hâl ve İslâm Miras Hukuku ile Medeni Kanun'da Miras'ın Mukayesesi*. (Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

¹⁰ Şakir Berki, "Eski Ve Yeni Hukukumuzda Miras Sistemleri Arasındaki Farklar", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 29/3 (Mayıs 1973), 133-158; Şakir Berki, "Eski Ve Yeni Medeni Hukukumuzda Miras Sistemleri", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 37/1 (Mayıs 1980), 223-237; Abdurrahman Yazıcı, "İslam Miras Hukuku İle Türk Medeni Kanunu Miras Sisteminin Mukayesesi", Ekev Akademi Dergisi, 17/55 (Bahar 2013), 167-180; Alpaslan Alkış, "İslam Miras Hukuku İle Türk Medeni Kanun Miras Sisteminin Varisler Yönüyle Karşılaştırılması", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 19/1 (26 Haziran 2019), 60-79; Nusret Dede, "Miras Hukukunda Cari İlkeler Bağlamında Türk Mer'i Hukuku ve İslam Hukuku", Dergiabant 9/1 (Mayıs 2021), 482-500; Ali Aslan Topçuoğlu, "İslâm Hukuku ve Türk Medeni Kanunu Bağlamında Gâibin / Mefkûdun Hükmen Ölü Sayılması Sonucunda Mallarının Hukukî Durumu", EKEV Akademi Dergisi, 8/19 (2004), 157-176; Hilal Özay, "Terikenin Mahiyeti Ve Kapsamının İslâm Miras Hukuku İle Türk Miras Hukukunda Mukayesesi" *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Ocak 2022), 286-303; Hilal Özay, "Mürisin Borçları Konusunda İslâm Miras Hukuku İle Türk Miras Hukukunun Karşılaştırması", *İlahiyat Alanında Akademik Araştırma ve Derlemeler* (Ankara: Platanus Yayın Grubu, 2023), 5-43.

¹¹ Cumhuriyet döneminde İslam miras hukuku alanında yazılan müstakil eser, makale ve tezler alanında yapılan bir katalog çalışması için bk; Abdurrahman Yazıcı, "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde İslâm Miras Hukuku Çalışmaları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 309-328.

¹² Yozgat Bozok Üniversitesi'nde M. Salih Ergin tarafından "İslam ve Türk Hukuku Bağlamında Kadının Mirasçılığı" başlıklı Yüksek Lisans çalışması devam etmektedir.

¹³ TMK, md. 495-682.

dışındaki kişilerden kimlere hangi oranlarda geçeceğini istediği gibi belirleyebilir. Sosyalist olarak isimlendirilen üçüncü eğilimde ise şahsî mülkiyetin reddinin sonucu olarak miras yok sayılmakta veya mirasçılık sınırlandırılmaktadır.¹⁴

İslam miras hukuku ile günümüz Türk miras hukukunun mezkûr sistemlerden bağımsız, kendine has yapılarının olduğu görülmektedir.¹⁵ Şöyle ki İslam miras hukuku, terekenin üçte iki oranında mirasçılara bırakılmasını zorunlu kılarak aileyi koruyan sisteme yaklaşırken miras bırakana malında en fazla üçte bir oranında tasarruf hakkı tanıyarak bir noktaya kadar da ferdiyetçi görüşü benimsemiştir. Türk miras hukuk sisteminde belli mirasçılar için saklı pay ilkesi ile aileyi koruyan hükümlerin yanında ferdin tasarruf haklarını tanıyan hükümler de yer almaktadır. Orta bir yol takip etmeleri, İslam miras hukukuyla Türk miras hukuku arasında şekli bir benzerlik meydana getiriyorsa da bazı temel prensiplerde birbirlerinden ayrılmaktadırlar.¹⁶ Ayrıldıkları noktalardan biri de kimlerin hangi durumda ve hangi oranda mirastan pay alacaklarıdır. Bu çalışmada her iki hukuk sisteminde kadınların hangi durumda mirastan ne kadar pay alabileceklerinin ortaya konması ve mukayesesi hedeflenmektedir.

Diğer taraftan terekenin taksiminde kabul edilen şekiller açısından üç farklı sistem vardır. Bunlar; sınıf sistemi, zümre sistemi ve fert sistemidir. Türk hukukunda zümre sistemi benimsenirken İslam hukukunda ise birçok kişinin hisselerinin tek tek belirlenmesi açısından fert sistemi, asabe ve zevi'l-erhâm gruplarında ise zümre ve sınıf sistemine benzer fakat tamamen de öyle olmayan kendine has bir sistem benimsenmiştir.¹⁷

Çalışmada her iki sistemin kendine has genel ilkelerinden, iki sistem arasındaki mirasçılık sistemlerindeki farklılıklardan ve genel olarak tüm varislerin hak ettikleri paylardan bahsedilmeyecektir. Zira bunların her biri ayrı bir çalışma konusudur.¹⁸ Bunlardan sadece her iki sistemde de kadınların miras payları karşılaştırmalı olarak ele alınıp incelenecektir.

Çalışmada iki hukuk sistemi arasındaki konuyla ilgili karşılaştırmalar, İslam miras hukuku açısından üzerinde ittifak edilmiş görüşler merkeze alınarak, gerektiğinde farklı içtihatlarla da değinilerek, günümüz Türk hukuku açısından ise yeni TMK ve bu konudaki literatür dikkate

¹⁴ Hamza Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 17-19.

¹⁵ Hilal Özay, "İslam Miras Hukukunun Özellikleri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2018), 203-224.

¹⁶ Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 20-21; İslam miras hukukuyla Türk miras hukukunun birbirlerinden ayrıldıkları bu temel prensiplerin bir özeti için bk; aynı eser, 21-26; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil yayınları, 1996), 1/499-500; Recep Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk* (Şanlıurfa: Şanlıurfa İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020), 253-261.

¹⁷ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/412-13; Mardini Zade Ebul'ula, *Hukuku Medeniye Dersleri* (İstanbul: Güneş Matbaası, 1932), 5/12-13; Necip Kocayusufpaşaoğlu, *Miras Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1987), 57-58.

¹⁸ Bu iki sistem arasındaki karşılaştırmalı çalışma örnekleri için bk; Abdurrahman Yazıcı, "İslam Miras Hukuku ile Türk Medeni Kanunu Miras Sisteminin Mukayesesi", *Ekev Akademi Dergisi* 17/55 (Bahar 2013), 167-180; Nusret Dede, "Miras Hukukunda Cari İlkeler Bağlamında Türk Mer'i Hukuku ve İslam Hukuku", *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 482-500; Alpaslan Alkış, "İslam Miras Hukuku ile Türk Medeni Kanun Miras Sisteminin Varisler Yönüyle Karşılaştırılması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (26 Haziran 2019), 60-79.

alınarak yapılacaktır. Bunun için önce İslam miras hukukunda sonra da günümüz Türk miras hukukunda kadınların paylarının ne olduğu incelenecek ve bunların mukayesesi yapılacaktır.

1. İslam Miras Hukukunda Kadınların Payları

İslam hukukunda mirasçılar; sırası ile belirli pay sahipleri denilen “ashâbü'l-ferâiz”, belirli pay sahibi olmayıp terekeden geriye kalanı alacak olan “asabeler” ve ilk iki grupta olmayan “zevi'l-erham” ana başlıklarında toplanan akrabalar. ¹⁹ Buna göre kadınlar, ashâbü'l-ferâiz ve asabe grubunda sekiz farklı konumda, zevi'l-erhâm grubunda ise dört farklı sınıfta ele alınacaktır.

1.1. Eş /Kadın

Eşin mirasta iki hali vardır.

1- Eş, ölen kocasının çocukları veya oğlunun çocukları ile mirasçı olursa 1/8, 2- Bunlar bulunmadığında eş 1/4 alır. ²⁰

Eş birden fazla ise her iki durumda belirlenen payı aralarında eşit olarak paylaşırlar. Eş/kadın hiçbir zaman mirastan düşmez, her zaman ya 1/4 veya 1/8 pay alır. ²¹ Cumhura göre bu paylardan fazlasını da alamaz. Çünkü eşlerin birbirlerine mirasçılıkları evlilik sebebiyledir. Zira ashâbü'l-ferâizden artan, asabe olmayınca red yoluyla geriye nesep yönünden akraba olan ashâbü'l-ferâize pay edilmesine rağmen karı ve koca –nesep yoluyla akraba olmamaları sebebiyle- bundan istisna edildiği için eş bu durumda bir şey alamaz. ²²

1.2. Anne

Annenin mirasta üç hali vardır. Anne hiçbir zaman mirastan düşmez. ²³

¹⁹ Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr* (Kahire: Matbaatü Halebi, 1937), 5/85-86; İbrahim b. Muhammed Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, ed. Halil İmran (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1998), 495-496; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale Yayınevi, 1994), 10/345-51; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 87, 168, 219, 243-246; Hamza Aktan, “Miras”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/144.

²⁰ en- Nisâ, 4/12.

²¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/91; Osman b. Ali Zeyleî, *Tebyinü'l-hakayik* (Kahire: Matbaatü'l Kübra el-Emiriyye, 1314), 6/233; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Mısır: Şeriketü Mustafa el-Bâbî el-Halabî, 1966), 6/769-70; Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmam eş-Şafii*, 2/409; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 5/269; Zuhaylî, *Fikhü'l-İslâmî*, 10/370; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/444; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 94-95; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 272.

²² Bu görüş red sistemini kabul eden çoğunluğu oluşturan müctehitlere aittir. Hz. Osman, karı ve kocanın da avliyede olduğu gibi red sistemine de dahil olduğunu söyler. Zuhaylî, *Fikhü'l-İslâmî*, 10/407-8; Muhammed Muhiddin Abdülhamid, *Ahkamü'l-mevâris* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1991), 172-173; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 17467-17468; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 176-177.

²³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/89-90; Zeyleî, *Tebyinü'l-hakayik*, 6/231; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 6/772; Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmam eş-Şafii*, 2/409; Zuhaylî, *Fikhü'l-İslâmî*, 10/379; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 17456-17457.

1- Anne, ölenin çocukları veya oğlunun... çocukları yahut ölenin birden fazla kardeşiyle birlikte bulunduğu terekenin 1/6'sını alır.²⁴

2- Anne, ölenin babası ve eşi (karı veya koca) ile mirasçı olduğunda eşten artanın 1/3'nü alır. Bu durumda baba, asabe olarak geriye kalanı alır.²⁵

3- Bu iki grup mirasçı bulunmadığında anne bütün terekenin 1/3'ünü alır.²⁶

1.3. Kız Çocuk

Kızın mirasta üç hali vardır.

1- Ölenin erkek çocuğu olmayıp sadece bir kızı varsa kız terekenin 1/2'sini alır.

2- Aynı durumda iki veya daha fazla kızı varsa, terekenin 2/3'ünü eşit olarak paylaşırlar.²⁷

3- Ölenin erkek çocuğu varsa kız, - terekeyi birlikte ikili birli paylaşacakları anlamında- asabe bigayrihi olur. Bu durumda ashâbü'l-ferâizden artanı erkek iki, kız bir hisse alarak paylaşırlar.²⁸

Kız çocuğu hiçbir zaman mirastan düşmez.²⁹

1.4. Oğlun Kız Çocuğu

Ölenin kızı bulunmadığı takdirde oğlunun kızı, ölenin kızı yerine geçer ve bunun altı hali vardır. Ölenin kızının... kızı veya oğlunun kızının kızı ise zevi'l- erhâm içinde yer alır.³⁰

1- Ölenin çocukları bulunmaz da, oğlunun bir tane kızı olursa oğlun kızı terekenin 1/2'sini alır.

2- Ölenin çocukları olmaz da oğul kızı birden fazla ise 2/3'ü aralarında eşit paylaşırlar.

3- Ölenin oğlunun kızı, ölenin bir kızı ile birlikte bulunursa 1/6 alır.

4- Aynı durumda ölenin birden fazla kızı varsa oğlunun kızı mirasçı olamaz.

²⁴ en- Nisâ, 4/11; Burada annenin 1/6 alması için kardeş sayısı İbn Abbas'a göre en az üç, cumhura göre ise iki olması gerekir. Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2004), 4/127-128; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 5/249; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 102.

²⁵ en- Nisâ, 4/11; Bu, Hz. Ömer'in uygulaması ve cumhurun görüşüdür. İbn Abbas, İbn Sîrîn, Kadı Şurayh ve Davud ez-Zahiri'ye göre anne bu durumda mirasın tamamının 1/3'nü alır. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/128; Ayrıca burada anne, dede ile birlikte olsaydı Ebu Yusuf'a göre yine eşten artanın 1/3'nü, cumhura göre ise mirasın tamamının 1/3'nü alır. Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 5/251; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 103; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 279.

²⁶ en- Nisâ, 4/11.

²⁷ Bu, cumhurun görüşüdür. Delilleri Sa'd b. Rabî'nin iki kızı hakkındaki uygulamadır. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Ferâiz", 2; İbn Abbas'ın kızlar iki kişi olursa 1/2 alırlar dediği rivayet edilmiştir. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/125; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/87; Zeyleî, *Tebyinü'l-hakayık*, 6/233-34; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 109; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 274.

²⁸ en- Nisâ, 4/11.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/139; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 5/255; Zuhaylî, *Fikhü'l-İslâmî*, 10/371; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 108; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 274.

³⁰ Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 114; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 275.

5- Ölenin oğlu olmayıp da oğlun kızı aynı derecede veya daha aşağı derecedeki oğlunun oğlu ile beraber bulduklarında, müşterek asabe olurlar ve ashabü'l-ferâizden arta kalanı ikili-birli paylaşırlar.

6- Oğul kızı, ölenin oğlu ile veya derece bakımından ölene daha yakın erkek evlat ile olursa mirasçı olamaz.³¹

1.5. Ana-Baba Bir/Öz Kız Kardeş

Ana-baba bir kız kardeşin beş hali vardır.

1- Ana-baba bir kız kardeş bir tane ise terekenin 1/2'sini alır.

2- Ana-baba bir kız kardeş iki veya daha fazla ise 2/3'ünü eşit paylaşırlar.

3- Ana-baba bir kız kardeş, ana-baba bir erkek kardeşi ile bulunurlarsa asabe bigayrihi olarak hisse sahiplerinden kalanı ikili-birli paylaşırlar.

4- Ana-baba bir kız kardeş, ölenin kızı veya oğlunun... kızı ile birlikte bulunursa asabe maa gayrihi olup ashabü'l-ferâizden kalanı alır.³²

5- Ana-baba bir kız kardeş, ölenin oğlu, oğlunun... oğlu, babası veya dedesi (babasının babası veya babasının ila nihaye babası) ile bulunurlarsa, mirasçı olamazlar.³³ Çünkü bunlar daha yakın asabe olduklarından erkek kardeşi düşürdükleri gibi kız kardeşi de düşürmektedirler.³⁴

1.6. Baba Bir Kız Kardeş

Ana-baba bir kız kardeş bulunmazsa baba bir kız kardeş onun yerini alır ve bunun yedi hali vardır.³⁵

1- Baba bir kız kardeş bir tane ise terekenin 1/2'sini alır.

2- Baba bir kız kardeş, birden fazla ise 2/3'ü eşit olarak paylaşırlar.

3- Baba bir kız kardeş, bir tane ana-baba bir kız kardeş ile bulunursa 1/6 alır.

4- Ana-baba bir kız kardeş birden fazla ise baba bir kız kardeş mirasçı olamaz.

³¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/88; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 5/256-58; Zuhaylî, *Fikhü'l-İslâmî*, 10/371-72; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/449.

³² İbn Abbas ve Davud ez-Zahiri bu durumda kız kardeşin asabe olamayacağını savunur. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/129.

³³ en- Nisâ 4/176; ana-baba bir kız kardeşin dede ile miras alamaması Ebu Hanife'ye göredir. İmameyn ve diğer mezhep imamlarına göre bu durumda dede kız kardeşi mirastan düşürmez. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/130; Zuhaylî, *Fikhü'l-İslâmî*, 10/376; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 277.

³⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/90-91; Zeyleî, *Tebyinü'l-hakayık*, 6/236; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 5/263-65; Zuhaylî, *Fikhü'l-İslâmî*, 10/375-77; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/451-53; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 128.

³⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/91.

5- Baba bir kız kardeş, baba bir erkek kardeşle birlikte bulunursa asabe bigayrihi olurlar, kalanı ikili-birli paylaşırlar.

6- Baba bir kız kardeş, ölenin kızı veya oğlunun... kızı ile bulunursa asabe maa gayrihi olup kalanı alır.

7- Ölenin oğlu, oğlunun oğlu..., babası, dedesi (babasının babası veya babasının ila nihaye babası), öz erkek kardeşleri veya asabe olan öz kız kardeşleriyle beraber bulunursa baba bir kız kardeş mirasçı olamaz.³⁶

1.7. Ana Bir Kız Kardeş

Ana bir kardeşler erkek veya kız olsun üç halleri vardır.

1- Ana bir kız kardeş, ölenin çocukları, oğlunun... çocukları, babası veya sahih dedeleri olmayıp bir tane ise 1/6 alır.

2- Ana bir kız kardeş birden fazla ise terekenin 1/3'nü erkek-kadın ayırımı olmaksızın eşit olarak paylaşırlar.

3- Ana bir kız kardeş, ölenin çocukları, oğlunun... çocukları, babası veya sahih dedeleri ile bulunursa mirasçı olamaz.³⁷

1.8. Nine

Buradaki nine, araya fâsit dede girmeyen anne veya baba cihetinden büyük annedir ve bunun iki hali vardır. Babanın annesi veya onun annesi, annenin annesi veya onun annesi gibi ki bunlara sahih nine denir. Araya fâsit dede girmesi hâlinde, ondan sonraki nineye fâsit nine denir. Ölenin annesinin babasının annesi fâsit ninedir. Fasit nineler zevi'l-erhâm içinde yer alırlar.³⁸

1- Mirasçı oldukları durumlarda 1/6 alırlar. Aynı derecede birden fazla iseler bu 1/6'yı eşit olarak paylaşırlar.³⁹

³⁶ en-Nisâ 4/176; baba bir kız kardeşin dede ile miras alamaması Ebu Hanife'ye göredir. İmameyn ve diğer mezhep imamlarına göre bu durumda dede kız kardeşi mirastan düşürmez. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/131-32; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 278; baba bir kız kardeşin halleri ile ilgili ayrıca bk; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 5/265-67; Zuhaylî, *Fikhü'l-İslâmî*, 10/377-79; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/453.

³⁷ en-Nisâ 4/12; Serahsî, *el-Mebsût*, 29/154; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/128-29; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 5/247-48; Zuhaylî, *Fikhü'l-İslâmî*, 10/367-68; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/446; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 144; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 274.

³⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/90; Zeyleî, *Tebyinü'l-hakayik*, 6/231; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 6/772; Zuhaylî, *Fikhü'l-İslâmî*, 10/380-81; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 159.

³⁹ İbn Abbas'a göre anne yoksa annenin annesi, anne gibidir. Bu durumda annenin ilk iki halinde olduğu gibi ölenin çocukları veya birden fazla kardeşleri ile olursa 1/6, bunlar yoksa 1/3 alır. bk; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/134; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 5/252.

2- Nine, ana ile beraber bulunursa veya baba ve dededen nineler baba veya dede ile birlikte bulunurlarsa mirasçı olamazlar. Yakın derecedeki nine uzak olanı mirastan düşürür.⁴⁰

Buraya kadar bahsi geçen kadınlar ashâbü'l-ferâizden olup payları Kitap, sünnet ve fakihler tarafından -yine naslardan hareketle- belirlendiği kabul edilir.⁴¹ Ashâbü'l-ferâizden artan paylar, asabe olmayınca red yoluyla geriye rahim yoluyla akraba olan ashâbü'l-ferâize payları oranında tekrar paylaştırılacağı için böyle bir durumda bu paylar o oranda artar.⁴² Buradan şu sonuca varabiliriz; böyle bir durumda eş hariç burada bahsi geçen kadınlar tek mirasçı olmaları halinde önce farz hisselerini/yasal paylarını sonra da red yoluyla mirasın tamamını alabilirler.

1.9. Zevî'l-Erhâm Kapsamına Giren Kadınlar⁴³

Bunlar dört sınıfta/grupta toplanmaktadır.

1- Ölen ile arasına kadın girmiş ve onun fûrûu olan kadınlar; ölenin kızının kızları ve kız torunları ile ölenin oğlunun kızının kızları ve kız torunları.⁴⁴

2- Ölen ile arasına erkek girmiş ve onun usûlü olan kadınlar; fasit nine (ölenin anasının babasının anası, babasının anne tarafından olan dedesinin anası gibi.)⁴⁵

3- Ölenin kız veya erkek kardeşinin kızları ve kız torunları.⁴⁶

4- Ölenin dede ve ninelerine nispet edilen kadınlar; teyze, hala, bunların kızları ile dayı ve amca kızları.⁴⁷

Hanefî, Hanbelî ve Caferî'lere göre, sıraları gelirse zevî'l-erhâm mirasçı olur.⁴⁸ İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'e göre zevî'l-erhâm mirasçı olamaz. Bunlara göre ashâbü'l-ferâizden ve asabe grubundan mirasçısı bulunmayan kişinin terekese devlete kalır.⁴⁹ Fakat Malikîlerde ikinci asırdan, Şâfiîlerde ise dördüncü asırdan sonra sahih olan görüşe göre bunların mirasçı olacağı kabul

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/165-71; Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fihî'l-İmam eş-Şafîi*, 2/410; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/459; Babanın, anasını mirastan düşüreceği, Ebu Hanife, İmam Malik, Şafîî ve Davud ez-Zahiri'nin görüşüdür. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/135; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 160; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 279-280.

⁴¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/86; Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, 499; Abdullah b. Muhammed Damat Efendi, *Mecme'u'l-Enhur* (Türkiye: Matbaatü'l Amire, 1328), 2/749-52; Ebû İshak İbrâhim b. Ali Şîrâzî, *et-Tenbih* (Beyrut: Alemü'l- Kütüp, 1983), 152-153.

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 29/192; Zuhaylî, *Fihü'l-İslâmî*, 10/407-11; Abdülhamid, *Ahkamü'l-mevâris*, 172-173.

⁴³ Serahsî bunları yedi sınıf olarak tasnif etmektedir. Serahsî, *el-Mebsût*, 30/6; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 6/791-97; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 5/282; Zuhaylî, *Fihü'l-İslâmî*, 10/427-28; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 222.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/13-18.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/24-27.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/13-18.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/18-24.

⁴⁸ Damat Efendi, *Mecme'u'l-Enhur*, 2/765; Zuhaylî, *Fihü'l-İslâmî*, 10/425; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/475. Bunlar delil olarak el-Enfâl 8/75 ve en- Nisâ 4/6. ayetleri kabul ederler.

⁴⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/105; Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şafîi, *el-Üm* (Beyrut: Daru'l Fikir, 1983), 4/80, 84.

edilmiştir.⁵⁰ Sonuç olarak müteahhirun dönemde bütün mezhepler zevi'l-erhâmın mirasçı olacağını kabul etmekle birlikte hangi usule göre olacakları noktasında ihtilaf etmişlerdir.

Zevi'l-erhâmın mirasçı olmasında üç sistem vardır.

1-Yakınlık/akrabalık sistemi: Hanefilerin benimsediği bu sistemde doğrudan zevi'l-erhâmın murise yakınlığı dikkate alınır ve zevi'l-erhâm yukarıda verdiğimiz dört sınıfa ayrılmıştır.

2-Vasıta/tenzil sistemi: Hanefiler hariç diğer üç mezhebin görüşüdür. Bunlara göre, zevi'l-erhâmı ölüye bağlayan asabe veya ashâbü'l-ferâiz dikkate alınır. Bunlar hayatta olsalardı ne alacaklarsa zevi'l-erhâma bu hisseler verilir.

3-Tesviye/eşitlik sistemi: Bu görüşe göre yakınlık, uzaklık, kadın, erkek fark etmeden zevi'l-erhâm eşit miras alır.⁵¹

Zevi'l-erhâmın mirasçılığında riayet edilen kurallar şunlardır:

1- Karı-koca hariç ashâbü'l-ferâiz ve asabeden hiçbir mirasçı olmamalıdır. Karı-koca rahim yoluyla/kan akrabası olmadığı için zevi'l-erhâmın mirasçılığına engel olmaz. 2- Zevi'l-erhâm tek ise terekenin tamamını alır, karı veya koca varsa, bunlardan kalanı alır. 3- Birden fazla olup sınıfları da farklı ise yukarıdaki sıraya göre yakın olan uzak olanı mirastan düşürür. 4- Aynı sınıftan birden fazla iseler ölene yakın olan uzak olanları düşürür. 5- Dördüncü sınıfta, hısımlığı kuvvetli olan zayıf olanı düşürür. Örneğin, ana baba bir hala, ana bir amcayı düşürür. İlk iki kuralda ittifak vardır, diğer kurallar Hanefilerin benimsediği sistemde geçerlidir.⁵²

2. Günümüz Türk Miras Hukukunda Kadınların Payları

2.1. Eş/Kadın

Türk Medeni Kanunu'nda sağ kalan eşin mirasçılığı düzenlenmiş olup bunun karı veya koca olmasına değinilmemiştir.⁵³ Çalışmamızda eş ile kocası ölen kadın kastedilmektedir. Eş, zümre mirasçısı değildir. O her üç zümre ile birlikte mirasçı olur fakat miras payları farklıdır.⁵⁴ Onun her halükârda muhfuz hissesi/ saklı payı⁵⁵ vardır ve hiç kimse onu mirastan düşüremez.⁵⁶

⁵⁰ Hatîb Muhammed b. Ahmed Şirbînî, *Muğni'l-muhtac*, ed. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1994), 4/12-13; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/476; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 219-224; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 287-288.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/2-6; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 5/282-83; Zuhaylî, *Fikhü'l-İslâmî*, 10/430-32; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 222-224; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 288-290.

⁵² Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/477-78; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 221; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 289.

⁵³ TMK, md. 499.

⁵⁴ Mustafa Dural - Turgut Öz, *Türk Özel Hukuku IV (Miras Hukuku)* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2015), 37.

⁵⁵ Muhfuz hisse/ saklı pay; hukukun/kanunun belli mirasçılar için belirlemiş olduğu sabit pay olup murisin onun üzerinde herhangi bir tasarruf yetkisi yoktur. Türk Hukuku Lügati, "Mahfuz hisse" (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991), 214.

⁵⁶ Şakir Berki, *Miras Hukuku* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1975), 24-26.

1- Eş, birinci zümre ile mirasçı olursa payı 1/4'tür.⁵⁷

2- Eş, ikinci zümre ile mirasçı olursa payı 1/2'dir.⁵⁸

3- Eş, üçüncü zümre başları ve onların çocukları ile mirasçı olursa payı 3/4'tür.⁵⁹

Eş üçüncü zümrede zümre başı olan büyük ana ve büyük babalar ve onların çocukları olan amca, hala, dayı ve teyze ile birlikte bulunursa 3/4 kuralı geçerlidir. Bu zümrede bunlardan hiçbiri bulunmayıp da bunların altsoyu ile birlikte bulunduğu sadece eş mirasçı olur ve bu durumda eş, diğerlerinin mirasçılığını engeller.⁶⁰

4- TMK'daki "Bunlar da yoksa mirasın tamamı eşe kalır."⁶¹ hükmünce bir ve ikinci zümrelerde hiçbir mirasçı, üçüncü zümrede de kök başları ve onların çocukları yoksa (buradaki ilk üç halin olmaması) bu durumda eş tek başına mirasçı olur ve mirasın tamamını alır.⁶²

Eşin bu ilk dört hali, murisin ölüme bağlı tasarrufla herhangi bir eylemde bulunmaması tasavvur edildiğinde geçerlidir.

5- Eşin saklı paylı halidir. İlk dört halin saklı pay olup olmamasına göre şekillenmesidir. Eşin saklı pay durumu TMK m. 506/4'de düzenlenmiştir. Buna göre sağ kalan eş, birinci zümre ile birlikte mirasçı olursa yasal hissesi olan 1/4'ün, ikinci zümre ile birlikte mirasçı olursa yasal hissesi olan 1/2'nin tamamını alır.

"Diğer hallerde yasal miras payının dörtte üçü"⁶³ derken burada üçüncü zümredeki iki farklı durumu ifade etmektedir.⁶⁴ Buna göre üçüncü zümrede kök başları ve onların çocukları ile birlikte mirasçı olursa yasal hissesi olan 3/4'ün 3/4'ü saklı paydır. Bu durumda eş, $3/4 \times 3/4 =$ terekenin 9/16'sını alır.

Diğer durum ise eş ile birlikte üçüncü zümrede kök başları ve onların çocuklarının olmayıp daha altsoyun olması hali veya bunların da olmayıp eşin tek başına olması halidir ki bu durumlarda eş tek başına mirasçı olacağı için saklı pay, mirasın tamamının 3/4'ü olacaktır.

Günümüz Türk medeni hukukuna göre birden fazla eş ile evlenmek mümkün değildir.⁶⁵ Ancak iki istisnai durumda muris, geride birden fazla eş bırakmış olabilir. Birincisi 1926'dan önceki hukuk zamanında yapılmış olan bir evlenmedir. İkincisi ise her nasılsa birden fazla evlenmiş olan kadın

⁵⁷ TMK, md. 499/1.

⁵⁸ TMK, md. 499/2.

⁵⁹ TMK, md. 499/3.

⁶⁰ Dural - Öz, *Türk Özel Hukuku IV (Miras Hukuku)*, 40-41.

⁶¹ TMK, md. 499/3.

⁶² Dural - Öz, *Türk Özel Hukuku IV (Miras Hukuku)*, 37.

⁶³ TMK, md. 506/4.

⁶⁴ TMK, md. 499/3.

⁶⁵ TMK, md. 145/1.

veya erkeğin bu evliliklerinin butlanına karar verilmeden önce ölmesi ve sağ kalan eşin iyiniyetli olması halidir. İşte bu iki durumda sağ kalan eşler miras payını eşit olarak paylaşırlar.⁶⁶

Eşin dışındaki kadınlar yine TMK'nın düzenlediği gibi zümre esasına göre sıralanmıştır. Çünkü bu sistemde bir önceki zümrede bir mirasçı olunca sonraki zümrede yer alan kimselerin mirastan pay alma hakları yoktur.

2.2. Birinci Zümre: Kız ve Kız Torun

Türk Medeni Kanunu'nda⁶⁷ çocuklar kız ve erkek ayırımı olmadan eşit olarak birinci zümre kanuni mirasçı kabul edilmiştir. Miras bırakandan önce ölmüş olan çocukların yerini, her derecede halefiyet yoluyla kendi altsoyları olan torunlar almaktadır.⁶⁸ Yani torunlar da halefiyet yoluyla birinci zümreden olarak kız ve erkek ayırımı olmaksızın mirastan eşit hisse alırlar.⁶⁹

2.2.1. Kız Çocuk

1- Kız tek olursa mirasın tamamını alır.

2- Kız, kardeş/ler/i ile olursa bu durumda çocukların her biri eşit olarak mirası paylaşırlar.

3- Kız tek olarak veya kardeşleri ile murisin eşi ile bulunursa eş, 1/4 pay alacağı için kız tek olursa 3/4 payın tamamını alır, kardeşleri ile birlikte olursa 3/4 eşit olarak kardeş sayısına bölünür.⁷⁰

Bu ikinci ve üçüncü durumlarda kızın kardeşlerinden biri muristen önce ölmüş ve geriye altsoy bırakmış olursa o altsoydan olan kişi halefi olduğu kimsenin yerine geçeceği için paylarda değişiklik olmaz.

Kızın bu üç hali, murisin ölümüne bağlı herhangi bir tasarrufta bulunmaması tasavvur edildiğinde geçerlidir.

4- Murisin, kızın yukarıdaki yasal paylarında saklı pay olan 1/2'den geriye kalan kısmında ölümüne bağlı tasarruflarda bulunması halidir.⁷¹ Muris, saklı paya dokunamayıp geri kalan kısmını mesela vasiyet etmiş olursa bu durumda kız, yukarıdaki farklı durumlardaki yasal payının 1/2'sini alır.

⁶⁶ Berki, *Miras Hukuku*, 27; Kocayusufpaşaoğlu, *Miras Hukuku*, 111; Dural - Öz, *Türk Özel Hukuku IV (Miras Hukuku)*, 47.

⁶⁷ TMK, md. 495.

⁶⁸ Halefiyet; bir başkasının yerine geçme sözlük anlamına uygun olarak hukuki anlamda halefiyet, "hak sahibi olan kişinin yerine geçme" olarak miras ve borçlar hukukunda kullanılan bir kavramdır. Türk Hukuku Lügati, "Halefiyet", s. 115. Burada murisin kendinden önce ölen ve hak sahibi olan çocuklarının yerine onların çocuklarının hak sahibi olarak mirasçı olmaları ifade edilmektedir.

⁶⁹ Ebu'l-Ûla, *Hukuku Medeniyye Dersleri*, 5/20.

⁷⁰ TMK, md. 499/1.

⁷¹ TMK, md. 506/1.

Kızın mirastaki payı, kardeş sayısına, murisin eşi ile birlikte olup olmamasına ve saklı payının dışındakiler üzerinde muris tarafından ölüme bağlı tasarrufla bulunulup bulunulmamasına göre farklılık arz etmektedir. Fakat kız her halükarda mirastan pay almaktadır.

2.2.2. Kız torun

“Miras bırakandan önce ölmüş olan çocukların yerini, her derecede halefiyet yoluyla kendi altsoyları alır”⁷² hükmüne göre her derecedeki torunlar için iki farklı durum oluşur.

1- Kız torunlar kendilerine halef oldukları kimselerin (anne veya baba) sağ olması halinde mirasçı olamazlar.

2- Kendilerine halef oldukları anne veya babaları ölmüş ise yukarıdaki kızın hali ne ise kız torunun hali de odur. Ancak bu da kendi içinde iki farklı şekilde olabilir.

Birincisi bir kimse ölse geriye çocuklarından bir kısmı ile kendinden daha önce ölmüş diğer çocuklarının kızları (murisin kız torunları) kalsa bu kız torunlar anne ve babalarının yerini alarak mirasçı olurlar. Burada bu kız torunlar; amca, hala, dayı ve teyzeleri ile birlikte sanki onların kardeşymiş gibi muamele görürler. Tabii burada herkes kendi halefi olduğu kimsenin payını alacağı için sayının birden fazla olması halinde hak ettikleri o bir payı kendi içinde o sayıya pay ederler.

İkincisi bir kimse kendinden önce tüm çocukları ölmüş ve bu çocukların kız çocukları (murisin torunları) olduğu halde ölürse o kız torunlar halefiyet ilkesi gereğince mirasçı olurlar ve halefi oldukları kimselerin sayılarına göre eşit olarak terekeyi kuzenleri ile paylaşırlar.

2.3. İkinci Zümre: Anne, Kız Kardeş ve Kız Yeğen

2.3.1. Anne

1- Murisin altsoyunun bulunması halinde anne mirasçı olamaz.⁷³

2- Anne murisin eşi ve babası ile birlikte bulunursa bu durumda eş, mirasın 1/2'sini alacağı için anne ve baba geriye kalan 1/2'yi eşit olarak alırlar.⁷⁴

3- Anne sadece baba ile birlikte mirasçı olursa bu durumda anne ve baba mirası eşit olarak paylaşırlar. Başka mirasçı da olmadığı için anne mirasın yarısını alır. Burada baba muristen önce ölüp onun altsoyu varsa halefiyet yoluyla babanın yerini alacağı için sonuç değişmez.

4- Anne sadece eş ile birlikte olursa bu durumda eş mirasın 1/2'sini alacağı için geri kalan 1/2 pay da anneye kalmaktadır.

5- Anneden başka hiçbir mirasçı yoksa bu durumda anne mirasın tamamını alır.

⁷² TMK, md. 495.

⁷³ TMK, md. 496.

⁷⁴ TMK, md. 499/2.

Annenin mirastan pay aldığı bu durumlar, murisin ölüme bağlı herhangi bir tasarrufta bulunmaması tasavvur edildiğinde geçerlidir.

6- Murisin, annenin yasal paylarında 1/4'ten geriye kalan kısmında – çünkü bu 1/4 saklı paydır- ölüme bağlı tasarrufta bulunup bulunmaması halidir.⁷⁵ Muris, saklı paya dokunamayıp geri kalan kısmını mesela vasiyet etmiş olursa bu durumda anne sadece farklı hallerde kendi yasal payının 1/4'ü olan saklı payını alır.

Annenin mirastaki durumunu; birinci zümreden bir kimsenin, eşin, babanın veya haleflerinin olup olmaması ve murisin saklı payın dışındaki kısımda ölüme bağlı tasarrufta bulunup bulunmaması etkilemektedir. Anne, birinci hal hariç diğer durumlarda oranlar farklı da olsa mirastan pay almaktadır.

2.3.2. Kız Kardeş

*“Muristen önce ölmüş olan ana ve babanın yerlerini, her derecede halefiyet yoluyla kendi altsoyları alır.”*⁷⁶ hükmüne göre kız kardeşin mirastaki durumu şu şekildedir:

Önce tam/iki koldan ve yarım/tek koldan diye iki kısma ayrılırlar. Çünkü burada mirasçılardan ait olduğu zümre ana ve baba olmak üzere iki kola ayrılmaktadır. Bu durumda kız kardeş ya iki koldan (ana-baba bir/öz/tam) ya da tek koldan (ya ana bir veya baba bir/yarım/üvey) mirasçı olur. Tek koldan mirasçı olması durumunda buna yarım kan hısımlı mirasçılığı denir. Yarım kan hısımlı, muris ile ortak olan asıllarının zümresinden pay alır.⁷⁷

Örneğin bir kimse ölse geriye bir öz/tam kız kardeş bir de anne bir (yarım/üvey) kız kardeşi kalsa bu durumda öz kız kardeş hem annesine hem de babasına halef olurken anne bir kız kardeş sadece annesine halef olmaktadır. Buna göre öz kardeş 1/2 (babanın yerine) + 1/4 (anneni yerine) olmak üzere $1/2 + 1/4 = 3/4$ pay, üvey kardeş 1/4 pay alır.

İster tam/iki koldan ister yarım/tek koldan olsun kız kardeşin mirasta yedi hali vardır.

1- Murisin altsoyunun olması halinde kız kardeş mirasçı olamaz.

2- Yukarıdaki iki kol durumunda kök başı olan anne ve babaları, tek kol durumunda bağlı oldukları kök başı (anne veya baba) sağ ise kız kardeş mirasçı olamaz.

Kendisini murise bağlayan kök başları muristen önce ölürse kız kardeş o ölen kök başının (anne ve babanın ya da anne veya babanın) yerini alır. Buna göre;

3- Kız kardeş, murisin eşi ve anne veya babası ile olması halinde 1/4 pay alır.

4- Kız kardeş, sadece murisin eşi ile olması halinde 1/2 pay alır.

5- Kız kardeş, sadece murisin anne veya babası ile olması halinde 1/2 pay alır.

⁷⁵ TMK, md. 506/2.

⁷⁶ TMK, md. 496.

⁷⁷ Dural - Öz, *Türk Özel Hukuku IV (Miras Hukuku)*, 32.

6- Kız kardeş, tek başına mirasçı olması halinde mirasın tamamını alır.

7- Kız kardeşin saklı payının olmaması halidir.⁷⁸ Bu durumda muris, kız kardeşin mirastan pay aldığı durumlarda o paylar üzerinde dilediği gibi ölüme bağlı tasarruflarda bulunabilir.

2.3.3. Kız Yeğenler

“Muristen önce ölmüş olan ana ve babanın yerlerini, her derecede halefiyet yoluyla kendi altsoyları alır.”⁷⁹ hükmüne göre kız yeğenlerin mirastaki durumu şu şekildedir:

Burada miras alacak olan bu kızlar amca, dayı, hala veya teyzelerine mirasçı olacak kimselerdir. Bunların durumu kendilerini murise bağlayan anne veya babalarının durumuna bağlıdır.

Yerlerine halef olacakları anne ve babalarının sağ olmaları halinde bunlar mirasçı olamazlar.

Anne veya babalarından birinin muristen önce ölmesi halinde onun yerine geçeceği için yukarıda kız kardeşin yedi durumu bunlar için de geçerlidir.

2.4. Üçüncü Zümre: Büyük Anneler, Hala ve Teyze ile Bunların ve Amca ile Dayıların Kızları ve Kız Torunları

2.4.1. Büyük Anne (Anneanne veya Babaanne)

1- Murisin bir ve ikinci zümreden akrabası varsa büyük anne mirasçı olamaz.⁸⁰

2- Murisin her iki taraftaki büyük anneleri ve büyük babaları sağsa eşit olarak mirasçı olacakları için büyük anne 1/4 alır. Bunlardan birinin muristen önce ölmesi halinde altsoyları onların yerini alır.⁸¹

3- Anne veya baba tarafından olan büyük babalardan biri altsoyu bulunmaksızın muristen önce ölmüşse, ona düşen pay aynı taraftaki büyük anneye kalır ve 1/2 pay alır.⁸²

4- Anne veya baba tarafından olan büyük anne ve büyük babaların ikisi de altsoyları bulunmaksızın muristen önce ölmüşlerse, bütün miras diğer taraftaki mirasçılara kalır.⁸³ Burada sağ kalan taraftaki büyük anne tek ise mirasın tamamını, büyük baba ile birlikte ise 1/2'sini alır.

5- Murisin eşinin olması halinde eşin payı 3/4 olduğu için⁸⁴ büyük annenin mirasçı olduğu bu üç halde geriye kalan 1/4'ün yukarıdaki hallere göre dağıtılması sonucunda oluşacak haldir.

⁷⁸ TMK, md. 506/ 3. (Mülga: 4/5/2007-5650/2 md.).

⁷⁹ TMK, md. 496.

⁸⁰ TMK, md. 497/1.

⁸¹ TMK, md. 497/2.

⁸² TMK, md. 497/3.

⁸³ TMK, md. 497/4.

⁸⁴ TMK, md. 499/3.

Büyük annenin bu beş hali, murisin ölüme bağlı herhangi bir tasarrufta bulunmaması tasavvur edildiğinde geçerlidir.

6- Bunlar için saklı pay olmadığından muris ölüme bağlı tasarrufla bunların payları üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunabilir. Dolayısıyla büyük annenin durumu, mirastan pay aldığı bu dört durumda yapılan tasarrufa göre farklı olabilir.

2.4.2. Hala ve Teyze

“Muristen önce ölmüş olan büyük ana ve büyük babaların yerlerini, her derecede halefiyet yoluyla kendi altsoyları alır.”⁸⁵ hükmüne göre murisin baba tarafından büyük annesi veya büyük babası ya da her ikisi muristen önce ölürse geriye kadın altsoy olarak birinci sırada murisin halası kalır. Aynı şekilde murisin ana tarafından büyük annesi veya büyük babası ya da her ikisi muristen önce ölürse geriye kadın altsoy olarak birinci sırada murisin teyzesi kalır. Her ikisinin mirastaki durumu da aynı olduğu için burada hala zikredilerek konu anlatılacaktır.

1- Murisin bir ve ikinci zümreden akrabası varsa hala mirasçı olamaz.

2- Murisin baba tarafından büyük annesi ve büyük babası varsa hala mirasçı olamaz.

3- Murisin baba tarafından büyük annesi veya büyük babası ölürse hala ölenin yerini alır. Bu durumda murisin anne tarafından büyük annesi ve büyük babası da sağ ise hala 1/4 alır.

4- Murisin baba tarafından büyük annesi ve büyük babası ikisi de ölürse hala onların yerini alır. Bu durumda murisin anne tarafından büyük annesi ve büyük babası da sağ ise hala 1/2 pay alır.

5- Murisin baba tarafından büyük annesi ve büyük babası ikisi de ölürse yine anne tarafından büyük annesi ve büyük babası altsoyları olmadığı halde muristen önce ölseler –bunların payları da karşı tarafa geçeceği için- hala mirastan tamamını alır.

6- Halanın murisin eşi ile olması halidir. Bu durumda eş 3/4 pay alacağı için hala geriye kalan 1/4'ün yukarıdaki hallere göre dağıtılması sonucunda oluşacak payı alır.

Halanın mirastan pay aldığı bu durumlarda hala tek olarak düşünülmektedir. Pay alınan bu durumlarda hala ile aynı zümre ve aynı dereceden (amca, dayı, teyze) başka mirasçılar da varsa hak edilen o paylar var olan mirasçı sayısına bölünür.

Halanın bu altı hali murisin ölüme bağlı bir tasarrufta bulunmaması tasavvur edildiğinde geçerlidir.

7- Hala için saklı pay olmadığından muris ölüme bağlı tasarrufla bunların payları üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunabilir.

⁸⁵ TMK, md. 497/2.

2.4.3. Amca-Hala ve Dayı- Teyze kızı

“Muristen önce ölmüş olan büyük ana ve büyük babaların yerlerini, her derecede halefiyet yoluyla kendi altsoyları alır.”⁸⁶ hükmüne göre üçüncü zümrenin kök başları ve onların birinci derece altsoyları muristen önce ölürse miras sırası halefiyet yoluyla ikinci derecedeki ve daha aşağıdaki altsoylara geçer. Burada da bunların her birinin mirastaki durumu aynı olduğu için hala kızı zikredilerek konu anlatılacaktır.

1- Hala kızı, kendisini murise bağlayan kök başı olan annesinin sağ olması halinde mirasçı olamaz.

2- Hala kızı, murisin eşi ile birlikte olursa mirasçı olamaz.⁸⁷

3-8- Hala kızı, halanın muristen önce ölmesi halinde onun yerini alacağı için halanın yukarıdaki ilk beş ve yedinci hali bunun için de geçerlidir. Örneğin bir kimse ölse geriye anne tarafından büyük annesi ve büyük babası ile halasının kızı kalsa bu durumda anneanne ve büyük baba 1/2, hala kızı 1/2 pay alır. Bu örnekte hala kızı kendi annesinin (murisin halası) babası ve annesinin payını almıştır.

3. Değerlendirme

İslam miras hukuku ile Türk miras hukuku hem aileyi koruyan kurallar koymuş hem de kişiye/mirasbırakana ölüme bağlı tasarruf hakkı tanımıştır. Ancak İslam hukukunda malın 2/3'ü tüm mirasçıların yasal/saklı payı olarak korunurken murise en fazla 1/3 oranında vasiyet etme hakkı tanınmıştır.⁸⁸ Türk hukukunda ise yukarıda izah ettiğimiz üzere belli varislerin belli oranlarda payları saklı kalarak murise daha fazla tasarruf hakkı tanınmıştır.⁸⁹

Mirası taksim noktasında İslam miras hukuku ashâbü'l-ferâizde nispeten ferdi sistemi benimsemekle birlikte asabe ve zevi'l-erhâm gruplarında sınıf ve zümre sistemine yakın bir uygulamaya sahiptir.⁹⁰ Türk miras hukuku ise zümre sistemini benimsemiştir. İslam hukukunun benimsediği taksim sistemi daha geniş katılımlı olduğu için daha fazla kimse mirastan pay almaktadır. Türk miras hukukunun benimsediği zümre sisteminde ise miras daha dar akraba grubuna dağıtılmaktadır. Çünkü zümre sisteminde “zümreler arası ve zümre içinde dereceler arası sıra ilkesi” geçerlidir.⁹¹ Buna göre kadınlardan İslam hukukunda aynı anda eş, anne, kız, kız kardeş

⁸⁶ TMK, md. 497/2.

⁸⁷ TMK, 499/3.

⁸⁸ Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 5/219-20; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/433-38; Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 22; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 257-258.

⁸⁹ TMK, md. 505, 506.

⁹⁰ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/413.

⁹¹ Ebul'ula, *Hukuku Medeniyye Dersleri*, 5/23.

ve oğul kızı mirasçı olabilirken⁹² TMK'ye göre kız, eş hariç diğer kadınları mirastan düşürmektedir.⁹³

İslam hukukunda kadınlar – bu hukuk sisteminde kadınların aile içi nafaka vb. hiçbir mali sorumlulukları olmadığı için- denge prensibi gereği erkeklere oranla yarım hisse almaktadırlar.⁹⁴ Türk hukukunda ise kadın erkek ayırımı olmadan aynı zümre ve aynı derecede olan yasal ve atanmış her mirasçı eşit pay alır.⁹⁵

Türk hukukunda evlilik birliği içinde edinilmiş mallara katılım rejimi asıl kabul edildiği için⁹⁶ - başka bir mal rejimi kabul etmedilerse- murisin evli olması halinde mirasın taksiminden önce bu ortaklığın sonlandırılması/ mal rejiminin tasfiyesi, sonra varislerin paylarının dağıtılması gerekir.⁹⁷ Bu sistemde sağ kalan eş adına miras payından önce edinilmiş malların ortaklığından kaynaklı 1/2 oranında ayrı bir kazanım sağlanması,⁹⁸ aile konutu ve ev eşyalarının miras hissesine mahsuben eşe tahsis edilmesi veya mülkiyetin verilmesi⁹⁹ ve eşin üçüncü zümrede birinci altsoydan sonrasını mirastan düşürmesi¹⁰⁰ gibi hükümler diğer varislerin aleyhine bir sonuç doğurmaktadır.¹⁰¹ İslam hukuk sisteminde ise mal ayrılığı rejimi kabul edildiği ve çocukların varlığında sağ kalan eşin payları yarıya indirildiği için böyle bir sorun oluşmamaktadır.

Her iki sistemde kadınların miras paylarına etki eden bu genel değerlendirmeden sonra konunun daha net anlaşılabilmesi için yukarıdaki sıra ve veriler çerçevesinde her bir kadının miras paylarının ne olduğu, örtüştüğü ve ayrıştığı noktaları belirtilerek izah edilecektir. Böylece çalışmanın amacı olan her iki sistemde kadınların miras paylarının ne olduğu ortaya konmuş olacaktır.

⁹² Şirbînî, *Muğni'l-muhtac*, 4/11.

⁹³ TMK, md. 495-500.

⁹⁴ en-Nisâ 4/11, 176. Bu sistemde kadınlar her zaman ikili birli pay almazlar. Murisin çocuğu olduğunda anne ve baba her ikisi de eşit 1/6 alır. Dede ve nine de aynı şekildedir. Anne bir kardeşler de kız erkek eşit pay alırlar (en-Nisâ 4/11). Ayrıca kişi sağken çocuklarına eşit olarak miras paylarını verebilir. bk; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 254-57. İslam miras hukukunda en çok eleştirilen konulardan biri olan bu husus, tek başına ele alındığı zaman kadınlar aleyhine bir durum gibi algılanmaktadır. Fakat bu hukuk sistemine bütüncül bir bakış açısı ile bakıldığında mali sorumluluklar ve haklar diğer bir ifade ile nimet-külfet dengesi ile hareket edildiği görülecektir. Farklı paylaşımın sebebi cinsiyet değil mali sorumluluktur. Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, 25; Yazıcı, "İslam Miras Hukuku İle Türk Medeni Kanunu Miras Sisteminin Mukayesesi", 173-174; Ebul'ula, *Hukuku Medeniye Dersleri*, 5/46.

⁹⁵ TMK, md. 649/1, md. 646/1.

⁹⁶ TMK, md. 202, md. 219.

⁹⁷ TMK, md. 225, 271, 575.

⁹⁸ TMK, md. 276.

⁹⁹ TMK, md. 240, 279.

¹⁰⁰ TMK, md. 497/5.

¹⁰¹ Mustafa Fadıl Yıldırım, "Miras Hukukunda Aksayan Yönler ya da Ne Yönde Bir Reform", *1926'dan Günümüze Türk-İsviçre Medeni Hukuku*, ed. Şebnem Akipek Öcal (Ankara: Yetkin Yayınları, 2017), 1/526.

3.1. Eş/Kadın

Yukarıda arz ettiğimiz üzere İslam hukukunda ashâbü'l-ferâizden olan eş/kadın, murisin çocukları varsa $1/8$, yoksa $1/4$ pay alır ve hiç kimse onu mirastan düşüremez. Çoğunluk müçtehitlere göre red yoluyla mirastan tekrar pay alamazlar.

Türk hukukunda eşin alacağı pay farklılık arz etmekle birlikte eş, her üç zümre ile birlikte beş ayrı halde mirasçı olmaktadır. Birincisinde $1/4$, ikincisinde $1/2$ alır. Bir ve ikinci haldeki paylarının tamamı saklı paydır. Üçüncüsünde $3/4$, dördüncüsünde mirasın tamamını, beşincisinde ise üç ve dördüncü hallerdeki yasal paylarının $3/4$ 'ü ($3/4 \times 3/4$ veya mirasın tamamının $3/4$ 'ünü) saklı pay olarak alır. Onun her halükârda saklı payı vardır ve hiç kimse onu mirastan düşüremez.

Her iki hukuk sisteminde de eşin varis olma sebebi evliliğidir. Eş olarak kadının miras hisseleri farklı olmakla beraber eş/kadın, her iki hukuk sisteminde de hiç bir şekilde mirastan mahrum olmaz. Ancak Türk miras hukukunda eşin mirastan pay aldığı her bir durumdaki hisseleri İslam hukukundaki hisselerle nispetle daha fazladır. Ayrıca bu sistemde yukarıda değindiğimiz eş lehine yapılan düzenlemeler de eşin mirasçılıktaki konumunu güçlendirmiştir. Bu sebeple eşin/kadının mirastaki durumu Türk miras hukukunda İslam miras hukukuna göre daha avantajlıdır.

3.2. Anne

İslam hukukunda annenin; murisin çocuklarının veya oğlunun çocuklarının, baba veya annesinin ve eşinin olup olmamasına göre üç hali vardır. Birincisinde mirasın $1/6$ 'sını, ikincisinde eşten artanın $1/3$ 'ünü, üçüncüsünde mirasın $1/3$ 'ünü alır. Anne hiçbir zaman mirastan düşmez.

Türk hukukunda annenin durumunu; birinci zümreden bir kimsenin, eşin, babanın veya haleflerinin olup olmaması ve murisin saklı payın dışındaki kısımda ölüme bağlı tasarruflarda bulunup bulunmaması etkilemektedir. Annenin beş hali vardır; birincisinde miras alamamakta, ikincisinde $1/4$, üç ve dördüncüsünde $1/2$, beşincisinde mirasın tamamını, altıncısında ise bu yasal paylarının $1/4$ 'ünü (ikinci hal $1/4 \times 1/4$) (üç ve dördüncü hal $1/2 \times 1/4$) (beşinci hal tam hisselerin $1/4$) almaktadır.

Annenin her iki sistemde mirastan aldığı paylar farklılık arz etmektedir. Anne İslam hukukunda her halükârda pay alırken Türk hukukunda birinci zümreden mirasçı olması halinde pay alamamaktadır. Dolayısıyla annenin mirastaki durumu İslam hukukunda Türk miras hukukuna göre daha fazladır. Türk hukukunda kişiyi doğurup büyüten ve onun kazanacağı malda dolaylı da olsa emeği olan annenin, altsoyun olması halinde miras alamaması adalet ve hakkaniyetle bağdaşmamaktadır.

3.3. Kız

İslam hukukunda murisin oğlunun olup olmaması ve kızlarının sayısı kızın miras payını belirler. Buna göre kızın üç hali vardır; birincisinde $1/2$ 'yi, ikincisinde $2/3$ 'ü eşit paylaşırlar, üçüncüsünde ashâbü'l ferâizden artanı erkek kardeşi ile birlikte ikili birli paylaşırlar. Kız her halükârda mirastan pay almaktadır.

Türk hukukunda kızın mirastaki payı, kardeş sayısına, murisin eşi ile birlikte olup olmamasına ve saklı payının dışındakiler üzerinde muris tarafından ölüme bağlı tasarruflarda bulunulup bulunulmamasına göre farklılık arz etmektedir. Buna göre kızın dört hali vardır. Birincisinde tamamını, ikincisinde kardeş sayısına göre eşit, üçüncüsünde eşten artan $3/4$ 'ün tek veya kardeşlerle paylaşılması, dördüncüsünde saklı pay olan $1/2$ 'den geriye kalan üzerinde muris tarafından ölüme bağlı tasarruflarda bulunulup bulunulmamasına göre farklılık arz etmektedir. Fakat kız her halükarda mirastan pay almaktadır.

Her iki sistemde de kız, farklı oranlarda da olsa her halükarda mirasçı olmaktadır. İslam hukukunda aynı derecedeki kızlar erkek kardeşleri ile olduklarında taksim ikili birli pay olurken Türk hukukunda eşit pay olmaktadır. Bu durum tek başına ele alındığında adaletsizlik gibi algılanmakla birlikte yukarıda arz ettiğimiz üzere sistemin bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde herkesin mirastan aldığı paylar adalet ölçüsü içerisinde.

3.4. Oğlun Kızı- Kızın Kızı

İslam hukukunda ölenin kızı bulunmadığı takdirde oğlunun... kızı, ölenin kızı yerine geçer. Oğul kızının, murisin kendisinin veya oğlunun çocuklarının olup olmamasına ve sayılarına göre altı hali vardır. Buna göre birincisinde $1/2$, ikincisinde $2/3$ 'ü eşit paylaşılır, üçüncüsünde $1/6$, beşincisinde asabe olarak ikili birli pay alır, dördüncüsünde mirasçı olamaz.

Kızın... kızı veya oğlun kızının... kızı ise zevi'l- erhâm içinde birinci sınıfta yer alır, karı-koca hariç ashâbü'l-ferâiz ve asabeden başka mirasçı olmayınca mirasçı olur. Tek ise terekenin tamamını, karı veya koca varsa, bunlardan kalanı alır. Birden fazla iseler kendilerini murise bağlayan kişilerin cinsiyetine göre taksim yapılır, onların payları bunlara intikal eder.

Türk hukukunda hem oğul hem kız tarafından olan her derecedeki kız torunlar için iki durum vardır. Birincisi bu kız torunlar kendilerine halef oldukları kimselerin (anne veya baba) sağ olması halinde mirasçı olamazlar. Bunların olmaması halinde ise onların yerine geçer ve onların payını alırlar. Bu durumda yukarıdaki kızın hali ne ise bu kız torunun hali de odur.

İslam hukukunda kız torun, oğul veya kız tarafından olmasına göre (murisle arasında bir kadın olup olmamasına göre) farklılık arz eder. Oğul tarafından olanlar; ashâbü'l-ferâiz ve asabe olarak, kız tarafından olanlar ise zevi'l-erhâmdan olarak mirasçı olurlar. Her birinin farklı oranlarda pay aldığı haller olduğu gibi pay alamadığı haller de vardır. İslam hukukunda tartışmalı olmakla birlikte babası/annesi, dedesinden önce ölen torunun mirastan mahrum olması söz konusudur. Türk hukukunda kız torun, oğul veya kız tarafından olduğu fark etmeksizin halefi olduğu kimse sağsa miras alamaz, değilse onun yerine halef olur ve onun payını alır, bu durum torunun mirastan mahrum kalmasını önler.

3.5. Kız Kardeş

İslam hukukunda kız kardeşin; öz, baba bir veya ana bir olmasına göre durumları farklıdır. Öz kız kardeşin; murisin çocukları, babası, dedesi ve kardeşlerinin olup olmaması ve sayılarına göre

beş hali vardır. Birincisinde $1/2$, ikincisinde $2/3$ 'ü eşit paylaşırlar, üçüncüsünde asabe olup ikili birli paylaşırlar, dördüncüsünde asabe maal-ğayr olup artanı alır, beşincisinde mirasçı olamaz.

Baba bir kız kardeş, öz kız kardeş bulunmazsa onun yerini alır ve yedi hali vardır. Birincisinde $1/2$, ikincisinde $2/3$ 'ü eşit paylaşırlar, üçüncüsünde $1/6$, dördüncü ve yedincisinde miras alamaz, beşincisinde müşterek asabe olup kalanı ikili-birli paylaşırlar, altıncısında maal-ğayr asabe olup kalanı alır.

Ana bir kız kardeşin; murisin çocukları, oğlunun çocukları, babası ve dedesinin olup olmamasına ve kardeş sayılarına göre üç hali vardır. Birincisinde $1/6$, ikincisinde $1/3$ 'ü eşit paylaşırlar, üçüncüsünde mirasçı olamaz.

Türk hukukunda kız kardeş ister öz/tam/iki koldan, ister üvey/yarım/tek koldan olsun, birinci zümreden birinin veya anne – babasının, murisin eşinin olup olmamasına ve murisin ölüme bağlı tasarrufuna göre yedi hali vardır. İlk iki halde miras alamaz, üçüncü halde $1/4$, dördüncü ve beşinci halde $1/2$, altıncı halde tam pay alır. Yedinci halde ise miras alıp almaması saklı payı olmadığı için murisin ölüme bağlı tasarrufuna bağlıdır.

İslam hukukunda kız kardeş, öz, baba bir ve ana bir olmasına göre farklı değerlendirilmiştir. Türk hukukunda ise öz ve üvey ayırımı olmayıp kendisini murise bağlayan ortak asıllarının zümresinden pay alır. Neticede iki sistemde de her biri farklı oranlarda pay aldığı gibi mirastan pay alamaması da söz konusudur.

3.6. Nine

İslam hukukunda nine, araya fasit dede girip girmemesine göre sahih ve fasit diye ikiye ayrılır. Ashâbü'l-ferâizdeki sahih nine ile anne veya baba cihetinden araya fasit dede girmeyen büyük anne kastedilmektedir. Nine, anne ile veya baba ve dededen nineler baba veya dede ile bulunurlarsa mirasçı olamazlar. Bunlar yoksa $1/6$ alır, aynı derecede birden fazla iseler bunu eşit olarak paylaşırlar. Yakın derecedeki nine uzak olanı mirastan düşürür.

Araya fâsit dede girmesi hâlinde, ondan sonraki nineye fâsit nine denir. Ölenin annesinin, babasının annesi fâsit ninedir. Bunlar zevi'l-erhâm içinde ikinci sınıfta yer alırlar. Karı koca hariç ashâbü'l-ferâiz'den, asabeden ve zevi'l-erhâm'ın birinci sınıfından kimse yoksa tek ise mirasın tamamını, karı veya koca varsa ondan arta kalanı, birden fazla iseler murise yakın olan uzak olanı mirastan düşürür, aynı yakınlıkta iseler eşit alırlar.

Türk hukukunda ninenin; bir ve ikinci zümreden birinin, üçüncü zümreden kök başlarının veya haleflerinin ve murisin eşinin olup olmamasına ve murisin ölüme bağlı tasarrufta bulunup bulunmamasına göre altı hali vardır. Birincisinde mirasçı olamaz, ikincisinde $1/4$, üçüncüsünde $1/2$, dördüncüsünde $1/2$ veya tam hisse, beşincisinde eşten geriye kalan $1/4$ 'ün pay aldığı hallerdeki paylaşım pozisyonlarına göre pay alır. Altıncısında ise pay aldığı bu hallerdeki durumuna göre murisin ölüme bağlı tasarrufuna bağlı olarak durumu değişir.

Her iki sistemde de anne ve baba tarafından olan nineler mirastan pay alabilmektedirler. İslam hukukunda nine ne kadar yukarı giderse gitsin miras alırken Türk hukukunda üçüncü zümreden sonra miras intikal etmeyeceği için sadece anne ve babanın anneleri miras alır. İslam hukukunda ashâbü'l-ferâizden olan sahih ninenin pay alma ihtimali daha güçlü iken zevi'l-erhâmdan olan fasit ninenin ve Türk hukukundaki ninenin pay alma ihtimali daha düşüktür.

3.7. Kız Yeğen

İslam hukukunda kız yeğenler (kız ve erkek kardeşin kızları) zevi'l-erhâmın üçüncü sınıfında yer alırlar. Karı koca hariç ashâbü'l-ferâizden, asabeden ve zevi'l-erhâmın bir ve ikinci sınıfından kimse yoksa kız yeğen tek ise mirasın tamamını, karı veya koca varsa ondan artakalanı alır, birden fazla iseler murise yakın olan uzak olanı mirastan düşürür. Aynı yakınlıkta iseler kendilerini murise bağlayan kişilerin cinsiyetine göre taksim yapılır, onların payları bunlara intikal eder.

Türk hukukunda kız yeğenlerin durumu kendilerini murise bağlayan anne veya babalarının durumuna bağlıdır. Yerlerine halef olacakları anne ve babalarının sağ olmaları halinde mirasçı olamazlar. Anne veya babalarından birinin muristen önce ölmesi halinde onun yerine geçeceği için yukarıda kız kardeşin yedi durumu bunlar için de geçerlidir.

İslam hukukunda kız yeğenin mirasçı olabilmesi mümkün olmakla birlikte yukarıda arz edildiği gibi istenilen şartlara baktığımızda Türk hukukuna göre daha düşük bir ihtimaldir. Çünkü Türk hukukunda onun mirasçılığına engel olan sadece halefi olacağı anne veya babası iken İslam hukukunda bu durum daha kapsamlıdır. Zira bunun için ashâbü'l-ferâiz'den, asabeden ve zevi'l-erhâm'ın bir ve ikinci sınıfından kimsenin olmaması gerekmektedir. Bu da onun mirasçı olma ihtimalini düşürmektedir.

3.8. Hala, Teyze, Bunların Kızları ile Dayı ve Amca Kızları

İslam hukukunda hala, teyze, bunların kızları ile dayı ve amca kızları, zevi'l-erhâmın dördüncü sınıfında yer alırlar. Karı koca hariç ashâbü'l-ferâizden, asabeden ve zevi'l-erhâmın ilk üç sınıfından kimse yoksa bunlardan biri tek ise mirasın tamamını, karı veya koca varsa ondan artakalanı alır. Birden fazla iseler murise yakın olan uzak olanı, hısımlığı kuvvetli olan zayıf olanı mirastan düşürür.

Türk hukukunda halanın/teyzenin; bir ve ikinci zümreden birinin, üçüncü zümreden kök başlarının veya haleflerinin ve murisin eşinin olup olmamasına ve murisin ölüme bağlı tasarrufta bulunup bulunmamasına göre yedi hali vardır. Bunlardan ilk ikisinde mirasçı olamaz, üçüncüsünde $1/4$, dördüncüsünde $1/2$, beşincisinde mirasın tamamını, altıncısında eşten geriye kalan $1/4$ 'ün, pay aldığı hallerdeki paylaşım pozisyonlarına göre pay alır. Yedinci halde ise pay aldığı bu hallerdeki durumuna göre murisin ölüme bağlı tasarrufuna bağlı olarak durumu değişir.

Hala, teyze, bunların kızları ile dayı ve amca kızları, kendilerini murise bağlayan kök başı olan anne ve babalarının sağ olması veya murisin eşi ile birlikte olmaları halinde mirasçı olamazlar.

Kendilerini murise bağlayan kök başının olmaması halinde onun yerine halef olurlar ve hala/teyzedeki yedi durum bunlar için de geçerli olur.

Her iki sistemde de hala, teyze, bunların kızları, dayı ve amca kızları zayıf ihtimalle de olsa mirastan pay alabilmektedirler.

İslam hukukunda ashâbü'l-ferâizden olan kadınlar, eş hariç diğerleri kendisinden başka ashâbü'l-ferâiz ve asabeden hiçbir mirasçı yoksa red yoluyla, zevi'l-erhâmdan olanlar ise doğrudan mirasın tamamını alır. Diğer bir ifade ile eş dışında bir kadın tek olarak mirasçı olduğunda mirasın tamamını alır. Türk hukukunda ise eş de dahil herhangi bir zümreden bir kadın tek mirasçı olsa mirasın tamamını alır.

Sonuç

Mirası taksim noktasında İslam hukuku kendine özgü bir uygulamaya sahiptir. Bu sistemde miras daha geniş bir akraba çevresine bölüştürüldüğü için daha fazla kimse mirastan pay almaktadır. Türk hukuku ise zümre sistemini benimsediği için bu sistemde miras daha dar alanda dağıtılmaktadır. Bu durum her iki sistemde paydaşların farklı oranlarda pay almalarına sebep olmaktadır. Zira Türk hukukundan farklı olarak İslam hukukunda paydaşların sayısı daha fazla olduğu için alınan paylar da az olmaktadır.

İslam hukukunda; eş, anne ve kız her zaman pay alırken, Türk hukukunda sadece eş ve kız her zaman pay alır. İslam hukukunda aynı anda eş, anne, kız, kız kardeş ve oğlun kızı birlikte mirasçı olabilirken Türk hukukunda kız, eş hariç diğer kadınları mirastan düşürdüğü için aynı anda kız ile birlikte sadece eş mirasçı olur.

İslam hukukunda kadınlar, mali sorumluluğa bağlı denge prensibi gereği genelde erkeklere oranla yarım hisse almaktadırlar. Türk hukukunda ise kadın erkek ayırımı olmadan aynı zümre ve aynı derecede olan yasal ve atanmış her mirasçı eşit pay alır.

Her iki hukuk sisteminde de eşin/kadının miras hisseleri farklı olmakla beraber eş, hiç bir zaman mirastan mahrum olmaz. Ayrıca Türk hukukunda yukarıda değindiğimiz eş lehine yapılan düzenlemeler –diğer varislerin aleyhine olmakla birlikte- eşin mirasçılıktaki konumunu güçlendirmiştir. Anne İslam hukukunda her zaman pay alırken Türk hukukunda birinci zümreden mirasçı olması halinde pay alamamaktadır. İslam hukukuna göre Türk hukuku eşin durumunu güçlendirirken annenin durumunu zayıflatmıştır.

Burada eş ve anneye mirastan pay verme hususunda bir yandan kişinin/murisin genel ve mali hayatına kimin ne kadar etki ettiği dikkate alınması gerekirken diğer taraftan da işin vicdani/psikolojik yönü dikkate alınmalıdır. Bu açıdan bakıldığında İslam miras hukuku uygulamasının annenin lehine olduğu görülmektedir.

Her iki sistemde de kız, farklı oranlarda da olsa her zaman mirasçı olmaktadır. İslam hukukunda aynı derecedeki kızlar erkek kardeşleri ile olduklarında ikili birli pay alırlarken Türk hukukunda eşit pay almaktadırlar.

İslam hukukunda kız torun, oğul veya kız tarafından olmasına göre farklılık arz eder. Oğul tarafından olanlar ashâbü'l-ferâiz ve asabe olarak, kız tarafından olanlar ise zevi'l-erhâmdan olarak mirasçı olurlar. Tartışmalı olmakla birlikte babası/annesi, dedesinden önce ölen torunun (dede yetimi) mirastan mahrum olması söz konusudur. Türk hukukunda kız torun, oğul veya kız tarafından olduğu fark etmeksizin halefi olduğu kimsenin yerini alır, bu durum onun mirastan mahrum kalmasını önler.

İslam hukukunda kız kardeş; öz, baba bir ve ana bir olmasına göre farklı değerlendirilmiştir. Türk hukukunda ise öz ve üvey ayırımı olmayıp kendisini murise bağlayan ortak asıllarının zümresinden pay alır. Neticede iki sistemde de her biri farklı oranlarda pay aldığı gibi mirastan düşmesi de söz konusudur.

İslam hukukunda nine, araya fasit dede girip girmemesine göre sahih ve fasit diye ikiye ayrılır. Her iki sistemde de anne ve babanın anneleri pay alabilmektedir. İslam hukukunda ashâbü'l-ferâizden olan sahih ninenin mirastan pay alma ihtimali daha güçlü iken zevi'l-erhâmdan olan fasit ninenin ve Türk hukukundaki ninenin mirastan pay alma ihtimali daha düşüktür. İslam hukukunda nine ne kadar yukarı giderse gitsin miras alırken, Türk hukukunda sadece anne ve babanın anneleri miras alır.

İslam hukukunda kız yeğenler zevi'l-erhâmın üçüncü sınıfında, hala, teyze, bunların kızları ile dayı ve amca kızları ise dördüncü sınıfında yer alırlar. Türk hukukunda kız yeğenler ikinci zümrenin ikinci altsoyu olarak, hala, teyze, bunların kızları, dayı ve amca kızları ise üçüncü zümrenin bir ve ikinci altsoyu olarak mirasçı olurlar. Her iki sistemde de bunlar zayıf ihtimal de olsa mirastan pay alabilmektedirler.

İslam hukukunda eş hariç bir kadın tek olarak mirasçı olduğunda, Türk hukukunda ise eş dahil ilk üç zümreden bir kadın tek olarak mirasçı olduğunda mirasın tamamını alır.

Netice itibariyle birbirinden farklı kaynak ve taksim sitemine sahip olan bu iki hukuk sisteminin, kadınların payları noktasında örtüştüğü noktalar olduğu gibi ayrıldığı noktalar da vardır. İslam hukuku, Türk hukukuna göre daha fazla paydaşa nispeten daha az pay vermektedir. Böylece mirasın/servetin daha geniş bir kitleye yayılmasını gerçekleştirmektedir.

Kaynakça

- Abdülhamid, Muhammed Muhiddin. *Ahkamü'l-mevâris*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1991.
- Aktan, Hamza. "Miras". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30/143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Aktan, Hamza. *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.
- Alkış, Alpaslan. "İslam Miras Hukuku İle Türk Medeni Kanun Miras Sisteminin Varisler Yönüyle Karşılaştırılması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (26 Haziran 2019), 60-79.
- Bardakoğlu, Ali. "Ferâiz". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12/362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Berki, Şakir. *Miras Hukuku*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1975.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *İhtisaru İhtilafi'l-fukaha li't-Tahavi*. ed. Abdullah Nezir Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1995.
- Çiğdem, Recep. *Mukayeseli Medeni Hukuk*. Şanlıurfa: Şanlıurfa İlahiyat Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Damat Efendi, Abdullah b. Muhammed. *Mecme'u'l-Enhur*. 2 Cilt. Türkiye: Matbaatü'l Amire, 1328.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. ed. Şuayb el-Arnâvud. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Kayrevani. *Sünenü'd-Dârimî*. ed. Hüseyin Selim. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Daru'l Muğni, 2000.
- Dede, Nusret. "Miras Hukukunda Cari İlkeler Bağlamında Türk Mer'i Hukuku ve İslam Hukuku". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 482-500.
- Dural, Mustafa - Öz, Turgut. *Türk Özel Hukuku IV (Miras Hukuku)*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 9. Basım, 2015.
- Ebu'l-Ûla, Mardini Zade. *Hukuku Medeniyye Dersleri*. İstanbul: Güneş Matbaası, 1932.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed. *Mülteka'l-Ebhur*. ed. Halil İmran. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1998.
- Harakî, Ebü'l Kasım Ömer b. Hüseyin. *Metnü'l Harakî*. Daru's Sahabe lit- Türas, 1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Mısır: Şeriketü Mustafa el-Bâbî el-Halabî, 1966.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. ed. Şuayb el-Arnâvud. 5 Cilt. Daru'r Risale el Alemiyye, 2009.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 2004.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil yayınları, 5. Baskı, 1996.
- Kocayusufpaşaoğlu, Necip. *Miras Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 3. Basım, 1987.
- Kudûrî, Ebü'l Hüseyin Ahmed bin Muhammed. *Muhtasarı Kudûrî*. ed. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kurtubi, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-Kafi fi fıkhi ehli'l-medîne*. ed. Muhammed Muhammed Muritani. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1980.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü Halebi, 1937.

- Özay, Hilal. "İslam Miras Hukukunun Özellikleri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2018), 203-224.
- Özay, Hilal. "Terikenin Mahiyeti ve Kapsamının İslâm Miras Hukuku ile Türk Miras Hukukunda Mukayesesi". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Ocak 2022), 286-303.
- Özay, Hilal. "Mûrisin Borçları Konusunda İslâm Miras Hukuku İle Türk Miras Hukukunun Karşılaştırması". *İlahiyat Alanında Akademik Araştırma ve Derlemeler*. ed. Nurullah Agitoğlu. 5-43. Ankara: Platanus Yayın Grubu, 2023.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsûṭ*. 30 Cilt. Beyrut: Daru'l Marife, 1431.
- Şafii, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l Fikir, 2. Baskı, 1983.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali. *el-Mühezzeḅ fî fikhî'l-İmam eş-Şafîi*. 3 Cilt. Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali. *et-Tenbîh*. Beyrut: Alemü'l- Kütüp, 1983.
- Şîrbînî, Hatîb Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtac*. ed. Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1994.
- TMK, Türk Medeni Kanunu. 4721 (22 Kasım 2001).
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. 2709 (18 Ekim 1982).
- Türk Hukuku Lügatı. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 3. Baskı, 1991.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde İslâm Miras Hukuku Çalışmaları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 309-328.
- Yazıcı, Abdurrahman. "İslam Miras Hukuku İle Türk Medeni Kanunu Miras Sisteminin Mukayesesi". *Ekev Akademi Dergisi* 17/55 (Bahar 2013), 167-180.
- Yıldırım, Mustafa Fadıl. "Miras Hukukunda Aksayan Yönler ya da Ne Yönde Bir Reform". *1926'dan Günümüze Türk-İsviçre Medeni Hukuku*. ed. Şebnem Akipek Öcal. Ankara: Yetkin Yayınları, 2017.
- Zeyleî, Osman b. Ali. *Tebyinü'l-hakayık*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l Kübra el-Emiriyye, 1314.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. çev. Ahmet Efe vd. 10 Cilt. İstanbul: Risale Yayınevi, 1994.

Osmanlı'nın Son Kudüs Müftüleri

(The Last Jerusalem Muftis Of The Ottoman)

Hasan TELLİ

Doç. Dr., Mersin Üniversitesi Assoc. Prof., Mersin University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
İslam Tarihi Anabilim Dalı Department of İslamic History
Mersin | Türkiye Mersin | Türkiye
tellihasan@mersin.edu.tr orcid.org/0000-0002-9142-7469

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 12/Temmuz/2024 Received | 12/July/2024
Kabul Tarihi | 27/Ekim /2024 Accepted | 27/October/2024
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2024 Published | 31/December/2024

Bu makale, Geçmişten Günümüze Filistin (7-8 Mart 2024, Giresun) Sempozyumu'nda sadece sözlü olarak sunulan ve tam metni basılmayan "Osmanlı Son Döneminde Kudüs Müftüleri ve Fetva Eminleri" adlı tebliğin içeriğinin geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

Atf | Cite as:

Telli, Hasan. "Osmanlı'nın Son Kudüs Müftüleri [The Last Jerusalem Muftis Of The Ottoman]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 12/2 (Aralık | December 2024), 374-395.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1514865](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1514865)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Last Jerusalem Muftis of The Ottoman

Abstract: Jerusalem is considered one of the most sacred cities of Islamic civilization as it contains the Masjid al-Aqsa, the first qibla of Islam, and is the place where the miracle of Isrâ and Mi'raj of the Prophet Muhammad took place. Jerusalem, which was annexed to the Ottoman Empire by Yavuz Sultan Selim in 1516 and remained under Ottoman rule for 401 years, was captured by the British in 1917. During the Ottoman period, Jerusalem maintained its importance as a center of science, culture, art and civilization. During this period, the multi-ethnic and religious people in Jerusalem lived a peaceful, safe, peaceful, tolerant and stable life. The fact that there are not enough independent academic studies on the muftis, who lead the Muslims in Jerusalem and provide them with guidance and guidance on religious matters, has led us to work in this field. This study is about the muftis of Jerusalem who served in the last period of the Ottoman Empire. The study was discussed within the scope of Muhammed Tahir el-Hüseynî Efendi, Muhammed Tahir Efendi, Şeyh Abdülkadir Efendi, Muhammed Kâmil Efendi and Muhammed Emin Efendi, who were the muftis of Jerusalem who served in the last period of the Ottoman Empire and whose documents are in the Meşihat Archive. The study focused on the issues related to the identity information, education processes, licenses, services and official correspondence of these muftis. The study is a qualitative, descriptive and periodic research. The study was based on the document analysis method based on the analysis and evaluation of Ottoman archive documents on the subject. In the late Ottoman period, two different muftis, one Hanafi and one Shafi'i, served in Jerusalem at the same time. Here, the state took into account the expectations of the members of different jurisprudential sects. In addition to religious, charitable and fatwa services, the muftis played an active role in the administration of the city by taking part in the Jerusalem Majlis-i Idâre-i Livâ.

Keywords: Islamic History, Ottoman, Meshihat, Jerusalem, Mufti.

Osmanlı'nın Son Kudüs Müftüleri

Öz: İslâm'ın ilk kiblesi olan Mescid-i Aksa'yı bünyesinde barındırması ve Hz. Peygamber'in İsrâ ve Mi'raj mucizesinin gerçekleştiği yer olması yönüyle Kudüs, İslâm medeniyetinin en mukaddes şehirlerinden birisi sayılmıştır. Yavuz Sultan Selim tarafından 1516 yılında Osmanlı Devleti'ne katılan ve 401 yıl Osmanlı idaresinde kalan Kudüs, 1917 yılında İngilizlerin mandasına geçmiştir. Osmanlı döneminde Kudüs, ilim, kültür, sanat ve medeniyet merkezi olması yönüyle önemini korumuştur. Bu dönemde Kudüs'te multi etnik ve dinî bir yapıdaki halk huzurlu, güvenli, barış dolu, hoşgörülü ve istikrarlı bir hayat yaşamıştır. Kudüs'te Müslümanların dinî liderliğini yürüten, dinî konularda onlara rehberlik ve irşat hizmeti sunan müftüler hakkında yeterince müstakil akademik çalışmaların yapılmaması bizleri bu alanda çalışma yapmaya sevk etmiştir. Bu çalışma Osmanlı son döneminde görev yapan Kudüs müftüleri hakkındadır. Çalışma, Osmanlı'nın son zamanlarında görev yapan ve Meşihat Arşivi'nde belgeleri bulunan Kudüs müftülerinden Muhammed Tahir el-Hüseynî Efendi, Muhammed Tahir Efendi, Şeyh Abdülkadir Efendi, Muhammed Kamil Efendi ve Muhammed Emin Efendi kapsamında ele alınmıştır. Çalışmada söz konusu bu müftülerin, kimlik bilgileri, eğitim süreçleri, icâzetnâmeleri, hizmetleri ve resmi yazışmalarıyla ilgili hususlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Çalışma nitel, deskriptif ve dönemsel bir araştırmadır. Çalışmada konuyla ilgili Osmanlı arşiv belgelerinin analizi ve değerlendirilmesine dayalı doküman incelemesi yöntemi esas alınmıştır. Osmanlı son döneminde Kudüs'te biri Hanefî, diğeri Şafîî olmak üzere iki ayrı müftünün aynı anda görev yaptığı, burada devlet tarafından farklı fikhî mezhep mensuplarının beklentilerinin dikkate alındığı, müftülerin dinî, hayrî ve fetva hizmetlerinin yanısıra Kudüs Meclis-i İdâre-i Livâ'da görev alarak şehrin idaresinde aktif rol oynadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Osmanlı, Meşihat, Kudüs, Müftü.

Giriş

İslâmiyet, Hristiyanlık ve Yahudilik açısından semâvî dinlerin en önemli ortak kutsal mekânı Kudüs'tür. Bu kutsallığın süreci şehirdeki Mescid-i Aksâ'nın yapımıyla başlamıştır. Hz. Peygamber (sas) Mescid-i Aksâ'nın, Mescid-i Harâm'dan sonra Allah'a ibadet etmek amacıyla yapılan yeryüzünün en eski ikinci mâbedi olduğunu bildirmiştir.¹ Kudüs, pek çok peygamberin hatıraları ve risalet mesajları ile doludur.² M.Ö. 12. yüzyılda Hz. Mûsâ, kendisine tabi olan birlikte Mısır'dan çıkarak Sînâ Çölü'ne varmıştır. Nebo Dağı'nda vefat eden Hz. Mûsâ, liderlik vazifesini Yeşu'ye bırakmıştır.³ Yahudiler Yeşu önderliğinde Filistin topraklarına girmişlerdir. M.Ö. 11 yüzyılda Hz. Dâvûd, kurduğu krallığının başkentini Kudüs olarak belirlemiştir. Ondan sonra tahta geçen Hz. Süleyman, Kudüs'te bir mâbed (Mescid-i Aksâ'yı) ve bir de saray yaptırmıştır. Kudüs daha sonra sırayla Babilliler (M.Ö. 1894-539), Mısırlı Ptolemaioslar (M.Ö. 305-31) ve Selevkoslar'ın (Seleukosların M.Ö. 312-64) ardından Romalıların (M.Ö. 27- M.S. 395) hâkimiyetine girmiştir. 70 yılında Roma komutanlarından Titus Kudüs'ü kuşatmış, mâbedi ve şehri yakmıştır.⁴ Hz. İsa ve Hristiyanlık Kudüs topraklarında ortaya çıkmış ve yayılmaya başlamıştır.⁵ Mescid-i Aksâ'nın, İslâm'ın ilk kiblesi olması ve Hz. Peygamber'in bir gecede Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gidip (isrâ mucizesi)⁶ buradan da semaya yükselerek Allah ile buluşması (mi'rac mucizesi)⁷ bu mescidin Müslümanlar nezdindeki kutsiyetini artırmıştır. Hz. Peygamber döneminde Bizanslıların elinde bulunan Kudüs, Hz. Ömer (öl. 23/644) döneminde Yermük Savaşı'nın (636) ardından 638 yılında fethedilmiştir. Hz. Ömer bizzat Kudüs'e gelerek şehri teslim almıştır.⁸ Emevîler

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî, el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahîh*, thk. Merkezî'l-Bühûs. 10 Cilt. (Beyrut: Dârü't-Te'sîl, 1433/2012.), "Kitâbü Bed'î'l-Halk" 57, Hadis No. 3427; Müslim b. el-Haccâc en-Nîsâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Râid b. Sabri (Riyad: Dârü'l-Hadâra, 2015), Mesâcid 1-3, Hadis No. 520-521.

² Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1967), 1/161, 321, 333, 485-488; Nebi Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/207-213; Ömer Faruk Harman, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/323-327.

³ Ömer Faruk Harman, "Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/207-213; Hakan Temir, "Filistin Bölgesinde Yaşayan Arap Kabilelerin Kökenleri ve Bölge Üzerindeki Etkilerinin Tespiti", *Geçmişten Günümüze Filistin*. ed. Tuğba Velioğlu vd. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2024), 75-76.

⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, 1/486-503; Harman, "Kudüs", 26/323-327.

⁵ Ömer Faruk Harman, "İsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/465-472.

⁶ Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 21. Basım, 2011), el-Bakara/144; el-İsrâ/1.; İbn İshak, Muhammed. *Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî*. thk. Süheyl Zekkâr. (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1978), 297-298.

⁷ Buhârî, "Salât", 1, Hadis No. 353; "Tevhîd", 37, Hadis No. 7513; Müslim, "İman" Hadis No. 259, 262-264.

⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Müslim İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzî en-Nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1981), 174-175; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-Mu'âf, 1987), 3/184-189; Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Muhammed Sadık (Necef: el-Mektebetü'l-Hayderiyye, 1963), 2/136-137; Ebû Muhammed Ahmed ibn A'sem el-Kûfî, *Kitâbü'l-Futûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1991) 1/172-210, 222-223; İbnü'l-Esîr İzzüddîn Alî b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebû'l-Fidâ' (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978), 2/348-350; John Wilkinson, "Jerusalem under Rome and Byzantium 63 BC-637 AD", *Jerusalem in History*, ed. K.J.Asali, (England: Scorpion Publishing, 1989), 75-104; Tuğba Velioğlu, "Müslüman Devlet Başkanlarının

Dönemi'nde Kubbetü's-Sahre ve Mescid-i Aksâ inşa edilmiştir. Emevîlerden sonra Kudüs, Abbâsîler (750-1258), Tolunoğulları (868-905), İhşidîler (935-969), Fâtımîler (909-1171) ve Selçuklu-Türkmenlerin (1040-1308) idaresinde kalmıştır.⁹ 1099 yılından itibaren Haçlıların egemenliğine giren Kudüs, 2 Ekim 1187 tarihinde Selâhaddin Eyyübî (öl. 589/1193) tarafından tekrar fethedilmiştir.¹⁰ Kudüs Memlüklerin (1250-1517) egemenliğinden¹¹ sonra 29 Aralık 1516 tarihinde Yavuz Sultan Selim (1512-1520) tarafından Osmanlı topraklarına katılmıştır.¹² Yavuz, Kudüs'ün idaresini Evrenosoğlu'na vermiş¹³ ve mevleviyetine/kadılığına ise Molla Ahfezade'yi atamıştır.¹⁴ Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) döneminde Kudüs'te büyük imar faaliyetleri yapılmıştır. 4. Murad (1623-1640), Abdülmecid (1839-1861), Abdülaziz (1861-1876) ve 2. Abdülhamid (1876-1909) Kudüs için önemli hizmetler sunmuştur. 1917 yılında Kudüs Osmanlı idaresinden çıkmış ve İngiliz manda yönetimi altına girmiştir.¹⁵

Osmanlı yönetiminde Kudüs daima sancak statüsünde kalmıştır. 1516-1831 yılları arasında Şam eyaletine tabi olmuştur.¹⁶ 1288/1871 yılına ait Suriye Vilayeti Salnâmesine göre Kudüs merkezinde toplamda 2211 hane bulunmaktadır. Bunlardan 1025 hane Müslüman, 620 hane Yahudi, 299 hane Rum ve 179 hane Latin kökenlidir.¹⁷

Kudüs'te Gayrimüslimlere Yönelik Uyguladıkları Hoşgörü Siyasetine Dair Örnekler", *Geçmişten Günümüze Filistin*. ed. Tuğba Veliogulu vd. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2024), 130-132.

- ⁹ Casim Avcı, "Kudüs (Fethedilişinden Haçlı İstilasına Kadar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/327-329.
- ¹⁰ İmâdüddin el-İsfahânî, *el-Fethu'l-kussî fi'l-fethi'l-kudsî*, (Kahire: Dârü'l-Menâr, 2004), 66-71; Bahâüddin İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sultâniyye ve'l-mehâsinü'l-Yûsufiyye*, th. Cemâleddin eş-Şeyyâl, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 135-136; Işın Demirkent, "Kudüs (Haçlılar Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/329-332; Abdulhalim Oflaz, "Selâhaddin Eyyübî'nin Kudüs'ü Fethi, Şehre ve Şehir Halkına Muamelesi", *Geçmişten Günümüze Filistin*. ed. Tuğba Veliogulu vd. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2024), 26.
- ¹¹ Cengiz Tomar, "Kudüs (Memlükler Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/332-334.
- ¹² Halil İncalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çeviren Ruşen Sezer, (İstanbul: YKY Yayınları, 2003), 39; Kamil Cemil el-Aselî, "Kudüs (Osmanlı Dönemi ve Sonrası)" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/334-338.
- ¹³ Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, (İstanbul: Tabhâne-i Âmire, 1297), 2/342; Solakzade Mehmed Hemdemî Çelebi, *Târih-i Solakzade*, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1298/1880-1881), 391.
- ¹⁴ Evliya Çelebi, Evliya Mehmed Zillî ibn Derviş. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 9/493; Joseph Von Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, (İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1989), 2/486.
- ¹⁵ Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defter (TS.MA.d)*, Gömlek No. 3532; 3539; 3555; 7114; *Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı (A.MKT)*, Gömlek No. 83-88, *Evkaf Haremeyn Mukataası Surre Defterleri (EV.HMK.SR.d)*, Gömlek No. 863; 878; 898; Abdullah Cengiz, "Kudüs-i Şerif İdari Mektebi (1890-1913)", *History Studies* 12/1 (2020), 106. (103-124).
- ¹⁶ Kamil Jamil el-Aselî, "Kudüs (Osmanlı Dönemi ve Sonrası)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 16/335; Enver Çakar, "XVI. Yüzyılda Şam Beylerbeyiliğinin İdari Taksimatı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2003), 352.
- ¹⁷ Suriye Vilayeti Salnâmesi, "Salnâme 1288 3. Defa", (Şam: Suriye Litografya Matbaası, 1288), 149.

Tablo 1: 1871 yılı Kudüs nüfusu ve etnik yapısı¹⁸

1288/1871 yılına ait Suriye Vilayeti Salnamesine göre Kudüs merkezinde milletlere göre hane sayısı		
Sıra	Millet	Hane sayısı
1	İslam	1025
2	Rum	299
3	Latin	179
4	Katolik	18
5	Protestan	19
6	Kıpti	44
7	Süryani	7
8	Yahudi	620
	Toplam	2211

1872-1917 yılları arasında Kudüs müstakil mutasarrıflık statüsüyle doğrudan merkeze bağlı olmuştur.¹⁹ 1288/1871 yılı *Suriye Vilayeti Salnâmesi*'nde Kudüs merkezindeki cami, tekke, türbe, kilise, havra, mektep, dükkân, hamam, han, değirmen, fırın, sabunhane gibi mimari yapılar ve sayıları hakkında önemli bilgiler verilmektedir.²⁰ Bu bilgileri tablo halinde şu şekilde derlemek mümkündür.

Tablo 2: 1871 yılı Kudüs'te mimari eserler²¹

1288/1871 yılına ait Suriye Vilayeti Salnamesine göre Kudüs merkezindeki çeşitli mimari yapıların sayısı					
Sıra	Mimari yapı	Sayısı	Sıra	Mimari yapı	Sayısı
1	Cami	1	10	Şakirdan-ı Ğ	1242
2	Mescit	78	11	Dükkân	910
3	Tekke	8	12	Mağaza	141
4	Türbe-i evliya	53	13	Hamam	4
5	Kilise	37	14	Han	2
6	Kenise-i Yahudi (Yahudi havrası)	8	15	Değirmen	14
7	Mekteb-i S (Sıbyan olabilir)	7	16	Fırın	22
8	Şakirdan-ı S (Sıbyan olabilir)	341	17	Sabunhane	20
9	Mekteb Ğ	19	18	Mu'sira (sıkımhane)	9

Osmanlıların Kudüs'teki hâkimiyetinin sonunda hazırlanan 1333-1334/1918 tarihli "*Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*" salnâmesine göre Kudüs sancağı dâhilinde Yafa, Gazze, Birü's-Seb ve Halilü'r-Rahman kazaları bulunmaktadır.²²

¹⁸ Suriye Vilayeti Salnâmesi, "*Salnâme 1288 3. Defa*", 149.

¹⁹ el-Aselî, "Kudüs", 26/334-338; Cengiz, "Kudüs-i Şerif İdadî Mektebi (1890-1913)", 116.

²⁰ Suriye Vilayeti Salnâmesi, *Salnâme 1288*, 149-150.

²¹ Suriye Vilayeti Salnâmesi, *Salnâme 1288*, 149-150.

²² *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye 1333-1334 sene-i Maliye*, (Dersaadet: Hilal Matbaası, 1334), 775-778.

Osmanlı Son Döneminde Kudüs Müftüleri

Osmanlı döneminde kurumsal anlamda müftülüğün/şeyhülislâmlığın, Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) 1425 yılında Bursa Müftülüğü'ne atanmasıyla başladığı kabul edilir. 15. yüzyılda II. Murad ve Fâtih Sultan Mehmed (1444-1446, 1451-1481) dönemlerinde Molla Fenârî, Fahreddîn-i Acemî (öl. 865/1460-61?), Molla Hüsrev (öl. 885/1480), Molla Abdülkerim Efendi (öl. 895/1489) ve Molla Gürânî (öl. 893/1488) gibi âlimler müftülük makamında bulunmuştur. Devrinin meşhur şahsiyetlerinden olan Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) ve Zenbilli Ali Efendi (öl. 932/1526) uzun müddet müftülük görevi yapmıştır. İstanbul müftüsüne müftülenâm veya şeyhülislâm da denilmiştir. 1425'te mütevazı bir fetva makamı olarak ortaya çıkan şeyhülislâmlık 16. yüzyılın başlarından itibaren meşihat ve meşihat-ı islâmiyye şekline bürünmüştür. Kendilerine sorulan/danışılan dini, siyasi ve idari konularda islâm hukukuna özellikle Hanefi fihkına göre fetva vermekle görevli olan şeyhülislâmlar Fâtih Kanunnâmesi'nde protokol ve hiyerarşide devlette üstün bir konuma getirilmiştir. 16. yüzyılda mevleviyet derecesindeki kadı ve müderrislerin tayin, terfi ve diğer resmi işlemleri kazaskerlerden şeyhülislâmların uhdesine bırakılmıştır. Şeyhülislâm ilmiye teşkilatının başı ve ulemanın reisi olmuştur. Osmanlı taşra teşkilatında bütün eyalet/vilayet, sancak/liva ve kaza müftülerinin atamaları, azilleri, yer değişiklikleri ve resmi işlemleri şeyhülislâmlık kurumu tarafından deruhte edilmiştir.²³ Vilayet, sancak ve kazalarda görev yapan müftüler genel anlamda idareci sınıftan sayılmasalar ve şehirde saygın kişiler olmuşlardır. İdarenin, kadının ve halkın çözemedikleri dinî sorunların çözümüne yönelik hizmetler sunmuşlardır.²⁴ Kudüs müftüleri de şeyhülislâmlık/meşihat makamı tarafından atanmıştır. Osmanlı arşivlerinde Kudüs müftüleriyle ilgili birçok belge ve bilgiye ulaşmak mümkündür.

Kudüs müftüsü ve kadısına yazılan 24 Kasım 1584 tarihli hükümde Kudüs'teki Beç (Avusturya) elçisinin bir talebi yer almaktadır. Beç elçisi, Kudüs'te Nemçe (Avusturya) halkından birkaç keşişin sakın olduğunu, bu keşişleri ziyarete gelen gayrimüslimden her sene binlerce flori hasılat temin edildiğini, söz konusu keşişlerin emlâkinin yıkıldığını ve bu suretle ziyaretlerin kesildiğini ifade etmiş ve mezkûr emlâkin tamirine müsaade olunmasını talep etmiştir. Bu talep Dîvân-ı Hümâyun'da görüşülmüş ve bu durumun araştırılıp teftiş edilmesine karar vermiştir. Akabinde keşiş emlâkinin neden yıkıldığı, ne tür bir emlâk olduğu, tamirinin mümkün olup olmadığı gibi hususları tafsilatlı bir şekilde içeren bir bilgi notunun gönderilmesi hususunda Kudüs müftüsü ve kadısına hüküm gönderilmiştir.²⁵ Bu belge, Kudüs müftüsünün fetva hizmetlerinin yanısıra şehirdeki önemli dini hadiselerde görüşüne başvurulduğunu ve bizzat bu hadiselerle ilgili araştırmalar yapması konusunda resmi muhatap alındığını göstermesi açısından önemlidir.

²³ Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/91-96.

²⁴ Asuman Karabulut- Hatice Tercan, "Erzurum Vilayet Salnâmelerine Göre Erzincan Sancağında İdari Taksimat", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 69 (2020), 507.

²⁵ BOA, *Bab-ı Asaî Divan-ı Hümâyün Sicilleri Mühimme Defterleri* (A.DVNS.MHM.d.), Gömlek No. 55-76.

22 Temmuz 1688 tarihli bir belgede Kudüs müftüsü Zeyneddin Arab'ın müftülük görevinin yanı sıra Mescid-i Aksâ ve Sahratullahü'l-Müşerreffe Evkafı'ndan günlük on beş akçe ile hitabet cihetine mutasarrıf olduğu ve vefatından sonra bu hitabet görevinin Kudüs kadısı Ali Efendi'ye tevcih edildiği ifade edilmiştir.²⁶

Osmanlı döneminde her yıl Haremeyn'e (Mekke ve Medine'ye) surre alaylarının/yardımlarının gönderilmesi adet olmuştur. Osmanlıda padişah ailesine ve devlet ricaline ait büyük vakıfların gelirlerinin bir kısmı Haremeyn'e tahsis edilmiştir. İstanbul, Kastamonu, İzmir, Tokat Üsküp, Kıbrıs, Selanik, Bağdat, Budin, Temeşvar, Urfa, Van, Musul, Niğde gibi pek çok Osmanlı şehirlerinde Haremeyn vakıfları kurulmuş ve bu vakıfların önemli gelirleri aynı şekilde Haremeyn'e gönderilmiştir. Bazı vakıflar Mekke ve Medine'nin yanı sıra Kudüs'e de surre yardımları göndermiştir. Bu yardımlar buradaki görevlilere ve ihtiyaç sahiplerine dağıtılmıştır. Kudüs'teki görevli ve ihtiyaç sahiplerine dağıtılmak üzere surre yardımı gönderen vakıflar arasında Sultan 1. Murad, Sultan 2. Selim, Turhan Hatice Sultan ve Valide Sultan vakıflarını zikredebiliriz.²⁷ 15 Eylül 1594 tarihli surre defterinde, surre emini dergâh-ı ali kapıcılarından Hasan Bey yediyle Kudüs ahalisine gönderilen surrenin, Kudüs müftüsü, şeyhü'l-harem, Mescid-i Aksâ hatipleri, imamları, Kudüs-i Şerif haremi ve Sahratullah ve Mescid-i Aksâ hademeleri, müezzinler, kâtipler, bevvalar gibi görevlilere, salih kimselere ve ihtiyaç sahiplerine dağıtıldığı ifade edilmiştir.²⁸ Burada surre yardımlarından Kudüs müftüsünün de nasiplendiği görülmektedir. Sultan Selim Han Vakfı'na ait 25 Mart 1610 tarihli vakıf defterinde Kudüs'teki Sahratullah-ı Müşerreffe, Mescid-i Aksâ ve Cami-i Muaviye'nin, cizyeden ve mezra icarlarından tahsil edilen gelirlerinden bahsedilmiştir. Söz konusu defterde müftü, müteveli, hatip, imam, müezzin, şeyhü'l-harem ve vakıf hademesi gibi görevlilere yapılan masraflara da yer verilmiştir.²⁹ Bu defter Kudüs'teki vakıf gelirlerinden Kudüs müftüsüne belli bir miktarda tahsisatın yapıldığına işaret etmektedir. Kudüs müftüleri İstanbul'dan gönderilen surre yardımlarının/sadakalarının fakirlere ve ihtiyaç sahiplerine dağıtılmaları konusuyla da yakından ilgilenmişlerdir. 23 Ekim 1786 tarihli belgede, Kudüs müftüsü Necmeddin Efendi, Mescid-i Aksâ'nın şeyhü'l-haremi Abdülvehhâb Efendi, Kudüs nakîbüleşrafı Muhammed Emin Efendi ve Feyzullah er-Rufâî Efendi, payitahttan gönderilen 6 bin kuruştan fazla surre yardımının Kudüs'e ulaştığını bu sadakaların hepsinin Kudüs'teki fakir ve miskinlere dağıtıldığını teşekkür ve dualarla ifade etmişlerdir. Bu belgede gönderilen yardım "surre-i rûmiyye" ve "sadaka-i Osmâniyye" olarak vasıflandırılmıştır.³⁰

Kudüs müftüleri, Kudüs'te hayır hizmetleri yapan vakıfların çalışmalarını yakından takip etmişler ve yapılan hayırlı hizmetleri desteklemişlerdir. Örneğin 4 Mart 1840 tarihli belgede

²⁶ BOA, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evkaf (TS.MA.e)*, Gömlek No. 1122-70.

²⁷ Alaattin Aköz, "İstanbul'dan Kutsal Topraklara Uzanan Sevgi Yolu: Surre Alayları ve 1680 Surreleri", *Üç Kıta- Bir Tarihçi Prof. Dr. İlhan Şahin Armağanı*, ed. Güljanat K. Ercişasın- Muhammed Bilal Çelik (Bursa: Osman Gazi Belediyesi Yayınları, 2021), 217-240.

²⁸ BOA, *(TS.MA.d)*, Gömlek No. 1213.

²⁹ BOA, *(TS.MA.d)*, Gömlek No. 1613.

³⁰ BOA, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evkaf (TS.MA.e)*, Gömlek No. 689-34.

Kudüs müftüsü Carullah Efendi ve Şâfiî müftüsü İshak Efendi, bazı zevatla beraber Kudüs'te Haseki Sultan İmareti Vakfı'nın mütevellisi Mehmed Bey'in, vakfa ait suyollarını tamir ettirdiğini ve herkesin kendisinden memnun olduğunu padişaha bildiren bir arz yazmışlardır.³¹

Osmanlı taşra teşkilatında yapılan düzenlenmeyle ilgili olarak 1 Ocak 1849'da Sultan Abdülmecid'in onayıyla bir talimatname yürürlüğe konmuştur. Talimatname gereğince eyaletlerde "eyalet meclisinde" ve sancaklarda ise "sancak meclisi" teşkil edilmiştir. Eyalet meclisinde müftü de aza olarak görev almıştır. 22 Ocak 1871 tarihinde İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi yürürlüğe girmiştir.³² Bu yılda Kudüs müftüsü, Kudüs Liva İdaresi Meclisi'nde (Meclis-i İdâre-i Livâ'da) asil üye olarak görev yapmıştır. 1288/1871 yılı *Suriye Vilayeti Salnâmesi*'nde söz konusu mecliste Kudüs mutasarrıfı, müftüsü, muhasebecisi ve tahrirat müdürü meclisin tabii (asli) azaları; Tahir Halid, İbrahim Efendi, Hana Efendi ve Benato Efendi ise seçilmiş azaları (âzâ-yı müntahabe) olarak kaydedilmiştir.³³ 1915'te Kudüs Mutasarrıflığı bir takım mahzurlar bulunduğu gerekçesiyle müftü ve ruhani liderin idare meclisindeki görevlerinden alınması ve münavebeye tabi olarak dönem dönem görev yapmaları konusunda sadareten bir talep de bulunmuşsa da bunun vilayet nizamnamesi kurallarına aykırı olduğu beyan edilmiştir.³⁴

Kudüs dini ve siyasi açıdan hassas bir konumda bulunduğundan Kudüs müftülerinden de bu hassasiyetin gözetilmesi beklenmektedir. Bu anlamda müftülerin Osmanlı Devleti'nin Kudüs'le ilgili uluslararası düzeyde siyasi menfaatleri ve hassasiyetleri çerçevesinde hareket etmeleri gerekmektedir. Buna aykırı davranışlarda bulunan müftüler hakkında soruşturma başlatılmıştır. 23 Ocak 1898 tarihli belgede bu tür bir durumdan bahsedilmektedir. 1897 yılında Mısırlı bir takım bedeviler Kudüs'e gelerek araziler satın almış ve Kudüs naibi ile gizlice görüştüktan sonra Kerek sancağına dağılarak burada fesat başlatmışlardır. Bu hadiseden kısa bir müddet sonra Mısır hidivinin kardeşi Üzeyr Bey, el-Ariş ve Gazze'ye uğrayarak Kudüs'e gelmiş ve söz konusu satılan arazilerin haritaları hakkında gizlice Kudüs naibi ve müftüsü ile birkaç defa görüşme yapmıştır. Naib tarafından Üzeyr Bey'e ve bazı nüfuzlu kişilere mahkeme-i şeriyyede bir ziyafet verilmiştir. Akabinde Üzeyr Bey, Kudüs naibi ve müftüsü ile üç saat gizli bir şekilde müzakere yapmıştır. Bu durum payitahta bildirilmiştir. Bunun üzerine naib ve müftü hakkında bir tahkikat başlatılmıştır.³⁵ Belgede ismi zikredilmemiştir ancak bu yılda Kudüs müftüsünün Muhammed Tahir el-Hüseynî olduğu görülmektedir.³⁶

³¹ BOA, (TS.MA.e), Gömlek No. 817-26.

³² *Düstur* (İstanbul, Matbaa-i Amire, 1289), cilt 1, 625; Mehmet Seyitdanlıoğlu, "Yerel Yönetim Metinleri VI: 1871 Vilayet Nizamnamesi ve Getirdikleri", *Çağdaş Yerel Yönetimler*, Cilt 5, Sayı 5 Eylül 1996, 89-103; Seral Tuncer, "II. Meşrutiyet Döneminde Bir İdari Reform: 1913 İdare-i Umumiye-i Vilâyât Kanun-ı Muvakkatı", *II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirileri*, ed. Fethi Gedikli, (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2016), 576, 579.

³³ Suriye Vilayeti Salnâmesi, "Salnâme 1288, 62.

³⁴ BOA, *Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu (DH.TMIK.S)*, Gömlek No. 60-50.

³⁵ BOA, *Babiali Evrak Odası Evrakı (BEO)*, Gömlek No.1073-80440.

³⁶ İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MŞH), *Ulema Sicil Dosyaları (USD)* No. 3733-01, sayfa 9.

Vilayetlerdeki müftülerin protokoldeki yerleri ile ilgili olarak 9 Ocak 1915 tarihli belgede önemli açıklamalar yapılmıştır. Buna göre vilayet idare meclisindeki azaların yerleri açıkça belirlenmiştir. Bu azalardan valinin sağ tarafına memurların, sol tarafına ise müftü, ruhani liderler ve seçilmiş azaların oturması uygun bulunmuştur. Ayrıca mazbata yazısının altında birinci satıra valinin ve memurlarının, ikinci satıra da müftü ile diğer azaların derecelerine göre ve alfabetik sırasıyla imza atmaları gerektiği ifade edilmiştir.³⁷

Osmanlı son döneminde Kudüs sancağı idaresinin başında mutasarrıf bulunmaktadır. Bu mutasarrıfın altında birçok birim ve kuruluşlar yer almaktadır. Mutasarrıfın idaresi altında hizmet yürüten müftüler ve diğer birim amirleri/görevlileri hakkında en sağlıklı bilgilere salnâmelerde ulaşmak mümkündür. 1908, 1910 ve 1918 yıllarına ait *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyyelerde* Kudüs müftülerinin isimleri de açıkça yazılmıştır. 1908'de Kudüs müftüsü Muhammed Tahir Efendi ve 1901 yılında Muhammed Kamil Efendi olarak belirtilirken 1918 yılında ise Kudüs Hanefi ve Şafi müftüleri ayrı ayrı zikredilmiştir. Buna göre 1918 yılında Muhammed Kamil Efendi Kudüs'ün Hanefi müftüsü, Şeyh Muhammed Tahir Efendi ise Kudüs'ün Şâfiî müftüsü olarak kaydedilmiştir. Söz konusu salnâmelerde Kudüs müftüleri ve onların mesai arkadaşları tablolar halinde zikredilmiştir.³⁸

Osmanlı son döneminde Kudüs'te Muhammed Tahir el-Hüseynî, Muhammed Tahir Efendi, Şeyh Abdülkadir Efendi, Muhammed Kamil Efendi ve Muhammed Emin Efendi müftü olarak görev yapmıştır. Bu müftüler hakkında daha önce akademik bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışma bu anlamda spesifik konusu ve kapsamı açısından özgün bir değer taşımaktadır. Çalışmada nitel araştırmalar içerisinde yer alan arşiv belgelerini incelemeye dayalı doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Meşihat arşivi belgelerine göre Osmanlıların son Kudüs müftülerinin hayatlarını kronolojik olarak şu şekilde detaylandırabiliriz.

1. Muhammed Tahir el-Hüseynî

Muhammed Tahir el-Hüseynî, 1843 yılında Kudüs'te dünyaya gelmiştir. Babası Hz. Hüseyin'in sülalesinden eski Kudüs müftüsü Seyyid Mustafa Efendi'dir.³⁹ Seyyid Mustafa Efendi'nin babası Seyyid Tahir de eski Kudüs müftülerindendir. 18 Mart 1846 tarihli belgede Seyyid Mustafa Efendi'nin Kudüs müftüsü olan Cumâ'î-zâde Seyyid Abdurrahman'ın yaşlılık sebebiyle görevinden ayrılması üzerine yerine müftü olarak tayin edildiği ifade edilmiştir.⁴⁰ Hâsılı Muhammed Tahir el-Hüseynî Efendi'nin, babası da dedesi de eski Kudüs müftülerindendir. İlerde bahsedileceği üzere oğlu Muhammed Kamil'de daha sonra Kudüs müftüsü olacaktır.

³⁷ BOA, *Dahiliye Nezareti İdare Evrakı (DH.İD)*, Gömlek No. 202-7.

³⁸ *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, (Dersaadet: Matbaa-i Ahmed İhsan, 1323), 924-925; *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, (Selanik Matbaası, 1326), 826; *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, (Dersaadet: Hilal Matbaası, 1324), 776-777.

³⁹ MŞH, *USD*, 3733-01, sayfa 9.

⁴⁰ BOA, *A.MKT*, Gömlek No. 38-24.

Muhammed Tahir el-Hüseynî Efendi iptidai mektebini tamamladıktan sonra Harem-i Kudüs-ı Şerif'in yani Mescid-i Aksâ'nın çeşitli hocalarından nakli ve akli ilimleri tahsil etmiştir. Arapça yazıp konuşmaktadır. Türkçeyi ise sadece konuşabilmektedir. Telif ettiği bir eseri ve şehâdetnâmesi yoktur. Genç yaşta 20 Aralık 1865 tarihli menşur ile 400 kuruş maaşla Kudüs-ı Şerif müftülüğüne tayin edilmiştir. Ülkede maaşların genel anlamda düştüğü dönemde maaşı 205 kuruşa düşürülmüştür. 15 Receb 1287/11 Ekim 1870 tarihli ferman-ı âli gereğince İzmir mücerred payesi uhdesine tevcih edilmiştir. 21 Muharrem 1304/20 Ekim 1886 tarihli berat ile kendisine üçüncü rütbe-i mecîdî nişanı ihсан edilmiştir. Görev süresi boyunca vazifesinde herhangi bir ayrılma veya mahkemeye sevk edilme durumu olmamıştır. 1 Kasım 1908 tarihinde vefat etmiştir.⁴¹

Kudüs müftüsü Muhammed Tahir el-Hüseynî Efendi'nin 22 Ağustos 1299/3 Eylül 1883 tarihli Devlet-i Aliyye-i Osmaniye tezkiresinde yaşının 41 olduğu, Kudüs'te 1843 yılında doğduğu, burada ikamet ettiği, boyunun uzun, gözünün ela ve alâmet-i fârikasının beyaz benizli olduğu ifade edilmiştir.⁴²

11 Ekim 1870 tarihli belgede Kudüs müftüsü Muhammed Tahir el-Hüseynî Efendi'ye İzmir mücerred payesinin Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi tarafından verildiği beyan edilmiştir. Müftü "*ekdâ kudâti'l-müslimîn evlâ vülâti'l-muvahhidîn ma'denü'l-fadli ve'l-yakîn râfi'u 'ilâmi'-ş-şerî'ati ve'd-dîn vârisü ulûmi'l-enbiyâi ve'l-mürselîn el-muhtassu bi-mezîd-i 'inâyeti'l-mu'în hâlâ Kudüs-ı Şerif müftüsü*" şeklinde vasıflandırılmıştır. Buna göre onun Müslümanlar arasında zamanının ve bölgenin en bilgili, en büyük kadılarından, tevhit inancını benimseyen veli kullar arasında en veli zatlardan ve Cenâb-ı Hakk'a yakınlık mertebesini kazanmış olan seçkin kullarından biri olduğu belirtilmiştir. Ayrıca onun fazilet ve kesin bilginin kaynağı, dinin ve şeriatın bayrağını yükselten, peygamberlerin varislerinden ve Allah'ın lütuf, ihسان ve inayetine mazhar olan bir zat olduğu ifade edilmiştir.⁴³ 20 Ekim 1886 tarihinde kendisine üçüncü rütbeden Mecîdî nişanı verildiğini beyan eden belgede ise kendisi hakkında "*Kudüs-ı Şerif müftüsü ekdâ kudâti'l-müslimîn mevlanâ Muhammed Tahir Efendi zîdet fedâiluhû cevher-i ilm-i irfân ile mütehallî ve mevsûf*" ifadelerine yer verilmiştir. Burada da yine onun kadıların en büyük kadısı olduğuna ve ilim ve irfan cevheriyle süslenişine vurgu yapılmıştır.⁴⁴ Bu övgülü ifadeler Osmanlı devletinin bürokratik yazışmalarda nezakete, Kudüs'e ve Kudüs müftülük makamına ne kadar değer verdiğini göstermesi açısından da önemlidir.

Muhammed Tahir el-Hüseynî Efendi'nin müftülüğe tayin edildiğini gösteren 20 Aralık 1865 tarihli atama belgesinde müftülük makamına Seyyid Mustafa el-Hüseynî Efendi'nin vefatından sonra göreve atandığına, ehliyet ve liyakatinden dolayı bu vazifeye tevdi edildiğine, fetva vermesi için izin verildiğine, fetva verirken Hanefi imamların en sahih görüşlerine ve muteber kitaplardan

⁴¹ MŞH, USD, No. 3733-01, sayfa 9.

⁴² MŞH, USD, No. 3733-01, sayfa 9.

⁴³ MŞH, USD, No. 733-01, sayfa 10.

⁴⁴ MŞH, USD, No. 3733-01, sayfa 11.

nakledilen sarıh nakillere göre fetva vermesine ve fetvalarını “Kudüs-ı Şerif Kazası Müftüsü” diyerek imzalamasına vurgu yapılmıştır.⁴⁵ Söz konusu 20 Aralık 1865 tarihli atama belgesi şöyledir.

“İzzet-meâb Kudüs-ı Şerîf’de sâkin es-Seyyid Muhammed Tâhir el-Hüseyinî Efendi Ba’de’s-selâm. İnhâ olunur ki. Kudüs-ı Şerîf’de me’zûnen bi’l-iftâ olan es-Seyyid Mustafa el-Hüseyinî Efendi’nin vukû’-ı vefâtının ve senin ehliyetin ve istihkâkına mebnî hizmet-i celîle-i fetvâya me’zûniyetin bâ-i’lâm-ı istid’â ve Kudüs-ı Şerîf Mutasarrıflığından inhâ olunmağla kazâ-i mezbûrede iftâya tarafımızdan sana izin verilmiştir. Gerekdir ki lede’l-istiftâ esah ekvâl-ı eimme-i Hanefiyye ‘aleyhi rahmet-i rabbi’l-beriyye ile iftâ edûb kütüb-i mu’tebere den nakl-i sarîh ve imzalarında Kudüs-ı Şerif Kazası Müftüsü deyü tasrîh eylesin. Ve’s-selam. Hurrîre fî gurret-i Şa’ban senete isney ve semânîne ve mieteyn ve elf. El-Fakîr Ömer Hüsameddin ‘ufiye ‘anhu.”⁴⁶

Muhammed Tahir el-Hüseyinî için Bâb-ı Fetva Sicilli Ahval Şubesi’nde hizmet cetveli düzenlenmiştir. Buna göre müftü, göreve başladığı 1867 yılında 400 kuruş maaş alırken 1877’de maaşı 275’e, 1880’de ise 205 kuruşa düşmüştür. Maaşların düşmesinde 93 Harbi denilen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’nın en önemli etken olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁷

Tablo 3: Kudüs Müftüsü Muhammed Tahir’in hizmet cetveli⁴⁸

Kudüs müftüsü Muhammed Tahir el-Hüseyinî’nin hizmet cetveli					
Memurun ismi		Doğum tarihi	Devlet hizmetine giriş tarihi	Son memuriyeti	İstida tarihi
Muhammed Tahir Efendi b. Mustafa		1843	13 Eylül 1865	Müftülük	21 Ocak 1909
Müftülük memuriyeti tarihleri		Müftülük memuriyeti müddeti			
Hangi tarihten	Hangi tarihe	Sene	Gün	Ay	Aylık maaşı
13 Eylül 1865	12 Mart 1867	1	6		400 kuruş
13 Mart 1867	20 Haziran 1869	2	3	8	333 kuruş
21 Haziran 1869	12 Ekim 1877	2	3	22	300 kuruş
13 Ekim 1877	12 Haziran 1877	5	8		275 kuruş
13 Haziran 1877	23 Aralık 1878	1	3	11	245 kuruş
24 Aralık 1878	12 Eylül 1879		8	19	285 kuruş
13 Eylül 1879	12 Mart 1880		6		256 kuruş
13 Mart 1880	31 Ekim 1908	28	7	18	205 kuruş
Vefatı 1 Kasım 1908- Toplam		43	1	18	

5 Mart 1900 tarihli belgede Kudüs Müftüsü Tahir Efendi’ye ait olan Gazze’ye bağlı Resm köyünün her sene yıllık aşarının müftü tarafından iltizam edildiği ve 1900 yılında yapılan müzayedede iltizam bedelinin yarı fiyatla söz konusu müftünün akrabası ve adamlarının uhdesine ihale olunduğu ve bu şekilde hazinenin zarara uğratıldığı ifade edilmiş ve gereğinin yapılması emredilmiştir.⁴⁹

⁴⁵ MŞH, USD, No. 3733-01, sayfa 8.

⁴⁶ MŞH, USD, No. 3733-01, sayfa 8.

⁴⁷ MŞH, USD, No. 3733-01, sayfa 8.

⁴⁸ MŞH, USD, No. 3733-01, sayfa 8.

⁴⁹ BOA, Mektubi Kalemî (MF.MKT), Gömlek No. 2313-135.

2. Muhammed Tahir Efendi

Muhammed Tahir Efendi 15 Temmuz 1855 tarihinde Kudüs'te dünyaya gelmiştir. Babası ulemadan Şeyh Abdülkadir Efendi'dir. Soyu Hz. Peygamber'in soyuna dayanmaktadır. Muhammed Tahir Efendi, ilk eğitimini Mescid-i Aksâ'da ve medresesinde tahsil etmiştir. Burada dini ve fenni ilimleri okuyup ikmal ederek 3 Mart 1874 tarihinde icazetname almıştır. Arapça ve Türkçe bilmektedir.⁵⁰

Muhammed Tahir Efendi, 1 Temmuz 1905 tarihli menşur ile Kudüs'ün Şafiî müftüsü olarak tayin edilmiştir. Müftülük görevinin yanı sıra Mescid-i Aksâ'da dini ilimleri tedris ile de iştigal etmiştir. Kudüs'te bazı meclis ve komisyonlarda görevlendirilmiştir. 18 Nisan 1906 tarihinde İzmir paye-i mücerrede ve 18 Ocak 1913 tarihinde ise Edirne paye-i mücerrede rütbelerine nail olmuştur. Hüsnü hizmetine binaen kendisine 26 Mayıs 1914 tarihli ferman-i âlî gereğince üçüncü rütbeden Mecîdî nişanı ve 12 Ekim 1915 tarihli ferman ile de liyakat madalyası verilerek taltif edilmiştir. Memuriyeti boyunca mahkemeye sevk olunacağı herhangi bir olumsuz durumla karşı karşıya kalmamıştır.⁵¹

3. Muhammed Kamil el-Hüseynî Efendi

Muhammed Kamil Efendi, Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in soyundandır. Babası eski Kudüs müftüsü Muhammed Tâhir el-Hüseynî'dir. Babası 27 Şubat 1895 tarihli fermân-ı âli ile Kudüs müftüsü olarak tayin edilmiş ve babasına Edirne paye-i mücerredini verilmiştir. Muhammed Kamil Efendi Kudüs'te Şubat 1872 tarihinde doğmuştur. İptidai mektebini Kudüs'te okumuş ve bu dönemde Kur'an-ı Kerim okumayı ve tecvid ilmini öğrenmiştir. Kudüs'te Rüştîye Mektebi'nde dört yıl okumuş ve burada Arapça, Türkçe, Farsça, Fransızca, hesap, tarih, coğrafya, imla, inşa, hat ve resim derslerini tahsil etmiştir. Buradan mezun olup şehâdetnâmesini aldıktan sonra idadi eğitimini Mescid-i Aksâ'da devam etmiştir. Buna dair elinde belgesi de mevcuttur. Böylelikle lise eğitimini Kudüs'te tamamladıktan sonra Mısır'a gidip Ezher Camii'nde beş sene eğitim görmüştür. Buradaki medreseden icazetname almıştır. Türkçe konuşmakta, okumakta ve yazmaktadır. Biraz da Fransızca konuşabilmektedir.⁵²

Muhammed Kamil Efendi 16 Mart 1900 tarihinde Kudüs Niyâbet-i Şeriyye vekâletine memur olarak atanmıştır. Böylece 28 yaşında resmi görevine başlamıştır. 6 Nisan 1900'a kadar niyâbet vekâletinde bulunmuş ve 1117 kuruş 10 pare maaş almıştır. Bu göreviyle alakalı olarak Meclis-i İdare'den alınan bir belge sureti de kendisinde bulunmaktadır. Kudüs müftülük kadrosunun münhal olması nedeniyle Meşihat makamının 9 Kasım 1908 tarihli telgraf namesiyle Kudüs müftülüğüne vekâleten görevlendirilmiştir. Yaklaşık bir ay vekâleten bu görevi yürüttükten sonran 3 Aralık 1908 tarihinde Kudüs müftülüğüne asaleten atanmıştır. Kendisine aylık 205 kuruş maaş bağlanmıştır. Muhammed Kamil el-Hüseynî Efendi vazifesi esnasında herhangi bir şeyden

⁵⁰ MŞH, USD, No. 3088-02, sayfa 1-5.

⁵¹ MŞH, USD, No. 3088-02, sayfa 1-5.

⁵² MŞH, USD, No. 3087-02, sayfa 1.

dolayı mahkeme altına alınmamıştır. 11 Mayıs 1909 tarihinde bizzat kendisinin doldurduğu tercüme-i hal varakasını Meşihat makamına göndermiştir.⁵³

Muhammed Kamil Efendi Kudüs Rüşdiye Mektebi'nden bir şehâdetnâme de almıştır. Kudüs Maarif Meclisi tarafından yazılan 28 Temmuz 1887 tarihli belgede ifade edildiğine göre Muhammed Kamil Efendi Rüşdiye Mektebi'nin 4. sınıfında tüm derslerden sınava girmiş ve 98 ortalama ile şehâdetnâme almaya hak kazanmıştır. Yapılan imtihanda Muhammed Kamil Efendi Arapçadan 10, Farsçadan 10, Türkçeden 9, Fransızcadan 8, hesabdan 8, coğrafyadan 9, tarihten 8, imla ve inşadan 9, hattan 9, resimden 8 ve terbiye dersinden 10 puan almıştır. Elde ettiği 98 puan ile ala derecesinde mezun olmuştur. Muhammed Kamil Efendi'nin bu mektepteki Fransızca muallimi Beşar Habib, rik'a muallimi Mustafa Halife, birinci muallim Abdullah Hilmi ve ikinci muallimi ise Muhammed Tahir'dir. Şehâdetnâmesini aldığı imtihan komisyonunda ise İbrahim, Osman, Ali el-Hamaî ve Mustafa Halife mümeyyiz olarak Ali ve Mûsâ Ebussuûd ise muallim olarak görev almıştır.⁵⁴

Muhammed Kamil Efendi Ezher Camii'nde gördüğü eğitimle alakalı olarak Ezher Camii ulemasından bir de icazet almıştır. Ezher Camii ulemasından Hasûn en-Nevâvî de bu icazeti 9 Aralık 1894 tarihinde onaylamıştır. İcazet veren Ezher Camii ulamasından Abdülkadir er-Râfîî onun nakli ve akli ilimlerde özel ve genel eğitim gördüğünü ifade etmiştir. İcazet veren Ezher âlimleri arasında Abdurrahman es-Sîvâvî el-Hanefî, Ahmed er-Rufâî el-Mâlikî, Ahmed Ebû Hatve, Hasan Abidîn, Muhammed Hüseyin Mahlûf el-Mâlikî, Muhammed Ahmed eş-Şâfiî, Muhammed el-Necdî eş-Şâfiî, Muhammed İbrahim Kandil eş-Şâfiî, Abdulmu'tî el-Halebî, Muhammed et-Tâhir, Abdurrahman Fûde el-Hanefî, Muhammed Abdullah, Muhammed el-Bahrî, Muhammed Ali el-Bulâkî el-Mâlikî, Abdurrahman Aliş el-Hanefî, Ahmed Ali Hicâzî, Ali Cuma, Muhammed el-Bina ve Muhammed Mûsâ eş-Şâfiî'nin isimleri geçmektedir.⁵⁵

Muhammed Kamil Efendi, Ezher Camii Medresesi'nde gündüz 7 saat, geceleyin de 2 saat derslere devam etmiştir. 7 Temmuz 1894 tarihli belgede ifade edildiğine göre geceli gündüzlü derse devam ettiği müderrislerden Muhammed Suûd, Mûsâ Ebussuûd, Ali, Abdurrezzak ve Mecid et-Tâhir tarafından tasdik edilmiştir. Muhammed Kamil Efendi'nin Ezher Camii Medresesi'nde ilim talebesinden olduğu Kudüs-ı Şerif Redif Binbaşı Ahmed Talat tarafından da 11 Temmuz 1894 tarihinde tasdik edilmiştir.⁵⁶

Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye tezkiresinde Muhammed Kamil Efendi'nin baba adı Muhammed Tahir Efendi, anne adı Mahbube olarak geçmektedir. Bir eşinin olduğu, 1902-1903 yıllarında askerlik yaptığı, Kudüs'ün Akabe-i Müftü sokağında 1/179 nolu meskende ikamet ettiği belirtilmiştir. Ayrıca orta boylu, ela gözlü, beyaz tenli ve özürsüz olduğu ifade edilmiştir.⁵⁷

⁵³ MŞH, USD, No. 3087-02, sayfa 1.

⁵⁴ MŞH, USD, No. 3087-02, sayfa 2.

⁵⁵ MŞH, USD, No. 3087-02, sayfa 2.

⁵⁶ MŞH, USD, No. 3087-02, sayfa 3.

⁵⁷ MŞH, USD, No. 3087-02, sayfa 4.

Bâb-ı Fetva Sicill-i Ahvâl Şubesi müsvedde varakasında Kudüs Müftüsü Muhammed Kamil Efendi'nin Hz. Hüseyin'in sülalesinden olduğu ve bu vecihle kendisine el-Hüseyinî dendiğine vurgu yapılmış ve 3 Aralık 1903 tarihinde Kudüs müftüsü olarak bilfiil göreve tayin edildiği belirtilmiştir.⁵⁸

Muhammed Kamil Efendi Kudüs'ün Hanefi mezhebi müftüsüdür. Kudüs'ün bir de Şâfiî müftüsü vardır ki onun ismi ise Muhammed Tahir Efendi Ebussuûd'dur. Bu dönemde Kudüs'ün Şâfiî müftü müsevvidi Abdulkadir Efendi'dir. Muhammed Kamil Efendi Kudüs'te görev yaparken teşriki mesaide bulunduğu bazı yetkili görevliler vardır. Bunlar arasında liva müderrisi Mûsâ Efendi el-Berîdî, müderris Ahmed Efendi Tahyûb, müderris Mahmud Efendi eş-Şihâbî, Kudüs Şeriyye Mahkemesi başkâtibi Hüsameddin Efendi ve aynı mahkemenin zabıt kâtibi Hasan İzzeddin Efendi vardır.⁵⁹

13 Mart 1917 tarihli belgede Muhammed Kamil Efendi'nin Kudüs müftülüğüne önce vekâleten bir ay sonra da asaleten atandığı ve kendisine aylık 200 kuruş maaş tahsis edildiği ifade edilmiştir.⁶⁰ 1326/1910 tarihli *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*'de Kudüs-ı şerif sancağı memurlarından bahsedilirken Muhammed Kamil Efendi'nin müftü olarak kaydedildiği görülmektedir.⁶¹

4. Şeyh Abdülkadir Efendi

Osmanlı son dönemi Kudüs müftülerinden biri de Şeyh Abdülkadir Efendi'dir. 18 Eylül 1885 tarihinde Kudüs'te doğmuştur. Babasının adı Muhammed Mustafa Efendi'dir. Babası marangoz esnafındandır. Şeyh Abdülkadir Efendi ilk eğitimini Kudüs'teki iptidai mektebinde görmüştür. Bu mektepten 16 Temmuz 1897 tarihinde tasdikname almıştır. Ardından 16 Eylül 1897 tarihinde Kudüs İdadiyesi'ne kayıt yaptırmıştır. 1902-1903 eğitim öğretim yılında imtihan-ı umumi neticesinde beşinci sınıfa terfi ettirilmiştir. Ancak yaşadığı bazı sağlık sorunları sebebiyle söz konusu mektebi terke mecbur kalmıştır. 1905, 1909 ve 1910 yıllarında Mescid-i Aksâ'da ve medresesinde dinî ve islâmî ilimler ile hadis ilmi tahsil etmiştir. Bu konuda üç adet icazetnamesi vardır. Türkçe ve Arapça yazabilmekte ve konuşabilmektedir. Neşredilmiş veya telif edilmiş bir eseri bulunmamaktadır. Mescid-i Aksâ müderrisliğine tayin olunduktan iki sene sonra Şâfiî fetva emniğine atanma durumu olmuştur. Yapılan imtihan neticesinde başarılı görülerek Kudüs Şâfiî fetva emniği görevine 14 Temmuz 1910 tarihinde tayin edilmiştir. Kendisine 24 Haziran 1915 tarihinde beşinci rütbeden bir nişan ve İzmir mücerred payesi verilmiştir. Memuriyet müddetince görevinden herhangi bir ayrılma ve bir sorundan dolayı mahkeme altına alınma söz

⁵⁸ MŞH, USD, No. 3087-02, sayfa 8.

⁵⁹ MŞH, USD, No. 3087-02, sayfa 9.

⁶⁰ MŞH, USD, No. 3087-02, sayfa 11.

⁶¹ *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, (Selanik Matbaası, 1326), 826.

konusu olmamıştır.⁶² Şeyh Abdülkadir Efendi'ye 4 Temmuz 1915 tarihinde beşinci rütbeden Mecîdî nişanı verilmiştir.⁶³

Meşihat arşivinde Şeyh Abdülkadir Efendi'nin ulema dosyası içinde başka birisine ait devlet-i aliyye tezkiresi bulunmaktadır. Aydın vilayetinin Muğla kazasından 1270 doğumlu Hocasade Mehmed Sabri Efendi'ye ait bu tezkire sehven dosyaya konulmuş olsa gerektir. Bununla birlikte Şeyh Abdülkadir Efendi'ye ait bir tezkire daha mevcuttur. Buna göre Kudüs müftüsü Şeyh Abdülkadir Efendi'nin boyu "uzun", gözü "kara", siması "buğday", alâmetifârikası "şaşı gözlü", vilayeti "Kudüs" mahallesi/köyü "Tekye" sokağı "183/1 ve nevi meskeni "hane" olarak kaydedilmiştir. Tezkire Kudüs-ı Şerif Mutasarrıflığı nüfus nezareti tarafından 18 Mayıs 1905 tarihinde yazılmıştır.

Meşihat arşivinde Şeyh Abdülkadir Efendi'ye ait 4 Temmuz 1313 tarihli bir mekâtib-i iptidaiye şehâdetnâmesinin bir sureti mevcuttur. Şehâdetnâmede gördüğü dersler ve aldığı notlar bulunmaktadır. Buna göre Şeyh Abdülkadir Efendi, bu mektepte tecvidli Kur'an-ı Kerim okuma, ilmihal, Osmanlıca kelime bilgisi, Arapça kelime bilgisi, imla, sülüs yazısı, rik'a yazısı, kıraat, hesap, Osmanlı coğrafyası, Osmanlı tarihi, akaid ve ahlak dersleri görmüştür. Şehâdetnâmede Kudüs iptidai mektebindeki bazı öğretmenlerin isimleri ve branşlarına da yer verilmiştir. Buna göre mektepte Kur'an muallimi İsmail, hat ve hesap muallimi İbrahim, Lisan-ı Osmânî muallimi Abdullah Rüşdi, Şâfî fikhî muallimi Ali Rimadi ve akaid muallimi Ali vardır. Şehâdetnâmede ayrıca sekiz mümeyyizin ismi de mevcuttur. Sınavda öğretmenle birlikte hazır bulunarak öğrencinin bilgisini ve seviyesini yoklayan kimse konumunda olan mümeyyizlerin⁶⁴ isimleri ise şunlardır. Ali, Mustafa, el-Fazl, Tahir, Mehmed Tevfik, Ali, Mûsâ el-Bedirî, Ali, Mûsâ Ebûsuûd ve Arif. Şeyh Abdülkadir Efendi mektepte gördüğü on üç dersin onundan 10 tam puan almış, iki dersten 6 puan ve bir dersten de 7 puan almıştır. Böylece toplamda 129 toplam puanla birinci derece itibariyle şehâdetnâme almaya hak kazanmıştır. Şehâdetnâmedeki bilgiler bir tablo halinde şu şekilde verilebilir.⁶⁵

Tablo 4: Kudüs Müftüsü Şeyh Abdülkadir'in şehâdetnâmesi⁶⁶

⁶² MŞH, USD, No. 4267-01, sayfa 1-4.

⁶³ MŞH, USD, No. 4267-01, sayfa 4.

⁶⁴ Kubbealtı Lugatı, "mümeyyiz," erişim tarihi 5 Şubat 2024, <http://www.lugatim.com/s/m%C3%BCmeyyiz>

⁶⁵ MŞH, USD, No. 4267-01, sayfa 4.

⁶⁶ MŞH, USD, No. 4267-01, sayfa 4.

Şeyh Abdülkadir Efendi'ye ait 16 Temmuz 1897 tarihli mekâtib-i ibtidâiye şahadetnamesinin bir sureti			
Dersler	Not	Muallimler ve mümeyyizler	İsimleri
Tilavet-i Kur'an-ı Kerim ve tecvid	10	Kıraat muallimi	İsmail
İlmihal	10	Hat ve hesap muallimi	İbrahim
Sarf-ı Osmanî	10	Lisan-ı Osmanî muallimi	Abdullah Rüşdî
İmla	6	Fıkıh-ı Şâfiî muallimi	Ali Rimadî
Kıraat	10	Akaid-i diniyye muallimi	Ali
Hesap	10	Mümeyyiz	Mustafa
Coğrafya-i Osmanî	10		El-Fazl
Tarih-i Osmanî	10		Tahir
Hatt-ı sülûs	6		Mehmed Tevfik
Akaid-i diniyye	10		Musa el-Bedirî
Sarf-ı Arabî	10		Ali
Hatt-ı rik'a	7		Musa Ebüssuûd
Ahlak	10		
Toplam	129		

Şeyh Abdülkadir Efendi, 13 Eylül 1897 tarihinde Kudüs idadi mektebinin birinci senesine kayıt yaptırmıştır. Kendisi 1902-1903 eğitim öğretim döneminde imtihan komisyonunca beşinci sınıfa terfi edilmiştir. Ancak kendi arzusuyla okulu terk ederek idadi mektebine devam etmemiştir.⁶⁷ Eğer Kudüs İdadi Mektebi'ne devam etmiş olsaydı 1903 yılında 123 Müslüman öğrencinin okuduğu ve müdürlüğünü Halid Efendi'nin yaptığı bu mektepte Türkçe dersini, Halid Efendi, İshak Efendi, Mehmed Faik Efendi ve Rüşdü Efendi'den, Fransızca, kitabet, ilm-i eşya malumat-ı sıhhiye ve ziraiye derslerini Halid Efendi'den, tarih derslerini İshak Efendi'den, Arapça derslerini Şeyh Tahir Efendi'den, hüsn-i hat dersini Said Efendi'den, hendese, coğrafya, resim ve cebir derslerini Şeyh Mûsâ Efendi'den, usul defteri ve Farsça derslerini Ali Efendi'den, hesap ve ilm-i ahlak dersini Mehmed Faik Efendi'den ve ulum-ı diniye dersini de Şeyh Tevfik Efendi'den alma fırsatı olacaktı.⁶⁸

Şeyh Abdülkadir 1916 yılında eğitim durumunu belgelendirmek için idadi mektebine müracaat etmiştir.⁶⁹ Müracaat ettiği bu dönemde Kudüs İdadi Mektebi'nin ismi ise artık Kudüs Mekteb-i Sultânî oşmuştur. Zira Osmanlı Devleti topraklarında eğitimin kalitesini artırmak amacıyla idadi mekteplerin sultani mekteplere dönüştürüldüğü dönemde Kudüs-ü Şerif Mutasarrıfı Macid Şevket Efendi'nin girişimleriyle Kudüs İdadi Mektebi de 1913 yılında Kudüs Mekteb-i Sultânî'ye dönüştürülmüştür.⁷⁰ Kudüs Mekteb-i Sultânî Müdürü, ikinci müdür Mehmed Kemal ve kâtib Mahmud Hayri, Şeyh Abdülkadir Efendi'nin idadi mektebine yazıldığını fakat devam etmediğini beyan etmiştir.⁷¹

Şeyh Abdülkadir Efendi, iptidai mektebini bitirdikten sonra kayıt yaptırdığı idadi mektebine gitmese de Mescid-i Aksâ Medresesi'nde eğitimine devam etmiş ve buradaki eğitimini

⁶⁷ MŞH, USD, No. 4267-01, sayfa 4.

⁶⁸ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, (İstanbul: Asr Matbaası, 1321), 727-728; Cengiz, "Kudüs-i Şerif İdadi Mektebi (1890-1913)", 110.

⁶⁹ MŞH, USD, No. 4267-01, sayfa 4.

⁷⁰ BOA, *Mektubi Kalemi (MF.MKT)*, Gömlek No. 1188/20; Cengiz, "Kudüs-i Şerif İdadi Mektebi (1890-1913)", 116-117; Fatih Demirel, "II. Meşrutiyetten Sonra Osmanlı'da Orta Öğretim: Sultaniler", *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXVII/2 (2012), 342-344.

⁷¹ MŞH, USD, No. 4267-01, sayfa 4.

tamamlamıştır. 1910 yılında Kudüs'te teşekkül olan imtihan komisyonunda 118 puan alarak ehliyetini ispat etmiş ve böylece medreseden mezun olarak şehâdetnâme almaya hak kazanmıştır. Kendisine 12 Kasım 1910 tarihinde şehâdetnâme verilmiştir. Şehâdetnâmesini mü'lazim-i evvel Mehmed Hafız, Yüzbaşı Ahmed, tabur imamı Hasan Sadi, Muhammed b. Nuri es-Seyyid, müderris Muhammed Emin Fehmi, şâfiî müftü Muhammed Tahir, belde müftüsü Muhammed Kamil ve Kudüs-ü Şerif mutasarrıfı Azmi onaylamıştır.⁷²

Şeyh Abdülkadir Efendi'ye 22 Mayıs 1915 tarihinde Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi tarafından İzmir mücerred payesi verilmiştir. Bu payenin verildiği belgede Şeyh Abdülkadir Efendi şu vasıflarla anlatılmıştır.

- ✓ “*kıdvetü'l-ulemâi'l-muhakkikîn*”: Gerçeği araştırıp ortaya koyan âlimlerin kendisine uyduğu kimse,
- ✓ “*umdetü'l-fudalâi'l-müdekkikîn*”: Gerçeği dikkatle inceleyen faziletli insanların kendisine dayanıp güvendiği kimse,
- ✓ “*nâşirü ahkâmi's-şer'ati ve'd-dîn*”: Dinin ve şeriatın hükümlerini yayan kimse,
- ✓ “*veresetü ulûmi'l-enbiyâi ve'l-mürselîn*”: peygamberlerin ilimlerinin varisleri,
- ✓ “*el-muhtassu bi-mezîd-i inâyeti'l-Meliki'l-Mu'în*”: Herkesin yardımcısı, mülkün gerçek sahibi ve kâinatın mutlak hükümdarı olan Allah'ın yardımına ziyadesiyle hususi olarak mazhar olan kimse,
- ✓ “*Kudüs-ı şerif ulemasından*”: Kudüs âlimlerinden,

5. Muhammed Emin Efendi

Muhammed Emin Efendi 1883 yılında Kudüs'te doğmuştur. Babasının adı Şeyh Ali Efendi'dir. Babası Mescid-i Aksâ müderrislerinden olup Kudüs fetva eminliği görevini ifa etmiş ve ruûs-ı hümâyun rütbesine haiz olmuştur. Muhammed Emin Efendi iptidai mektebini Kudüs'te okumuş ve burada çeşitli ilimleri ve funûnu tahsil ettikten sonra şehâdetnâmesini almıştır. Akabinde Mescid-i Aksâ müderrislerinde eğitimine devam etmiştir. Bu müderrislerden fıkıh ve akli ilimler konusunda 17 Temmuz 1896 tarihinde şehâdetnâme almıştır. Daha sonra ilim tahsili için Mısır'a gitmiş ve buradaki Ezher Camii'nde 9 yıl eğitim görmüş ve 1902 yılında icazetname almıştır. 14 Eylül 1910 tarihinde 200 kuruş maaşla Kudüs fetva eminliği görevine atanmıştır. Muhammed Emin Efendi fetva eminliği görevine ilaveten bir buçuk ay sonra 31 Ekim 1910 tarihinde 100 kuruş maaşla Mescid-i Aksâ'da dersiâm müderrisliğine tayin edilmiştir. 27 Şubat 1915 tarihinde 300 kuruş maaşla Kudüs Külliye-i Salahiyye'de ahval-i şahsiye muallimliğine atanmıştır. 14 Mart 1915 tarihinde 600 kuruş maaşla yine aynı yerde fıkıh muallimliğine, Eylül 1915'te ise 1000 kuruş maaşla fıkıh ve mantık muallimliğine tayin edilmiştir. Muhammed Emin Efendi görevi müddetince hiçbir suretle muhakeme altına alınmamıştır. Rütbe ve nişanı yoktur. Telif ettiği bir eseri de

⁷² MŞH, USD, No. 4267-01, sayfa 4.

bulunmamaktadır. Meramını ifade edecek kadar Türkçe bilmekte ve okumaktadır. Arapçaya mükemmelen vukufiyeti vardır.⁷³ Muhammed Emin Efendi'nin 29 Haziran 1905 tarihli nüfus kaydı bilgilerine göre bu tarihte Ezher Camii'nde halen talebe ve bekâr olduğu ifade edilmiştir. Nüfus kaydında isim ve şöhretinin “Şeyh Muhammed Emin Efendi”, babasının adının “Şeyh Ali Efendi”, annesinin isminin “Hafize Hanım”, doğum tarihinin “hicri 1300/ mali 1299”, doğum yerinin “Kudüs”, boyunun “uzun”, gözünün “ela”, simasının “beyaz”, eşkâli ve alâmetifârikasının “tam” olduğu belirtilmiştir. Nüfusu ise Kudüs'ün Babü'l-Halil mahallesinde Şeyh es-Sevrî sokağında 86/1 nolu meskende kayıtlıdır.⁷⁴ Muhammed Emin Efendi'nin iptidai mektepten aldığı şehâdetnâmede okuduğu dersler ve aldığı notlarını tablo halinde şu şekilde oluşturmak mümkündür.

Tablo 5: Kudüs Müftüsü Şeyh Abdülkadir'in şehâdetnâmesi⁷⁵

Şeyh Muhammed Efendi'ye ait 17 Temmuz 1896 tarihli mekâtib-i ibtidâiye şahadetnamesinin bir sureti			
Dersler	Not	Muallimler ve mümeyyizler	İsimleri
Tilavet-i Kur'an-ı Kerim ve tecvid	10	Kuran ve tecvid muallimi	İsmail
Tecvid	10	Lisan-ı Osmanî muallimi	Rüşdî
İlmihal	10	Hat ve hesap muallimi	İbrahim
Sarf-ı Osmanî	7	Sarf-ı Arabî	Ali Rimadî
İmla	10	Akaid-i diniyye muallimi	Ali
Kıraat	5	Mümeyyiz	Ali
Hesap	7		Osman
Coğrafya	10		Kamil
Tarih	9		Muhammed Said
Hat	8		Ali el-Hamaî
Akaid	10		Musa Ebüssuûd
Sarf-ı Arabî	10		
Hatt-ı sülûs	8		
Ahlak	10		
Toplam	124		

Muhammed Emin Efendi, Ezher Camii Medresesi'nden 10 Şubat 1902 tarihinde icazetname almıştır. Daha sonra talebi üzerine Ezher Camii şeyhi ve müderrisleri, 9 Temmuz 1910 tarihinde kendisine icazetname verdiklerine dair birer yazı yazmışlardır. Ezher Camii şeyhinin yazdığı Arapça icazetname yazısında Ezher Camii'nin meşhur bir ilim merkezi olduğuna ve ilim öğrenmek isteyen insanların pek çok belden buraya akın ettiğine vurgu yapılmıştır. İlim tahsili için Kudüs'ten buraya gelen ve burada derslere devam eden Şeyh Muhammed Emin b. Şeyh Ali'ye takva şartıyla icazet verildiği ifade edilmiştir. Ezher Camii müderrislerinden İbrahim el-Hadidî, Muhammed Mazi er-Rûhâyi, Ali el-Havlî, Ali Abdurrahman ve Muhammed Mûsâ el-Bahremî

⁷³ MŞH, USD, No. 4273-01, sayfa 1-2.

⁷⁴ MŞH, USD, No. 4273-01, sayfa 3.

⁷⁵ MŞH, USD, No. 4273-01, sayfa 3.

tarafından Arapça olarak yazılan diğer icazetname yazısında ise fetva verme ve tedris konusunda Muhammed Emin Efendi'ye icazetname verildiği beyan edilmiştir.⁷⁶

Sonuç

İslâm'ın ilk kiblesi Mescid-i Aksâ'yı, Hz. Peygamber'in isra ve miraç mucizesinin gerçekleştiği kutsal mekâm bünyesinde barındıran Kudüs, Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı topraklarına katılmış ve 1516-1917 yılları arasında 401 yıl Osmanlı idaresinde kalmıştır. Osmanlı bu kutsal şehir Müslümanların dinî sorunlarının çözümü ve fetva işlerinin yürütülmesi hususunda Şeyhülislâmlık/Meşihat makamına bağlı olarak ilk dönemden itibaren müftüler tayin etmiştir. Osmanlı son döneminde Kudüs'te biri Hanefî, diğeri Şafiî olmak üzere iki ayrı müftü aynı anda görev yapmıştır. Bu da devletin fikhî mezhep farklılıklarına değer verdiğine ve hassasiyet gösterdiğine işaret etmektedir. Kudüs'ün son Osmanlı müftülerinden Muhammed Tahir el-Hüseynî 1865'te, Muhammed Kamil Efendi 1908'de ve Muhammed Emin Efendi 1910'da Kudüs Hanefî müftüsü olarak, Muhammed Tahir Efendi 1905'te ve Şeyh Abdülkadir Efendi ise 1910'da Kudüs Şafiî müftüsü olarak göreve başlamıştır. Meşihat arşivinde bu mezkûr müftülerin biyografik bilgileri yer almıştır. Bu müftülerin hepsi de Kudüs doğumlu olup iptidai eğitimlerini Kudüs'te tamamlamış ve Mescid-i Aksâ Medresesi'nde eğitim görmüşlerdir. Müftüler dinî ilimlerin yanı sıra aklî, naklî ve fennî ilimler de okumuşlardır. Şeyh Abdülkadir Efendi ve Muhammed Kamil Efendi ayrıca Kudüs'te İdadiye Mektebi'nde okumuştur. Muhammed Kamil Efendi ve Muhammed Emin Efendi, Kudüs'teki ilköğretimini ve Mescid-i Aksâ Medresesi'nde eğitimlerini tamamladıktan sonra ilim tahsili için Mısır'a gitmişler ve buradaki Ezher Camii'nde eğitim görmüşlerdir. Muhammed Emin Efendi, diğer müftülerden farklı olarak müftülük vazifesinin yanı sıra Mescid-i Aksâ'da dersîâm müderrisliği görevini de ifa etmiştir. Müftülerin hepsi de Arapça ve Türkçe bilmektedirler. Müftülerden Muhammed Tahir el-Hüseynî, Muhammed Tahir Efendi ve Şeyh Abdülkadir Efendi'ye devlet tarafından Mecîdî nişan ve İzmir mücerred payesi verilerek kendileri taltif edilmiştir. Hiç birisinin telif ettiği bir eseri yoktur. Müftüler resmi olarak Kudüs'te idari teşkilatın başındaki sancak mutasarrıfının emrinde görev yapmışlardır. Kudüs müftüleri sadece fetva hizmetleri sunmamışlar, Kudüs Liva İdaresi Meclisi'nin (Meclis-i İdâre-i Livâ'nın) asli üyesi olarak şehrin idare meclisinde görev almışlardır. Kudüs müftüleri bu meclisin diğer tabii (asli) üyeleri olan Kudüs mutasarrıfı, muhasebecisi ve tahrirat müdürü ve dört de seçilmiş azalar (azay-ı müntahaba) ile beraber çalışarak şehrin idaresinde söz sahibi olmuşlardır. Bununla beraber Kudüs müftüleri surre yardımlarının dağıtımını, vakıfların hayrî hizmetlerini teşvik etme, şehirdeki önemli dini hadiseler ve özellikle Mescid-i Aksâ'daki gayri Müslimlerin hakları gibi toplumsal konularda etkin rol almışlar, talep edildiği durumlarda resmi olarak görüş beyan etmişlerdir.

Osmanlı Devleti Kudüs müftüleriyle yaptığı yazışmalarda onlar hakkında övgü ve iltifat dolu sözler kullanmaya özen göstermiştir. Onlar hakkında “kadıların en büyük kadısı”, “ilim ve irfan cevheriyle süslenen”, “faziletli insanların kendisine dayanıp güvendiği”, “dinin ve şeriatin hükümlerini yayan”, “peygamberlerin ilimlerinin varisi olan” ve “Allah'ın yardımına ziyadesiyle

⁷⁶ MŞH, USD, No. 4273-01, sayfa 3.

mazhar olan kimse” gibi ifadeler sarf etmişlerdir. Bu övgülü ifadeler Osmanlı devletinin bürokratik yazışmalarda nezakete, Kudüs’e, Kudüs müftülerine ve müftülük makamına ne kadar değer verdiğini göstermesi açısından da oldukça önemlidir.

Kaynakça

- Aköz, Alaattin. “İstanbul'dan Kutsal Topraklara Uzanan Sevgi Yolu: Surre Alayları ve 1680 Surre” . *Üç Kıta- Bir Tarihçi Prof. Dr. İlhan Şahin Armağanı*, ed. Güljanat K. Ercişasın- Muhammed Bilal Çelik. Bursa: Osman Gazi Belediyesi Yayınları, 2021.
- Aselî, Kamil Cemil. “Kudüs (Osmanlı Dönemi ve Sonrası)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/334-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Aseli, Kamil Jamil. “Kudüs (Osmanlı Dönemi ve Sonrası)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/334-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Avcı, Casim. “Kudüs (Fethedilişinden Haçlı İstilasına Kadar)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/327-329. (İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-Büldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Mu'âf, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahîh*, thk. Merkezü'l-Bühûs. 10 Cilt. Beyrut: Dârü't-Te'sîl, 1433/2012.
- Bozkurt, Nebi. “Mescid-i Aksâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/207-213. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Cengiz, Abdullah. “Kudüs-i Şerif İdadi Mektebi (1890-1913)”. *History Studies* 12/1 (2020), 103-124.
- Çakar, Enver. “XVI. Yüzyılda Şam Beylerbeyiliğinin İdari Taksimatı”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2003), 351-374.
- Demirel, Fatih. “II. Meşrutiyetten Sonra Osmanlı'da Orta Öğretim: Sultaniler”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXVII/2 (2012), 342-344.
- Demirkent, Işın. “Kudüs (Haçlılar Dönemi)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/329-332. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Düstur*. Cilt 1. İstanbul, Matbaa-i Amire, 1289.
- Evliya Çelebi, Evliya Mehmed Zillî ibn Derviş. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. haz. Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.

- Hammer, Joseph Von. *Büyük Osmanlı Tarihi*. İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1989.
- Harman, Ömer Faruk. “Kudüs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/323-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Harman, Ömer Faruk. “Mûsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/207-213. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Harman, Ömer Faruk. “İsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/465-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hoca Sâdeddin. *Tâcü't-Tevârîh*. İstanbul: Tabhâne-i Âmire, 1297.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfi. *Kitâbü'l-Futûh*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1991.
- İbnü'l Esîr, İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ'. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978.
- İbn İshak, Muhammed. *Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzi*. thk. Süheyl Zekkâr. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1978.
- İbn Şeddâd, Bahâüddin. *en-Nevâdirü's-sultâniyye ve'l-mehâsinü'l-Yûsufiyye*. th. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. çeviren Ruşen Sezer. İstanbul: YKY Yayınları, 2003.
- İpşirli, Mehmet. “Şeyhülislâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/91-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İsfahânî, İmâdüddin. *el-Fethu'l-kussî fi'l-fethi'l-kudsî*. Kahire: Dârü'l-Menâr, 2004.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MŞH), *Ulema Sicil Dosyaları (USD)* No. 3733-01; 3088-02, 4267-01; 3087-02; 4273-01,
- Karabulut, Asuman – Tercan, Hatice. “Erzurum Vilayet Salnâmelerine Göre Erzincan Sancağında İdari Taksimat”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 69 (2020), 499-520.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş–Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kubbealtı Lugatı, “mümeyyiz,” <http://www.lugatim.com/s/m%C3%BCmeyyiz> Erişim tarihi: 5 Şubat 2024,
- Müslim b. el-Haccâc en-Nîsâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Râid b. Sabri. Riyad: Dârü'l-Hadâra, 2015.
- Oflaz, Abdulhalim. “Selâhaddîn Eyyûbî'nin Kudüs'ü Fethi, Şehre ve Şehir Halkına Muamelesi”. *Geçmişten Günümüze Filistin*. ed. Tuğba Velioğlu vd. İstanbul: Ensar Yayınları, 2024.
- Seyitdanlıoğlu, Mehmet. “Yerel Yönetim Metinleri VI: 1871 Vilayet Nizamnamesi ve Getirdikleri”. *Çağdaş Yerel Yönetimler*, 5/5 (1996), 89-103.
- Solakzade Mehmed Hemdemî Çelebi. *Târih-i Solakzade*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1298.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Târihu't- Taberî Târihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1967.
- Temir, Hakan. “Filistin Bölgesinde Yaşayan Arap Kabilelerin Kökenleri ve Bölge Üzerindeki Etkilerinin Tespiti”. *Geçmişten Günümüze Filistin*. ed. Tuğba Velioğlu vd. İstanbul: Ensar Yayınları, 2024.
- Tomar, Cengiz. “Kudüs (Memlûkler Dönemi)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

- Tuncer, Seral. "II. Meşrutiyet Döneminde Bir İdari Reform: 1913 İdare-i Umumiye-i Vilâyet Kanunu'nun Muvakkatı". *II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirileri*, ed. Fethi Gedikli. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2016.
- Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*. Dersaadet: Hilal Matbaası, 1324.
- Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*. Selanik Matbaası, 1326.
- Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye 1333-1334 sene-i Maliye*. Dersaadet: Hilal Matbaası, 1334.
- Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*. İstanbul: Asr Matbaası, 1321.
- Suriye Vilayeti Salnâmesi. *Salnâme 1288 3. Defa*. Şam: Suriye Litografya Matbaası, 1288.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). BOA, *Bab-ı Asafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri (A.DVNS.MHM.d)*, Gömlek No. 55-76.
- BOA, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evkaf (TS.MA.e)*, Gömlek No. 689-34; 817-26; 1122-70.
- BOA, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defter (TS.MA.d)*, Gömlek No. 1213; 1613; 3532; 3539; 3555; 7114.
- BOA, *Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu (DH.TMIK.S)*, Gömlek No. 60-50.
- BOA, *Babiali Evrak Odası Evrakı (BEO)*, Gömlek No. 1073-80440.
- BOA, *Dahiliye Nezareti İdare Evrakı (DH.İD)*, Gömlek No. 202-7.
- BOA, *Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı (A.MKT)*, Gömlek No. 38-24; 83-88.
- BOA, *Mektubi Kalemi (MF.MKT)*, Gömlek No. 2313-135; 1188/20.
- BOA, *Evkaf Haremeyn Mukataası Surre Defterleri (EV.HMK.SR.d)*, Gömlek No. 863; 878; 898.
- Velioğlu, Tuğba. "Müslüman Devlet Başkanlarının Kudüs'te Gayrimüslimlere Yönelik Uyguladıkları Hoşgörü Siyasetine Dair Örnekler". *Geçmişten Günümüze Filistin*. ed. Tuğba Velioğlu vd. İstanbul: Ensar Yayınları, 2024.
- Wilkinson, John. "Jerusalem under Rome and Byzantium 63 BC-637 AD". *Jerusalem in History* ed. K.J.Asali. England: Scorpion Publishing, 1989.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed. *Târîhü'l-Ya'kûbî*. thk. Muhammed Sadık. Necef: el-Mektebetü'l-Hayderiyye, 1963.
- Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim İbn Şihâb. *el-Meğâzî en-Nebeviyye*. thk. Süheyl Zekkâr. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1981.

Afet, İmtihan ve Kötülük Bağlamında Doğa Yasaları

(The Laws of Nature in the Context of Disaster, Testing and Theodicy)

Harun ÇAĞLAYAN

Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi | Prof., Kırıkkale University
İslami İlimler Fakültesi | Faculty of Islamic Sciences
Kelam Anabilim Dalı | Department of Kelam
Kırıkkale | Türkiye | Kırıkkale | Türkiye
cağlayanharun@gmail.com | orcid.org/0000-0002-0228-5164

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 13/Temmuz/2024 | Received | 13/July/2024
Kabul Tarihi | 10/Aralık /2024 | Accepted | 10/December/2024
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2024 | Published | 31/December/2024

Atıf | Cite as:

Çağlayan, Harun. "Afet, İmtihan ve Kötülük Bağlamında Doğa Yasaları [Laws of Nature in the Context of Disaster, Testing and Theodicy]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 12/2 (Aralık | December 2024), 396-409.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1515855](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1515855)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Laws of Nature in the Context of Disaster, Testing and Theodicy

Abstract: Although there are many theories about when and under the influence of what forces the universe came into existence, there is a general understanding that the laws of nature that dominate it have remained unchanged until today. According to this, any situation that is not understood in the functioning of the universe is not seen as an eternal mystery, but as a problem to be understood in time. However, due to some psycho-theological and socio-cultural reasons, this is sometimes forgotten or consciously covered up and other roles are assigned to the laws of nature. These roles are defined as good and bad according to the effects of the laws of nature on the life of the individual and society. In the paper, the worst of these definitions are discussed from a theological point of view. The most known of the qualifications attributed to natural events; culturally catastrophe, religiously tested, and philosophically theodicy. These characterizations are neither entirely wrong nor correct. Because here, it is not the explanation of the scientific reasons of the laws of nature, but the judgment-oriented evaluation of the results they cause. For example, the solid, liquid and vapor states of water, the source of life; It can be expressed with the concept of disaster in cultural memory due to floods, punishment in religious literature and evil in philosophical discussions. Since these subjective evaluations will not change the state of water in objective reality, it is necessary to change the way of life by determining in which situations it turns into disaster, test and evil in order to reduce its negative effects on our lives. Thus, it is possible to make a healthy assessment about both the real quality of the water and the situations it causes. In the research, a general evaluation was made regarding the place of the subject in the context of current discussions by using the inductive method.

Keywords: Kalam, Theodicy, Testing, Disaster, The Laws of Nature.

Afet, İmtihan ve Kötülük Bağlamında Doğa Yasaları

Öz: Evrenin ne zaman ve hangi kuvvetlerin etkisiyle meydana geldiği konusunda birçok teori olmasına karşın, ona egemen olan doğa yasalarının değişmeden günümüze değin devam ettiğine dair genel bir anlayış vardır. Buna göre evrenin işleyişinde anlaşılmayan herhangi bir durum, sonsuz bir gizem olarak değil, zamanla anlaşılacak bir problem olarak görülür. Ancak psiko-teolojik ve sosyo-kültürel bazı nedenlerden dolayı bazen bu unutulur veya bilinçli olarak örtülerek doğa yasalarına başka roller yüklenir. Bu roller, doğa yasalarının birey ve toplum yaşamındaki etkilerine göre iyi ve kötü olarak tanımlanır. Çalışmada, bu tanımlardan kötü olanları, teolojik bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Tabiat olaylarına yüklenen nitelendirmelerden en fazla bilinenleri; kültürel açıdan afet, dinsel açıdan imtihan ve felsefik açıdan kötülük kavramlarıdır. Bu nitelendirmeler, tümüyle ne yanlış ne de doğrudur. Çünkü burada, doğa yasalarının bilimsel sebeplerinin açıklaması değil, neden olduğu sonuçların yargı odaklı değerlendirilmesi söz konusudur. Örneğin hayat kaynağı suyun katı, sıvı ve buhar halleri; su baskınları nedeniyle kültürel hafızada afet, dinsel literatürde ceza ve felsefi tartışmalarda kötülük kavramıyla ifade edilebilir. Bu sübjektif değerlendirmeler, suyun objektif gerçeklikteki durumunu değiştirmeyeceğinden onun yaşamımızdaki olumsuz etkilerini azaltmak için hangi durumlarda afet, imtihan ve kötülüğe dönüştüğünü tespit ederek yaşam biçimlerinin değiştirilmesi gerekir. Böylece hem suyun gerçek niteliği hem de sebep olduğu durumlar hakkında sağlıklı değerlendirme yapma imkânına sahip olunabilir. Araştırmada, tümevarım yöntemi kullanılarak konunun güncel tartışmalar bağlamındaki yerine ilişkin genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Afet, İmtihan, Kötülük, Doğa Yasası.

Giriş

Evren, varlığının başlangıç ve sürekliliğine kaynaklık eden sebeplerin nitelikleri konusundaki bilinmezlere rağmen açık bir gerçeklik olarak insan algısının karşısında durmaktadır. Onun niçin var olduğuyla ilgili tartışmalar bir yana nasıl işlediğine dair yasaların anlaşılmasında bile kat edilmesi gereken mesafenin ne denli geniş olduğu ortadadır. Ancak şu kadar var ki tüm gizemlerine rağmen, genel bir teamül olarak evrenin işleyişine etki eden her türlü faktörün zamanla anlaşılabilir ölçüler içinde izah edilebileceği anlaşılmaktadır.

Bilim ve din arasında var olduğu sanılan çatışma fikri, artık neredeyse terk edilmiştir. Kuşkusuz bu duruma gelinmesinde bilimin tecrübe yöntemini kullanarak fen bilimleri alanında doğal bir ayıklamaya giderek şüphe ve açmazlardan kurtulmasının payı büyüktür. Bilim sayesinde bilgi, tasnife tabi tutularak sistemleştikçe doğada insan yararına olan pratik çözümlere ulaşmak her geçen gün daha da kolaylaşmaktadır. Bilim sayesinde doğadaki ebedi belirsizliğin kapısı aralandığından insanlığın eskiye oranla önünü daha net görebildiğine tanık olmaktadır.¹ Doğa yasaları olarak tanımlanan fiziksel güçlerin zorunluluk veya sonsuzluk gibi kavramlar açısından nasıl anlaşılacağı hakkındaki tartışmalar² bir tarafa evreni şekillendiren bu yasaların ilk günden bu yana genel hatlarıyla aynı şekilde işledikleri kabul edilmektedir.³ Bilim çevrelerindeki bu yaygın kanının aksine, tarihsel süreç içerisinde psiko-teolojik ve sosyo-kültürel bazı gerekçelerden dolayı, doğa yasalarının işleyişine başka anlamlar yüklenmekte ve insanlık üzerinde neden oldukları sonuçlara göre öznel bir tutumla iyi veya kötü gibi etik değerlere konu edildikleri görülmektedir. Bu tarz nitelermelerden menfi olanlarının sağlıklı bir şekilde analiz edilebilmesi için etik ve teolojik açıdan tutarlı bir ahlak anlayışına sahip olmanın önemi büyüktür. Bu bağlamda doğa felsefesi veya biliminin her zaman insan ve doğa arasında durduğu söylenebilir.⁴

İnsan üzerindeki yıkıcı etkilerinden dolayı gerçekte bilimin konusu olan doğanın gerek kültürel olarak afet şeklinde nitelendirilmesi gerek dinî açıdan imtihan olarak görülmesi ve gerekse felsefi yönüyle kötülük probleminde ilişkin etik tartışmaların bir nesnesi olarak kabul edilmesi, çok yönlü bir ilişkiler ağının kaynaklık ettiği birtakım soru ve sorunların doğmasına neden olmaktadır. Birey ve toplum yaşamında neden oldukları kötü durumlardan dolayı doğa olaylarını afet veya imtihan olarak değerlendirmek mümkün müdür? Yoksa suçlarının cezasından veya ihmalkârlıklarının bedelinden kurtulmak isteyen kişi veya kurumlar, sorumsuzluklarının faturasını doğa olaylarına mı çıkarmak istiyorlar? Bu tarz soruların sayısını artırmak mümkündür; ancak kesin olan şu ki değer üreten bir canlı olarak insan, tarihin her döneminde açık ve seçik hakikatleri bile çeşitli gerekçelerle özünden saptırma yolunu tercih edebilmektedir. Bu tercihte

¹ Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Kâtipoğlu (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 267, 268.

² Bkz. Emile Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988).

³ Lucretus Carus, *Doğanın Evrimi*, çev. Turan Erdem (İstanbul: Arya Yayıncılık, 2011), 15.

⁴ Henry Henry, *Bilimsel Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Ayşe Mine Şengel (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2016), 444.

etkin olarak kullanılan felsefî ve dinî argümanlar ise çoğunlukla gerçeği değil aksine onu gizlemeyi hedeflemektedir. Bunun nasıl ve niçin yapıldığına ilişkin tespitler, meselesinin farklı açılardan analiz edilmesine imkân tanınmasıyla birlikte aynı zamanda bireysel ve toplumsal teolojik bilinçaltının nasıl işlediğinin anlaşılmasına yönelik de konuya katkı sağlayabilir bir nitelik taşımaktadır.

Araştırmada afet, imtihan ve kötülük kavramları bağlamında doğa yasaları hakkında yapılan değerlendirmelerin geleneksel ve güncel değerine ilişkin birtakım analizlere yer verilmiştir. Çalışmada, bilgi toplama ve işleme yöntemi olarak nitel araştırma tekniklerinden tümevarım metodu kullanılmıştır.

1. Doğa Olayları ve İşleyişi

Semavî dinler başta olmak üzere çoğu dinî inanca göre doğadaki tüm oluş ve yok oluşlar, bir hikmete (raison) binaen gerçekleşmektedir. Peki, bu hikmetin imkân ve niteliği hakkında ne söylenebilir? Evrene egemen olan doğa yasalarının gizli bir hikmetin açığa çıkması olarak kabul etsek bile onun nihai amacını bilebilir miyiz? ⁵ Yoksa gerçeklik şeklinde tarif edilen fiziksel unsurlar, düşünce dünyasında hikmet olarak mı kendine yer bulabiliyor? Evren algısının şekillenmesinde önemli parametrelere değinen bu tarz soruları çoğaltmak mümkündür; ancak cevaplar konusunda oldukça kısıtlı bir noktadayız.

Tespit edilebildiği kadarıyla, Antik dönemlerden modern dönemlere değin yukarıdaki gibi sorular insanlığın zihnini meşgul etmektedir. Burada önemli olan bahsi geçen soruların mevcudiyeti değil, her dönem ve coğrafyada onların farklı şekillerde cevaplanmış olmasının birey açısından ne anlam ifade ettiği. Esasen tarih boyunca kişi ve toplumların evren ve ardındaki gizleme dair geliştirdikleri her türlü teori ve inancı, tıpkı bilim gibi insanlığın ortak aklının bir ürünü olarak görmek mümkündür. ⁶ İnsan-doğa ilişkilerine dair tarihsel süreç takip edildiğinden bilimsel açıdan evrenin nasıl işlediğine dair duyulan merak kadar, belki de daha fazla, evrenin niçin var olduğuyla ilgili metafizik kurgular zihinleri meşgul etmektedir. Nitekim her kültürün kendi birikimine göre geliştirdiği evren tasavvurları, çoğu zaman bilimsel gerçeklikten uzak, belli inanç ve kabullere göre süregeldiği görülmektedir. ⁷ Bu durumda kanaatimizce pratik fayda açısından maslahatı gözetmek için bir yandan dinsel ve kültürel açıdan doğanın nasıl anlaşılmasıyla ilgili anlaşılabilir sınırlar içinde olmaya gayret ederken diğer yandan meselenin aslını tespit açısından konunun bilimsel ve felsefi yönlerinin dengeli bir şekilde ele alınması daha uygun olabilir.

Tabiat ve hikmet ilişkisi bağlamında doğa olaylarının açıklanmasında sıklıkla müracaat edilen bir yaklaşım olarak tanrısal erek, geçmişte olduğu gibi günümüzde de etkisini sürdürmektedir.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958), 2/171.

⁶ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, ed. Sefer Turan (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 23.

⁷ Cobb John B. - JR. David Ray Griffen, *Süreç Teolojisi*, çev. Tuncay İmamoğlu - Ruhattin Yazoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 17-20, 77, 78.

Bilim ve din işlerinin birbiriyle karıştırılmaması gerektiğini söyleyen Galileo Galilei (ö. 1642), ortaçağda bile doğa yasaları ve dini emirlerin her ikisinin de koyucusunun Tanrı olduğuna göre her birinin kendi yaklaşımına göre doğru olduğunu ve sırf kullandıkları dil farklı diye bunları, birbirlerini nakzedecek tarzda çelişkili anlamının yanlış olacağını savunuyordu.⁸ Onun bu yaklaşımından evrene yön veren yasaların bir ölçüye göre gerçekleşmekte oldukları ve bu ölçünün de bilinçli bir irade tarafından inşa ve kontrol edildiklerine inandığı sonucunu çıkarabiliriz. Diğer türlü evrende bir kargaşa olacağından bu denli karmaşık canlıların ortaya çıkması mümkün olmayabilirdi. Buna göre doğaya hâkim olan yasaların en azından bir hedef doğrultusunda işlediklerini söyleyebilir. Tabiatı her şey belli ölçülere göre işler ve bu gerçekliğin bilinç olarak farkında olan tek varlık insandır. O, irade sahibi bir canlıdır. Dolayısıyla saf akılda (bilim) olduğu gibi pratik akıl (ahlak) açısından da iradenin tatbik edildiği objektif bir ilkenin varlığını düşünmek gerekir ki buna da 'buyruk' denir.⁹

İnsan, ilgi ve ihtiyaçlarına göre değer üreten bir canlıdır. Onun kendisi için inşa ettiği değerler dünyasında din ve evren algısının özel bir yeri vardır.¹⁰ Aksini savunanlar olmakla birlikte fiziksel veya metafiziksel açıdan insanın bir hedef ya da ilkeye bağlı olarak yaşaması gerektiği bilgisi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu noktada buyruk kavramının bilinçli bir iradenin isteği veya bilinçsiz doğanın bir işleyişi olarak ifade edilmesi arasında pratik açıdan bir fark olduğunu söylemek zordur. Kesin olan şu ki evrende yasa ve canlılığın olduğunu ifade eden temel etken harekettir. Her hareket bir değişimi, her değişim ise yeni bir hareketi doğurur. Hareket sayesinde enerji evrende aktarılarak sürekli yer değiştirir ve doğa yasaları dediğimiz farklı ilkelerin doğmasına neden olur. Örneğin her şey durağan kalmaya meyillidir ve herhangi etmen onun yerinden oynatıncaya kadar sabitliğini bozmaz; aynı şekilde hareket eden bir cisim de ona etki eden başka bir kuvvet olmadığı müddetçe aynı sabit çizgide hareketine devam eder.¹¹ Bu yönüyle maddeyi şekillendiren doğa yasalarını, hareketin farklı şekilleri olarak da anlamak mümkündür.

Evrene yön veren yasaların tamamının mahiyet olarak niteliklerinin tam olarak açıklanamamış veya matematiksel olarak henüz hepsinin formüle edilememiş olsa bile dış dünyadaki varlıkları inkâr edilemez bir gerçek olarak her zaman karşımızdadır. Esasen evrene egemen olan doğa yasaların matematiksel dille formüle edilmesi mümkündür. Örneğin çekim yasası, kütlelerin birbirleri üzerinde, aralarındaki mesafenin karesiyle ters orantılı, kütle değerlerinin çarpımıyla doğru orantılı bir kuvvet uygulamalarını ifade eden bir kanundur. Şimdi bu tanımla ilgili olarak çekim formülü (sabit bir sayıyla kütle çarpımının uzaklığın karesine bölünmesi) üzerine izah sadedinde bir gücün etkisiyle kütlenin ivme kazandığını veya her saniye maddenin kütlesiyle ters orantılı olarak hızının değiştiğini ya da kütle azaldıkça hızının artacak

⁸ Werner Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, çev. M. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge Yayınları, 2000), 85.

⁹ Ülken, *Felsefeye Giriş*, 2/216.

¹⁰ Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi* (İstanbul: Baha Matbaası, 1970), 5, 6.

¹¹ René Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998), 58, 59.

şekilde kütlesiyle ters orantılı olarak değiştiği formüle edildiğinde fiziksel açıdan çekim yasası hakkında her şeyin söylendiği iddia edilebilir.¹²

Bilindiği kadarıyla evrenin her köşesinde aynı şekilde işleyen çekim yasasının neden başka bir şekilde değil de mevcut şekliyle işlediğini düşünmek, gündelik hayatın pratik çözümleri açısından gereksiz bir çaba olarak değerlendirilebilir. Nitekim teorik fizik açısından çekim yasasının kâinat içerisinde farklı şekillerde davranabildiği karadelikler gibi kuantum fiziğinin geçerli olduğu başka ortamlar da olabilir. Bu tarz durumlar doğa yasalarının güvenilirmez olduklarının değil, şartlara göre farklı şekilde işleyebileceklerinin bir kanıtıdır. Dolayısıyla bu farklılıkların keşfi, belirsizlik yerine evrenin daha iyi anlaşılmasına hizmet etmektedir. Örneğin Albert Einstein'ın (öl. 1955) görecelilik teorisi sayesinde Isaac Newton'un (öl. 1727) çekim yasasına göre izah edilemeyen bazı hususların açıklaması ancak mümkün olabilmıştır.¹³

Modern dönemlerin bir getirisi olarak on dokuzuncu asırda ortaya çıkan madde ve kuvvet ayrımı, daha önceden René Descartes (öl. 1650) gerçekleşmiş olan madde-ruh ayrımının bir devamı niteliğindedir.¹⁴ Ancak maddeyi nasıl tanımlarsak tanımlayalım, doğa yasalarıyla örülü bir evrende varlığımızı devam ettirebilmek istiyorsak onun niteliklerini bütüncül bir tarzda anlamamız gerekir. Bu yönüyle on sekizinci asır fizik anlayışındaki birbirinden farklı ve kendine özgü nitelik ve ölçümlere sahip kuvvet anlayışını devralan on dokuzuncu asır fizikçileri, doğal kuvvetler arasındaki etkileşim ve bağlantı yollarını aramaya başladılar. Her ne kadar daha önceleri de varlığın maddi ve manevi olarak tasviri yapılmışsa da insanın madde ve ardındaki gücü tanımlama girişimi, modern dönemlerle birlikte bu iki değer birbirinden bağımsız olduklarının anlaşılmasıyla ancak başlayabilmiştir. Bu arayışların gündelik yaşama bakan yönleri ise elektrik ve manyetizmaya dayalı elektrik endüstrisiyle görülmeye başlamıştır.¹⁵

Anlaşıldığı kadarıyla varlığı soyut ve somut açıklama girişimlerinde onu, madde ve ruh şeklinde değil, madde ve enerji olarak tanımlamak daha sürdürülebilir bir yapı arz etmektedir. En azından bu şekilde canlı veya cansız varlıklar hakkındaki değerlendirmelerde soyut yön olarak öne çıkan enerji hakkında herkesin üzerinde ittifak edeceği denetlenebilir yorumlar üzerinde birleşme olasılığı artmaktadır. Görüleceği üzere kendisi hakkındaki doğru-yanlış, tutarlı-tutarsız her türlü analiz ve yorumlardan bağımsız olarak doğa yasaları işlemektedir. Muhtemelen bu kanunlar, kendi varlıklarından veya işleyiş biçimlerinin bile farkında değillerdir. Doğrusu tüm bu konuların pratik yaşam açısından değeri, yalnızca onlarla ilgilendiğimiz kadarıyla olmak durumunun ötesine geçmemektedir. Diğer bir deyişle gündelik yaşam, bu yasaların gerçekte nasıl işledikleriyle değil, kendi üzerinde hangi ölçüde etkili olduğuyla ilgilenmektedir. Esasen bu durumu çok

¹² Richard Feynman, *Fizik Yasaları Üzerine*, çev. Nermin Arık (Ankara: Türkiye Bilimsel Araştırma ve Teknik Kurumu, 1995), 2, 3, 34.

¹³ Paul Strathern, *Einstein ve Görecelik Kuramı*, çev. Handan Hazar (İstanbul: Gendaş, 1997), 50, 51; Feynman, *Fizik Yasaları Üzerine*, 28.

¹⁴ Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, 133, 134.

¹⁵ John Desmond Bernal, *Modern Çağ Öncesi Fizik*, çev. Deniz Yurtören (Ankara: Türkiye Bilimsel Araştırma ve Teknik Kurumu, 1995), 335, 336.

yadırgamamak gerekir. Çünkü bireysel ihtiyaçlar bağlamında hayatın devamını sağlamak, öncelikli ihtiyaç ve hedefler arasındadır.

2. Doğa Yasaları ve Anlaşılma Biçimleri

Bilinçli bir iradenin tercihiyle (ihtiyârî) veya zorunlu olarak (ızdırârî) öteden beri aynı şekilde devam etmekte olan doğa olaylarının farklı din ve kültürlerde değişik anlaşılma biçimleri olmuştur. Bu anlayışların teşekkül, gelişim ve izahında; ilgili kültürlerin mitolojik, dinsel ve metafiziksel kökenli dogmatik süreçlerin yanı sıra bilimsel araştırma ve deney kaynaklı zihinsel analizlerin de yeri vardır.

Tabiat olayları, bağlı buldukları doğa yasalarına göre çeşitlilik gösterebilir. Örneğin doğada suyun buhar, sıvı ve katı şeklinde üç formu bulunmaktadır. Sıcaklık değerlerindeki artış suyun buharlaşmasına, düşüş donmasına, bunların arasındaki değerlerde ise sıvı şeklini almasına neden olur. Bu yasanın dünya iklimine yansımaları ise suyun gökyüzüne yükselerek bulutları meydana getirmesi, sonrasında ise yoğunlaşarak yeryüzüne dönerek ırmak, göl ve denizleri meydana getirmesi şeklindedir.¹⁶ Doğa yasaları açısından suyun geçirdiği tüm bu oluşlar, doğal bir işleyiş iken suyun bahsi geçen dönüşümleri sırasında etrafında sebep olduğu fiziksel olaylar, kimi canlılar için faydalı iken diğerleri için zararlı olabilir.¹⁷ Burada suyun kendisinin değil, sebep olduğu sonuçların iyi veya kötü olarak değerlendirildiğine tanık olmaktayız. Dolayısıyla su kaynaklı afet, musibet, ceza veya kötülük olarak tanımladığımız hususlar, aslında doğa olaylarının değil suya yön vererek kontrol edebileceğimiz durumların bir sonucudur, diyebiliriz.

Görüleceği üzere doğa olaylarının insan tecrübesinde sebep olduğu olumsuzluklar bağlamında, toplumsal açıdan afet, dini açıdan imtihan ve ahlaki açıdan kötülük şeklinde anlaşılması veya ifade edilmesinin doğada bir karşılığı yoktur. Çünkü bu değerlendirmelerden bağımsız olarak doğa yasalarının kendileri hakkındaki hiçbir değerlendirmeyi dikkate almaksızın bağlı oldukları ilkelere göre değişmeden devinimlerini sürdürdükleri görülmektedir. Bu yönüyle kültürel değerlendirmeleri dışarıda tuttuğumuz takdirde, doğa olaylarını ne bir afet veya imtihan ne de kötülüğün bir kaynağı olarak görmek gerçekte uygun değildir. Çünkü bu şekildeki nitelendirmeler, doğa yasalarının nesnel varlıkları hakkında ulaşılmış genel mantıksal analizlere değil, bireysel ve toplumsal açıdan onların insan değer dünyasında meydana getirdikleri birtakım duygusal kanaatlere dayanmaktadır.

Felsefi açıdan kötülük meselesi, kadim kötülük sorusuyla başlar. Tanrı, kötülüğü önlemek istediği halde buna gücü yetmiyorsa zayıftır. Şayet gücü yetiyor da, bunu istemiyorsa kötüdür. Yok eğer Tanrının kötülüğü kaldırmaya hem gücü yetiyor, hem de bunu yapmak istiyorsa şu halde O'nun izni olmadan bunca kötülük nasıl olabiliyor?¹⁸ sorusu halen cevaplanmayı beklemektedir.

¹⁶ Angelo Boglione vd., *Doğa Bilimleri Ansiklopedisi* (Baskan Yayınları, 1979), 40-49.

¹⁷ Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2013), 169, 170; Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 7/83, 84.

¹⁸ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 153.

Kötülük meselesinin daha ilginç tarafı ise onun, ateist argümanların önde gelenleri arasında sayılmasına¹⁹ karşın hem sorunun ve hem de muhtemel yanıtların etik bir beklenti içerisinde ortaya konulmak istenmesidir. Anlaşıldığı kadarıyla Tanrı ve ahlak kavramları birbirini gerektiren metafiziksel ifadeler olduğundan birinin varlığını (mevcût) diğerinin yokluğuyla (madûm) gerekçelendirmek, mantıksal bir açmaza işaret eder. Diğer bir deyişle öncüllerinde tanrısal varlığın kabul edilmediği bir analizde kötülüğün de varlığından bahsetmek mümkün değildir.

Kötülük meselesi, ateist bir argüman olarak kullanıldığı gibi insanlığın ilahi bir irade tarafından korunduğunu savunan teistler için de bir karşı delil olarak kullanılabilir. Bu yaklaşıma göre bizzat kötülüğün kendisi, ondan uzaklaşarak sınırlanması gereken iyiliğin varlığını zorunlu kılar. Oysa evrenin geçmişine dair bilimsel deliller ve insanlığın sosyal bilimlerdeki uzun tecrübeleri, koruyucu bir iradenin tercihine göre değil, belli ilkelere riayet edilmesi durumunda hayatın var olabileceğini göstermektedir. Daha kapsayıcı olması açısından bu iki yaklaşımı birleştirmek için evreni var kılan iradenin bizzat koşulları yerine getirenlerin devamını mümkün kılacak bir tasarıma onay verdiği düşünülebilir. Başka bir deyişle bu son çözümlenmeye göre yaşam denen mucizenin devamı, ancak belli şartların sağlanmasıyla mümkün olabileceğinden ilahi iradenin inançlı ve inançsız ayırt etmeksizin tüm toplumlara karşı eşit mesafede olduğunu varsaymak mümkündür.²⁰

Müslüman düşüncesinde kötülük sorunu, farklı açılardan ele alınmıştır. Kimilerine göre kötülük, yeterliliğin olmaması (*ademü'l-kemâl*) veya iyilik yoksunluğu iken kimilerine göre bizatihi kötülük diye bir şey mevcut olmayıp evren, olabilecek en iyi formunda yaratılmıştır.²¹ Mu'tezile'ye göre doğa yasalarını iyi ve kötü olarak değerlendirmek hakiki değil izafi bir durumdur. Onlar, mecazi anlam dışında kötülüğün yaratılmasının Allah'a izafe edilemeyeceği; bu bağlamda insan eylemlerinin iyi ve kötü olarak Allah tarafından önceden belirlenmediğini savunurlar.²² Bu yaklaşıma göre insanlar, nasıl gerçekleşeceği bilinen doğa olaylarına karşı gerekli tedbirleri alırsalar geleceği organize edilebilirler. Eş'arîlik, evrenin işleyişiyle ilgili olarak tümüyle Cebriyye gibi adlandırılmak istemese de gerçekte onlara çok yakın bir noktada durmaktadır.²³ Onlar, ulûhiyete zarar gelmemesi için evrendeki her türlü işleyişi Allah'a isnat ederler.²⁴ Dolayısıyla Eş'arî anlayışta hikmeti, insanların fayda ve zararını gözetken maslahatın değil, ilahi iradenin ezeli bilgisi ve kararlarında aramak en doğru ve güvenilebilir yoldur.²⁵ Mâtürîdîlik, kötülük meselesinde akla

¹⁹ C. Stephen Evans - R. Zachary Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 173.

²⁰ Harun Çağlayan, "Sosyolojik Açıdan Müslüman İlahî Adalet Algısı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 777.

²¹ Aydın, *Din Felsefesi*, 155.

²² Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıryye, 1950), 1/193, 287.

²³ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, ts.), 10.

²⁴ Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, çev. İsa Doğan (İstanbul: Kültür basın yayın Birliği, 1989), 72.

²⁵ Hulusi Arslan, "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2002), 25.

uygunluğundan dolayı Mu'tezile; nakli bilgiler konusundaki hassasiyetleri dolayısıyla Eş'arîlik arasında ara bir yol izleyerek akıl ve nakil arasında ortak bir nokta arayışı içindedir.²⁶ Şu kadar var ki Mâtürîdîlik açısından bu uzlaşma arayışında karşılaşılan belirsiz noktalarda veya tartışmalı olan hususlarda ibrenin nakli düşünceye kaydığı görülmektedir. Çünkü onların konuya yaklaşım tarzlarının merkezinde, genel sünnî yaklaşım biçiminin bulunduğu ve hikmetin aslının ilahi bir yönde ilerlediği görülmektedir.²⁷

Genel olarak kelamcılar, doğa olaylarının neden olduğu acıları kabul etmekle birlikte bunun ahlaki açıdan Allah'a bir kötülük isnat edilmesi için bir delil olarak görmezler. Mu'tezile, adalet ve aslah ilkeleri gereği Allah'ın insanların zararına olacak işler yapmaktan uzak olduğunu savunur. Onlara göre insanların başına gelen kötü durumların çoğunun kaynağı yine insanların kendi yaptıkları hatalı tercihlerin sonucudur. Diğer bir deyişle insanlar bazen hatalarını sonucunda ibret; bazen de günahlarının karşılığında cezalandırma olması için kötü durumlarla karşılaşmaları doğaldır. Fakat Allah'ın insanları özgür bırakmasının veya doğal afetlerin bir sonucu olarak bazen masum ve suçsuz kişiler ile yaşlı ve çocuklar da hak etmedikleri halde kötü durumlarla karşılaşabilirler. Ahlak ve adalet açısından bir sorun teşkil etmemesi için Allah, böylesi kimselerin maruz kaldıkları kötü deneyimlerin birer karşılığı olarak onlara ahirette iyilikler verecektir.²⁸

Doğa olaylarının bazı dindar eğilimlerce bir imtihan veya cezalandırma aracı olarak görülmesinde ihmalkârlık ve kolaycılık gibi ruhsal durumların yanı sıra yanlış tanrı-evren anlayışlarının bir sonucu olarak adalet (ta'dîl ve tecvîr), kötülük (şerr), nedensellik (illiyyet) ve özellikle fatalist kader inancının önemli bir rolü vardır. Doğa ve hayatın gelecekte nasıl yaşanacağını henüz yaratılmadan önceden belirlendiği anlamındaki kader anlayışına sahip olan birey ve toplumlara göre afetler, önceden gerçekleşmesi kesin olarak ayarlanmış ve kaçınılması mümkün olmayan durumlardır.²⁹ Şu halde değişme imkânı olmadığından dolayı onlardan kaçınmak için tedbir almak boşunadır; yapılması gereken afetlere sabretmek ve yeniden gelmemeleri için ilahi iradenin isteğine aykırı işlerden uzak durmaktır.³⁰ Bu tarz yaklaşımların, hangi oranda toplumun sorunlarına çözüm ürettiği ve ne ölçüde hayatı kolaylaştırdığı izahtan varestedir.

3. Analitik Açıdan Tabiat ve Değeri

Thomas Aquinas (öl. 1274) ve William Paley (öl.1805) gibi Batı kültüründen çoğu teoloğa göre yaşam, bir mucize olup kozmik planda en önemli kazanımı ifade eder. Bilim insanlarına göre ise hayat, evrendeki en ilginç fenomendir.³¹ Geçmiş ve modern dönem Batı ve Doğu

²⁶ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (Kaknüs Yayınları, ts.), 134.

²⁷ Arslan, "Doğal Felaket ve İstiraplar", 27.

²⁸ Eş'arî, *Maqâlat*, 1/292.

²⁹ Ebu'l-Feth Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Mühennâ Emîr Alî (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1993), 1/10, 110.

³⁰ Çağlayan, "İlahi Adalet Algısı", 767, 771.

³¹ Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev. Murat Temelli (İstanbul: İm Yayın, ts.), 129, 315, 316.

medeniyetlerinde, nedenselliğe bakış açıları benzer veya farklı olabilir.³² Ancak dindar bir zihin açısından Tanrı herkese aynı şekilde seslenmiştir; bazılarının maslahat konusunda noksan olması adaletten yoksunluğun değil, onların akla gereken önemi vermemiş olmalarından kaynaklanır. Nitekim herkes için fen bilimlerinde iki kere iki dört ederken sosyal bilimlerde kendisine yapılması istenmeyen bir şeyin başkasına yapılmasının iyi bir şey olmadığı açıktır.³³

Müslüman kültüründe doğa yasaları bağlamında tabiatın işleyişi meselesi, ilk olarak Arapçaya tercüme edilen Grek felsefesine ait düşüncelerle olgunlaşan nedensellik ilkesi bağlamında dokuzuncu asrın ilk yarısındaki kader tartışmalarıyla gündeme gelmiştir. Bundan bir asır öncesine kadar genel olarak Müslüman düşüncesinde, tabiattaki oluşların herhangi bir aracı olmaksızın tümüyle Allah tarafından gerçekleştirildiğine inanılıyordu.³⁴ Müslüman düşüncesinin ilk dönemlerinden itibaren yaygınlaşmaya başlayan ve mutlak tanrı anlayışının bir uzantısı olan Allah'ın her şeyi kuşatan faillliğini savunan vesilecilik anlayışı, onuncu asırla birlikte özellikle Eşarîlik eliyle tesis edilmiştir.³⁵ Nedensellik konusunda, zorunluluk ve imkân başlıkları altında tartışılan mana, tabiat, itimad, tevlid, âdet ve iktiran gibi teorik yaklaşımların³⁶ yanı sıra pratik açıdan İslâm inancının yayılma alanı içerisinde yer alan Mezopotamya medeniyetlerinde Mecûsîlik, Maniheizm veya Seneviyye gibi dini inanışlardaki iyi ve kötünün farklı ilahlar tarafından yaratıldığı inancının³⁷ belirleyici olduğu düşünülebilir. Muhtemelen tarihsel gelişim açısından hangi süreçlerin etkin olduğu tartışmalı olsa da netice itibarıyla Müslüman teolojisinin sonraki dönemlerinde iyi-kötü olarak değerlendirilen tüm olay ve olguların kaynağının tek bir merkezde toplanmasının daha uygun olacağı varsayılmış olabilir. Bu bağlamda kanaatimizce Müslüman medeniyetinin gelişim aşamasında şirkle mücadele amacıyla yapılan maksadını aşan tevillerin, sonraki dönemlerde özellikle nedensellik konusunda tevhid inancına aykırı tutumların teşekkülüne zemin hazırladığı söylenebilir.

Müslüman kültürünün egemen olduğu toplumlarda, deprem ve afet gibi doğa olaylarının faili aranırken ağırlıklı olarak konunun kötülük meselesiyle ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir.³⁸ Oysa yaşamın her aşamasında iyile kötü, mutlulukla mutsuzluk, bilgelikle akılsızlık ve erdemle fenalık, iç içe bir haldedir. Yani hiçbir şey katıksız ve yekpare değildir; her şeyin faydalarının yanı sıra zararları da vardır.³⁹ Dolayısıyla kötülük olarak görülen her şeyi bakış açısına göre iyilik; iyilik olan her şeyin de bakış açısına göre kötülük olma olasılığı her zaman

³² H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Turhan Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 416-459; Ahmet Erhan Şekerci, *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize* (İstanbul: Fotograika Yayıncılık, 2011), 172-180.

³³ Nicholas Malebranche, *Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*, çev. Bedia Akarsu (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 101.

³⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 397, 398.

³⁵ Ulrich Rudolph, "Vesilecilik", *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 471, 472.

³⁶ Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 236-261.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 159.

³⁸ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 31.

³⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, thk. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 335.

mevcuttur.⁴⁰ Kötülük meselesinin Müslüman literatüründeki karşılığı olan husün-kubuh tartışmaları, kelâm ilminin iç dinamikleriyle gündeme gelmesine karşın dış dinamiklerin etkisiyle derinleşerek felsefi bir boyut kazanmıştır. İyilik ve kötülüğün kaynağı konusunda akli önemseyenler yerine ona değer vermeyen anlayışların egemen olması, bilimsel düşünce ve araştırmacı bakış açısının zayıflamasına neden olduğu söylenebilir.⁴¹ Nitekim kelâm geliştikçe adalet ve husün-kubuh gibi terimlerini tarif etmek ve olaylarla irtibatını daha kapsamlı bir şekilde kurmak için belli bir sistem dahilinde ontolojik ve epistemolojik çalışmalar hız kazanmıştır.⁴² Görüleceği üzere varlık ve işleyişi üzerinde yapılacak herhangi bir analizde bilimsel açıdan onların mahiyetleri kadar etik açıdan insan yaşamı üzerindeki etkileri de oldukça önemlidir. Bu bağlamda yapısı gereği nötr olan doğa olaylarının kontrol altına alınması durumunda fayda verecek bir güce dönüştürülmesi mümkün iken aksi durumda zarar vermesi ihtimal dahiline girebilmektedir.

Duyuları aracılığıyla insan, evrenin mahiyetini değil, onun kendisine fayda ve zarar veren yönlerini öğrenebilir.⁴³ Bu yönüyle fen bilimlerinin öncelikli amacının evrendeki madde ve davranış biçimlerinin nasıl işlediğini açıklamak olduğu söylenebilir. Elde edilen bilgilerle neler yapılabileceği ve insanlığın geleceği için nasıl kullanılacağı ise tümüyle farklı bir konudur. Doğa kanunlarını konu edinmesi bakımından genel olarak fen bilimlerinin özel olarak ise fiziğin, metafiziksel alanla ilişkisine dair entelektüel çevrelerde farklı görüşler vardır. Kimilerine göre felsefe, her zaman kendine özgü bir disiplin olarak hiçbir bilim alanıyla doğrudan bağlantılı değilken; kimilerine göre fen bilimleri arasında önemli bir bağ vardır ve bu bağın güçlendirilmesi için de gayret gösterilmelidir. Çünkü böylesi bir ilişki biçiminde düşünce için değerli katkılar vardır.⁴⁴

Modern dönemlerden itibaren doğa bilimlerinin insan düşüncesi üzerinde meydana getirmiş olduğu standart uygulamalar, aynı zamanda hayat ve topluma bakış açımızı da büyük oranda belirlemeye başlamıştır.⁴⁵ Esasen bu durum bir şekilde insanlığın zaten yüzleşmekten uzak kalamayacağı bir gerçektir. Çünkü doğal gerçekler, ilk günden bu yana hep aynı şekildeydiler ve sadece keşfedilmeyi bekliyorlardı. Keşifleri yapanların hangi medeniyet veya kültür olduğunun bir önemi yoktur; çünkü hiçbir medeniyet bir diğerinden tümüyle özgün olmadığı için bu başarıyı insanlığın ortak başarısı olarak görmek gerekir.⁴⁶ Dindarlık açısından yapılması gerekenlerin merkezinde günümüzde halen, vecd hallerinin ve birtakım aşırı davranış biçimlerinin etkin

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 169, 170.

⁴¹ Muzaffer Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 143, 146.

⁴² Ayman Shihadeh, "Kelâmda Ahlakî Değer Teorileri: Yeni Bir Yaklaşım", *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 513.

⁴³ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 55.

⁴⁴ Feynman, *Fizik Yasaları Üzerine*, 25, 26.

⁴⁵ Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, 177.

⁴⁶ Fuat Sezgin, "İslam'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış", *Adam Akademi: Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 91, 97; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 23, 81, 82.

olduğu görülmektedir. Oysa yetkinliği konusunda kuşku duyulmayan tanrısal bir otoritenin katında değerli olanın erdemli işlerin yerine getirilmesi olsa gerektir.⁴⁷

İnsan faktörü devreye girdiğinde evrenin gerçekte ne olduğu ve algı dünyasında nasıl görüldüğüyle ilgili iki ayrılmaz gerçeklikten söz etmemiz gerekir. Tasarım olarak evrenin nasıl olduğuyla ilgili gerçekliğin bilgisi eğer onun bir yarısı ise diğer yarısı onun algılanma biçimidir. Diğer bir deyişle insan düşüncesi açısından evreni algılayan özne olmazsa tasarım olarak dünya da olmayacağından bu ikisi arasında birbirlerini gerektiren ayrılmaz bir bağ olduğundan bahsedebiliriz.⁴⁸ Bu ilişki biçimi, evreni çeşitli şekillerde gösterebilir; ancak algı biçimlerimizin farklı olsa da tüm hatalarına rağmen bunların gerçekliği konusunda şüphe duymayız.⁴⁹

Sonuç

İnsan yaşamı açısından evrenin gerçekte ne olduğu kadar, onun nasıl algılandığı da en az o derece önemlidir. Doğa, kendine özgü kurallarıyla belli bir düzen ve yasalar bütünü içinde işlemektedir. Mevcut akışın kaynağını doğada veya başka yerlerde aramak, evrenin belli yasalar içerisinde işlediği gerçeğini değiştirmez.

İnsan, değer üreten bir canlı olarak çoğu zaman içinde bulunduğu durumları, iç dünyasında meydana getirdiği duygulara göre yorumlama eğiliminde olan bir canlıdır. Onun bu şekilde düşünmesinde daha çok psikolojik durumunun etkin olduğu bilinmektedir. Algılama biçimlerindeki tercihlere bağlı olarak doğa yasalarını tabiat olayı, afet ve imtihan olarak değerlendirdiği görülmektedir. Dolayısıyla doğa yasaları ve onlara bağlı olarak gerçekleşen tabiat olayları hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapmak için birey ve toplum açısından konunun nasıl anlaşıldığından bağımsız olarak bilimsel bir yaklaşımla ele alınması gerekir. Şu halde tabiatın işleyişi söz konusu olduğunda, ahlaki ya da dini ilkeler açısından onu farklı yönleriyle yorumlamaktan daha ziyade, doğanın bağlı olduğu yasaları anlamaya çalışmanın daha doğru bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Esasen doğa olaylarının iyi ve kötü olarak değerlendirmesi özü itibarıyla mümkün değildir. Çünkü aynı doğa olayı, duruma göre nimet ve külfet olarak her iki şekilde de sonuçlanabilmektedir. Diğer bir deyişle iyi-kötü, doğru-yanlış veya güzel-çirkin gibi nitelendirmelerdeki asıl muhatap, gücünü fiziksel oluş, kimyasal tepkime ve biyolojik dönüşümden alan doğa olayları değil, onların gerçekleşme şeklini belirleyen veya rastgele devinimlerine izin veren bilinçli iradeler olmalıdır. Son tahlilde pratik açıdan doğanın işleyişi ilgili olarak yaşanan olumsuz tecrübeleri, geleneksel bir bakış açısıyla gizemli bir imtihan veya kötülük olarak görüp teslimiyetçi bir anlayışla tekrarını beklemek yerine, onları gelecekte kontrol altına alınması gereken periyodik oluşlar şeklinde değerlendirmenin daha isabetli bir tavır olacağı açıktır. Diğer türlü hayat ve doğaya dair gerçekliklerin ortaya çıkması zorlaşacağı gibi, onlar hakkında takip edilmesi gereken süreçlerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi de sıkıntıya girecektir.

⁴⁷ Mustafa Çağrı, *İslâm Ahlakı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 106.

⁴⁸ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar (Bursa: Biblos Kitabevi, 2009), 10.

⁴⁹ Mustafa Çağrı, *İslâm Ahlakı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 67.

Kaynakça

- Arslan, Hulusi. “Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2002), 19-34.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Barlak, Muzaffer. *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bernal, John Desmond. *Modern Çağ Öncesi Fizik*. çev. Deniz Yurtören. Ankara: Türkiye Bilimsel Araştırma ve Teknik Kurumu, 1995.
- Boglione vd., Angelo. *Doğa Bilimleri Ansiklopedisi*. Baskan Yayınları, 1979.
- Boutroux, Emile. *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*. çev. Hasan Kâtipoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Carus, Lucretus. *Doğanın Evrimi*. çev. Turan Erdem. İstanbul: Arya Yayıncılık, 2011.
- Çağlayan, Harun. “Sosyolojik Açından Müslüman İlahî Adalet Algısı”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 766-779.
- Çağrı, Mustafa. *İslâm Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Çağrı, Mustafa. *İslâm Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Davies, Paul. *Tanrı ve Yeni Fizik*. çev. Murat Temelli. İstanbul: İm Yayın, ts.
- Descartes, René. *Metafizik Düşünceler*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1950.
- Evans, C. Stephen - Manis, R. Zachary. *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*. çev. Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Feynman, Richard. *Fizik Yasaları Üzerine*. çev. Nermin Arık. Ankara: Türkiye Bilimsel Araştırma ve Teknik Kurumu, 1995.
- Heisenberg, Werner. *Fizik ve Felsefe*. çev. M Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları, 2000.
- Henry, Henry. *Bilimsel Düşüncenin Kısa Tarihi*. çev. Ayşe Mine Şengel. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2016.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. thk. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- John B., Cobb - Griffen, JR. David Ray. *Süreç Teolojisi*. çev. Tuncay İmamoğlu - Ruhattin Yazoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Malebrance, Nicholas. *Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*. çev. Bedia Akarsu. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kurân*. ed. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Özbaydar, Belma. *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi*. İstanbul: Baha Matbaası, 1970.

- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. Kaknüs Yayınları, ts.
- Rudolph, Ulrich. "Vesilecilik". *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 459-479. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Sabri Efendi, Mustafa. *İnsan ve Kader*. çev. İsa Doğan. İstanbul: Kültür basın yayın Birliği, 1989.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. çev. Levent Özşar. Bursa: Biblos Kitabevi, 2009.
- Sezgin, Fuat. *Bilim Tarihi Sohbetleri*. ed. Sefer Turan. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "İslam'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış". *Adam Akademi: Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 89-98.
- Shihadeh, Ayman. "Kelâmda Ahlakî Değer Teorileri: Yeni Bir Yaklaşım". *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 507-536. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Strathern, Paul. *Einstein ve Görecelik Kuramı*. çev. Handan Hazar. İstanbul: Gendaş, 1997.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Abdulkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Mühennâ Emîr Alî. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1993.
- Şekerci, Ahmet Erhan. *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize*. İstanbul: Fotograika Yayıncılık, 2011.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Turhan Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Sünnî Literatürde Rec'at Türü Rivayetler ve Şia'nın Rec'at İnancı Konusundaki Değerlendirmeler

(Radj'a Type Narrations in Sunnîte Literature and Evaluations on Shī'a's Belief about Radj'a)

Ümit TORU

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi Assoc. Prof., Amasya University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Department of History of Islamic Sects
Amasya | Türkiye Amasya | Türkiye
umittoru@gmail.com orcid.org/0009-0007-3458-2351

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 18/Temmuz/2024 Received | 18/July/2024
Kabul Tarihi | 30/Eylül/2024 Accepted | 30/September/2024
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2024 Published | 31/December/2024

Atıf | Cite as:

Toru, Ümit. "Sünnî Literatürde Rec'at Türü Rivayetler ve Şia'nın Rec'at İnancı Konusundaki Değerlendirmeler [Raj'a Type Narrations in Sunnîte Literature and Evaluations on Shia's Belief about Raj'a]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 12/2 (Aralık | December 2024), 410-431.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1518318](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1518318)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Radj'a Type Narrations in Sunnî Literature and Evaluations on Shî'a's Belief about Radj'a

Abstract: Radj'a is a term in Shi'i thought that refers to the return of a person who has died physically to earth for a second time before the Resurrection. This belief emerged among some Shia sects, such as Kaysâniyya, at the end of the seventh century. In their world of belief, radj'a consisted of expressing the return of the deceased Imâm. In time, it has undergone a semantic expansion by the Imâmî scholars. According to them, it will be resurrected his sincere followers and prominent opponents as well as hidden Imâm. This view was considered by some of its opponents as an indication of the Shia's heresy from the very earliest times. The Imâmî scholar al-Faḍl b. Shâdhân tried to respond to these criticisms and claimed that the narrations confirming the resurrection are also common among their oppositions. This article first attempts to determine whether the narrations that al-Faḍl b. Shâdhân attributed to the group he calls Jamâ'a on radj'a are actually found in the Sunnî literature, and if so, whether the Sunnî scholars attributed a knowledge value to them in terms of belief. As a result of the literature review, it was observed that these narrations were found especially in preaching and advice-style works. However, Sunnî theologians did not construct a belief based on these narrations. The only exceptions were al-Mâturîdî, his follower al-Nasafî and al-Malatî from Aṣḥâb al-Ḥadîth. They rejected the allegations that the rec'at would take place among Muslims. Therefore, the allegations that the Sunnî scholars heavily criticized the Shia for the rec'at do not reflect the truth.

Keywords: History of Islamic Sects, Kalâm, Imâmiyya, Ahl al-Sunna, Radj'a, Faḍl b. Shâdhân, Mâturîdî.

Sünnî Literatürde Rec'at Türü Rivayetler ve Şia'nın Rec'at İnanç Konusundaki Değerlendirmeler

Öz: Rec'at, Şîî düşüncede fiziksel ölümü gerçekleşmiş olan bir şahsın kıyamet kopmadan önce ikinci kez dünyaya dönmesini ifade eden bir terimdir. Bu inanç, 1/7. asrın sonlarında Keysâniyye gibi bazı Şîî gruplar arasında ortaya çıkmıştır. Onların inanç dünyasında rec'at, sadece ölmüş olan imamın geri dönüşünü ifade ediyordu. Ancak zamanla İmâmî ulema tarafından anlam genişlemesine uğratıldı. Onlara göre saklanmış olan imamlarının yanı sıra onun samimi taraftarları ve önde gelen muhalifleri de diriltilecektir. Bu görüş, çok erken zamanlardan itibaren bazı muhalifleri tarafından Şia'nın sapıklığının bir göstergesi sayılmıştır. İmâmî âlim Fazl b. Şâzân, bu eleştirilere cevap vermeye çalışmış, rec'ati doğrulayan rivayetlerin muhalifleri arasında da yaygın olduğunu iddia etmiştir. Bu makalede öncelikle Fazl b. Şâzân'ın rec'at konusunda Cemaat diye isimlendirdiği gruba nispet ettiği rivayetlerin Sünnî literatürde gerçekten bulunup bulunmadığı, bulunuyorsa Sünnî ulemanın bunlara inanç konusunda bilgi değeri yükleyip yüklemedikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Literatür taraması sonucunda söz konusu rivayetlerin özellikle vaaz ve nasihat tarzı kitaplarda bulunduğu görülmüştür. Ne var ki Sünnî kelimciler, bu rivayetler üzerinden bir inanç inşa etmemişlerdir. Tam tersine sessiz kalmayı ve rec'ati çok fazla tartışmaya açmamayı tercih etmişlerdir. Bunun tek istisnası, Mâturîdî ve takipçisi Nesefî ile Aṣḥâbü'l-Ḥadis'ten Malatî olmuştur. Onlar, rec'atin Müslümanlar arasında vuku bulacağı iddialarını kesinlikle reddetmişlerdir. Dolayısıyla Sünnî ulemanın rec'at nedeniyle Şia'yı yoğun bir şekilde eleştirdiği iddiaları doğruyu yansıtmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Kelam, İmâmiyye, Ehl-i Sünnet, Rec'at, Fazl b. Şâzân.

Giriş

Sözlükte “gittiği bir yerden geri dönmek, ara verdiği bir işe tekrar başlamak” gibi anlamlara gelen rec‘at, İslam Mezhepleri Tarihi’nde daha çok İmâmiyye Şiası ile özdeşleşen ve muhalifleri tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmesine sebep olan bir görüştür. Yaşanmış büyük mağduriyetlerin ve bunun sonucunda ortaya çıkan derin intikam hislerinin bir ürünü olan rec‘at, bazı farklı kabuller söz konusu olsa da¹ genel İmâmî muhayyilede “dünya hayatında biyolojik ölümü daha önce gerçekleştirmiş olan bazı insanların kıyamet kopmadan önce tekrar dirilmesini ve bu dünyada bir süre yaşadktan sonra yeniden vefat ederek ahiret hayatına kesin bir şekilde başlamasını” ifade eden bir terimdir.² Bütün İmâmiyye mensuplarının bu konuda icmâ ettiği belirtilmiş, kıyamet kopmadan önce mutlaka gerçekleşecek³ “ilahi bir hüküm” olarak kabul edilmiştir.⁴

Rec‘at inancının İmâmiyye arasında 3/9. asrın ilk yarısından beri, “İmam dışındaki ölmüş bazı şahısların kıyamet kopmadan önce bu dünyada tekrar dirilmesi ve bir süre sonra yine ölmesi” anlamıyla savunulduğu görülmektedir. Bu terimin ilk ortaya çıktığı zamanlarda ise gaybet ve mehdî fikriyle doğrudan bir alakası vardır.⁵ Mesela Sebeiyye’nin Hz. Ali’nin (öl. 40/661) ölmediğine, sadece insanlardan saklandığına ve bir gün ortaya çıkacağına inandığı belirtilmiş, bu durum “dünyaya geri dönme” şeklinde ifade edilmiştir.⁶ Sebeiyye’den bir grubun Hz. Ali’nin ve onunla birlikte taraftarlarının,⁷ Beyâniyye’den bir grubun ise Ebû Hâşim b. Muhammed b. Hanefiyye’nin (öl. 98/716)⁸ öldüğünü kabul ettiği, ancak dünyaya geri döneceklerine inandıkları belirtilmiş, söz konusu inanış, rec‘at olarak isimlendirilmiştir.

¹ Bk. Şerif el-Murtazâ, *Resâilü'l-murtazâ*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1985), 1/125-126.

² Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî (by.: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992), 46, 77-78; a.mlf., *el-Mesâilü's-sereviyye*, thk. Sâib Abdülhamid (by.: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992), 32, 35; Şerif el-Murtazâ, *Resâil*, 1/125-126.

³ İmâmî alimlerden Fazl b. Şâzân, rec‘ati Allah’ın iradesine bağlamıştır. [Fazl b. Şâzân, *el-İzâh fi'r-red alâ sâiri'l-fırak*, thk. Celâlüddîn el-Hüseynî el-Ürmevî (Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 1971), 426.] Türkiye’deki bazı Caferîler de rec‘ate genel olarak inanmakla birlikte dinin asıllarından birisi olmadığını düşünmektedir. Ca’ferîleşmiş Alevî halkın ise rec‘at konusunda neredeyse hiç bilgilerinin olmadığı ifade edilmiştir. Bk. Şaban Banaz, *Anadolu’da Ca’ferîlik ve Ca’ferîler* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2020), 164; a.mlf., “Çorumlu Caferîleşmiş Alevilerin Caferîleşme Süreçleri ve Temel İnanç Esasları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 95 (2020), 192-193.

⁴ Şeyh Müfîd, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 32; a.mlf., *Evâilü'l-makâlât*, 46; Şerif el-Murtazâ, *Resâil*, 1/125-126; Hürr el-Âmilî, *el-İkâz mine'l-hec'a bi'l-burhân 'ale'r-rec'a*, thk. Müştâk el-Muzaffer (Kum: Dalîlemâ, 2007), 74.

⁵ Rec‘at’ın ortaya çıkış süreci hakkında bk. Cemil Hakyemez, *Şia’da Gaybet İnanç ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdî* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 30-38.

⁶ Bk. Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1980), 15.

⁷ Ebü'l-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts), 19.

⁸ Bk. Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Matbaatu Haydarî, 1963), 37.

İmâmiyye başta olmak üzere bazı Şîî mezhepler rec'at inancına büyük bir önem atfederken muhalifleri bu kabulleri nedeniyle onları sert bir şekilde eleştirmiştir. Erken dönem İmâmî alimlerden Fazl b. Şâzân (öl. 260/874) da *el-Îzâh* adlı eserinde⁹ rec'at üzerinden genelde Şia'nın, özelde ise İmâmiyye'nin muhalifleri tarafından çok erken dönemlerden itibaren yoğun bir şekilde eleştirildiğini ifade etmiştir. Eserinde belli başlı İmâmî fikirlerin savunusunu yapan Fazl b. Şâzân, diğer birçok görüş gibi rec'at konusunda da savunmacı bir dil kullanmıştır.¹⁰ O, bu konudaki Şîî inancı doğrular nitelikteki rivayetlerin daha fazlasıyla muhalifleri arasında da bulunduğunu, dolayısıyla rec'at düşüncesini kabul ettikleri için kendilerini eleştirmelerinin haksızlık olduğunu ileri sürmüştür.¹¹ Ona göre Şîîler, sadece İsrâîloğulları tarihindeki bazı rec'at örnekleri konusunda bazı rivayetlerde bulunmuş, bunun dışında ölmüş bazı kimselerin bu dünyada dirildiğine dair herhangi bir rivayet aktarmamıştır. Oysa muhalifleri arasında ölmüş bazı varlıkların dirildiğine dair çok sayıda hikaye anlatılmaktadır. Ne var ki onlar, bu rivayetlere bakmadan rec'ate inandığı için Şia'ya hakaretler yağdırmaktadırlar.¹² Fazl b. Şâzân'ın bu iddiası, gruplar arası ilişkileri açıklamada *korelasyon illüzyonu* (hatalı/yanılsamalı korelasyon) diye isimlendirilen bir yaklaşımı akla getirmektedir. Bu yaklaşıma göre gruplar, olumsuz görülen bazı görüş, özellik ve davranışlar ile muhalifleri arasında daha kuvvetli bağların olduğunu düşünmektedirler. Oysa benzer olumsuz durumlar, yaklaşık aynı oranda kendi gruplarında da bulunabilmektedir. Ne var ki onlar, olumsuz durumların muhaliflerinde bulunma oranını abartma, böyle olduğu konusunda kuvvetli bir zan besleme eğilimi içerisindedirler.¹³

Fazl b. Şâzân'ın eserin başında “el-Müttesimûne bi'l-Cemâa ve'l-Müntesibûne ile's-Sünne”, ilerleyen bölümlerde ise “Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa, Ehlü's-Sünne, Ashâbu's-Sünne, el-Cemâa, el-Cemâa ve Ehlü's-Sünne, Ehlü'l-Cemâa ve's-Sünne, el-Cemâa ve's-Sünne, ve Ehlü'l-Kesre ve'l-Cemâa” gibi çeşitli isimlerle zikrettiği¹⁴ ve kendilerine haksızlık yaptıklarını ileri sürdüğü bu grup ile tam olarak kimi hedef aldığı net değildir. Zira o, bu isim altında sadece Ehl-i Sünnet mezheplerini değil İmâmiyye dışındaki tüm fırkaları tasnif etmiştir. Yani onun imamet konusundaki tavırları merkeze alan¹⁵ zihinsel kategorizasyonunda “Cehmiyye, Mu'tezile,

⁹ *el-Îzâh*'in Fazl b. Şâzân'a aidiyeti konusundaki bazı şüpheler ve buna yönelik eleştiriler için bk. Metin Bozan, “Fazl b. Şâzân ve Kitâbu'l-İle'i Çerçevesinde İmamet Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 69-82.

¹⁰ Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 34.

¹¹ Şeyh Sadûk'a ait benzer bir iddia için bk. Ebû Ca'fer b. Bâbeveyh eş-Şeyh es-Sadûk, *Risaletü'l-İtikâdâtü'l-İmamiyye*, çev. E. Ruhi Fıçlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 69.

¹² Fazl b. Şâzân, *el-Îzâh*, 413, 426-427.

¹³ Korelasyon illüzyonu hakkında daha detaylı tahliller için bk. Margeret W. Matlin, *Cognition* (United States of America: John Wiley&Sons Inc, 2009), 417-419; Elliot Aronson vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 777-779; Nuri Bilgin (Ed.), *Sosyal Psikoloji* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 248-249.

¹⁴ Söz konusu isimler için sırasıyla bk. Fazl b. Şâzân, *el-Îzâh*, 3-4, 121, 248, 296-298, 336, 358, 503, 93, 330, 203, 204, 125.

¹⁵ İsa Koç, “İbn Şâzân'ın el-Îzâh Adlı Eserine Göre İslam Mezhepleri”, *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları* (İstanbul: y.y., 2018), 573.

Cebriyye, Havâric, Mürcie, Ashâbu'l-Hadîs¹⁶ ve Ehlü'l-İrak¹⁷ gibi İmâmiyye dışındaki tüm mezhepler, Şîa'nın karşısında yer alan ana grubun alt kollarıdır. ¹⁸ Hiç kuşkusuz Fazl b. Şâzân bunu bilinçli yapmıştır. O, eser boyunca verdiği mukayeseli bilgilerle “dini konularda imama değil de akla tabi olan, bu yüzden de neredeyse hiçbir konuda fikir birliğine varamayan grupların hak fırka olmasının mümkün olmadığını göstermeye çalışmıştır.¹⁹ Ne var ki o, bu amacını gerçekleştirmek uğruna Ehlü's-sünne ve'l-cemaa ismi için bu mezhebin tarihsel süreçte şekillenen sınırlarını zorlayan bir çerçeve çizmiştir. Ancak yine de onun söz konusu isimlendirmeler ile Ehl-i Sünnet'in çeşitli ekollerini hedef aldığını gösteren bazı emareler de yok değildir.²⁰ En başta onun ismini zikrettiği gruplar içerisinde yer alan Ashâbü'l-Hadîs ile Ehlü'r-Re'y, bilindiği üzere Sünnî iki ekolün adıdır. Bir yerde “Yaş kuru demeden yaptığınız onca rivayet ile büyük bir cüret göstererek ölüm meleğine hata nispet edecek ve hayvanların dirilebileceğini söyleyecek kadar ileri gitmenize rağmen yine de rec'ate razı olmuyorsunuz.” demesi,²¹ rec'at konusunda Ashâbü'l-Hadis'i hedef aldığını ihsas ettirmektedir. Çünkü onun andığı gruplar içerisinde rivayete dayalı din anlayışının en önemli temsilcisinin Ashâbü'l-Hadis olduğu, bunları saçma sapan rivayetleri kabul eden grup olarak tavsif ettiği,²² ayrıca o dönem itibariyle Ashâbü'l-Hadis'in, Fazl b. Şâzân'ın yaşadığı Nişabur'un demografik yapısında ciddi bir yekûn teşkil ettiği bilinmektedir.²³ Eserde birçok yerde Ehl-i Irak'ı da hedef alıp eleştirmesi ve bunları bazen Mürcie bazen de Ehl-i Re'y şeklinde zikrederek²⁴ Ashâbü'l-Hadis'in karşısına yerleştirmesi²⁵ ise onun muhtemel muhataplarından birisinin de bunlar olduğunu, yani genel olarak tarihsel süreçte Ehl-i Sünnet diye bilinen kişi ve grupların o zamanki bazı temsilcilerini hedef aldığını düşündürmektedir.²⁶ Hatta Hanifi Şahin'e göre Fazl b. Şâzân, eserinde Mürcie ile Ehl-i Sünnet'i aynı grup olarak değerlendirmiş, aslında Ehl-i Sünnet'e ait olan fikirleri genel olarak Mürcie başlığı altında

¹⁶ Fazl b. Şâzân, Ashâbu'l-Hadis'i zaman zaman Ehl-i Hicaz ve Haşviyye gibi isimlerle de anmıştır. Bk. Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 7, 36, 42, 50-52; Koç, “İbn Şâzân'ın el-İzâh Adlı Eserine Göre İslam Mezhepleri”, 576.

¹⁷ Fazl b. Şâzân, eserinde daha çok Ehl-i Irak ismini tercih etmiş, sadece bir yerde Ehlü'r-Re'y ismini kullanmış, ayrıca Mürcie ismini de çoğunlukla bu grubu ifade edecek şekilde zikretmiştir. Kuvvetle muhtemel bunlar, aynı grubun farklı isimlendirilmelerinden ibarettir. Fıkıhla ilgili ihtilafları zikrederken Ehl-i Irak, itikadi konulardaki ihtilaflarda ise Mürcie ve Ehl-i Rey ismini tercih etmiş gözükmektedir. Bk. Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 50-52, 101-102, 108, 229-230; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 237-238.

¹⁸ Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 3-4.

¹⁹ Koç, “İbn Şâzân'ın el-İzâh Adlı Eserine Göre İslam Mezhepleri”, 578.

²⁰ Sancar, *el-İzâh*'la ilgili makalesinde İbn Şâzân'ın imamet konusunda Sünnîleri ve Sünnî gelenek ile aynı düzlemde hareket eden Mu'tezile ile Selefleri eleştirdiğini belirtmekle iktifa etmiştir. Bk. Muhammed Mustafa Sancar, “Fazl b. Şâzân'ın 'el-İzâh fi Reddî alâ Sâ'iri'l-Fırak' Adlı Eserinde Sünnî Hilâfet/İmâmet Anlayışına Yöneltiltiği Eleştiriler”, *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 5(2021), 172-173, 174, 177 vd.

²¹ Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 420.

²² Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 7-44.

²³ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 235-237.

²⁴ Kutlu, Mürcie'nin genel olarak reyci ve Hanefî olduklarını söyler. Bk. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 237.

²⁵ Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 229-230.

²⁶ Fazl b. Şâzân'ın muhtemel muhatabı ya da muhatapları konusunda daha kapsamlı bir tartışma için bk. Ümit Toru, “Fazl b. Şâzân'ın Nazarında Ehl-i Sünnet'in Şiilik Algısındaki Tutarsızlıklar”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 13/1 (Bahar 2020), 211-214.

eleştirmiş, eserini de Sünnî kaynaklarda yer alan rivayetlere dayanarak onlara karşı Şîî görüşleri savunmak amacıyla kaleme almıştır.²⁷

Mu'tezilî alim Hayyât (öl. 300/913 [?]) da Havâric, Mürctie, Mu'tezile, Haşviyye ve Şia'dan Zeydiyye²⁸ gibi imameti savunanlar dışındaki bütün ümmetin, rec'ati kabul edenleri İslam'dan çıkmış saydığı, İmâmî ulemanın bunu bildiği için birbirlerine rec'at düşüncesini her ortamda açıkça dile getirmemelerini tavsiye ettiklerini belirtmiştir.²⁹ Çağdaş İmâmî âlimlerden Kâşifü'l-gitâ ile Ali Âl Muhsin, daha çok Ehl-i Sünnet'in muhalefetine vurgu yapmış, onların rec'at inancını kesinlikle reddettiğini ve böyle bir inanca sahip olduğu için Şia'yı ağır bir şekilde eleştirdiğini belirtmiştir.³⁰ Geç dönem ya da günümüz bazı Sünnî alimleri de klasik herhangi bir kaynağa atıf yapmadan Ehl-i Sünnet'in kıyamete kadar kimsenin tekrar dirileceğine inanmadığını ve kelim kitaplarının bunu akla aykırı bulan bölümlerle dolu olduğunu ileri sürmüştür.³¹

Biz bu makalemizde Sünnî literatürde rec'at inancının izlerini sürüp onlar arasında rec'at türü rivayetlerin dolaştığı, bunun yanında Şia'nın onlar tarafından çok sert bir şekilde eleştirildiği iddialarının doğruluk boyutunu tespit etmeye çalıştık. Gerçekten de Ehl-i Sünnet'in kelim kitapları, rec'ate yönelik eleştirilerle dolu mudur? Fazl b. Şâzân'ın zikrettiği rec'at rivayetleri, Sünnî âlimlerin eserlerinde var mıdır? Varsa tarih, tasavvuf, tabakât, hadis gibi ilim geleneklerinden hangisinde ve ne amaçla kullanılmıştır? Bunlar üzerinden Şia'nın anladığı anlamda rec'at benzeri bir inanış inşa etmeye çalışılmış mıdır? Bilhassa Ehl-i Sünnet'in akaid ve kelim türü eserlerinde bunlara bir bilgi değeri yüklenmiş midir? Çalışmamızda bunlar ve benzeri sorular literatür taraması yöntemiyle cevaplandırılmaya, Ehl-i Sünnet'in tefsir, hadis, tarih, makâlât, tabakât ve kelim kitaplarında rec'at inancının izleri sürülmeye çalışılmıştır.³² Buradaki amaç, Ehl-i Sünnet'i tezkiye etmek ya da yargılamak değildir. Tam tersine kaynaklarda geçen bazı

²⁷ Hanifi Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 64. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bk. Ahmet Ateşyürek, *Ebû Mansûr, el-Mâturîdî'nin Fikri Arka Planı* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2020), 15, 30.

²⁸ Zeydiyye'nin Cârûdiyye, Süleymâniyye, Bütriyye (Sâlihiyye), Nu'aymiyye, Ya'kûbiyye ve Berâiyye gibi neredeyse bütün kollarının rec'at fikrini reddettiği belirtilir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî, *el-Hucecû'l-bâhira fi ifhâmi't-tâifeti'l-kefereti'l-fâcira*, thk. Abdullah Hâc Ali Münîb (b.y.: Mektebetü'l-İmâm el-Buhârî, 2000), 396.

²⁹ Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî* (Beirut: el-Matbaatu'l-Kâsûlîkiyye, 1957), 96.

³⁰ Kâşifü'l-gitâ Muhammed Hüseyin, *Aslu'ş-Şia ve usûlühâ* (Beirut: Dâru'l-Advâ, 1990), 108-109; Ali Âl Muhsin, *İsbâtu'r-rec'a* (Kum: Mektebetü Fedek, 2015), 17-20.

³¹ Şah Veliyyullâh Dihlevî, *Muhtasarü't-tuhfeti'l-İsnâ 'Aşeriyye*, Arapça'ya Çev., Gulam Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî (Kahire: el-Matbaatu's-selefiyye, 1953), 200; İhsan İllâhî Zahîr, *er-Red alâ ed-Doktor Ali Abdilvâhid el-Vâfi fi kitâbihî beyne'ş-Şia ve Ehli's-sünne* (Lahor: İdâretü tercümânü's-sünne, 1984), 150; Mustafa Öztürk, "Şia'da Rec'at İnanıcının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 46.

³² Fazl b. Şâzân'ın *el-İzâh* adlı eserinde zikrettiği rivayetlerin Sünnî kaynaklardaki durumu, ilk olarak eserin muhakkiki Celâluddîn el-Hüseynî el-Ûrmevî tarafından tespit edilmeye çalışılmış ve ilgili rivayetlere düşülen dipnotlarda zikredilmiştir (Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 382-425). Onun kayıtları, rivayetlerin Sünnî kaynaklardaki izlerini sürerken bizler için de yol gösterici olmuştur. Hatta çoğu yerde aynı kaynaklar tespit edilmiş, sadece bir iki noktada farklı kaynaklara ulaşılabilmektedir. Bununla birlikte onun dağınık bir şekilde zikrettiği kaynaklar, tarafımızdan kronolojik bir sıraya tabi tutulmuş, hangi dönemden itibaren bu rivayetlerin Sünnî kaynaklarda bulunduğu konusunda daha net bir tablo ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca rec'at konusunda Şia'yı eleştiren Sünnî ulemanın kronolojik bir sırayla tespiti de bu makalenin orijinal araştırma konularından birisi olmuştur.

soyut iddiaların Sünnî kaynaklardaki durumunu objektif bir yaklaşımla ortaya koymak, rivayet ve inanç bakımından farklı ilim geleneklerinde rec'ate nasıl yer verildiğini tespit etmek, makalenin temel problemini teşkil etmektedir. Kaldı ki bir mezhebe nispet edilen görüş ya da görüşlerin doğruluk değerini tespit etmek, mezheplerle ilgili soyut ve anonim bazı iddiaları somutlaştırmak, İslam Mezhepleri Tarihi'nin temel araştırma konularından birisini teşkil etmektedir.

1. Sünnî Literatürde Fazl b. Şâzân'ı Doğrulayan Rec'at Benzeri Rivayetler

Fazl b. Şâzân, Cemaat diye isimlendirildiğini belirttiği gruba çok sayıda rec'at türü rivayet nispet etmiştir. Onun çok farklı mezhepleri zan altında bırakacak şekilde zikrettiği rec'at türü rivayetler, onunla çağdaş pek çok Sünnî alimin eserinde de bulunmaktadır.³³ Bilhassa çağdaşı İbn Ebü'd-Dünyâ'nın (öl. 281/894) *Kitâbu men âşe ba'de'l-mevt* adlı eseri,³⁴ öldükten sonra tekrar bu dünyaya dönerek ahiretteki durum hakkında insanları bilinçlendirmeye çalışan kişilerin öyküleriyle doludur.³⁵ *Kitâbu men âşe ba'de'l-mevt*'in tamamen bu tür rivayetleri içermesi, Fazl b. Şâzân'ın bu eserden haberdar olduğu ve iddialarını büyük oranda ona dayandığı ihtimalini akla getirmektedir. Aslen Nîşâburlu olan Fazl b. Şâzân, Bağdat, Kufe, Vâsıt ve Basra'ya ilim tahsili için geldiği³⁶ bir dönemde veya başka bir yolla bu eserden haberdar olmuş olabilir. Ne var ki Fazl b. Şâzân'ın bütünüyle ya da büyük oranda bu esere dayandığı konusunda kesin bir kanaat belirtmek için elimizde delil bulunmamaktadır. Fazl b. Şâzân'ın başka eser ya da eserlerden yararlanmış olması da mümkündür. Kaldı ki çağdaşlarından İbn Sa'd'ın (öl. 230/845) *Tabakât*'ı, Buhârî'nin (öl. 256/869) *et-Târîhu'l-kebîr*'i ve İbn Şebbe'nin (öl. 262/876) *Târîhu'l-Medîne*'si de *Men âşe ba'de'l-mevt* kadar yaygın olmasa da benzer bazı rivayetleri ihtiva etmektedir.

Ehl-i Sünnet'in yazılı literatüründe ilk olarak söz konusu kaynaklarda zikredilen rec'at türü rivayetler, daha sonraki dönemlerde yaşamış bazı Sünnî alimler tarafından da tekrar edilmiştir. Kronolojik bir sırayla verdiğimizde İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (öl. 327/939) *el-Cerh ve't-tadîl*'i, Taberânî'nin (öl. 360/971) *Mu'cemü'l-evsat*'ı, Lâlekâî'nin (öl. 418/1027) *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*'si, Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *Delâilü'n-nübüvve*'si, Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1072) *el-Esmâu'l-mübheme*'si, Kuşeyrî'nin (öl. 465/1073) *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*'si, Yâkût el-Hamevî'nin (öl. 626/1229) *Mu'cemü'l-büldân*'ı, İbn Kesîr'in (öl. 774/1372) *el-Bidâye ve'n-nihâye*'si, Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *Şerhu's-sudûr*'u, İbn Allân es-Sıddîkî'nin (öl. 1057/1648) *el-Fütûhâtü'r-rabbâniyye*'si,

³³ İsrâiloğulları tarihindeki rec'at türü bazı olayların Sünnî tefsirlerdeki durumu bir başka çalışmada ele alınmış olduğundan bu çalışmada onlara yer verilmemiştir. Bk. Ümit Toru, "Mezhep Mensubiyetinin Tefsire Etkisi: Rec'at İnançıyla İlişkilendirilen Ayetlere İmâmî ve Sünnî Alimlerin Yaptığı Tefsirler Bağlamında Bir İnceleme", *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2024), 492-519.

³⁴ Bk. İbn Ebü'd-Dünyâ, *Kitâbu men âşe ba'de'l-mevt* (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1413/1992), 12-55.

³⁵ İbn Ebü'd-Dünyâ, Ahmed b. Hanbel ekolünden önemli bir muhaddistir. Daha çok toplumsal islah, mânevî eğitim ve karakter terbiyesine yönelik eserler yazmış, zühd ve takvâ ile ilgili hadisleri derlemeye öncelik vermiştir. İslâm'ın zühd anlayışı ile Hinduizm, Budizm ve Yunan filozofları arasında köprü vazifesi gördüğü iddia edilmektedir. Bk. İbrahim Hatiboğlu, "İbn Ebü'd-Dünyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/457-462.

³⁶ Yusuf Ş. Yavuz, "İbn Şâzân en-Nîsâbüri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/370.

İsmâil Hakkı Bursevî'nin (öl. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân*'ı, Âclûnî'nin (öl. 1162/1749) *Keşfü'l-hafâ'sı*, rec'at türü rivayetler barındıran eserler arasında yer alır.³⁷ Ancak bunlardan bir kısmının ana referans kaynağı da İbn Ebü'd-Dünyâ'nın eseridir.³⁸

1.1. Günahkâr Bir Şahsın Rec'ati

Fazl b. Şâzân'ın Ehl-i Sünnet kaynaklarında bulunduğunu iddia ettiği rec'at rivayetlerinden birisi, günahkâr bir şahsın öldükten, hatta cehennemdeki yerini gördükten sonra bu dünyaya tekrar döndüğünden bahsetmektedir. Onun iddiasına bakılırsa muhaliflerinin kaynaklarında Ebû Seleme el-Hârîsî isimli bir şahsın şöyle bir olay anlattığı nakledilmektedir:

“Evde oturuyordum. Bir adam gelip mahalleden Ebû Abdullah isimli birisinin öldüğünü söyledi. Adamı överek onun için bir kefen alıp alamayacağımı sordu. Ben de ona bir kefen sipariş ettim. Kefeni beklerken bir de ne görelim! Adam birden oturup “Bana yazıklar olsun, bana yazıklar olsun! Hemen elbiselerimi çıkartıp beni kefenleyin; ateş, ateş!” diye bağırmaya başladı. Ona “Lâ ilahe illallah, de!” diye tavsiyede bulundum. Ancak o, “Bu saatten sonra kelime-i tevhidin bana bir faydası olmaz. Çünkü ben cehennemdeki yerimi gördüm.” dedi ve tekrar öldü.”³⁹

Ravileri ve olayın naklediliş örgüsü itibarıyla birebir aynı olmasa da bazı Sünnî kaynaklarda yer alan rivayetler, Fazl b. Şâzân'ı ana hatlarıyla doğrulamaktadır. Muhtevaya dair tek farklılık, adamın dirildikten sonra söyledikleriyle ilgilidir. Sünnî ulemanın naklettiğine göre adama bağırıp çağırmasının nedeni sorulmuş, o da “Kufe’de tanıştığı bir şeyhin kendisini kandırdığını, Ebû Bekir ile Ömer’e küfretmesine sebep olduğunu, bu yüzden böyle azap gördüğünü” belirtmiştir. Ona “Tövbe et ve bir daha yapma!” denildiğinde ise “Tövbenin artık ona bir fayda sağlamayacağını, çünkü cehennemdeki yerine sokulduğunu, sadece gördüklerini onlara anlatması için kendisine geri dönüş izni verildiğini” söylemiş, ardından da tekrar ölmüştür.⁴⁰ Fazl b. Şâzân ise söz konusu kişinin Şîî yaklaşıma sahip olduğu için cehenneme gittiğinden bahsetmesi nedeniyle olsa gerek rivayeti biraz perdeleyerek nakletmiştir.

Olayı Beşîr Ebü'l-Hasîb isimli birisinden nakleden muhaddis Halef b. Temîm el-Kûfî (öl. 213/829), kendisine olayı bizzat görüp görmediğini sormuş, Ebü'l-Hasîb de bizzat gördüğünü ve duyduğunu belirtmiştir.⁴¹ Halef b. Temîm'in ölüm tarihi göz önüne alınırsa hadisenin 3/9. asrın başlarından önceki bir tarihte yaşandığı anlaşılmaktadır. Rivayeti ilk defa kayıt altına alan İbn Ebü'd-Dünyâ ise hemen sonraki yüzyılda yaşamış Hanbelî bir muhaddistir. Zahid ve toplumun dinî

³⁷ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere *el-İzâh*'taki rivayetlerin Sünnî kaynaklardaki durumu, ilk olarak eserin muhakkiki Celâlüddîn el-Hüseynî el-Ûrmevî tarafından tespit edilmeye çalışılmıştır. Bk. Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 382-425.

³⁸ Örnek olarak bk. Ebû Bekr el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifeti ahvâli sâhibi's-şerîa* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1984), 6/48-49; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Esmâu'l-mübhemme fi'l-enbâi'l-muhkeme*, thk. İzzeddin Ali Seyyid (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 4/319; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şibrî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1988), 6/170, 6/324.

³⁹ Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 414-415.

⁴⁰ İbn Ebü'd-Dünyâ, *Men âşe ba'de'l-mevt*, 23; Hibetullah b. Hasan el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmîdî (Suudi Arabistan: Dâru Tayyibe, 2003), 7/1330; Süyûtî, *Şerhu's-sudûr*, 79.

⁴¹ İbn Ebü'd-Dünyâ, *Men âşe ba'de'l-mevt*, 23.

alandaki bilinçlenmesine büyük önem veren Hanbelî bir alim olarak İbn Ebü'd-Dünyâ, sahabeye hakaret etmenin ne büyük bir vebal olduğunu göstermek için insanlar arasında dolaşan bir rivayeti eserine almış ve toplumu hem böyle bir davranıştan hem de Şîilerden uzaklaştırmak istemiştir. Eserini selef yolundan uzaklaşan bidat ehlini uyarmak için yazdığını belirten⁴² Lâlekâî de aynı yolu izlemiş, sahabeye hakaret edenlerin başına dünyada ve ahirette nelerin geldiğini göstermeyi amaçlayan bir bölümde söz konusu rivayete yer vermiş, selevin sahabeye hakaret edilmesine asla müsamaha göstermediğini ortaya koymaya çalışmıştır.

1.2. Rabî b. Hırâş'ın Rec'ati

Fazl b. Şâzân'ın anonim muhatabına nispet ettiği bir diğer rec'at rivayeti, muhaddislerden Rib'î b. Hırâş'ın (öl. 101/719)⁴³ kardeşi Rabî b. Hırâş'ın öldükten sonra konuştuğu konusundadır. Onun iddiasına göre muhalifleri, Rib'î b. Hırâş'tan ana hatlarıyla şöyle bir olay nakletmektedirler:

“Biz dört kardeşтик. Kardeşimiz Rabî, sıcak yaz günlerinde en fazla oruç tutanımız ve namazlarımızı en fazla uzatanımızdı. Birgün kardeşimin öldüğü haberini aldım. Yanına vardığımda kefenlenmişti. Ancak ben içeri girer girmez yüzündeki örtüyü açıp bana selam verdi. Şaşkınlıkla ona “Öldükten sonra mı konuşuyorsun?” diye sordum. O da “Evet” karşılığını verdi ve şöyle devam etti: “Sizden ayrıldıktan sonra Rabbim'in yanına gittim. Beni hoş kokular içinde ve en güzel şekilde karşıladı. Oradaki durumum buradakinden çok çok iyi. Bu yüzden bu dünyaya aldanmayın. Rasulullah (as), ona yakın olacaklar içinde beni kimsenin geçemeyeceğine dair bana yemin etti. Hadi, bir an önce beni Allah'ın elçisine yollayın.” Bu sözleri söyledikten hemen sonra suya atılan bir taşın batması gibi çok rahat bir şekilde öldü. Ardından olayı Aişe'ye aktardım. O da duyduğu bir sözün bizi doğruladığını söyledi.”⁴⁴

İbn Şâzân'ın naklettiği söz konusu rivayet, Ehl-i Sünnet'in tabakât, tasavvuf ve tarih kitaplarında aşağı yukarı aynı içerikle nakledilmektedir.⁴⁵ Kronolojik bakımdan ilk olarak Fazl b. Şâzân'ın çağdaşı İbn Sa'd'ın (öl. 230/845) *Tabakât*'inde geçen bu rivayet,⁴⁶ daha sonra çok sayıda alim tarafından tekrar edilmiştir.⁴⁷ Ne var ki Sünnî kaynaklardaki rivayetlerde bazı tutarsızlıklar vardır. En başta olayın Hz. Aişe'ye aktarıldığına dair kayıtlar, çelişkili ifadeler içermektedir. Zira

⁴² Lâlekâî, *Şerhu i'tikâdi Ehli's-sünne*, 1/28-29.

⁴³ Rib'î b. Hırâş hakkında daha fazla bilgi için bk. Yavuz Köktaş, Rib'î b. Hırâş”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008): 35/79-80.

⁴⁴ Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 391-395.

⁴⁵ *el-İzâh*'ın muhakkiki Celâlüddîn el-Hüseynî, bu konuda Fazl b. Şâzân'ı doğrulayan rivayetlerin “İbn Sa'd'ın *Tabakât*'inde, Ebû Nuaym el-İsbehânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*'sında, İbnü'l-Cevzî'nin *Sifatü's-safve's,nde* ve Zebîdî'nin *Tâcu'l-Arûs*'unda” bulunduğunu belirtmiştir. Bk. Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 391-395.

⁴⁶ Sünnî literatürdeki bir başka rivayette ise rec'at tarzı bir olaydan bahsedilmemiş, sadece Rabî b. Hırâş'ın “Ahiretteki yerimi bilmeden asla gülmeyeceğim” diye yemin ettiği, bu yeminine ömrü boyunca sadık kaldığı ve hayatında ilk defa öldükten sonra güldüğü nakledilmiştir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 9/432.

⁴⁷ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990), 6/159, 179, 196-197; İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-tadîl* (Beirut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1952), 3/456; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/55-59.

rivayette olayın Hz. Aişe'ye (öl. 58/658) söylendiğinden, onun da Rasulullah'tan "Ümmetinden tâbiîn neslinden hayırlı bir kişinin ölümünden sonra konuşacağımı" duyduğunu söyleyerek yaşananları doğruladığından bahsedilmektedir.⁴⁸ Bu durumda Rabî b. Hırâş'ın, Hz. Aişe'den önce ölmüş olması ve sahabeden sayılması gerekir. Oysa Hz. Peygamberin (as) tâbiîn neslinden birisinin dirileceğini söylediği nakledilir. Ravi, bu ayrıntıyı gözden kaçırmış gözükmektedir. Bizim için rivayetin doğruluğundan daha önemli husus ise Fazl b. Şâzân'ın zikrettiği bir rivayetin Sünnî kaynaklarda aşağı yukarı aynı içerikle yer aldığı gerçeğidir.

1.3. Zeyd b. Hârice'nin Rec'ati

Fazl b. Şâzân'ın muhalifleri arasında yaygın olduğunu iddia ettiği üçüncü rec'at rivayeti sahabeden Zeyd b. Hârice (23/644-35/656 arası [?]) ile ilgilidir. O bu kapsamda özetle şöyle demektedir:

"[Ey Ehlü's-sünne mensupları!] Çok çeşitli yollardan ensardan Zeyd b. Hârice'nin öldükten sonra dirildiğini ve 'Muhammed, Allah'ın elçisidir. Ebu Bekir, bedenen zayıf ancak Allah'ın emrini uygulama konusunda kuvvetlidir. Ömer, kâfirlere karşı çok şiddetlidir. Allah yolunda kınayıcıların kınamasından çekinmez. Osman, yumuşak huyludur, merhametlidir. Ona kulak verin ve itaat edin. Onun yolundan ayrılmayın.' dedikten sonra tekrar öldüğünü rivayet ediyorsunuz."⁴⁹ Zeyd b. Hârice, Allah resûlünün Medineli sahabîlerinden birisidir. Kesin ölüm tarihi bilinmemekle birlikte Hz. Osman devrinde vefat ettiği belirtilmektedir.⁵⁰ Ölüm anıyla ilgili rivayetlerden Hz. Osman hakkındaki tartışmaların yoğunlaştığı bir tarihte vefat ettiği anlaşılmaktadır. Ölümüyle ilgili Fazl b. Şâzân'ın söylediği bütün hususlar, İbn Sa'd, Buhârî ve İbn Şebbe gibi Sünnî çağdaşları⁵¹ ve İbn Kesîr gibi halefleri⁵² tarafından aşağı yukarı aynı içerikle nakledilmiştir.⁵³ Bu konuda tek istisna kaydı, İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233) tarafından konulmuş, o "Zeyd b. Hârice'nin aslında bayıldığını, insanların onun öldüğünü sandıklarını, biraz sonra kendisine gelip konuşmaya başlayınca da öldükten sonra konuştuğunu zannettiklerini" belirtmiştir.⁵⁴ Ancak bu kayıt, Fazl b. Şâzân'ın hayatta olduğu zaman diliminde Ehl-i Sünnet'e mensup bazı kişilere ait kaynaklarda Zeyd b. Hârice'nin rec'atiyle ilgili rivayetlerin bulunduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

⁴⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-tadil*, 3/456.

⁴⁹ Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 382-390.

⁵⁰ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarâbad: Dâiretü'l-ma'ârifî'l-Osmâniyye, ts), 3/383; Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: y.y., 1979), 3/1105.

⁵¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/397; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 3/383; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/1105-1108, 8/ 271 vd.

⁵² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/172-173.

⁵³ Ürmevî, Fazl b. Şâzân'ı doğrulayan rivayetlerin Sünnî literatürdeki durumu hakkında İbn Abdül'l-Berr, İbn Kesîr, İbnü'l-Esîr, Süyûtî, Nureddin el-Heysemî, Taberânî, İbn Ebü'd-Dünyâ ve Buhârî gibi alimlerden çok sayıda örnek vermektedir. Bk. Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 382-390.

⁵⁴ Ebü'l-Hasan İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (b.y: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 2/254.

1.4. Bir Eşeğin Rec'ati

Rec'at konusunda Fazl b. Şâzân'ın zikrettiği ve "hayvanların bile rec'atine inanabiliyorsunuz." diyerek hayretini dile getirdiği bir diğer suçlama, bir eşeğin öldükten sonra tekrar dirilmesiyle ilgilidir. Onun anlattıklarına bakılırsa muhalif fakihlerden çoğunun rivayet ettiğine göre bir grup Müslüman, zamanın birinde cihat etmek amacıyla yola çıkar. Yolculuk esnasında gruptakilerden birisinin eşiği ölür ve geri kalır. Çok üzülmüş bir halde beklerken abdest alıp namaz kılar. Ardından "Allah'ım, rızamı kazanmak umuduyla Defîne beldesinden⁵⁵ senin yolunda cihada çıktım. Bu kulunu sıkıntıda bırakma. Senden eşeğimi benim için diriltmeni diliyorum!" diye dua eder. Duasını bitirince ayağıyla eşeğine vurur. Tam bu esnada eşek kulağını sallamaya ve ayağa kalkmaya başlar. Adam da eşeğine binip diğer kişilere yetişir. Bunun nasıl olduğunu soranlara da "Allah, eşeğimi benim için diriltti." diye açıklamada bulunur.⁵⁶

Şimdiye kadar naklettiğimiz örneklerde olduğu gibi bu rivayet de Fazl b. Şâzân'ın çağdaşı ve halefi konumundaki bazı Sünnî alimler tarafından doğrulanmaktadır.⁵⁷ Sünnî kaynaklardaki bu rivayetlere bakılırsa olay, Hz. Ömer döneminde ve Yemen bölgesinden yola çıkan mücahit bir grup arasında cereyan etmiştir. Öyle ki adam eşeğini daha sonra Kufe'de satılığa çıkarmış, bunu gören diğer insanlar çok şaşırılmış ve "Allah'ın dirilttiği bir eşeği sen nasıl satarsın!" diye kendisine sitem etmişlerdir. Bu ayrıntılar dışında rivayet, aşağı yukarı Fazl b. Şâzân'ın naklettiği şekildedir. Bu hikaye de günümüze ulaşan Sünnî yazılı kültürde ilk olarak Hanbelî alim İbn Ebü'd-Dünyâ'nın *Men 'âşe ba'de'l-mevt* adlı eserinde geçmiştir.⁵⁸ İbn Ebü'd-Dünyâ'dan sonra bu rivayete Şâfî-Eş'arî alim Ebû Bekr el-Beyhakî, eserinde yer vermiştir.⁵⁹ Ancak onun da temel kaynağı İbn Ebü'd-Dünyâ'dır. Sonraki dönemlerde değişik vesilelerle söz konusu rivayeti nakleden Kuşeyrî, Hatîb el-Bağdâdî, Yâkût el-Hamevî ve İbn Kesîr gibi alimler ise olayı çoğunlukla İbn Ebü'd-Dünyâ'dan veya Beyhakî'den nakletmişlerdir.⁶⁰

1.5. Hz. Muhammed'in ve Zeyd b. Ali'nin Rec'ati

Fazl b. Şâzân'ın kendisini sünnete nispet eden grup arasında yaygın olduğunu ileri sürdüğü rec'at rivayetlerinden birisi de Hz. Peygamber'in Zeyd b. Ali'nin (öl. 122/740) öldürüldüğü gece

⁵⁵ Defîne'nin Yemen şehirlerinden Aden yakınlarındaki bir belde olduğuna ya da Mekke ile Basra arasında Mekke'ye daha yakın bir şehir olduğuna dair kayıtlar vardır. Cahiliye dönemindeki adı Defîne iken daha sonra Desîne'ye dönüştüğü belirtilir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/440; Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 420, 9. dipnot.

⁵⁶ Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 420-422.

⁵⁷ *el-İzâh*'ın muhakkiki Celâlüddîn el-Hüseynî, bu rivayet bağlamında Fazl b. Şâzân'ı doğrulayan örneklerin İbn Ebü'd-Dünyâ, Yâfi'î, Kuşeyrî, İbn Kesîr ve Beyhakî gibi Sünnîler tarafından nakledildiğini belirtir. Bk. Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 422-425.

⁵⁸ İbn Ebü'd-Dünyâ, *Men 'âşe ba'de'l-Mevt*, 29-30.

⁵⁹ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 6/48-49.

⁶⁰ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts), 2/557; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Esmâu'l-mübhemme*, 4/319-320; Ebû Abdullah Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 2/440; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/170, 324.

yanına gelip kendisiyle konuştuğu yönündeki anlatılardır. Bu iddiaya bakılırsa Hz. Peygamber, Zeyd b. Ali öldürüldüğünde gece, biraz da ilerleyen saatlerde yanına gelip onu asılı olduğu darağacından indirmiş ve ona seslenip “Ey Zeyd! Seni yalnız bıraktılar, sana tuzak kurdular, seni asıp öldürdüler öyle mi?” diye sormuştur. Zeyd b. Ali “Evet, yâ Resulallah!” diye cevap verince peygamberimiz ona bunu yapanlara beddua etmiş, sonra da ona dar ağacına dönmesini emretmiştir. Zeyd, emre uyup asılı bulunduğu yere geri gitmiştir. Üstelik üç gece boyunca Zeyd b. Ali'nin başında nöbet bekleyen kişiler, benzer bir olaya şahit olmuştur.⁶¹

Ürmevî'nin de naklettiği üzere⁶² bilhassa erken dönem Sünnî kaynaklarda Zeyd b. Ali'nin idam edildiği gece Hz. Peygamber'in dirilip dünyaya geldiği, Zeyd'in de dirilip onunla konuştuğuna dair bir kayıt yoktur. Çok daha geç dönemlere ait bazı kaynaklarda tabutu beklemekle görevli kişilerden bir kısmının rüyalarında peygamberimizi gördükleri ve Zeyd b. Ali'nin asılı olduğu ağaca yaslanarak ona bunları yapanlara lanet ettiğini söyledikleri nakledilmektedir.⁶³ Sadece bir rivayette rüyada mı yoksa gerçek hayatta mı olduğu belirtilmeksizin Hz. Peygamber'in (as), Zeyd b. Ali'nin asılı bulunduğu kütüğe yaslanmış bir halde görüldüğünden bahsedilmekte, ancak hemen ardından bu durumun rüyada gerçekleştiğine dair İbn Asâkir (öl. 571/1176) kaynaklı rivayetlere yer verilmektedir.⁶⁴ Bu durumda ya Fazl b. Şâzân rivayeti çarpıtmıştır ya da erken dönemlerde var olan bir rivayet, zaman içerisinde Sünnî alimler tarafından daha kabul edilebilir bir forma sokulmuştur.

1.6. Kabrinden Çıkan Adamın Rec'ati

Fazl b. Şâzân'ın Ehl-i Sünnet arasında yaygın olduğunu ileri sürdüğü rec'at örneklerinden birisi de Hz. Ömer'in oğlu Abdullah'ın (öl. 73/693) şahit olduğu iddia edilen bir olayla ilgilidir. İbn Şâzân'ın iddiasına bakılırsa “Sâlim b. Abdullah b. Ömer (öl. 106/725), tâbiîn devri Mekke muhaddislerinden Amr b. Dînâr'a (öl. 126/744 [?]), babasının kendisine şöyle bir olay anlattığını söylemiştir:

“Bir gün Mekke'den gelirken şu mezarlığa uğradım. Devemin üzerinde iki su kırbası asılıydı. Bir anda karşıma kabrinden fırlayan ve tepeden tırnağa ateşle kaplı olan bir adam çıktı. Boynunda da alev alev yanan bir zincir vardı. Zincirin bir ucu kabre uzanıyordu. Adam bana “Ey Allah'ın kulu! Bana şu sudan biraz dök.” dedi. Tam bu esnada kabirden çıkan bir başka adam zincirin diğer

⁶¹ Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 396-398.

⁶² Ürmevî, önce Zeyd b. Ali'nin öldürülmesiyle ilgili Sünnî kaynaklardaki bilgileri zikretmiş, ardından İbn Asâkir, Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, Alihan el-Medenî gibi Sünnî şahısların olayı rüya şeklinde anlatan rivayetlerini nakletmiştir. Bk. Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 399-400.

⁶³ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*. Thk. Amr b. Gurâme el-Amrî. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1995), 19/471, 480-481; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 11/164; İbnü'l-Adîm Ömer b. Ahmed, *el-Buğyetü't-taleb fi târihi'l-Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts), 9/4034.

⁶⁴ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 11/164; Halil b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 15/22.

ucundan tutup “Ona su filan dökme; hak etmiyor.” dedi. Sonra zinciri çekip adamı kabre soktu. Kabre girinceye kadar da ateş saçan bir kırbaçla adama sürekli vurdu.”

İbn Şâzân’a göre ilk zâhitlerden Mâlik b. Dînâr el-Basrî (öl. 131/748’den önce), bu rivayeti duyduğunda Amr b. Dînâr’a bunu Sâlim’den bizzat duyup duymadığını sormuş, onun “Bizzat duydum” demesi üzerine “Şahitlik ediyorum ki ne sen Sâlim adına ne de Sâlim babası adına yalan yurdur. Babası da zaten yalan söylemez.” demiş ve rivayeti kabul etmiştir.⁶⁵

Söz konusu rivayetin Sünnî literatürdeki durumuna baktığımızda Fazl b. Şâzân’ın yaşadığı çağdan itibaren aşağı yukarı aynı içerikle yer aldığını görüyoruz.⁶⁶ Muhtevaya yönelik tek farklılık, olayın cahiliyye Müşriklerinin yattığı bir kabirden geçerken yaşandığına, hatta söz konusu kişinin peygamberimiz (as) tarafından Ebû Cehil olarak açıklandığına dair kayıtlardır.⁶⁷

1.7. Ölü Doğan Çocuğun Rec’ati

Fazl b. Şâzân’ın Ehl-i Sünnet’e nispet ettiği rec’at örneklerinden birisi de Hz. Ömer’in hazır bulunduğu bir ortamda nakledildiği belirtilen bir rivayettir. Bu rivayete göre Hz. Ömer, insanları huzuruna kabul ettiği günlerden birisinde babasına çok benzeyen bir çocuk görür ve “İki karganın bile bu kadar birbirine benzediğini görmedim.” diyerek şaşkınlığını ortaya koyar. Bunun üzerine çocuğun babası, annesinin bu çocuğu ölü olarak doğurduğunu söyler ve durumu ana hatlarıyla şöyle izah eder:

“Annesi bu çocuğa hamileyken bir yolculuğa çıkmam gerekti. Annesi de “Beni bu halde bırakıp sefere mi çıkıyorsun?” diye bana sitem etti. Ben de “Karnındaki Allah’a emanet ediyorum.” dedim ve gittim. Döndüğümde eşimin öldüğünü öğrendim. Akşam amcamın oğluyula otururken mezarlıktan bir ateşin yükseldiğini gördüm. Sebebini sorduğumda “Kabrin birisinden her akşam bu şekilde bir ateşin yükseldiğini” söyledi. Hemen mezarlığa gittim. Kadın, mezarın içinde oturuyor, bu çocuk da etrafında emekliyordu. O esnada “Ey çocuğunu Allah’a emanet eden kişi! Emanetini al. Eğer annesini de emanet etmiş olsaydın onu da bu halde bulurdun.” diye bir ses duydum. Çocuğu aldım. Ardından mezar kapandı.” Fazl b. Şâzân’a bakılırsa daha sonraki zamanlarda da söz konusu olaydan bahsedenler olmuş, Kufe sokaklarında dolaşırken insanlar “İşte annesinin ölü olarak dünyaya getirdiği çocuk!” diye onu birbirine göstermiştir.⁶⁸

⁶⁵ Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 404-407.

⁶⁶ İbn Ebü’l-Dünyâ, *el-Kubûr* (b.y.: Mektebetü’l-ğurabâi’l-eseriyye, 2000), 93; a. mlf., *Men âşe ba’de’l-mevt*, 32-33; Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *el-Mu’cem*, thk. İrşâdu’l-Hak el-Eserî (Faysalâbâd: İdâretü’l-ulûm el-eseriyye, 1407/1986), 103; Ebü’l-Kâsım et-Taberânî, *Mu’cemü’l-evsat*, thk. Tarık b. İvazullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kahire: Daru’l-haremeyn, ts), 6/335; Lâlekâî, *Şerhu’l-tikâdi Ehli’s-sünne*, 6/1214; Süyûtî, *Şerhu’s-sudûr*, 163-164; Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 404-407 arasındaki muhakkikin dipnotları.

⁶⁷ İbn Ebü’l-Dünyâ, *Men âşe ba’de’l-mevt*, 32-33; a. mlf., *el-Kubûr*, 93; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, 6/335; Lâlekâî, *Şerhu’l-tikâdi Ehli’s-sünne*, 6/1214; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Beyrut: Dâru’l-fikr, ts), 8/190.

⁶⁸ Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 401-402.

Söz konusu rivayet⁶⁹ de yine ilk defa İbn Ebü'd-Dünyâ'nın tamamen bu tür rivayetleri içeren *Kitâbu men âşe ba'de'l-mevt* adlı kitabında geçmiştir.⁷⁰ Rivayet, sonraki dönemlerde de özellikle tasavvufî içerikli ve ahlâkî mesaj taşıyan eserlerde kendisine yer bulabilmiştir. Mesela Eş'arî âlim İbn Allân es-Siddîkî'nin Nevevî'nin *el-Ezkâr*'ına şerh olarak kaleme aldığı *el-Fütûhâtü'r-rabbâniyye* adlı eseri ile Âclûnî'nin halk arasında hadis diye dolaşan sözlerin erken dönem kaynaklarını tespit etmeye çalıştığı *Keşfü'l-hafâ* adlı eserinde olay "Evden çıkmadan önce yakınlarını Allah'a emanet etmenin onların korunmasına vesile olacağına" örnek olarak verilmiştir.⁷¹

2. Sünnî Literatürde Rec'at İnancına Yönelik Eleştiriler

Yukarıda zikrettiğimiz örnekler, Sünnîler arasında rec'at türü hikayelerin öteden beri dolaşımında olduğunu göstermektedir.⁷² Ne var ki söz konusu rivayetlerin rec'at benzeri bir inancı ispatlamak için değil daha çok vaaz ve nasihat için kullanıldığını görmekteyiz. Bu noktada Sünnî ulemanın rec'at inancına nasıl baktığı sorusu akla gelmektedir. Zira pek çok alim Ehl-i Sünnet'in rec'ati kesinlikle kabul etmediğini ve Şia'yı çok sert bir şekilde eleştirdiğini iddia etmiştir.⁷³ Fazl b. Şâzân da kuvvetle muhtemel Ashâbu'l-Hadis'i kastederek kaynaklarındaki rivayetlere rağmen rec'ati hiçbir şekilde kabul etmediğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla kaynaklarında rec'at türü rivayetler bulunan Ehl-i Sünnet'in rec'at konusunda nasıl bir tutum takındığını, bu rivayetlere bilgi değeri atfedip atfetmediğini tespit etmek, hem kaynaklardaki iddiaların doğruluk değerini ortaya koymak hem de Ehl-i Sünnet'in inanç olarak rec'ate nasıl baktığını anlamak adına önemli bir işlev görecektir.

Kronolojik bir sırayla gidersek tâbîn döneminde yaşamış Câbir b. Yezîd el-Cu'fî (öl. 128/746), Dâvud b. Yezîd el-Ezdî (öl. 151/768), Hâris b. Hasîre el-Kûfî (öl. 2/8. asrın ilk yarısı [?]) ve Esbağ b. Nübâte el-Kûfî (75/695-95/714 arasında hayatta) gibi birçok ismin genel olarak güvenilir addedilmekle birlikte rec'at inancını savunduğu gerekçesiyle Sünnî ulema tarafından cerh edildiği ve kendilerinden hadis rivayet etmenin câiz olmadığını söylediği iddia edilmektedir.⁷⁴ Gerçekten de tabakât kitaplarında söz konusu kişilerin Mis'ar b. Kidâm (öl. 155/772), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Cerîr b. Abdilhamîd (öl. 188/804) ve Ebû Ahmed ez-Zübeyrî (öl. 203/819) gibi

⁶⁹ Ürmevî, bu rivayet bağlamında Fazl b. Şâzân'ı doğrulayan rivayetler için Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin, Süyûtî'nin, Yâfi'î'nin ve Kuşeyrî'nin eserlerinden örnekler vermiştir. Bk. Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 402-403.

⁷⁰ Bk. İbn Ebü'd-Dünyâ, *Men âşe ba'de'l-mevt*, 27; a.mlf., *el-Kubûr*, 125; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Fârûk ve akvâluhu alâ ebvâbi'l-ilm*, thk. İmâm b. Ali b. İmâm (Mısır: Dâru'l-fellâh, 2009), 1/354-355.

⁷¹ Muhammed Alî b. Muhammed Allân, *el-Fütûhâtü'r-rabbâniyye 'ale'l-ekârî'n-Neveviyye*, thk. Abdülmünim Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2004), 5/77-78; İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*, thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 1/252.

⁷² Öztürk, "Şia'da Rec'at İnancının Muhtemel Kökenleri", 51.

⁷³ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 96; Kâşifü'l-gitâ, *Aslu's-Şia ve usûluhâ*, 108-109; Ali Âl Muhsin, *İsbâtü'r-rec'a*, 17-20; Şah Veliyyullâh Dihlevî, *Muhtasarü't-tuhfeti'l-İsnâ 'Aşeriyye*, 200; İhsan İlâhî Zahîr, *er-Red alâ ed-Doktor Ali Abdilvâhid el-Vâfi*, 150; Öztürk, "Şia'da Rec'at İnancının Muhtemel Kökenleri", 46.

⁷⁴ Muhsin, *İsbâtü'r-rec'a*, 17-20.

Sünnî alimler tarafından rec'at inancını kabul ettikleri için cerh edildiklerine dair kayıtlar vardır.⁷⁵ Ne var ki söz konusu kişilerin sadece rec'ate inanmalarından dolayı cerh edildiklerini söylemek mümkün değildir. Bunların imamet, gaybet ve mehdî konusundaki tutumları da cerh edilmelerinde belirleyici olmuş gözükmektedir. Mesela Câbir b. Yezîd'in "Ali bulutlardadır. Bu yüzden biz, gökten bir münadi (Hz. Ali) seslenip de filan kimse ile birlikte hareket edin denilinceye kadar onun soyundan kimseyle birlikte hareket etmeyeceğiz." diyen Râfıza ile aynı fikirde olduğu iddia edilmiştir.⁷⁶ Onun böyle bir şey deyip demediğini bir kenara bırakır ve rivayetin muhtevasına odaklanırsak kendisine nispet edilen görüşün doğrudan rec'at ile alakasının olmadığını görürüz. Çünkü söz konusu yorum, Hz. Ali'nin ölmeyip gaybete girmesiyle ve bulutlarda gizlenmesiyle alakalıdır. Bu durumda Câbir b. Yezîd'in imamet konusunda doğrudan bir tarafta yer almadığı ve Hz. Ali'nin gaybetine inandığı söylenebilir. Ne var ki Bağdâdî, onun Hz. Hasan soyundan Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye'nin (öl. 145/762) imametine inanan Muhammediyye'den olduğunu belirtir. Bunun yanında ona ölümlerin kıyametten önce dünyaya döneceklerine (rec'at) inanma görüşünü nispet eder.⁷⁷ Câbir b. Yezîd'in kendisinden sonra vefat eden Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin gaybetine ya da rec'atine inanması mümkün değildir.⁷⁸ Bu durumda onun hayattayken Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin imametine inandığını, bunun yanında ölümlerin tekrar bu dünyaya döneceklerini de kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ancak sebep ne olursa olsun, rec'at inancının cerh edilmesindeki tek sebep olmadığı, kesin bir şekilde anlaşılmaktadır. O, imamet konusunda bir taraftır ve Hz. Hasan soyundan bir şahsın imametine inanmaktadır. Muhtemelen diğer kişiler için de benzer bir durum söz konusudur. Yani sırf rec'ati kabul ettikleri için cerh edildiklerini söylemek tam olarak doğruyu yansıtmamaktadır.

Rec'at görüşleri nedeniyle Şia'yı çok sert bir şekilde eleştirdiği belirtilen erken dönem Sünnî şahsiyetlerden birisi, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) olmuştur. Onun rec'at düşüncesini kesinlikle kabul etmediği, hatta kabul edenleri tekfir ettiği rivayet edilir. İddiaya bakılırsa o, "(Bu hayatınızın) ardından ölecek, daha sonra kıyamet gününde tekrar diriltileceksiniz. (Mü'minûn, 23/15-16)" ayetini görüşüne delil olarak zikretmiş, bu ayette rec'atin zikredilmediğini, dolayısıyla aksini iddia etmenin ancak dalâlete düşmüş olmaktan kaynaklanacağını iddia etmiştir.⁷⁹

⁷⁵ Bk. Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kâhire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1/19-20; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'z-zu'afâi ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâid (Haleb: Dâru'l-va'yi, 1976), 1/289; Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 3/310, 5/225; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mîzânü'l-îtidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife li'tibâ'a ve'n-neşr, 1963), 1/432-433;

⁷⁶ Müslim, *Sahîhu Müslim*, 1/20.

⁷⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 59.

⁷⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Moslem Schisms and Sects (al-Farq bayn al-Firaq)*, çev. Abraham S. Halkin. Tel Aviv: Palestine Publishing Company, 1935) 55/dipnot: 1.

⁷⁹ Bk. Abdülvâhid b. Abdül-Azîz et-Temîmî, "Kit'atun min mukaddimeti's-şeyhi'l-İmâm Ebî Muhammed b. Temîm el-Hanbelî fi akîdeti'l-İmâmi'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel", *Tabakâtu'l-Hanâbile*: 2/263-290 (Kâhire: Matbaatu's-sünneti'l-Muhammediyye, 1952), 2/275.

Ahmed b. Hanbel'in söz konusu görüşü savunduğunu kesin olarak ileri sürmek için yeterli delil bulunmamaktadır. En başta söz konusu bilgiyi kaydeden Temîmî (öl. 410/1020) dışında hiçbir takipçisinin ondan böyle bir görüş nakletmemiş olması ona nispet edilen görüşü şüpheli hale getirmektedir. Hanbelîlik gibi geleneksel kabulleri geleceğe taşımak konusunda oldukça hassas olan bir ekolde kurucu lider gerçekten böyle bir düşünce ileri sürmüş olsaydı ondan sonraki takipçilerinin aynı keskin tavrı devam ettirmesi beklenirdi. Ne var ki tespit edebildiğimiz kadarıyla onun erken dönem takipçilerinden rec'at konusunda olumsuz yaklaşım sergileyen kimse olmamış, eserlerinde bu konuya hiç girmemişlerdir. Asırlar sonra Ashâbu'l-Hadis'ten bu konuda muhalif bazı görüşler dillendirmeye başlayanlar bile Ahmed b. Hanbel üzerinden bu düşüncesini meşrulaştırma yoluna gitmemişlerdir. Mesela Ashâbu'l-Hadis anlayışını çok daha radikal bir mecraya sürükleyen ve bağımsız bir ekol ihdas eden Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792), rec'at inancını İmâmiyye'nin uydurduğunu iddia etmiş, bu düşüncesinin aklın açık hükümlerine aykırı olduğunu, dahası bu görüşü kabul etmenin ölümlerin tekrar dünyaya dönmeyeceğini kesin bir şekilde ortaya koyan ayet ve hadisleri yalanlamak anlamına geleceğini belirtmiştir. Ancak o da bu konuda Ahmed b. Hanbel'e herhangi bir atıfta bulunmamıştır.⁸⁰ Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bu görüş ya doğru olmayabilir ya da çok yaygın bir görüş değildir.

Ehl-i Sünnet tarihinde Şîî fırkaların rec'at inancı, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak 4/10. asrın ilk yarısından itibaren kesin bir şekilde eleştirilmeye başlanmıştır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/945), erken dönem Ehl-i Sünnet âlimleri içerisinde Müslümanlar arasında vuku bulacağı iddia edilen rec'at inancı konusunda eleştirel bir tavır ortaya koyduğu kesin bir şekilde bilinen ilk âlim konumundadır. Ondan sonraki kuşakta ise Ashâbu'l-Hadis'ten Ebû'l-Hüseyn el-Malatî (öl. 377/987), rec'at konusunda olumsuz bir tavır ortaya koymuş ve Şia'yı sert bir şekilde eleştirmiştir.

Mâtürîdî, rec'at meselesine tefsirinde değinmiş, İsrâiloğullarında rec'atin vuku bulunduğunu kabul eden bazı ifadeler kullanmıştır.⁸¹ Ancak bir başka bağlamda bu dünyada tekrar dirilişin (rec'atin) sadece İsrâiloğulları için söz konusu olduğunu, onlardan başkası için bu dünyada rec'atin asla söz konusu olmayacağını, onlara bu dünyada yaşatılan tecrübenin bize ancak ahirette yaşatılacağını belirtmiştir.⁸² Yine bir başka yerde bazı Şîîlerin "Hz. Ali ile diğer bazı kişilerin tekrar geri döneceğine (rec'at) inandıklarını" söylemiş, Kur'an'da helak edilen hiçbir kavmin geri dönmediğinin haber verilmesinin bu tasavvurun yanlışlığını gösterdiğini belirtmiştir.⁸³ Bilindiği üzere Hz. Ali'nin geri dönüşü, Sebeyye gibi bazı gruplar tarafından savunulan bir rec'at şeklidir. Anlaşıldığı kadarıyla o, rec'atin imam kabul edilen bazı kişilerin bu dünyaya tekrar dönmesi şeklindeki erken dönem Şîî formundan haberdardır ve kabul etmemektedir. Bunun yanında o,

⁸⁰ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Risâle fi'r-red ale'r-Râfıza", *Müellefâtü's-Şeyh Muhammed b. Abdi'l-Vehhâb* içinde (Riyâd, Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd, ts.), 12/31-32.

⁸¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 2/152, 154, 161, 196.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/161.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 9/422. Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bk. Sıddık Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 94-95.

rec'atin İmâmiyye tarafından savunulan bir kısım Şîîlerin ve muhaliflerinin öldükten sonra bu dünyada tekrar dirilmeleri şeklindeki biçiminden de haberdardır ve kesinlikle reddetmektedir.

Malatî, ölmüş bazı kişilerin kıyametten önce bu dünyada tekrar dirileceğine inanılmasını küfür olarak değerlendirmektedir. O, *et-Tenbîh ve'r-red* adlı Mezhepler Tarihi eserinde rec'ati Şîa'nın Sebeiyye fırkasının bir koluna nispet etmiş, "(Ölmüş olanların) arkasında yeniden diriltilecekleri güne kadar bir engel vardır. (Mü'minûn, 23/100)" ayetinin onları yalanladığını, kıyamet gününe kadar kabir ehlinden kimsenin diriltilmeyeceğini bizlere haber verdiğini, dolayısıyla Kur'an'ın hükmüne karşı çıkanların küfre düşeceğini belirtmiştir.⁸⁴ Yine o aynı eserin bir başka yerinde benzer bir görüşü Şîa'dan Mansûriyye'ye nispet etmiş, Hz. Ali'nin aslında öldürülmediğine, bulutlarda olduğuna ve taraftarlarıyla birlikte kıyamet kopmadan önce tekrar diriltilerek düşmanlarını öldüreceklerine inandıklarını belirtmiş ve devamında bu görüşü şöyle eleştirmiştir: "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar. Zira Allah, gönderdiği peygamberlerden hiçbirisine ne verdiği kitaplarda ne de gönderdiği vahiylerde böyle bir vaatte bulunmamıştır. Hal böyle olunca Rasulullah'ın (as) ashabından birisi için niye böyle bir durum söz konusu olsun?"⁸⁵ Bu ifadelerden anlaşılıyor ki o, hem gaybet şeklindeki bir inancı hem de imamla birlikte bir grup taraftarının diriltileceğine inanılmasını kabul etmemekte, aksini iddia etmenin Kur'an'ın bu yöndeki beyanlarına aykırı olduğu için küfre düşme sebebi sayılacağını ifade etmekte, ayrıca geçmiş peygamberlerden hiçbirisine böyle bir vaatte bulunulmaması nedeniyle Rasulullah'ın (as) ashabından birileri için de böyle bir ayrıcalığın olacağına imkan vermemektedir.

Şîa'nın rec'at inancı konusundaki eleştirel Sünnî tutumun 5/11. asırdaki tespit edebildiğimiz tek örneği, Eş'arî âlim Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037) olmuştur. O, bu konudaki görüşlerini Mezhepler Tarihi eserinde Şîa'yı anlatırken dile getirmiş, rec'ati Şîa'dan geniş bir topluluğun kabul ettiğini belirtip dinde sapıklığı ifade eden bir görüş olarak nitelemekle yetinmiş, niçin böyle düşündüğü konusunda herhangi bir gerekçe sunmamıştır.⁸⁶

Rec'at inancını eleştiren Sünnî ulemanın 6/12. asırdaki temsilcileri ise Mâtürîdî âlim Ebü'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/111) ile Eş'arî âlim Abdülkerîm eş-Şehristânî (öl. 548/1153)'dir. Nesefî, rec'at kavramını "İmâmiyye'den bir grubun Ali ve ashabının dünyaya tekrar dönerek düşmanlarından intikam almalarına inanmaları" şeklinde tarif ederek zaman içinde kazandığı geniş anlam üzerinden tanımlamış, bu inancın hiçbir delilinin olmadığını belirtmiştir. Ona göre ölen hiç kimse kıyamet gününe kadar dünyaya geri dönmeyecektir. Çünkü Kur'an,⁸⁷ açık bir şekilde topraktan çıkışın sadece bir kez olacağını belirtmiştir. Bunun yanında o da Mâtürîdî gibi helak edilmiş olan hiçbir kavmin asla geri dönmemiş olmasını bu konuda delil olarak kullanmış,

⁸⁴ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red* 19.

⁸⁵ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, 158-159.

⁸⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 55-56.

⁸⁷ Tâhâ, 20/55.

ayrıca ahirette cennet ve cehennem dışında hiçbir hayatın olmadığını belirten hadisin⁸⁸ rec'at inancının yanlışlığını gösterdiğini söylemiştir.⁸⁹

İfadelerinden rec'at inancını onaylamadığı anlaşılan Şehristânî, seleflerinden Bağdâdî gibi Mezhepler Tarihi eserinde “bu görüşün değişik Şîî grupların ahmakça ve gulat kapsamındaki görüşlerinden birisi” olduğunu söylemekle ve Cafer es-Sâdık gibi imam kabul ettikleri kişilerin bile bu görüşü asla kabul etmediğini iddia etmekle” yetinmiş, bu görüşü aşırı ve ahmakça bulmasının gerekçeleri konusunda hiçbir şey söylememiştir.⁹⁰

Sonuç

Sünnî literatürde kendisine nispet edilen rec'at türü rivayetlerin bulunup bulunmadığı ve Sünnî ulemanın rec'at konusunda Şîî fırkaları eleştirip eleştirmede olduğu şeklindeki iki temel soru üzerine odaklanan makalemizin ulaştığı ilk sonuç, Fazl b. Şâzân'ın somut olarak kime ya da kimlere nispet ettiğini açıkça belirtmediği rec'at türü rivayetlerin terim anlamıyla Ehl-i Sünnet'e mensup çok sayıda âlimin eserlerinde yaklaşık aynı muhtevayla bulunduğunu görmek olmuştur. Sünnî literatürde bilhassa tabakât yazarları bazı kişilerin hayat hikayelerini anlatırken; mevâiz türü eserler kaleme alan muhaddisler, mutasavvıflar ve vaizler, insanları salih amellere teşvik etmek, kabir azabı konusunda bilinçlendirmek ve Şia'dan uzak tutmak isterken; kendilerine itikâdî bir misyon yükleyen bazı muhaddis ve mutasavvıflar ise kabir hayatını ispatlamaya çalışırken bu tür rivayetlere eserlerinde yer vermişlerdir. İbn Sa'd'ın *Tabakât*'i, Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebir*'i ve İbn Şebbe'nin *Târîhu'l-Medîne*'si, sayıları az da olsa bu tür rivayetler içerdiği bilinen ilk eserlerdir. Hanbelî muhaddis İbn Ebü'd-Dünyâ'nın *Kitâbu men âşe ba'de'l-mevt* adlı eseri ise seleflerinin aksine tamamen bu tür rivayetlerle doludur ve bu konuda en zengin örnekleri sunan ilk eser konumundadır. Ne var ki Sünnî literatürde yer alan yeniden diriliş hikayeleriyle Şia'nın kabul ettiği rec'at inancı arasında “bir süreliğine bu dünyada yaşama geri dönmek” şeklindeki sözlük anlamı dışında hiçbir benzerlik bulunmamaktadır. Sünnîler açısından bu rivayetler, sıra dışı ve istisnâî olaylar mahiyetindedir. Bunlar üzerinden özel bir inanç geliştirilmiş değildir. Sünnî bir inanç sistemi kurmayı ve korumayı amaçlayan akaid ve kelam türü kitaplarda bu tür rivayetlere genel olarak yer verilmediği gibi buna benzer bir inanç da savunulmuş değildir. Hanbelî âlim Lâlekâî'nin *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne* adlı akaid kitabı, belki bunun tek istisnadır. O bile yer verdiği rivayeti, kabir hayatını ispat etmek için zikretmiştir.

Makalemizin ulaştığı ikinci önemli sonuç da rec'at benzeri bir inanca sahip olunmamakla birlikte Sünnî ulemanın rec'at inancını, iddia edildiğinin aksine çok fazla tartışmaya açmadığını, bu görüşü dolayısıyla Şîî mezhepleri çok fazla eleştirmedeğini tespit etmek olmuştur. İlk beş asır boyunca bu konuda Şia'yı eleştiren Sünnî alim sayısı, bir elin parmak sayısını geçmemektedir.

⁸⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 9/360.

⁸⁹ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm (Matürîdî Kelâmı)*, çev. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 256-257.

⁹⁰ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, thk Muhammed Seyyid Keysânî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1975), 166.

Rec'at nedeniyle Şia'yı eleştirdiği iddia edilen ilk kişilerden birisi, Ahmed b. Hanbel'dir. Ne var ki bu konuda ona nispet edilen eleştiri gerek tek bir kaynaktan gelmesi gerekse takipçileri arasında böyle bir eleştiri geleneğinin oluşmaması nedeniyle bazı şüpheler ihtiva etmektedir. Rec'at konusunda Şia'ya karşı en keskin tavrı Maverâünnehir Sünnîlerinden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ashâbu'l-Hadis'ten Malatî ve Mâtürîdî'nin takipçilerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî sergilemiştir. Eş'arî âlimler Bağdâdî ile Şehristânî'nin ifadeleri ise sadece rec'ate olumsuz baktıklarını göstermekte, ancak bu olumsuz tutumun akli ve naklî gerekçeleri konusunda bir veri sunmamaktadır. Klasik dönem Ehl-i Sünnet itikadının diğer önemli temsilcileri ise ya Şia'nın böyle bir görüşü yokmuş gibi davranmış ya da en fazla onların görüşüne atıfta bulunmakla yetinmiş, herhangi bir eleştiri yöneltmemiştir.

Ehl-i Sünnet ulemasının kâhir ekseriyetinin rec'at konusunda sessiz kalıp lehte ya da aleyhte herhangi bir şey söylememeleri, bize göre onların rec'at inancını onaylamalarından ya da kendileri de benzer bir inanca sahip olmalarından kaynaklanmamaktadır. Tam tersine imamet ve sahabenin konumu gibi daha esaslı meseleler üzerinden Şia'yı eleştirmiş olmaları nedeniyle rec'ati çok tali bir konu olarak görmüş olabilirler. Ayrıca onların rec'ati ya da rec'at benzeri bazı kabulleri, İslam'ın aslî inançları arasında saymamaları da yaygın sessizliklerinin muhtemel nedenlerinden birisidir. Onların meseleye kelam türü kitaplarında neredeyse hiç girmemelerinin ve kelamın bir konusu haline getirmemelerinin nedeni de kuvvetle muhtemel aynı durumdur. Anlaşıldığı kadarıyla rec'at konusunda Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye arasındaki temel fark, bunun mümkün olup olmamasında değil temel bir İslâmî inanış olarak kabul edilip edilmeyeceği noktasında düğümlenmiştir. Eş'arîler, Mâtürîdî ve Nesefî dışındaki Mâtürîdîler ile Malatî istisna tutulursa Ashâbu'l-Hadis alimleri genel olarak rec'ati olması ya da olmaması mümkün bir olgu olarak değerlendirip doğal sürecine bırakırlarken ve "mutlaka olacak" şeklinde keskin bir inanış ortaya koymazken İmâmî âlimler, rec'ati temel inanç esaslarından birisi haline getirmişlerdir. Sünnî ulemanın esnek tutumu ise gerek erken dönemlerde gerekse Sünnî kelamın teşekkülünden sonra kaleme alınan mevaiz türü literatürde sözlük anlamıyla rec'at türü rivayetlerin kendisine yer bulmasına zemin hazırlamıştır. Sayıları çok az da olsa Mâtürîdî, Malatî ve Nesefî gibi alimlerin rec'at konusunda Şia'yı çok sert bir şekilde eleştirmesi ise sosyokültürel bağlamla alakalı olabilir. Yaşadıkları zaman ve zeminde muhalif bir mezhep olarak İmâmiyye'nin güçlenmesi ve rec'at düşüncesini temel bir inanç esası haline getirmesi, onların bu konuda keskin bir tavır takınmalarında belirleyici olmuş olabilir. Ancak bu konuda kesin bir şey söyleyebilmek için coğrafya bazlı daha derinlikli araştırmalara ihtiyaç vardır.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Aronson, Elliot vd. *Sosyal Psikoloji*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012.
- Ateşyürek, Ahmet. *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fikri Arka Planı*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2020.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Mısır: Dâru'l-ma'ârif, ts.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir. *Moslem Schisms and Sects (al-Farq bayn al-Firaq)*. çev. Abraham S. Halkin. Tel Aviv: Palestine Publishing Company, 1935.
- Banaz, Şaban. *Anadolu'da Ca'ferîlik ve Ca'ferîler*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2020.
- Banaz, Şaban. "Çorumlu Caferileşmiş Alevilerin Caferileşme Süreçleri ve Temel İnanç Esasları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 95 (2020), 169-198.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifeti ahvâli sâhibi's-şerîa*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1984.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abu'l-îmân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- Bilgin, Nuri (ed.). *Sosyal Psikoloji*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Bozan, Metin. "Fadl b. Şâzân ve Kitâbu'l-İlel'i Çerçevesinde İmamet Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 69-82.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 cilt. Haydarâbad: Dâiretü'l-ma'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Devvânî, Muhammed b. Es'ad. *el-Hucecü'l-bâhira fi ifhâmi't-tâifeti'l-kefereti'l-fâcira*. thk. Abdullah Hâc Ali Münîb. b.y.: Mektebetü'l-îmâm el-Buhârî, 2000.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *el-Mu'cem*. thk. İrşâdü'l-Hak el-Eserî. Faysalâbâd: İdâretü'l-ulûm el-eseriyye, 1407/1986.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1980.
- Fazl b. Şâzân en-Nisaburî. *el-İzâh fi'r-red alâ sairî'l-fırak*. thk. Celâlüddîn el-Hüseyinî el-Ürmevî. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 1971.
- Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdî*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Esmâu'l-mübheme fi'l-enbâi'l-muhkeme*. thk. İzzeddin Ali Seyyid. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1997.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Hatiboğlu, İbrahim. "İbn Ebû'd-Dünyâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/457-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red alâ ibni'r-Râvendî*. Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâsûlikiyye, 1957.
- Hür el-Amilî, Muhammed b. el-Hasen. *el-İkâz mine'l-hec'a bi'l-burhân 'ale'r-rec'a*. thk. Müştâk el-Muzaffer. Kum: Dalîlemâ, 2007.
- İbn Abdülvehhâb, Muhammed b. Abdülvehhâb. "Risâle fi'r-red ale'r-Râfıza". *Müellefâtü's-şeyh Muhammed b. Abdi'l-Vehhâb*. Riyâd, Câmîatu'l-îmâm Muhammed b. Suûd, ts.
- İbn Allân, Muhammed Ali b. Muhammed. *el-Fütühâtü'r-rabbâniyye 'ale'l-ezkâri'n-Neveviyye*. thk. Abdülmünim Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Târîhu Dimeşk*. 80 cilt. thk. Amr b. Gurâme el-Amrî. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-tadîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1271/1952.
- İbn Ebû'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Kitâbu men âşe ba'de'l-mevt*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1413/1992.

- İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kubûr*. b.y.: Mektebetü'l-ğurabâi'l-eseriyye, 2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'z-zu'afâi ve'l-metrûkîn*. 3 cilt. thk. Mahmûd İbrahim Zâhid. Haleb: Dâru'l-va'yi, 1396/1976.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Müsnedü'l-Fârûk Emîri'l-Mü'minîn Ebî Hafs Ömer b. Hattâb ve akvâluhu alâ ebvâbi'l-ilm*. thk. İmâm b. Ali b. İmâm. Mısır: Dâru'l-fellâh, 1430/2009.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şibrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. 8 cilt. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe. *Târîhu'l-Medîne*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. Cidde: y.y., 1979.
- İbnü'l-Adîm, Ömer b. Ahmed. *el-Buğyetü't-taleb fi târihi'l-Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. b.y: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Esîr, İmâdü'd-Dîn Ebü'l-Hasan. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz – Adil Ahmed Abdülmevcûd. b.y: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- İhsan İlähî Zahîr. *er-Red alâ ed-Doktor Ali Abdilvâhid el-Vâfi fi kitâbihî beyne's-Şîa ve Ehli's-sünne*. Lahor: İdâretü tercümânü's-sünne, 1984.
- İsmâil Hakkı Bursevî. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Kâşifü'l-gîtâ, Muhammed Hüseyin. *Aslu's-Şîa ve usûluhâ*. Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1990.
- Koç, İsa. "İbn Şâzân'ın el-İzâh Adlı Eserine Göre İslam Mezhepleri". *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları*. İstanbul: y.y., 2018.
- Korkmaz, Sıddık. *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Köktaş, Yavuz. "Rib'î b. Hırâş". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/79-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kummî, Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh. *Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Matbaatu Haydarî, 1963.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*. thk. Abdülhalim Mahmûd – Mahmûd b. Şerîf. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts.
- Lâlekâî, Hibetullah b. Hasan. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî. Suudi Arabsitan: Dâru Tayyibe, 2003.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Matlin, Margeret W.. *Cognition*. United States of America: John Wiley - Sons Inc, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'an Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu vd.. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Muhsin, Ali Âl. *İsbâtu'r-rec'a*. Kum: Mektebetü Fedek, 2015.
- Müslim, İbn Haccâc en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Kâhire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1955.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Bahru'l-Kelâm (Matürîdî Kelâmı)*. çev. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Öztürk, Mustafa. "Şîa'da Rec'at İnanıcının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 43-63.
- Safedî, Salahaddin Halil b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût – Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 2000.

- Sancar, Muhammed Mustafa. "Fadl b. Şâzân'ın 'el-Îzâh fî Reddî alâ Sâ'iri'l-Fırak' Adlı Eserinde Sünnî Hilâfet/İmâmet Anlayışına Yöneltilmiş Eleştiriler". *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 5(2021), 169-193.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddin Ebü'l-Muzaffer. *Mirâtü'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dimeşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1434/2013.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Şerhu's-sudûr bi-şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr*. thk. Abdülmecîd Ta'me Halebî. Lübnân: Dâru'l-ma'rife, 1996.
- Şah Veliyyullah, Ahmed b. Abdirrahîm. *Muhtasarü't-tuhfeti'l-İsnâ 'Aşeriyye*. Arapça'ya çev., Gulam Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer el-Eslemi. Kahire: el-Matbaatu's-selefiyye, 1953.
- Şahin, Hanifi. *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*. Thk Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1975.
- Şerîf el-Murtaza, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hüseyin. *Resâilü'l-murtazâ*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseyinî. Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1985.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed Ukberî. *Evâilü'l-makâlât*. thk. İbrahim el-Ensârî. by.: el-Mü'temerü'l-âlemî li-elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed. *el-Mesâilü's-sereviyye*. thk. Sâib Abdülhamid. by.: el-Mü'temerü'l-âlemî li-elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali. *Risaletü'l-İtikâdâtü'l-İmamiyye*. çev. E. Ruhi Fıçlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemü'l-evsat*. thk. Tarık b. İvazullah b. Muhammed - Abdumuhsin b. İbrahim el-Hüseyinî. Kahire: Daru'l-haremeyn, ts.
- Tabersî, Ebü Ali b. Fazl. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-'ulûm, 2005.
- Temîmî, Ebü'l-Fazl Abdülvâhid b. Abdü'l-Azîz. "Kıt'atun min mukaddimeti's-Şeyhi'l-İmâm Ebî Muhammed b. Temîm el-Hanbelî fî akîdeti'l-İmâmî'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel". *Tabakâtu'l-Hanâbile*. 2/263-290. Kâhire: Matbaatu's-sünneti'l-Muhammediyye, 1952.
- Toru, Ümit. "Mezhep Mensubiyetinin Tefsire Etkisi: Rec'at İnancıyla İlişkilendirilen Ayetlere İmâmî ve Sünnî Alimlerin Yaptığı Tefsirler Bağlamında Bir İnceleme". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2024), 492-519.
- Toru, Ümit. "Fazl b. Şâzân'ın Nazarında Ehl-i Sünnet'in Şiilik Algısındaki Tutarsızlıklar". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/1 (Bahar 2020), 197-248.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebü Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Şâzân en-Nisâbü'rî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/370-371. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Zehebî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife li'tibâ'a ve'n-neşr, 1963.

Arap Dilinde Kıyâs Me'a'l-Fârık

(Qiyâs Ma'a al-Fâriq in Arabic Language)

Abdulkadir KIŞMİR

Dr. Öğr. Üyesi., Recep Tayyip Erdoğan Üni. Assist. Prof., Recep Tayyip Erdoğan University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı Department of Arabic Language and Rhetoric
Rize | Türkiye Rize | Türkiye
abdulkadir.kismir@erdogan.edu.tr orcid.org/0000-0001-5297-0138

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 26/Temmuz/2024 Received | 26/July/2024
Kabul Tarihi | 20/Ekim /2024 Accepted | 20/October/2024
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2024 Published | 31/December/2024

Atıf | Cite as:

Kişmir, Abdulkadir. "Farklı İki Olay Arasında Yapılmış Kıyas: Kıyâs Me'a'l-Fârık [Qiyâs Between Two Different Events: Qiyâs ma'a al-Fâriq]". *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 12/2 (Aralık | December 2024), 432-449.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1522848](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1522848)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Qiyâs Ma'a al-Fâriq in Arabic Language

Abstract: al-Qiyâs (analogy), which is defined in the uşûl al-naḥw as the attribution of the untransmitted to the transmitted due to the common cause in the language, has been considered an indispensable method by both mutaḥaddim and muta'ahhir scholars of naḥw. However, although al-qiyâs is one of the most essential methods in determining linguistic rules, it has been criticized from various aspects. For the first time, al-Kamâluddîn al-Anbârî dealt with and analyzed the criticisms of al-qiyâs under a separate title in his work *al-İğrâb fi jad al-i'râb*. However, these concepts, which are mainly thought to have been prepared by making use of the uşûl al-fiqh, do not include the expression *qiyâs ma'a al-fâriq*, which means a comparison between two different events and is considered as one of the criticisms of qiyâs in the fiqh literature. This article aims to explain with examples that the concept of *qiyâs ma'a al-fâriq*, which is analyzed chiefly under the title of “*Qavâdihu al-ille*” in fiqh works, also has a counterpart in syntax. This article has been prepared using a literature review and analysis method. The study found that the expression *qiyâs ma'a al-fâriq* was first used by Sabbân among the sources in Arabic grammar. Additionally, by examining the examples addressed under the heading المنع للعة “*Invalidity of the Reason*”, it can be argued that the objection is directed towards the reason and that this has a meaning close to the expression *qiyâs ma'a al-fâriq*. Since there is no independent academic study on the subject both in the Arab world and in our country, this article is considered important in filling the literature gap.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Syntax, al-Qiyâs, Objection, Qiyâs Ma'a al-Fâriq.

Arap Dilinde Kıyâs Me'a'l-Fârik

Öz: Nahiv usûlü ilminde *dilde ortak illet nedeniyle menkûl olmayanı (makîs/fer') menkûl olana (makîsun aleyh/asl) hamletmek* olarak tanımlan kıyas, hem mütekaddim hem de müteahhir nahiv âlimleri tarafından vazgeçilmez bir yöntem olarak ele alınmıştır. Fakat kıyas dilsel kuralların tespitinde en önemli yöntemlerden biri olmasına rağmen farklı yönlerden eleştirilmiştir. Kıyasa yapılan eleştirileri müstakil bir başlık altında ilk defa Kemâluddîn el-Enbârî *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb* adlı eserinde ele almış ve incelemiştir. Bununla birlikte daha çok fıkıh usûlünden istifade edilerek hazırlandığı düşünülen bu kavramlar arasında kıyas işleminde illet birliğinin sağlanmadığını ifade etmek için kullanılan ve fıkıh literatüründe kıyasa yönelik eleştirilerden kabul edilen *kıyâs me'a'l-fârik* ifadesi yer almamaktadır. İşte bu makalenin amacı fıkıh usûlü eserlerinde çoğu kere “*Qavâdihu'l-ille*” başlığı altında incelenen *kıyâs me'a'l-fârik* kavramının nahiv ilminde de karşılığının olduğunu örneklerle izah etmektir. Bu makale literatür taraması ve analiz yönteminden istifade edilerek hazırlanmıştır. Çalışmada *kıyâs me'a'l-fârik* ifadesinin Arap nahvinde ulaşılan kaynaklar içerisinde ilk kez Sabbân tarafından kullanıldığına ulaşılmıştır. Ayrıca Enbârî'nin المنع للعة “*İlletin Geçersiz Olması*” başlığı altında ele aldığı örneklerle bakıldığında yapılan itirazın illete yönelik olduğu ve bunun *kıyâs me'a'l-fârik* ifadesine yakın bir anlam içerdiği ileri sürülebilir. Gerek Arap dünyasında gerekse ülkemizde müstakil olarak konuya dair herhangi bir akademik çalışmanın yapılmaması sebebiyle bu makalenin literatürdeki boşluğu doldurması açısından önem arz ettiği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Nahiv, Kıyas, İtiraz, Kıyâs Me'a'l-Fârik.

Giriş

Kıyas, insan zihninin işleyişinin en temel formlarından sayılmış¹ ve *dilde ortak illet nedeniyle menkûl olmayanı menkûl olana hamletmek* olarak tanımlanmıştır.² Konuşulan dili öğrenme imkânı sunmanın yanı sıra dil kurallarının belirlenmesinde birincil kaynak kabul edilen semâ deliliyle teker teker bütün dilsel ifadeleri ve onlara ait hükümleri ortaya çıkarmanın zorluğu nedeniyle duyulandan hareketle duyulmayanlara ait genel bir hüküm imkânı veren kıyas, Arap dilbilimcilerin vazgeçilmez yöntemlerinden biri olmuştur. Dilsel faaliyetlerde kendisine fazlasıyla ihtiyaç duyulması hasebiyle nahiv ilminin bütünüyle kıyastan ibaret olduğu bile söylenmiştir.³ Kıyasın Arap nahiv çalışmalarında önem arz etmesinin sebeplerinden biri nahvî hükmün verilmesine sebep olan illetin ortaya çıkarılmasına yönelik çalışmalardır. Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) Arapların zihin dünyasında illetin önemli bir yer işgal ettiğine yönelik sözleri ve nahvî hükümlerdeki illeti arama çabaları dikkate alındığında kıyasın mütekaddim nahiv âlimlerinin gramer çalışmalarında önemli bir rol oynadığı söylenebilir.⁴ Zira dilsel ifadeye ait hüküm, sebr ve taksîm⁵ gibi bazı yöntemlerle elde edilen illete bağlanmaktadır. İşte kıyas sayesinde makûsun aleyhteki hükmün makûse taşınması gerçekleşmektedir. Böylece dilsel bir malzemede var olan hüküm, ortak illet sebebiyle başka bir dilsel materyaldeki hükmün ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Kıyasın bu fonksiyonel yönü nahiv âlimlerinden birçoğunun hükümlerdeki illetlerin tespitine yönelik çalışmalara daha fazla yoğunlaşmalarına da sebep olmuştur. Özellikle şerh tarzındaki eserlerde müellifin genel kuralları belirlemede ulaştığı metodu ortaya çıkarmanın yanı sıra hükmün verilmesine gerekçe olabilecek illetlerin belirlenmesi önem arz etmiştir. Müstakil olarak illet konusunu işleyen eserler dikkate alındığında illetin tespitine yönelik çalışmaların farklı bir boyuta geçtiği söylenebilir.⁶ Hatta kıyasın en önemli rüknü kabul edilen illet, bazı bilginler tarafından müstakil bir nahiv konusu olarak da değerlendirilmektedir.⁷

Kıyas, hem mütekaddim hem de müteahhir nahiv âlimlerinin Arap diline ait kuralların tespitinde en fazla başvurdukları yöntemlerden biri olmasına rağmen farklı yönlerden eleştirilmiştir. Özellikle müteahhir âlimlerden İbn Madâ (ö. 592/1196) kıyası bütünüyle reddederek onun nahiv ilminde kaynak olarak kullanılmaması gerektiğini sert ifadelerle

¹ Ali Durusoy, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/524.

² Kemâlüddîn b. Muhammed Enbârî, *el-İgrâb fî cedeli'l-irâb*, thk. Saîd el-Afgânî (Suriye: Matba'atü'l-Câmi'ati's-Sûriyye, 1957), 45.

³ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed Enbârî, *Lüme'ul-edille*, thk. Saîd el-Afgânî (Suriye: Matba'atü'l-Câmi'ati's-Sûriyye, 1957), 95.

⁴ Halîl b. Ahmed'in konu ile ilgili ifadeleri için bk. Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 65 vd.

⁵ Sebr ve taksîm, illet olabilecek seçenekleri belirlemek ardından da eleyip tek güçlü seçenek bırakma işlemi olarak tarif edilebilir. bk. Tuncay Başoğlu, "Sebr ve Taksim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/255.

⁶ Müstakil olarak nahvî illetlerden bahseden eserler için bk. Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*; Ebü'l-Hasen Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Verrâk, *'İleli'n-nahv*, thk. Mahmûd Câsim Muhammed ed-Dervîş (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999).

⁷ Muhammed Sâlim Sâlih, *Uşûlü'n-nahv dirâse fî fikri'l-Enbârî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2009), 351.

belirtmiştir.⁸ Diğer taraftan nahiv ilminde bir yöntem olarak kullanılmasına karşı çıkılmamakla beraber, uygulanış biçimi ve rükünleri üzerinden kıyasa bazı itirazlar yapılmıştır.⁹ Enbârî (ö. 577/1181) nahiv usûlüne dair kaleme aldığı eserlerinde kıyas konusuna genişçe yer vermiş ve kıyasa yapılan eleştirileri değerlendirmiştir. Özellikle الاستدلال بالقياس “Kıyas ile İstidlâl Yapılan İtirazlar” başlığı altında yedi madde zikrederek kıyasa yapılan eleştirileri sıralamış ve örneklerle izah etmeye çalışmıştır. Enbârî’nin zikri geçen başlık altında ele aldığı kavramları fikhî usûlünden etkilenecek nahiv usûlüne uyarladığı söylenebilir.¹⁰ Zira bu kavramlar kendisinden önce fikhî usûlü eserlerinde kıyasın kusurları olarak ele alınmış ve incelenmiştir. Ancak Enbârî, gerek furû-u fikhî gerekse usûl-u fikhîa yönelik telif edilen kaynaklarda çokça zikredilen ve kıyasa yapılan bir eleştiri biçimi olarak ele alınan kıyâs me‘a’l-fârik ifadesini eserlerinde hiç kullanmamıştır. İşte bu makale nahiv usûlünde de karşılığı bulunan kıyâs me‘a’l-fârik kavramını ele almaktadır. Her ne kadar söz konusu kavram Enbârî tarafından zikredilmemiş olsa da المنع للعة “İlletin Geçersiz Olması” başlığı altında ele aldığı örneklere bakıldığında yapılan itirazın illete yönelik olduğu ve bunun kıyâs me‘a’l-fârik ifadesine yakın bir anlam içerdiği söylenebilir. Zira her iki başlık altında verilen örnekler incelendiğinde makîs ve makîsun aleyhte ortak olduğu söylenen illetin aslında kıyası oluşturacak nitelikte olmadığı görülmektedir. Yaptığımız araştırmaya göre nahiv âlimlerinden ilk olarak Sabbân (ö. 1206/1792) tarafından kullanılan bu terim gerek Arap dünyasında gerekse ülkemizde müstakil olarak ele alınmış ve inceleme konusu yapılmamıştır. Yunus İnanç tarafından *Nahiv İlminde Kıyasa Yöneltilen Bazı İtirazlar* isimli makale her ne kadar konuyla bir benzerlik gösterse de yazar bu çalışmada kıyâs me‘a’l-fârik ifadesine yer vermemiş ve bu anlamda bir itiraz türüne de değinmemiştir.¹¹ Literatür taraması ve analiz yönteminden istifade edilerek hazırlanmaya çalışılan bu makalede amaç daha çok fikhî eserlerinde zikredilen kıyâs me‘a’l-fârik kavramının aslında nahiv ilminde de karşılığının olduğunu örneklerle izah etmektir. Arap Dili ve Belagatı alanında özgün olduğu düşünülen bu çalışmanın literatürdeki boşluğu dolduracağı ve akademik dünyaya katkı sağlayacağı umut edilmektedir.

1. Kıyas ile İstidlâl Yapılan İtirazlar

Kıyâs me‘a’l-fârik kavramının tanımına ve nahivde kullanıldığına dair örneklerin izahına geçilmeden önce nahiv usûlü alanında dikkate değer çalışmaları bulunan Enbârî’nin “Kıyas ile

⁸ Ahmed b. Abdîrahmân İbn Madâ, *er-Red ‘ala’n-nuḥât*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ (Kahire: Dâru’l-İtisâm, 1979), 131 vd.

⁹ bk. Yonis İnanç, “Nahiv İlminde Kıyâsa Yöneltilen Bazı İtirazlar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/34 (2016), 81 vd.

¹⁰ Enbârî’nin *Lüme‘u’l-edille* isimli eserinin ilk cümlelerinde bu durum ima edilmiştir. bk. Enbârî, *Lüme‘u’l-edille*, 80; Fikhî ve nahvî kıyas arasındaki ilişki için bk. İbrahim Ekici, “İllet ve İlke Kavramları Arasındaki Fark Bağlamında Nahivde İhtilafların Feshedilmesinde Başvurulan İlkeler: Ebu’l-Berekât el-Enbârî Örneği”, *Harran İlahiyat Dergisi* 48 (2022), 118.

¹¹ İnanç, “Nahiv İlminde Kıyâsa Yöneltilen Bazı İtirazlar”, 78 vd.

*İstidlâlde Yapılan İtirazlar*¹² başlığı altında ele aldığı maddelere kısaca temas edilecektir. Zira bu husus konu bütünlüğü açısından önem arz etmektedir.

1.1. فساد الاعتبار (Nahivde Semâya Aykırı Kıyas ile İstidlâlde Bulunma)

Enbârî, *fesâdü'l-i'tibâr* kavramını *semâya aykırı bir kıyas ile herhangi bir nahvî meselede istidlâlde bulunma* şeklinde tarif etmektedir.¹³ O, Arap dilinde munsarif bir kelimenin şiir zarûreti sebebiyle gayri munsarif kullanılıp kullanılmayacağına dair Basralı ve Kûfeli nahivciler arasında tartışma konusu olan meseleyi *fesâdü'l-i'tibâr* kavramı altında ele almıştır. Basralı nahivcilerin munsarif isimlerin şiir zarûreti sebebiyle gayri munsarif kullanılmayacağına dair görüşlerinin kıyasa dayandığını ifade eden Enbârî, Basralı nahiv âlimlerinin munsarif isimleri maksûr isimler gibi değerlendirdiklerini belirtmiştir. Şöyle ki: Maksûr isimlerde bulunan elifin şiir zarûreti gerekçesiyle med harfi şeklinde yazılamayacağına dair düşünce Basralı nahivcilerin genel kanaatlerini oluşturmaktadır. Zira onlara göre asıl olanın değiştirilmesi doğru değildir.¹⁴ Munsarif bir isim, gayri munsarif bir isme göre asıldır ve bu durum Basralı nahivcilere göre kıyasın oluşmasına zemin hazırlamıştır.¹⁵

Enbârî, Kûfeli nahivcilerin ise munsarif bir ismin şiir zarûretinden dolayı gayri munsarif olabileceğini iddia ettiklerini kaydetmekte ve bu konuda birçok beyti şâhid getirdiklerini zikretmektedir. Örneğin Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680 [?])¹⁶

نَصْرُوا نَبِيَّهُمْ وَشَدُّوا أَرْزُهُ
بِحُنَيْنِ يَوْمَ تَوَأَّكَلَ الْأَبْطَالُ

[الكامل/17]

Kahramanların teker teker şehadete erdiği günde, Huneyn'de onlar peygamberlerine yardım edip destek oldular.

Şeklindeki beytinde zikrettiği *حُنَيْنٌ* kelimesi munsarif olmasına rağmen gayri munsarif şeklinde kullanılmıştır. Enbârî, bu ve konuya delil olarak getirilen şâhitleri dikkate alarak Basralı nahivcilerin kıyasını *kıyâs fâsidü'l-itibâr* olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla o, munsarif bir kelimenin şiir zarûreti gerekçesiyle gayri munsarif kullanılabileceğine hükmetmiştir. Çünkü ona

¹² Enbârî, *el-İgrâb*, 54 vd.; Bu konuda ayrıca bk. Mehmet Şirin Çıkar, *Kıyas Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, (Van: Ahenk Yayınları, 2007), 158 vd.

¹³ Enbârî, *el-İgrâb*, 54.

¹⁴ Kemâlüddîn b. Muhammed Enbârî, *el-İnşâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2012), 2/214 vd.

¹⁵ Enbârî, *el-İnşâf*, 2/418.

¹⁶ Hz. Peygamberin şairi olarak bilinmektedir. bk. Hüseyin Elmalı, "Hassân b. Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/399-402.

¹⁷ Hassân b. Sâbit, *Dîvânü Hassân b. Sâbit* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994), 196.

göre aynı meselede kıyas ve semânın hükümlerinde farklılık durumunda semânın dikkate alınması ve Kûfeli nahivcilerin birçok delilinin göz ardı edilmemesi gerekmektedir.¹⁸

1.2. فساد الوضع (İletin Uygun Yerde Kullanılmaması)

Fesâdu'l-vaz' ifadesi Enbârî'ye göre *illeti müktezânın zıddına başlamak* anlamında kullanılmaktadır.¹⁹ Bu terim, itiraz eden kişinin, delil getirenin ulaştığı hükmün tam tersi bir yargıya vardığını göstermektedir. Enbârî bu durumu Kûfeli nahivciler *البياض* ve *السواد* kelimelerinin kıyasen taaccüb cümlesinde kullanılabilceği iddiasını örnek vererek açıklamaktadır. Diğer bütün renklerin bahsi geçen renklerden ortaya çıktığını iddia eden Kûfeli nahivciler, siyah ve beyazı diğer renkler için asıl kabul etmişlerdir. Bu yüzden onlar başka renkler için câiz olmayan durumu bu renkler için geçerli görmüşlerdir. Kûfeli nahivciler zikri geçen renkleri “هَذَا الْقَوْبُ مَا أَيْضَهُ” ve “هَذَا الشَّعْرُ” örneklerindeki gibi taaccüb sigasıyla kullanmaktadırlar. Fakat Basralı nahivciler bu durumun tam tersi bir hüküm içermesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Zira onlara göre böyle bir kullanım bütün renkler için uygun değildir. Bu konuda icmâdan bahseden Basralı nahivcilere göre *أَفْعَل* kalıbında *أَحْمَرٌ، أَصْفَرٌ، أَخْضَرٌ* gibi birçok renk kullanılmaktadır. Ayrıca bu renkler vücudun diğer uzuvları gibi neredeyse kalıcı durumdadır ve bu hususta da aralarında herhangi bir farklı kullanım bulunmamaktadır. Bu iki illet nedeniyle sadece siyah ve beyazın taaccüb sıgasında kullanılıp diğerlerini dışarda tutmanın mantıklı bir açıklaması yoktur. Basralı nahivcilere göre bütün renkler bu konumda eşit olduğundan fer' de mümkün olmayan durumun aslında olması uygun değildir. Onlar zikredilen gerekçeler nedeniyle diğer renklerde olduğu gibi siyah ve beyazda da *مَا أَفْعَلَهُ* kalıbında bir kullanıma gidilmesine cevaz vermemişlerdir.²⁰

Yukarıda ihtilâf edilen meselede görüldüğü üzere Kûfeli nahivcilerin görüşü illetin doğru tespit edilmemesi gerekçesiyle Basralı nahivciler tarafından tenkit edilmiştir.

1.3. القول بالموجب (Muhâlefet Şerhiyle Beraber Karşı Tarafın İlet Olarak Gösterdiği Durumu Onaylamak)

el-Kavlu bi'l-mûceb ifadesi *muhalefet şerhiyle beraber muhatabın görüşünü kabul etmek* demektir. Basralı ve Kûfeli nahivciler arasında hâlin sâhibü'l-hâle takaddümü hususundaki tartışma *el-Kavlu bi'l-mûceb* ifadesine örnek verilmektedir.²¹ Basralı nahivciler âmîlinin mutasarrıf bir fiil olması koşuluyla “رَأَيْتُ جَاءَ زَيْدٌ” ve “رَأَيْتُ جِئْتُ” örneklerinde olduğu gibi -zâhir veya zamir fark etmeksizin- hâlin sâhibü'l-hâle takaddüm edebileceğini iddia etmişlerdir. Çünkü onlar, hâli mef'ûlün bihe kıyas

¹⁸ Enbârî, *el-İnşâf*, 2/419.

¹⁹ Enbârî, *el-İgrâb*, 55; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İktirâh fi uşûli'n-naḥv ve cedelihi*, thk. Mahmûd b. Yûsuf Feccâl (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2013), 407; Tanım için bk. Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 168.

²⁰ Enbârî, *el-İgrâb*, 55 vd.; Enbârî, *el-İnşâf*, 1/122 vd.; Konu hakkında bk. Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 4/97; Ebû Sâid el-Hasen b. Abdillâh Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasen Mehralî, Alî Seyyid Alî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 4/471 vd.

²¹ Enbârî, *el-İgrâb*, 56 vd.; Süyûtî, *el-İktirâh*, 398 vd.

ederek, mef'ûlün bihin âmiline takaddümü hükmünü hâle taşımışlardır. Fakat Kûfeli nahivciler bu konuda onlardan farklı düşünmüşlerdir. Örneğin onlara göre “رَكِبًا جَاءَ زَيْدًا” cümlesi Arapçaya uygun değildir. Çünkü cümlede رَكِبًا kelimesinde bulunan ve زَيْدًا'ya dönen هو zamiri zâhir isme takaddüm etmiştir. Kûfeli nahivcilere göre bu durum genel kurala aykırıdır. Bu sebeple onlar sâhibu'l-hâlin zâhir bir isim olması durumunda hâlin ondan önce kullanılmayacağına hükmetmişlerdir.²²

Tartışmada görüldüğü üzere Kûfeli nahivciler hâlin mef'ûle kıyasını kabul etmekle beraber serh düşmüşler, sâhibu'l-hâlin zâhir olması durumunda ise buna cevâz vermemişlerdir.²³

1.4. المطالبة بتصحيح العلة (İlletin Doğruluğunu Aramak)

Enbârî'ye göre te'sir ve asılların şehâdeti ile illetin sıhhati tespit edilebilir veya illete itiraz edilebilir. Te'sir, illetin hükme etkisini ifade eder. İlet varsa hüküm var, yoksa hüküm yok demektir. Enbârî bu duruma izâfetten kesilen قبل kelimesinin mebnî oluşunu örnek olarak sunmaktadır. Zira söz konusu kelime izâfet halinde mu'reb izâfet olmadığında ise mebnî kabul edilmiştir. Görüldüğü üzere illetin varlığı ve yokluğu hükmü değiştirmiştir. Enbârî asılların şehâdetini ise متى وأين, كيف gibi isimleri örnek vererek açıklamaktadır. Harflere benzeyen bütün isimlerin mebnî olduğunu zikreden Enbârî, söz konusu isimlerin de mebnî kabul edilmesini asılların şehâdetiyle açıklamaktadır. Çünkü ona göre her mebnî isim incelendiğinde anlamsal yönden harflere benzerliği ortaya çıkacaktır.²⁴

1.5. النقص (Çelişki)

İlletin varlığına rağmen hükmün olmaması anlamını taşıyan nakz kavramını Enbârî, نظام ve طعام kelimeleri üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Ona göre bazı nahivciler söz konusu kelimeleri ma'rife, müennes ve başka bir kelimedenden türetilmiş (adl) olmaları sebebiyle mebnî kabul etmişlerdir. Fakat تَدْرِيبًا kelimesi bu üç illetten daha fazlasını içermesine rağmen mebnî sayılmamıştır. Enbârî'nin açıkladığı bu durum nakz olarak görülmüş ve söz konusu illetlerin mebnîlik hükmü için uygun olmadığı iddiasında bulunulmuştur.²⁵

1.6. المعارضة (İhtilâf/Çatışma)

Çelişen iki illetin varlığını ifade eden mu'âradâ kavramına Enbârî, tenâzu konusunda aynı ma'mûle iki fiilin âmil olması meselesini örnek vermektedir. Kûfeli nahivciler böyle bir durumda birinci fiilin âmil olmasının daha doğru olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü onlara göre birinci fiil ilk önce kullanıldığı için âmil olmaya daha layıktır. Basralı nahivciler ise ikinci fiilin âmil olmasının daha uygun olacağını beyan etmişlerdir. Zira onlara göre ma'mûlüne birinci fiilden daha yakın

²² Enbârî, *el-İnşâf*, 1/203.

²³ Enbârî, *el-İnşâf*, 1/203 vd.

²⁴ Enbârî, *el-İgrâb*, 59.

²⁵ Enbârî, *el-İgrâb*, 61.

olması ve anlam olarak da âmil olmada herhangi bir eksikliğin olmaması sebebiyle ikinci fiilin amel etmesi daha isabetlidir.²⁶

1.7. المنع للعلّة (İlletin Geçersiz Olması)

Enbârî'nin *el-men'û li'l-elle* şeklinde ifade ettiği kavram illetin geçersiz olduğunu göstermek için kullanılmaktadır. Enbârî'ye göre illetin geçersizliği asılda ya da fer' de olabilir. O, asıldaki itiraza muzârî fiilin âmilinin tespitinde yaşanan ihtilâfî örnek göstermektedir. Basralı nahivciler ismin yerinde kaim olması sebebiyle muzârî fiilin merfû' olduğunu iddia etmiş ve bu sonuca kıyasen varmışlardır. Şöyle ki: Basralı nahivcilere göre muzârî fiil manevî âmilinin olması yönünden mübtedâya benzemektedir. Mübtedâ, ibtidâ yani manevî bir âmil tarafından merfû' kılınmıştır. Onlar ismin yerine kaim olması hasebiyle muzârî fiil için de bu durumun geçerli olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat Kûfeli nahivciler makîsun aleyhteki illeti geçerli bir illet olarak kabul etmediklerinden bu kıyası doğru bulmamışlardır. Çünkü onlara göre ibtidâ, mübtedâ'n âmili değildir. Dolayısıyla Basralı nahivciler tarafından makîsun aleyhte illet olarak kabul edilen vasıf Kûfeli nahivciler tarafından reddedilmiştir.²⁷

Enbârî, fer' de yapılan itiraza ise *ترك, نزال, حراك* gibi isim fiillerin niçin mebnî olarak kabul edildiği hususunda yaşanan tartışmaları örnek vermektedir. Basralı nahivcilere göre söz konusu isim fiiller, emir fiil yerinde kullanılmaları sebebiyle mebnîdir. Fakat Enbârî'nin Kûfeli nahivcilere nispet ettiği görüşe göre ise isim fiiler emir lâmı manası içermesi sebebiyle mebnîdir.²⁸

Yukarıda misal verilen durumlara bakıldığında Kûfeli nahivciler Basralı nahivcilerin illet olarak belirledikleri özelliği gerçek bir illet kabul etmeyerek yapılan kıyasın geçersizliğine hükmetmişlerdir. Bu durum aşağıda ele alınacak *kıyâs me'a'l-fârik* ifadesiyle benzerlikler göstermektedir.

2. قياس مع الفارق (Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali)

Kıyâs me'a'l-fârik, mâkîsun aleyhteki (asıl) hükmün illetinin makîsteki (fer') illetten farklı oluşunu ifade eden bir kavramdır.²⁹ İki dilsel malzeme arasında uygulanacak kıyasın geçerli kabul edilmesi için fer' e verilen hükmün illetinin, asla verilen hükmün iletiyle eşit olması gerekmektedir. Çünkü dilsel bir ifadede bulunan hükmü başka bir dilsel materyale verebilmek için ikisi arasında ortak bir illetin bulunması zorunludur. Aksi takdirde yapılan işlem kıyas olarak adlandırılmaz. Gerek islâm hukukunda gerekse nahiv ilminde illet birliği sağlamadığından iki farklı şey arasında yapılan

²⁶ Enbârî, *el-İgrâb*, 62.

²⁷ Enbârî, *el-İgrâb*, 58; Farklı görüşler için bk. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/10; Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Muktedâb*, thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2013), 2/5; Enbârî, *el-İnşâf*, 2/448.

²⁸ Enbârî, *el-İgrâb*, 58; Enbârî, *el-İnşâf*, 2/435; Süyûtî, *el-İktirâh*, 409 vd.

²⁹ Abdülkerîm b. Alî b. Muhammed Nemle, *el-Mühezzeb fi 'ilmi uşûli'l-fîkhi'l-mukâren* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 5/2005.

bu kıyasa *kıyâs me‘a’l-fârik* denir ve her iki disiplinde de doğru bir kıyas işlemi olarak kabul edilmez.³⁰

Fıkıh usûlünde *الْفَرْقُ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ* şeklinde de kıyasa yöneltilen itirazlar içerisinde³¹ ele alınan *kıyâs me‘a’l-fârik* ifadesi nahiv usûlü eserlerinde bu isimle yer bulmamıştır. Fakat bu durum *kıyâs me‘a’l-fârik* ifadesinin nahivde karşılığı bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Zira aşağıda konuya dair verilen örneklere bakıldığında hem bu ifadenin kullanıldığı hem de nahiv âlimlerinin yapmış olduğu kıyas eleştirilerinde bu anlamın kastedildiği müşahede edilecektir. Dolayısıyla nahiv usûlü eserlerinde bizatihi zikri geçen isimle kullanılmamış olsa da nahiv kitaplarında bu terimin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Sabbân eserinde İbn Mâlik (ö. 672/1274) tarafından yapılan bir kıyasa bizatihi *kıyâs me‘a’l-fârik* ifadesini kullanarak itirazda bulunmuştur. Şöyle ki: Sabbân harf-i cerler konusunda bazı nahiv âlimlerinin hâ-i tenbîh ve hemze-i istifhâm’ın bazı harf-i cerlerden ivaz olarak kendisinden sonra gelen lafza-i celâlde âmil oldukları hususunda görüş beyan ettiklerini aktarmaktadır. Kendisi de , harfinin ,’dan, , harfinin ise ,’dan ivaz olarak harf-i cer olduklarını, bu durumun kabul edilebilir olduğunu belirtmektedir. Sabbân, isim vermeden bu konu hakkında görüşlerinden dolayı yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Mâlik’i eleştirmiştir.³² Çünkü İbn Mâlik, Sabbân’ın ele aldığı meseleyi Ahfeş’in (ö. 215/830 [?]) ve bir grup nahivcinin görüşü olarak sunmakta ve yanlış olduğunu belirtmektedir. Ona göre Ahfeş, ها الله örneğinde ه’nin hafzedilmiş bir harf-i cerin yerine kullanıldığını iddia etmektedir. İbn Mâlik, Ahfeş’in ,’ın ,’dan, ,’nın ise ,’dan ivaz kullanımına benzeterek bu görüşe vardığını zikretmektedir. Kendisi , ve ,’den sonra gelen kelimenin mecrûr oluşunda ve bu harflerin cer harfi olduğu hususunda herhangi bir ihtilafın bulunmadığını, dolayısıyla hâ-i tenbîh ve hemze-i istifhâmın da aynı şekilde ivaz olmadan cer harfi olabileceğini iddia etmektedir. Ayrıca İbn Mâlik’e göre ivaz olan harf-i cerden ivaz başka bir harf-i cerin olmayacağı açıktır. Bu yüzden ona göre Ahfeş görüşü yanlıştır. İbn Mâlik cerin gizli bir harf-i cer tarafından yapıldığını söyleyerek en isabetli görüşün bu olduğunu kaydetmektedir. Çünkü o bu durumu fâ-i sebebiyyenin yanısıra vâv-ı ma‘iyyeden sonra gelen nasb durumuna kıyas etmiştir. Ona göre muzâri fiilin söz konusu harflerden sonra gelen gizli bir ,’ tarafından nasb edilmesi yukarıdaki duruma hamledilebilir. Böylece İbn Mâlik’e göre muzâri fiilin gizli bir ,’ ile nasbı, hâ-i tenbîh ve hemze-i istifhâm için makisûn aleyh olmalı ve kıyasen bunlar için de gizli bir âmil olduğu söylenmelidir.³³ Fakat Sabbân, İbn Mâlik’in yaptığı kıyasın *kıyâs me‘a’l-fârik* olduğunu ifade ederek yapılan kıyasın geçersizliğine hükmetmiştir. Zira İbn Mâlik’in benzetme yönü olarak zikrettiği fâ-i sebebiyye ve vâvı ma‘iyyenin ,’ harfinden ivaz olmadıklarını, bu sebeple yapılan kıyasın sahih olmadığını iddia etmiştir. Sabbân’a göre muzâri fiil söz konusu harflerden sonra gizli bir ,’ tarafından nasb edilmektedir. Fakat ona göre hâ-i tenbîh ve hemze-i istifhâm ivaz olarak

³⁰ Zekiyüddîn Şabân, *Uşûl’l-fıkhî’l-İslâmî* (İstanbul: el-Mektebetü’l-Hanîfiyye, ts.), 133.

³¹ Ahmed b. Abdurrahmân İbnü’l-İrâkî, *el-Ğaysü’l-hâmî Şerhu Cem’i’l-cevâmi‘*, thk. Muhammed Tâmir Hicâzî (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 615.

³² Ebü’l-İrfân Muhammed b. Alî Sabbân, *Hâşiyetu’ş-Şabbân ‘alâ şerhi’l-Üşmûni ‘alâ Elfiyye İbn Mâlik* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 2/306.

³³ Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî (Kahire: Dâru Hecer, 1990), 3/200.

kullanıldığından bu harflerden sonra gizli bir harf-i cer aranmamalıdır. Bu durum dikkate alındığında Sabbân'a göre bu meselede kıyas yapılacak ortak bir illet bulunmamaktadır.³⁴

Yukarıda da ifade edildiği üzere Sabbân, İbn Mâlik'in makîsun aleyh ve makîs olarak ele alıp aralarında benzerlik olarak kabul ettiği şeyin iki yapı arasında illet olarak kabul edilmemesi gerektiğini iddia etmekte ve bu durumu kıyâs me‘a'l-fârik olarak değerlendirmektedir.

Kıyâs me‘a'l-fârik ifadesinin anlamsal olarak nahivde kullanıldığına delil olarak aşağıdaki örnekler verilebilir.

2.1. Bir Cümlede Hâlin Birden fazla Kullanımı

Nahiv âlimlerinin çoğunluğu müfred sâhibü'l-hâlin atıfsız bir şekilde birden fazla hâl alabileceğine dair çok sayıda delil ileri sürmüşlerdir.³⁵ Buna mukabil İbn Usfûr (ö. 669/1270) ve bazı nahiv âlimleri ise müfred sâhibü'l-hâlin atıfsız bir şekilde birden fazla hâl almasını doğru bulmamışlardır.³⁶ İbn Usfûr'un hâli zarfa kıyas etmesi sebebiyle böyle bir hükme vardığı söylenmiştir.³⁷ Zira İbn Usfûr'a göre hâlin birden fazla olması durumunda جَاءَ زَيْدٌ ضَاحِكًا مُسْرِعًا ifadesinde görüldüğü gibi atıfsız bir şekilde kullanılamaz. Çünkü makîsun aleyhi olan zarfın قُمْتُ يَوْمَ الْخَمِيسِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ cümlesinde görülen şekliyle kullanımı hatalı kabul edilmiştir.³⁸ Muhtemelen İbn Usfûr hâlin zarfi/zarfıyet anlamı içermesi sebebiyle onunla zarflar arasında kıyas yapma ihtiyacı hissetmiştir.³⁹

İbn Usfûr'un hatalı bir kıyas işlemi yaptığı iddia edilmiştir. Zira makîsun aleyhteki hükmü makîse taşıyabilecek, başka bir ifadeyle aralarında kıyasın yapılmasını gerektirecek ortak bir illetin olmadığı vurgulanmıştır. Özellikle İbn Mâlik ve Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) eleştirilerine bakıldığında yapılan kıyas işleminde hükmün üzerinde binâ edildiği illetin her iki yapıda ortak olmadığı, dolayısıyla aslında kıyası gerektirecek bir benzerliğin bulunmadığı söylenmiştir. Şöyle ki: İbn Usfûr'un işaret ettiği birden fazla zarfın atıfsız gelemeyeceğine dair görüş ile hâlin birden fazla olamayacağına dair söylemi anlamsal olarak hatalı bulunmuştur. Örneğin قُمْتُ يَوْمَ الْخَمِيسِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ cümlesi anlamsal açıdan muhal olmakla beraber جَاءَ زَيْدٌ ضَاحِكًا مُسْرِعًا ifadesinde mana açısından problem

³⁴ Sabbân, *Hâşiyetu'ş-Şabbân*, 2/306; Daha detaylı bilgi için bk. Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi Şerhi kitâbi't-Teshîl*, thk. Hasen Hindâvî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1997), 11/343 vd.

³⁵ Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâh*, thk. Alî en-Necdî Nâsîf (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999), 2/307; Bedruddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbni'n-Nâzım 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 242; Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Evâdu'l-mesâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2011), 2/298; İbrâhîm İbrâhîm Berekât, *en-Nahvu'l-'Arabî* (Mısır: Dâru'n-Neşr li'l-Câmi'ât, 2007), 3/79 vd.; Bu konuda hadisler de delil olarak sunulmuştur. bk. İbrâhîm Muhammed Süleymân, *eş-Şifâtü'l-lügaviyye fi ehâdisi Şahîhi Müslim şîjaten ve vazîfeten ve rutbeten* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020), 205.

³⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min İbn Usfûr el-İşbîlî, *el-Muqarrib ve me'ahü Müşülü'l-muqarrib*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/155, 222.

³⁷ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/349.

³⁸ bk. İbn Usfûr el-İşbîlî, *el-Muqarrib*, 1/152, 219.

³⁹ Fâkihî (ö. 972/1564) teaddüdü'l-hâli kabul etmeyenlerin yukarıda örnekte zikredilen مسرعا kelimesinin ضاحكا kelimesinde yer alan zamirden hâl olarak değerlendirilmesinin gerektiğini zikretmektedir. bk. Abdullâh b. Ahmed Fâkihî, *Şerhu Kitâbi'l-Ĥudûd fi'n-nahv*, thk. Ramazân Ahmed ed-Demîrî (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993), 232.

görülmemiştir. Çünkü bir kimsenin aynı anda gülebilir ve koşabilir olması mümkündür. Dolayısıyla İbn Uşfûr'un makîsun aleyh olarak ele aldığı zarfa, جَاءَ رَبِّيَ رَجُلًا gibi içerisinde birden fazla hâlin atıfsız gelemeyeceğine dair uygun cümleler her ne kadar benzerlik gösterse de -ki aynı anda hem binek üzerinde hem de yürüyerek gelinmez- genel bir hüküm çıkarmak için geçerli bir illet olarak kabul edilmemektedir. Çünkü illetin aynı durumda her yerde geçerli bir yapıda olması gerektiği belirtilmiştir. Bu sebeple zarflarda yerleşik olan hükmün kıyas yoluyla hâlde uygulanamayacağı dile getirilmiştir.⁴⁰

İbn Uşfûr'un hâli zarflara benzeterek ulaştığı hüküm görüldüğü üzere bazı nahiv âlimleri tarafından tenkit edilmiştir. Bu hususta eleştirilerini belirten dil bilginleri her ne kadar kıyâs *me'a'l-fârik* ifadesini kullanmamış olsalar da her iki yapı arasında gerçekte ortak bir illetin olmadığını dillendirmişlerdir. Bu tarz bir eleştiri aslında kıyâs *me'a'l-fârik* ifadesinin karşılığıdır. Zira nahiv âlimleri gerçekte hâlin haber veya sifata kıyas edilerek birden fazla cümlede yer bulacağına hükmetmişlerdir. Çünkü hâlin sahibi'l-hâlden haber vermesi aralarında kıyası gerektiren ortak ve geçerli bir illet kabul edilmiştir. Bu durumda illetin her iki kullanım için müsâvi bir illet olduğu belirtilmiştir.⁴¹

2.2. Takrîb (İsm-i İşâretin Ameli)

Kûfeli bazı nahivciler ma'rife kelime grubu içerisinde yer alan ism-i işâretleri farklı bir kullanım içerisinde değerlendirmişlerdir. Onlar kullanıldığı cümle içerisinde ism-i işâretlerin bir işin yakın bir zamanda olacağına dair bir anlam kattığı durumlarda ve belirli şartlarda كان ve benzerleri gibi isimlerini ref' haberlerini nasb ettiklerini iddia etmişlerdir. Ayrıca bu anlamda kullanılan işâret isimlerine takrîb ismini vermişlerdir. Onlara göre şartlara haiz olan ism-i işâretin, işâret anlamında kullanılmasına gerek olmadığından kendisinden sonra gelen isim ve haberde etkili olmuşlardır.⁴² Örneğin Kûfeli bazı nahivciler هَذَا عَبْدُ اللَّهِ مُنْطَلِقًا cümlesinde هَذَا ism-i işâretinin nâkıs fiiller gibi amel ettiğini belirtmişlerdir. Bu durumda عَبْدُ اللَّهِ kelimesi هَذَا'nın ismi, مُنْطَلِقًا kelimesi ise haberidir.⁴³ وَكَيْفَ أَخَافُ الْبَيْتَ وَهَذِهِ الشَّمْسُ طَالِعَةٌ! ve كَيْفَ أَخَافُ الظُّلْمَ وَهَذَا الْخَلِيفَةُ قَادِمًا! cümlelerindeki ism-i işâretler incelendiğinde Kûfeli bazı nahivcilere göre gelme ve doğma fiillerinin yakın bir süreçte meydana geleceklere anlamında kullanıldıkları müşahede edilecektir. Dolayısıyla cümleye işâret anlamından farklı bir anlam yüklemişlerdir ki bu durum ihbar anlamında kabul edilmiştir. Buradan hareketle zikri geçen nahivciler bu hususu كان ve benzerlerine benzetmişler ve kıyas

⁴⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtîbî, *el-Mekâsîdu's-şâfiye fi şerhi hûlâsati'l-kâfiye*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin vd. (Mekke: Ma'hedü'l-Bühûsi'l-İlmiyye, 2007), 3/482. Konuyla ilgili daha detaylı bilgi için bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 9/131; Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-fevâid*, thk. Alî Muhammed Fâhir (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 5/2313 vd.; Şemsuddîn Muhammed Fârîzî, *Şerhu'l-İmâmi'l-Fârîzî 'alâ Elfiyye İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 2/315 v.d.; Sabbân, *Hâşiyetu's-Şabbân*, 2/273.

⁴¹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/348.

⁴² Daha geniş bilgi için bk. İbrâhîm b. Süleymân Buaymî, "el-Manşûb 'ala't-takrîb", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* 107 (1998), 501 vd.; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 9/100; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1968), 166, 226.

⁴³ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 2/405 vd, 3/311; Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelûsî Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab min lisâni'l-'Arab*, thk. Recep Osmân Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 3/1148; Basralı nahiv âlimleri مطلقا kelimesinin ya هَذَا'dan ya da هَذِهِ'den ifadesinden hâl olduğunu beyan etmişlerdir. bk. Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab*, 3/1585.

sonucu ism-i işâretlerin de tıpkı nâkis fiiler gibi amel ettiğini kaydetmişlerdir. Çünkü her iki yapının da anlamsal olarak benzerlikler barındırdığını iddia etmişlerdir. Şöyle ki: Kûfeli nahivcilere göre yukarıda verilen cümlelerdeki ism-i işâretler kaldırıldığında anlamsal olarak çok büyük bir fark olmayacaktır. Zira Kûfeli nahivciler *طَالَعْتُ السَّمْسُ طَالَعْتُ* ile *الْحَيَاتُ قَادِمٌ* cümlelerinde ism-i işâretin kaldırılması ile *كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا* cümlesindeki *كَانَ*'nin kaldırılmasını anlamsal olarak birbirine benzetmişlerdir. Fakat eserinde bu konuyu ele alan Ebû Hayyân'a göre (ö. 745/1344) haberin i'râbının bu şeklide açıklanması doğru değildir. Ona göre ism-i işâretten sonra gelen kelime haber, mansûb kelime ise hâl olarak kabul edilmelidir. Çünkü ism-i işâretin *كَانَ* gibi değerlendirilmesi durumunda kendisinin i'râbdan mahalli olmayacaktır. Arapçada i'râbdan mahalli olmayan bir isim olmadığına göre yapılan kıyas Ebû Hayyân'a göre geçerli değildir.⁴⁴ Dolayısıyla Ebû Hayyân'a göre aralarında kıyasa gidilecek benzerliğin kıyası oluşturacak güçte olmadığı ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Ebû Hayyân burada *kıyâs me‘a’l-fârik* ifadesini kullanmamış olsa da itiraz kıyas işleminde yapılan benzerliğe, başka bir ifadeyle illete gerçekleştiğinden ve aslında olan illet fer‘de bulunmadığından kanaatimizce bu durum *kıyâs me‘a’l-fârik* olarak değerlendirilmelidir.⁴⁵ Ayrıca ism-i işâretlerin nâkis fiillere kıyası farklı bir açıdan incelendiğinde bu durumun *kıyâs me‘a’l-fârik* olduğu ortaya çıkacaktır.

Kûfeli nahivcilerin konu hakkındaki görüşlerini inceleyen Buaymî, ism-i işâretin öncesinde gelen bir âmilin onu amelden düşürmediğine dair bir sonuca ulaştığını belirtmektedir. O, bu durumu Kûfeli nahivcilerin kıyasının bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Zira nâkis fiilerin önüne gelen âmillerin nâkis fiillerin ameline etki etmediklerini zikretmiştir. Örneğin *لَمْ يَكُنْ زَيْدٌ حَاضِرًا* cümlesinde *لَمْ*'in gelmesi nâkis fiilin ameline etkilememiştir. Fakat yapılan kıyasın *kıyâs me‘a’l-fârik* olduğunu zikretmiştir. Çünkü ism-i işâretin önüne gelen *وَ* ve benzerleri gibi âmillerin amel etmesi durumunda işâret ismiyle amel noktasında bir problemin ortaya çıkacağını belirtmiştir. *وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي* “İşte bu, benim dosdoğru yolum.”⁴⁶ âyetinde takrîb söz konusu olduğunda amel bakımından gerek ism-i işâret gerekse *أَنَّ*'nin ameline karışıklık olacağından Buaymî, fiillerin âmillerinin isimlerin âmillerine kıyas edilmesinin doğru olmadığını beyan ederek aralarında tezat bulunduğunu ve bu kıyasın *kıyâs me‘a’l-fârik* olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmektedir.⁴⁷

2.3. لَكِنَّ'nin Tahfifi

Nahiv âlimleri hurûfun müşebbeh bi'l-fi'l başlığı altında inceledikleri ve kendilerinden sonra gelen isim cümlesine etki eden harflerden bazılarının tahfife uğradıklarını belirtmişler, bu

⁴⁴ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 4/167, 9/99.

⁴⁵ Detaylı Bilgi İçin Bk. Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Hem‘u’l-hevâmi‘ fi Şerhi Cem‘i’l-cevâmi*, Thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 1/352, 415 vd.

⁴⁶ *Kur‘ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-En‘âm 6/153.

⁴⁷ Buaymî, “el-Manşûb ‘ala’t-takrîb”, 510 vd.; Takrîb konusuyla ilgili tartışmalar için bk. Muhammed Fâzıl Sâlih Sâmerri, *el-Hüceccü’n-nahviyye hattâ nihâyeti’l-karni’s-sâlisi’l-hicri* (‘Ammân: Dâru ‘Ammâr, 2009), 83 vd.

durumda bulunan harflerin amelinin devam edip etmediğine yönelik görüşler paylaşmışlardır.⁴⁸ كَرَّ kelimesi üzerindeki ihtilâf bunlardandır. Dilbilimcilerin çoğunluğuna göre كَرَّ harfi tahfife uğrayınca amelden düşmesi vâciptir. Onlar bu konuda كَرَّ الرَّاسِيحُونَ فِي الْعِلْمِ “Fakat onlardan ilimde derinlenmiş olanlar...”⁴⁹ âyetindeki gibi dilsel deliller sunarak görüşlerini tahkim etmişlerdir. Onlara göre كَرَّ tahfife uğrayınca fiile olan benzerliği kaybolduğundan fiil cümlesinin başına da gelebilmektedir. Çünkü bu durumda isimlere özgü kullanımı ortadan kalkmış ve atıf harfi kabul edilmiştir. Ayrıca tahfif edildiğinde amel ettiğine dair herhangi bir sahih rivayetin bulunmadığına dikkat çekilmiştir.⁵⁰ Fakat Yûnus b. Habîb (ö. 182/798) ve Ahfeş’in bu konuda farklı düşündüğü zikredilmiştir. Zikri geçen âlimlere göre tahfife uğrayan كَرَّ, كَرَّ, كَرَّ ve كَرَّ harflerine kıyas edilmek suretiyle amel edebilmektedir.⁵¹

Bu durum kıyâs me‘al-fârik olarak değerlendirilebilir.⁵² Her ne kadar كَرَّ ile ilgili muhaffef olmasına rağmen amel eden harflere benzetilerek bir hükme varılmak istense de makûsun aleyh ile makîs arasında kıyasın oluşmasına engel başka bir durum söz konusudur. Şöyle ki: كَرَّ ve benzerleri fiile kıyas edilerek âmil olmuşlardır. Tahfife uğradıklarında benzerlik kaybolduğundan kıyasın ortadan kalkması ve âmil olmamaları gerekmektedir. Fakat كَرَّ dışındaki harflerin muhaffef durumda amel ettiklerine yönelik naklî deliller mevcuttur. Dolayısıyla onlar kıyasa aykırı olarak amel etmiş olmaktadır. Bu nedenle كَرَّ ile diğer muhaffef harfler arasında ortak bir illet kabul edilebilecek bir benzerlik bulunmamaktadır. Ayrıca كَرَّnin tahfifi durumunda amel ettiğine dair sahih bir rivayetin olmadığı söylenmiştir. Bütün bunlar söz konusu harfin tahfifinde amel etmediğine delil sayılmıştır.

2.4. كَرَّ Kelimesinin Mebnîlik Sebebi

İsimler Arapçada mu‘reb ve mebnî olmak üzere iki kısımda incelenmiştir. İsimlerde i‘râb asılı kabul edilmekle beraber bazı isimlerin harflere benzerliği sebebiyle mebnî oldukları genel kabul görmüştür.⁵³ Mebnî olan isimlerin neden mebnî olduğuna yönelik açıklamalar incelendiğinde birbirinden farklı görüşlerin ortaya çıktığı müşahede edilecektir. Üzerinde farklı açıklamalar yapılan ve kıyas sonucu mebnî kabul edilen isimlerden birisi de كَرَّ kelimesidir.⁵⁴ Müberred (ö. 286/900) söz konusu kelimenin كَرَّ harf-i cerine benzerliği üzerinden kıyas yapmıştır. O, كَرَّ

⁴⁸ Konu ile ilgili daha detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Muhammed el-Esedî ibn Ya‘îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, thk. İmîl Bedî Yâkub (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4/545; Nûruddîn Alî b. Muhammed Üşmûnî, *Menhecû's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/316.

⁴⁹ en-Nisâ 4/162.

⁵⁰ Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Mufaşşal fi şan'ati'l-i'râb*, thk. Alî Ebû Milhim (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 398; İbn Ya‘îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 4/562.

⁵¹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 5/146.

⁵² Muhakkik Hârisî de aynı düşünceyi paylaşmıştır. bk. Muhammed Abdülmünim b. Muhammed Cevcerî, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb*, thk. Nevvâf b. Cezâ el-Hârisî (Medîne: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2003), 2/509.

⁵³ Ahmed b. el-Hüseyn ibnü'l-Habbâz, *Tevcihu'l-lume'*, thk. Fâyiz Zekî Muhammed Diyâb (Mısır: Dâru's-Selâm, 2007), 65, 69.

⁵⁴ Söz konusu kelime her yerde mebnî kabul edilmemiştir. Gerekli şartlar için bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/561 vd.

kelimesinin herhangi bir güne özel olmadığını vurgulayarak مِّنْ harfine benzediğini iddia etmiştir. Ona göre dün ifadesi her bir gün için geçerlidir. Aynı şekilde مِّنْ خَرَجْتُ مِنَ الْبَيْتِ ve مِّنْ خَرَجْتُ مِنَ الْمَدِينَةِ cümlelerinde görüldüğü üzere مِّنْ harf-i cerinin kullanımı belirli bir mekâna özgü değildir. Müberred bu benzerliği kıyasa konu yaparak مِّنْ harf-i cerindeki mebnîlik hükmünün kıyas sonucu مِّنْ kelimesine taşındığına hükmetmiştir.⁵⁵

Sâmerrâî'nin de ifade ettiği gibi kanaatimize göre Müberred'in makîsun aleyh ile makîs arasında ortak bir illet kabul ettiği benzerlik yönü kıyasa elverişli değildir. Çünkü Müberred'in illet olarak kabul ettiği durumun benzer kullanımlarda da geçerli olması gerekmektedir. Şöyle ki: مِّنْ kelimesi مِّنْ harfine belirli bir kullanıma özgü olmadığı gerekçesiyle kıyas edildiği takdirde benzer isimlerin de bu gerekçeyle mebnî olması icap edecektir. Örneğin مِّنْ kelimesi de tıpkı مِّنْ gibi belirli bir gün için kullanılmamaktadır. Yarın anlamında her bir gün sonrası için kullanılan bu kelimenin de Müberred'e göre mebnî olması gerekecektir. Halbuki مِّنْ kelimesi mu‘reb isimlerdendir. Dolayısıyla aralarında ortak illet kabul edilebilecek bir durum gerçekte bulunmamaktadır. Bu sebeple Müberred'in yapmış olduğu kıyasın kıyâs me‘a'l-fârik olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁶

2.5. Sıfatın Nudbe Alametleri Taşması

Bir şahsa ağıt yakmak veya bir şeyden acı duyduğunu belirtmek için kullanılan ve münâdâ gibi seslenme şeklinde Arapçada yer alan nudbe değişik şekillerde kullanılmıştır.⁵⁷ Nudbenin kullanımı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Birçok nahiv âliminin aksine Yûnus b. Habîb⁵⁸, Ferrâ (ö. 207/822)⁵⁹ ve İbn Keysân (ö. 320/932 [?]) gibi dilbilimciler sıfatın nudbe alametlerini taşımasına cevâz vermişlerdir. Onlara göre وَ زَيْدٌ الطَّيِّبُ ifadesinde görüldüğü üzere sıfat nudbe alametlerini taşıyabilmelidir. Enbârî'ye göre zikri geçen âlimler sıfatı muzâfun ileyhe kıyas ederek böyle bir hükme ulaşmışlardır. Onlar, وَ عَيْدٌ زَيْدٌ ifadesindeki gibi izâfet durumunda nudbe alametlerinin muzâfun ileyhte görüldüğünü, aynı durumun sıfat içinde geçerli olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Zira onlara göre sıfat da izâfet gibi bir terkip oluşturmuştur.⁶⁰ Söz konusu nahivciler sıfat ile muzâfun ileyhe arasında kıyas yapılmasına gerekçe olarak bir terkîb durumu oluşturmalarını göstermişlerdir. Fakat Enbârî, sıfatın muzâfun ileyhe kıyas edilmesine yönelik açıklamaları eleştirmektedir. Ona göre sıfat ile muzâfun ileyhe arasında kıyas yapılmasını gerektirecek ortak bir illet yoktur. Çünkü o, izâfet terkîbinin bir tek kelime gibi değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Enbârî'ye göre her ne kadar izâfet bir terkîb ise de birbirinden bağımsız

⁵⁵ Müberred, *el-Mukteḍab*, 3/173.

⁵⁶ Sâmerrâî, *el-Ḥüceü'n-naḥviyye*, 30 vd.

⁵⁷ Nudbe hakkında bk. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaṣṣal*, 1/360 vd.; Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsi İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyye's-şâfiyye*, thk. Abdalmunim Ahmed Herîdî (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1982), 3/1349 vd.; Fârizî, *Şerhu'l-İmâmî'l-Fârizî 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*, 3/311 vd.

⁵⁸ Müberred, *el-Mukteḍab*, 4/275.

⁵⁹ Bahâuddin Abdullâh İbn Akîl, *el-Musâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâid*, thk. Muhammed Kâmil Berekât (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1982), 2/537.

⁶⁰ Enbârî, *el-İnşâf*, 1/300.

olarak düşünülürken işlevselliğini kaybetmektedir. Muzâfun ileyh, muzâfın tamamlayıcısı yani müktezâsıdır. Muzâfun ileyh olmadan muzâf kurulan cümlede anlamsız kalacaktır. Halbuki Enbârî'ye göre bu durum sıfat tamlamasında söz konusu değildir. Zira sıfatın olmaması mevsûfun herhangi bir anlam kaybına yol açmaz. Bu nedenle Enbârî, muzâfun ileyh ile sıfat arasında bu şekil bir kıyasın yapılmasını doğru bulmamış ve kıyasın fâsit olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla illetin sadece terkip olarak belirlenmesi Enbârî'ye göre kıyasın gerçekleşmesi için yeterli değildir.⁶¹

Yukarıda Enbârî'nin konuya dair itirazlarından yapılan kıyasın *kıyâs me'a'l-fârik* olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Enbârî, bu konudaki kıyas işlemi farklı iki şey arasında yapılmış gibi telakki etmiştir. Dolayısıyla Enbârî'nin "*İlletin Geçersiz Olması*" başlığı altında verdiği ve burada söz konusu olan itirazları dikkate alındığında kıyas işleminin sahih olmasını sağlayan ortak bir illet veya benzerliğin bulunması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Aralarında illet birliği bulunmayan bir kıyasın da *kıyâs me'a'l-fârik* olduğu açıktır.

Sonuç

Kıyas İbn Madâ dışında Arapçanın kurallarını tespit etmede nahiv âlimlerinin çok önem verdiği yöntemlerden biri kabul edilmiştir. Fakat gerek dil ekollerinin kendi içinde gerekse ekoller arasındaki nahvî tartışmalar dikkate alındığında kıyasa yönelik eleştirilerin olduğu müşahede edilmektedir. Bunun nedeni kıyasın aklî bir yöntem olmasında aranmalıdır. Zira hükümlerdeki illetler genellikle zihni bir faaliyetin sonucunda tespit edilmektedir. Bu nedenle aynı dil sel malzemeler arasında farklı illet tespiti neticesinde farklı hükümler ortaya çıkmıştır. Bu ise nahiv ulemâsı arasında kıyas kaynaklı tartışmalara sebep olmuştur.

Enbârî kıyasa yöneltilen itirazları özellikle *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* adlı eserinde ele alıp örneklerle izah etmiştir. Kullanmış olduğu kavramlara bakıldığında onun fıkıh usûlünden istifade ettiği görülmektedir. Her ne kadar Enbârî "*Kıyasa Yöneltilen İtirazlar*" başlığı altında konuyla alakalı hemen hemen bütün fikhî kavramlardan istifade etse de *kıyâs me'a'l-fârik* ifadesini kullanmamıştır. Fakat *el-men'û li'l-ille* başlığı altında verdiği örnekler bu kavramı anlamsal olarak karşılayabilecek niteliktedir. Bu nedenle Enbârî ayrı olarak *kıyâs me'a'l-fârik* ifadesini zikretmeye gerek duymamış olabilir. Bununla beraber Sabbân'ın ve günümüz modern nahiv araştırmacıların bazılarının bizatihi *kıyâs me'a'l-fârik* ifadesini kullandıkları tespit edilmiştir. Ayrıca gerek fıkıh gerekse nahivde kaleme alınan eserlere bakıldığında terimler yerine daha açık ifadelerle aynı kavramların anlamlarının okuyucuya aktarıldığı müşahade edilmektedir. Terimler üzerinden bir meselenin açıklanması ise daha çok usûl eserlerinde görülmektedir. Bu husus *kıyâs me'a'l-fârik* için de geçerli olabilir.

⁶¹ Enbârî, *el-İnşâf*, 1/300 vd.; Bu konuda Sibeveyhi de sıfatın nudbe alameti taşımayacağını belirtmiştir. bk. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/226.

Kaynakça

- Başoğlu, Tuncay. “Sebr ve Taksim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/255-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Berekât, İbrâhîm İbrâhîm. *en-Nahvu’l-‘Arabî*. 5 Cilt. Mısır: Dâru’n-Neşr li’l-Câmi‘ât, 2007.
- Buaymî, İbrâhîm b. Süleymân. “el-Manşûb ‘ala’t-takrîb”. *Mecelletü’l-Câmi‘ati’l-İslâmiyye* 107 (1998), 495-528.
- Cevcerî, Muhammed Abdülmünim b. Muhammed. *Şerhu Şuzûri’z-zehab*. thk. Nevvâf b. Cezâ el-Hârisî. 2 Cilt. Medîne: ‘Îmâdetü’l-Bahsi’l-‘İlmî, 2003.
- Cürçânî, Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta‘rîfât*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Kıyas Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*. Van: Ahenk Yayınları, 2007.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu’n-nahviyye*. Kâhire: Dâru’l-Me‘ârif, 1968.
- Durusoy, Ali. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/525-529. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve’t-tekmîl fi Şerhi kitâbi’t-Teshîl*. thk. Hasen Hindâvî. 14 Cilt. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *İrtişâfu’d-đarab min lisâni’l-‘Arab*. thk. Recep Osmân Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1998.
- Ekici, İbrahim. “İllet ve İlke Kavramları Arasındaki Fark Bağlamında Nahivde İhtilafların Feshedilmesinde Başvurulan İlkeler: Ebu’l-Berekât el-Enbârî Örneği”. *Harran İlahiyat Dergisi* 48 (2022), 111-130. <https://doi.org/10.30623/hij.1102331>
- Elmalî, Hüseyin. “Hassân b. Sâbit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Enbârî, Kemâlüddîn b. Muhammed. *el-İgrâb fi cedeli’l-i‘râb*. thk. Saîd el-Afgânî. Suriye: Matba‘atü’l-Câmi‘ati’s-Sûriyye, 1957.
- Enbârî, Kemâlüddîn b. Muhammed. *el-İnşâf fi mesâili’l-hilâf beyne’n-nahviyyîne’l-Başriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2012.
- Enbârî, Kemâlüddîn b. Muhammed. *Lüme‘u’l-edille*. thk. Saîd el-Afgânî. Suriye: Matba‘atü’l-Câmi‘ati’s-Sûriyye, 1957.
- Fâkihî, Abdullâh b. Ahmed. *Şerhu Kitâbi’l-hudûd fi’n-nahv*. thk. Ramazân Ahmed ed-Demîrî. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993.
- Fârizî, Şemsuddîn Muhammed. *Şerhu’l-İmâmi’l-Fârizî ‘alâ Elfiyye İbn Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2018.
- Hassân b. Sâbit. *Divânu Hassân b. Sâbit*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1994.
- İbn Akîl, Bahâuddin Abdullâh. *el-Musâ‘id ‘alâ Teshîli’l-fevâid*. thk. Muhammed Kâmil Berekât. 4 Cilt. Mekke: Câmi‘atü Ümmi’l-Kurâ, 1982.
- İbn Cinnî, Ebû’l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzzi’l-kırâ’ât ve’l-îzâh*. thk. Alî en-Necdî Nâsîf, 2 Cilt. Kahire: el-Meclisü’l-A‘lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1999.

- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Evđahu'l-mesâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, 2011.
- İbn Madâ, Ahmed b. Abdirrahmân. *er-Red ‘ala'n-nuĥât*. thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ. Kahire: Dâru'l-İtisâm, 1979.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî. *Şerĥu'l-Kâfiyeti's-şâfiye*. thk. Abdulmunim Ahmed Herîdî. 5 Cilt. Mekke: Câmî‘atü Ümmi'l-Kurâ, 1982.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî. *Şerĥu't-Teshîl*. thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1990.
- İbn Usfûr el-İşbîlî, Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min. *el-Muĥarrib ve me‘ahû Müşlü'l-muĥarrib*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvad. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1998.
- İbn Usfûr el-İşbîlî, Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min. *Şerĥu Cümeli'z-Zeccâcî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1998.
- İbn Ya‘îş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Muhammed el-Esedî. *Şerĥu'l-Mufaşşal*. thk. İmîl Bedî Yâkub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 2001.
- İbnül-Habbâz, Ahmed b. el-Hüseyn. *Tevcihu'l-lume‘*. thk. Fâyiz Zekî Muhammed Diyâb. Mısır: Dâru's-Selâm, 2007.
- İbnü'l-İrâkî, Ahmed b. Abdirrahmân. *el-Ġaysü'l-hâmi‘ Şerĥu Cem‘il-cevâmi‘*. thk. Muhammed Tâmir Hicâzî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 2004.
- İbnü'l-Verrâk, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Abdillâh. *‘İlelü'n-naĥv*. thk. Mahmûd Câsim Muhammed ed-Dervîş. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- İbnü'n-Nâzım, Bedruddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerĥu İbni'n-Nâzım ‘alâ Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 2000.
- İnanç, Yonis. “Nahiv İlmінде Kıyâsa Yöneltilen Bazı İtirazlar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/34 (2016), 73-91. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.286028>
- Kur‘ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Muĥteđab*. thk. Muhammed Abdulhâlik Uzayme. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2013.
- Nâzirü'l-Ceyş, Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed. *Temĥidu'l-ĥavâ‘id bi şerĥi Teshîli'l-fevâid*. thk. Alî Muhammed Fâhir. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Nemle, Abdulkerîm b. Alî b. Muhammed. *el-Mühezzeb fi ‘ilmi uşûli'l-fıĥhi'l-muĥâren*. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî. *Ĥâşiyetu's-Şabbân ‘alâ şerĥi'l-Üşmûnî ‘alâ Elfiyye İbn Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1997.
- Sâlih, Muhammed Sâlim. *Uşûlü'n-naĥv dirâse fi fikri'l-Enbârî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2009.
- Sâmerrâî, Muhammed Fâzil Sâlih. *el-Ĥücecü'n-naĥviyye ĥattâ nihâyeti'l-ĥarnî's-şâlisi'l-hicrî*. ‘Ammân: Dâru ‘Ammâr, 2009.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.

-
- Sîrâfî, Ebû Sâid el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasen Mehralî, Alî Seyyid Alî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Süleymân, İbrâhim Muhammed. *eş-Şifâtü'l-lügaviyye fi ehâdîsi Şahîhi Müslim şîğaten ve vazîfeten ve rutbeten*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İktirâh fi uşûli'n-naḥv ve cedelihi*. thk. Mahmûd b. Yûsuf Feccâl. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2013.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'û'l-hevâmi' fi şerhi Cem'î'l-cevâmi*. thk. Ahmed Şemsuddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şabân, Zekiyyüddîn. *Uşûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Mekâsîdu's-şâfiyye fi şerhi ḥulâşati'l-kâfiyye*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin vd. 10 Cilt. Mekke: Ma'hedü'l-Bühûsi'l-İlmiyye, 2007.
- Üşmûnî, Nûruddîn Alî b. Muhammed. *Menhecû's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-İzâh fi 'ileli'n-naḥv*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Mufaşşal fi şan'ati'l-i'râb*. thk. Alî Ebû Milhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.

Belagat ve Fıkıh Usulünün Dini Söylemi Güncellemeye Muhtemel Katkıları

(Possible Contributions of Rhetoric and Principles of Islamic Jurisprudence for the Enhancement of Religious Discourse)

Yusuf TEMEL

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi Assist. Prof., Adıyaman University
Eğitim Fakültesi Faculty of Education
Yabancı Diller Eğitimi Anabilim Dalı Department of Foreign Languages Education
Adıyaman | Türkiye Adıyaman | Türkiye
ytemel@adiyaman.edu.tr orcid.org/0000-0002-1685-3871

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 01/Ağustos/2024 Received | 01/August/2024
Kabul Tarihi | 27/Aralık/2024 Accepted | 27/December/2024
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2024 Published | 31/December/2024

Atıf | Cite as:

Temel, Yusuf. Belagat ve Fıkıh Usulünün Dini Söylemi Güncellemeye Muhtemel Katkıları "[Possible Contributions of Rhetoric and Principles of Islamic Jurisprudence for the Enhancement of Religious Discourse]". *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 12/2 (Aralık | December 2024), 450-465.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1526239](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1526239)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Possible Contributions of Rhetoric and Principles of Islamic Jurisprudence for the Enhancement of Religious Discourse

Abstract: In the early periods of Islam, debates regarding religious practices gradually shifted towards theoretical foundations because scholars mainly discussed the methods and theoretical bases of deriving legal rulings from the scriptural texts. Uşul al-Fiqh is the culmination of these debates. The fact that the scholars of ahl-al-ra'y (the school of opinion), particularly Abū Ḥanīfa, opposed the majority on various issues and that their interpretations gained acceptance in society forced their opponents to explain their own theoretical foundations. The outcome thereby resulted in the development of Uşul al-Fiqh. The first coherent response came from Imām al-Shāfi'ī in his al-Risāla. The most significant contribution and revision to Uşul al-Fiqh was made by the Granada-based scholar Abu Ishāq al-Shātibi. While the previous scholars discussed the ways and rules of transition from word to meaning, Shātibi focused on the purpose and benefits. He focused on the holistic and practical results of the texts rather than the ways of expressing the rulings. While Uşul al-Fiqh was developed to understand the past, balāgha emerged in the search for the miraculous nature of the Qur'ān, which is not limited to the past. The Qur'ān challenges its recipients, and the question of what aspect of the Qur'ān is miraculous, and what prevents its recipients from attempting to imitate it is a vast topic with theological and linguistic dimensions. The Mu'tazila scholars, who claimed that the Qur'ān consists of created sounds and words, answered this question with the concept of sarfe. The theory of nazm (composition), developed as a response to sarfe, contends that the Qur'an has no known miracle or its miracle cannot be known. It essentially attempts to explain the unknown, which the sarfe theorists claimed to be unknowable. The body of work defining the criteria for this unknown, later called dhawq (taste) by al-Sakkāki, can be considered the essence of the science of balāgha. According to the nazm theory, which aligns perfectly with the Ash'ari approach of kalām Allah (Word of God) centered on meaning, the key to reaching the multi-layered, infinite meanings that make humans incapable of fully grasping the limited words lies in understanding the potential patterns of meaning shaped by grammar (nahw). Knowing these possibilities and alternatives not only serves as a rich resource for updating and strengthening religious discourse but also requires methodology and experience in applying the defended religious discourse to life. In this respect, balāgha and Uşul al-Fiqh continue to maintain their relevance. The article aims to compare the sciences of Uşul al-Fiqh and balāgha (rhetoric) in terms of their functions and potential contributions to religious discourse.

Keywords: Rhetoric, Principles of Islamic Jurisprudence, the Qur'ān's ijaz, Classification of Sciences, Relationship between Word and Meaning.

Belagat ve Fıkıh Usulünün Dini Söylemi Güncellemeye Muhtemel Katkıları

Öz: İslam'ın ilk dönemlerinde dini pratikler üzerine yapılan tartışmalar zamanla teorik temellere kaymış, alimler naslardan hüküm çıkarmanın yöntemini ve teorik temellerini tartışmaya başlamışlardır. Fıkıh usulü bu tartışmaların yekunudur. Ehli reyın ve özellikle Ebu Hanife'nin birçok meselede cumhura muhalefet etmesi ve yorumlarının toplumda bir şekilde kabul görmesi rakiplerini kendi teorik temellerini izah etmek zorunda bırakmış ve fıkıh usulünde telif bu şekilde başlamıştır. Derli toplu ilk reaksiyon İmam Şafii'nin *er-Risale*'sidir. Fıkıh usulüne kayda değer son katkısı ve revizyonu Gırnatalı Ebu İshak eş-Şâtıbî yapmıştır. Önceki usûlcüler lafızdan manaya geçiş yollarını ve kurallarını tartışırken Şâtıbî maksat ve maslahatı merkeze alıp nasların hüküm ifade yollarından ziyade bütüncül ve pratik sonuçlarına odaklanmıştır. Fıkıh usulü geçmişi anlamak için inşa edilirken belagat ilmi geçmişle sınırlı olmayan Kur'an mucizesini ararken doğmuştur. Muhalliflere meydan okuyan Kur'an'ın hangi yönüyle mucize olduğu, muhatapları nazire yapmaktan alıkoyan

şeyin ne olduğu kalamî ve dilsel boyutları olan geniş bir tartışma konusudur. Kur'an'ın yaratılmış sesler ve lafızlardan ibaret olduğunu savunan Mutezile alimleri bu soruyu sarfe olarak cevaplamıştır. Kur'an'ın bilinen bir icazı olmadığı veya icazının bilinmeyeceği anlamına gelen sarfe görüşüne reddiye olarak geliştirilen nazım teorisi ise esasında sarfecilerin bilinemez dedikleri meçhulü açıklama denemesidir. Sekkâkî'nin daha sonra zevk olarak isimlendirdiği bu meçhulün ölçütlerini ortaya koyma çalışmalarının yekununa belagat ilmi demek mümkündür. Eş'arilerin mana merkezli ezeli kalamullah yaklaşımı ile tamamen uyuşan nazım teorisine göre sınırlı lafızlardan insanı aciz bırakan, çok yönlü, çok katmanlı, sınırsız manalara ulaşmanın yolu nahivle şekillenen muhtemel anlam örüntülerini bilmektir. Bu ihtimal ve alternatifleri bilmek dini söylemi güncelleyip güçlendirmek için çok zengin bir kaynak olduğu gibi savunulan dini söylemin hayatla buluşturulması ayrıca usul bilgisi ve tecrübesi gerektirir. Bu yönüyle belagat ve fıkıh usulü hala güncelliğini korumaktadır. Bu makalenin hedefi fıkıh usulü ve belagat ilimlerini işlevsellikleri ve dini söylem üretmeye muhtemel katkıları açısından karşılaştırmaktır.

Anahtar Kelimeler: Belagat, Fıkıh Usulü, Kur'an'ın İcazı, İlimlerin Tasnifi, Lafız-Mana İlişkisi.

Giriş

İnsan anlam arayışının bir parçası olarak varlıkların kaynağını arar ve yaratıcıyı düşünür. Bu düşünüş faaliyeti şüpheden tamamen beri değildir. Yaratıcı hakkında yapılan teorik tartışmalarda ve felsefi sorgulamalarda şüphenin varlığı doğrudan veya dolaylı olarak kabul edilir. Kur'an ise bu şüpheyi yok sayan bir üslupla konuşur ve şüpheye düşenleri kınar. “*Elif, Lâm, Mîm. İşte kitap; onda asla şüphe yoktur. O, günahattan sakınanlar için bir rehberdir.*”¹ Bu kınama şüphenin insan düşüncesinde hiçbir yeri olmayışından kaynaklanmaz. Fakat Kur'an'ın mevcut şüphelere ve sorulara verilen bir cevap oluşundan kaynaklanır. Kınamanın hedefi şüphenin kendisi değildir. Zira şüphe insani düşüncenin araçlarından biridir. Kınamanın asıl hedefi ilahi mesajların rehberliğine rağmen şüpheden kurtulamamaktır. Peygamberlerin nübüvvetleri ve risâletleri insanların doğal olarak içine düştüğü şüphelere verilen fiili cevaptır. Bu cevapla birlikte şüphe ortadan kalkar. Kelamcıların yaygın olarak kullandıkları *Vâcibü'l-Vücûd* terimi yaratanın varlığı hakkında şüpheden kurtulup kesinliğe ulaşmanın fiilen mümkün olduğunu gösterir. Bu kesinlik geleneksel yaklaşımda dinin temelini oluşturur ve dini emirlerdeki kesinlik yaratanın varlığına dair ulaşılan bu kesin bilgiye dayandırılır. Bu konuda Ebu Hâmid el-Gazali (ö. 505/1111) insan aklının yaratanın varlığı düşüncesine zorunlu olarak ulaşacağını fakat bundan ötesini zorunlu olarak bilemeyeceğini ve nübüvvetin aklen zorunlu olmadığını söyler. Nübüvvetin doğruluğu Gazali'ye göre mucizelerle bilinir. Yaratanın varlığı akli çıkarımlarla peygamberin doğruluğu ise mucizelerle kesinleştirildikten sonra sıra dinin içeriğine dair diğer bilgilerin tahsiline ve kesinlik kazanmasına gelir. Gazali itiraf eder ki akıl bu noktada kendini azleder ve peygamberin getirdiği bilgiyi hazır bilgi olarak kabul edip benimser.²

Şüphenin giderilmesinde izlenen bu kelamcı yöntem ilim ehlinin, Müslüman entelektüellerin benimsediği geleneksel ana akımını temsil eder. Kendi içinde tutarlı ve ikna edici bu yöntem bazı

¹ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), Bakara 2/2.

² Ebu Hâmid el-Gazzâli, *el-Mustasfa*, thk. Muhammed Abdu's-Selâm Abdu'ş-Şafi (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 6.

Kur'an ayetleriyle desteklenebilir. Örneğin, "Peygamberleri onlara dedi ki: "Gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah hakkında şüphe mi olur?"³ ayetinin mealine göre yaratıcının varlığı kesindir. Bu kesinlik yerin ve göklerin varlığının yaratansız düşünülmemeyeceğine dayanmaktadır. Kelamcıların *hudus* delilinin özünü teşkil eden bu çıkarım her insanın aklıyla yapabileceği bedihi bir çıkarımdır. Kelamcı yöntem kendi içinde tutarlı ve ikna edici olmasına rağmen, eleştirilip geliştirilmeye muhtaç yönleri vardır.

1. Şüphenin Hiyerarşiyle Telafisi

Eleştirilen konulardan biri dinin ayrıntılarına dair zımnen itiraf edilen zanniliğin temellerdeki kesinlik ile telafi edilmeye çalışılmasıdır. Bu zannilik Gazali'nin önerdiği denklemde önce yaratanın varlığının zorunlu oluşuna daha sonra peygamber mucizelerine istinaden telafi edilir. Bu çözümdeki sorun mucizelerin zaman aşımıyla değer kaybetmesidir. Elbette ki olağanüstü olaylar onları müşahade edenler için kesin bilgi ifade eder. Fakat zaman aşımıyla mucizeler tarihi bilgilere dönüşüp zan ve şüpheler oluşması doğaldır. "Haber almak görmek gibi değildir" deyimi herkesin kabul ettiği bir gerçeği dile getirir. Bundan daha önemlisi Hz. Muhammed'in en önemli mucizesi kendisinin de sahih hadislerde tahrir ettiği gibi Kur'an'dır.⁴ Nitekim Kur'an'ın birçok ayetinde Kur'an benzeri bir söz getirilmesi ile inkarcılara meydan okunması bu nebevi takriri onaylamakta, Kur'an'ın Hz. Muhammed'in (a.s.) zamanını aşan bir mucize olduğuna işaret etmektedir.⁵ Bu durum şüphenin izale edilip kesin bilgiye ulaşmada tarihi bilgiye dönüşmüş hissi mucizelerden ziyade Kur'an icazının merkezde olduğu bir bilgi teorisi ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Kuran'ın yirmi küsur yıla yayılan tenzil süreci, dinin temellerinin ve pratiklerinin birbirine mündemiç bir şekilde tesis edildiği bir süreçtir. Bu süreç aynı zamanda şüpheden kurtulamayan rakiplere meydan okunarak şüphenin her adımda, her ayrıntıda izale edildiği bir süreçtir. Gazali'den nakledildiği gibi geleneksel kelamcı yöntem önce uluhiyeti sonra nübüvveti ispat edip üçüncü aşamada ayrıntıları ele almaktadır. Kur'an'ın tenzili sürecinde fiilen yaşanan şey ise ayrıntıdan hareketle şüphelerin izale edilerek bütünsel kesinliğine ulaşılmıştır. Diğer bir ifade ile Kur'ani hitap tartışma konusu ayrıntıları aşama aşama ispat ederek bütünü ispat etmiştir. Tartışma konusu her bir ayrıntıyı ispat etmek suretiyle hem Hz. Muhammed'in nübüvvetindeki sıdkını hem de ilahi iradenin vahiyle insanlığa müdahalesini ispat etmiş olur. Bu ispat her sure veya ayetler manzumesi ile tekrar tekrar pekiştirilir. Olgunlaştırılmak istenen bilgi teorisinde bunlar dikkate alınmalıdır.

Geleneksel kelamcı yöntemin bilgi teorisinin ıslah edilip geliştirilmesi ihtiyacını tekit eden diğer bir husus kelamcı yöntemin hem konuları hem de yöntemleri itibarıyla avamın ilgi ve yeteneklerinden uzak oluşudur. Malumdur ki kelam ilmi İslam'ı inkâr edip eleştirenlere reddiye

³ *Kur'ân-ı Kerim*, ts., İbrahim 14/10.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), Kitâbu fedâilil-Kur'an, babu unzile'l-Kur'anu ala seb'ati ahruf. (No. 4992).

⁵ *Kur'ân-ı Kerim*, Bakara 2/23, İsra 17/88, Hud 11/13.

olarak üretilmiş bir ilimdir.⁶ Konuları ve yöntemi itibariyle inşa edildiği dönemdeki entelektüel tabakanın ilgi, ihtiyaç ve kabullerini yansıtır. Halbuki dine inanıp gereklerini yerine getirmek avam havas herkesi ilgilendiren bir husustur. Kalamî yöntemin bu eksiği Gırnatalı Ebû İshak eş-Şâtîbî (ö:790 h.) tarafından üstü kapalı olarak eleştirilmiştir. Şâtîbî'ye göre, İslam şeriatı ümmilerin seviye ve alışkanlıklarını dikkate alan bir dil kullanmıştır.⁷ Bu durum kalamcı yöntemi gereksiz ve faydasız kılmaktadır.⁸

Ayrıca kalamî yöntemin ilk aşama olarak ele aldığı Allah'ın varlığının ispatı birçok Kur'an ayetinde muhataplar için üzerinde tartışma olmayan bedihi bir gerçek addedilir. "Onlara, "Göklere ve yeri yaratan, güneşi, ayı buyruğu altında tutan kimdir?" diye sorarsan, şüphesiz "Allah'tır" derler."⁹ Bu ve benzeri mealdeki ayetlerin devamında inkarcıların sorun çıkardıkları asıl konunun Hz. Muhammed'in nübüvveti ve şirk olgusu olduğu ima edilir. Yani geleneksel kelami yöntemdeki anlamıyla Allah'ın varlığının ispatı Kur'an'ın ana hedefi değildir. Öyle olduğunu kabul etsek bile Kur'an bunu kendine has üslubuyla nedensellik şirkini kırarak yapar. Kur'an'ın ana hedefi nüzul dönemindeki Arap aklına ve ahlakına nüfuz etmiş olan şirki Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmek suretiyle izale etmektir. Bu ispatın en güçlü vesilesi yukarıda işaret edildiği gibi beyan mucizesi olan Kur'an'dır.

Esasen Kur'an'ın Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat hedefi hala güncel bir hedeftir. Zira günümüzde Allah'ın varlığını ispat etmek insanları ateizmden kurtarsa da bu ispat daha yaygın bir akım olan deizme çare değildir.¹⁰ Allah'ın varlığını kabul eden günümüz deisti Kur'an mesajının ve nebevi sünnetin günlük hayat için hala bağlayıcı olduğuna dair sağlam mesnetler aramaktadır. Bu gerçek, geleneksel kalamî yöntemin güncellemeye muhtaç olduğunu pekiştirmektedir. Zira deistin ne Allah'ın varlığını ispat etmek gibi bir derdi vardır ne de mucize ve keramete dayanan destansı bir din sunumu ile ikna olmaktadır.

1.1. Şüphenin Tedricen İzalesi

Geleneksel yöntemin eksikliklerini telafi eden bütün bir bilgi teorisi ortaya koymak bu makalenin sınırlarını aşar. Burada dikkat çekmek istenilen Kur'an mesajını dengeli bir şekilde yansıtmak bir dini söylemin sadece bir yönüdür. Bu yönü şu ayet ile açıklanabilir: "Onlar sana hiçbir misal getirmezler ki (buna karşılık) sana hakikati ve daha bir güzel açıklama getirmiş olmayalım."¹¹ Bu ayette dikkat çeken şey hak ve batılın birbirine zıfz edılarak tanımlanmış olmasıdır. Ayetin ima ettiği anlam münkirlerin önerilerinin tamamen yanlış olmadığıdır. "Ahsene tefsiran" ibaresi münkirlerin önerdiği açıklamanın da güzel olduğunu ama Kuran'ın önerisinin daha güzel

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2022), 25/196.

⁷ İbrâhîm b. Mûsâ el-Laħmî el-Ġrnâfî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ğâsen es-Selmân (b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997), 2/109.

⁸ Yusuf Temel, "Öryantalîst Şüphe ve Mucize İddiası Arasında Ümmîlik Kavramı", *Erciyes Akademi* 37/3 (30 Eylül 2023), 915.

⁹ *Kur'ân-ı Kerim*, Ankebut 29/61.

¹⁰ Ömer Faruk Erdem, *Bir Müslüman Deizm ve Ateizm'e Nasıl Bakmalı?* (Beyan Yayınları, ts.), 10.

¹¹ *Kur'ân-ı Kerim*, Furkan 25/33.

olduğunu ima etmektedir. Aksi düşünülemez. Zira tamamen yanlış olan bir şeyi akli başında olan biri zaten savunmaz. Kur'an böylesi önerileri kökünden reddetmek yerine daha farklı bir öneri ve açıklama sunarak kendini ispat eder. Diğer bir ifadeyle Kur'an mevcut dili ve bilgiyi yeni bir model ve paradigma içinde kullanır. "Mucize Kur'an" iddiasına dayanan bir söylem de aynı şekilde Asay Musa'nın sihirbazların asalarını yuttuğu gibi¹² muhalif söylemleri yutup kendi içinde eritebilmelidir. Etkili bir dini söylem karşıt tezlere kulak tıkamak yerine onları anlayıp deşifre etmeli, kendi söylemi içinde malzeme olarak kullanabilmelidir. Böylesi bir söylem zorunlu olarak hak ile batıl arasında veya iddia ile itiraz arasında cereyan eden aşamalı bir diyalogu gerektirmektedir. Bir önceki ayet Kur'an'ın aşamalı tenziline dikkat çekerek bu diyalog yöntemini başka bir yönden ortaya koymaktadır: *"İnkâr edenler dediler ki: "Kur'an ona bir defada toptan indirilseydi ya!" Biz senin kalbini pekiştirmek için onu böyle peyderpey indirdik ve onu tane tane okuduk."*¹³ Kur'an 23 yıl süren ve aşama aşama gelişen bir diyalogdur. Bu diyalog insanın hem günlük hayata dair sorularına hem de varoluşsal sorularına cevaplar vererek bilgiyi ve inancı günbegün derinleştirir. Kelamcı yöntemi de etkileyen geleneksel felsefede olduğu gibi Allah inancını bir hamlede ispat etmeyi ummak veya böylesi bir diyalogu atlayarak bir gecede hakikate ulaşacağını zannetmek Kur'an eğitiminden geçmemiş ham aklın aldanişdır. Aynı şekilde münkirlerin *"Kur'an bir hamlede indirilseydi ya"* talebi de özünde aynı aldanişın bir sonucudur. Bu girişten sonra Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasında belagat ve fıkıh usulünün şimdiye kadar ne işe yaradığını anlamak için bu iki disiplinin yapısına ve tarihi gelişimlerine kısaca değinilecektir.

2. Tutarlılık Arayışı Olarak Fıkıh Usulü

Farklı milletlerin İslam'a girip ümmi Araplara karışmasıyla Kur'an'ın nüzul ortamı olan geleneksel Arap kültürü sadeliğini kaybetmiş ve bunun sonucu olarak Arap akli ve dili değişmeye başlamıştır. Bu yüzden Kur'an ayetlerinin ve hadislerin ince anlamlarını ilk neslin anladığı gibi anlayabilmek sıradan insanlar için zorlaşmıştır. Buna ilaveten farklı kültürlerle karşılaşmak yeni nesiller için itikat ve amele dair yeni sorular ve sorunlar doğurmuş dini metinlerin yorumlama sınırlarının güncellenmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu minvalde farklı itikadi ve ameli mezhepler oluşmaya başlamıştır. Mezheplerin kendi görüşlerini savunup meşruiyetlerini ispat etme zorunluluğu İslam ilim geleneğinde farklı disiplinleri doğurmuştur. Bu disiplinlerin en önemlilerinden biri fıkıh usulüdür. Kur'an'ı ve hadisleri ezbere bilmek onları sistematik ve tutarlı bir şekilde anlayıp muhtemel sorulara cevap vermek için yeterli olmadığından fıkıh ilmi ilk dönemden itibaren var olmuştur. Hz. Peygamber dönemindeki sorular inen vahiy ve Hz. Muhammed'in beyanı ile açıklanırken onun vefatından sonra bu görevi büyük ölçüde sahabenin fakihleri olarak adlandırılan meşhur sahabiler Kur'an'dan ve hadislerden beslenerek ve kendi yorumlarıyla ifa etmiştir. Fakat fakihlerin zamanla ehli rey ve ehli hadis olarak iki ana mezhebe bölünmesi fakihler arasındaki tartışmayı teorik bir seviyeye taşımıştır. Yani alimler bir taraftan fıkıhın kendisini tartışırken diğer taraftan fıkıhın usulünü yani naslardan hüküm çıkarmanın

¹² Kur'an-ı Kerim, Araf 7/117.

¹³ Kur'an-ı Kerim, Furkan 25/32.

yöntemini ve teorik temellerini tartışmaya başlamışlardır ki fıkıh usulü bu tartışmaların toplamıdır. Fıkıh usulü mezheplerin yaklaşımlarını ve teorik temellerini inceler ve yorumlara değer biçer. Bu yönüyle fıkıh usulü zayıf yorumları eleyip temelsiz çeşitliliği azaltmaya hizmet eder. Her ne kadar fıkıh usulünün bilinen ilk kitabı er-Risâle'yi yazan ciddi bir Ebu Hanife (ö. 150/767) tenkitçisi olan İmam Şafii (ö. 204/820) ise de bu disiplininin doğuşu ve gelişmesindeki asıl etki ehli reyın etkisidir. Ehli reyın ve özellikle Ebu Hanife'nin birçok meselede cumhura muhalefet ederek birçok hadisi zahiri anlamıyla kabul etmemesi ve buna rağmen yorumlarının toplumda bir şekilde kabul görmesi rakiplerini kendi teorik temellerini izah etmek zorunda bırakmış ve fıkıh usulünde telif bu şekilde başlamıştır. Derli toplu ilk reaksiyon İmam Şafii'nin er-Risâle'sidir.

2.1. Şafii'nin Beyan Arayışı

Şafii döneminin en önemli sorunlarından biri Müslüman olan milletlerin Araplara karışması sonucu dilin bozulmasıyla ortaya çıkan "ucme" sorunudur. Diğer bir ifadeyle Arapçanın acemisi ve yabancı olmak, Arapçayı ilk nesillerin anladığı saflığıyla ve incelikleriyle bilememektir. Şafii Arapça beyanın derece derece oluşuna dikkat çekerek beşli bir tasnif önermesi bu soruna teorik bir çözüm önerisidir.¹⁴ Bu yüzden kitabına "beyan" kavramı ile başlar, kendi usulünü bu kavram etrafında şekillendirir, kendi zamanın sorunlarına bu kavramdan hareketle çözümler önerir. Şafii döneminin diğer bir tartışma konusu dinin temel iki kaynağı olan Kur'an ve hadisler arasındaki hiyerarşi ve muhtemel çelişkilerdir. Ehli reyın bazı hadisleri ihmal edip onun yerine Kur'an'ın genel hükümlerini öne çıkarmaları nedeniyle büyüyen bu soruna karşı Şafii'nin önerdiği çözüm umum husus ayrımıdır. Ahmed bin Hanbel'den (ö. 241/855) rivayet edilen "*Şafii gelinceye kadar umum husus nedir bilmiyorduk*"¹⁵ sözü Şafii'nin gerçekten bir çözüm sunduğunu göstermektedir. Şafii umum husus ayrımını Arapça beyan geleneğinin bir parçası olarak ele almıştır. Fakat umum husus ayrımı sadece Arapçaya mahsus olmayıp konuşanın kastının lafızların anlamlarını sınırlaması anlamına gelen ve dil düşünce ilişkisini belirleyen genel bir kuraldır. Şafii'nin er-Risâle'de bu kurala dikkat çekmiş olması makasıdı şeria teorisinin fıkıh usulündeki ilk çekirdeği sayılabilir. Şafii Kur'an'ı tartışmasız en üst kaynak kabul eder ve sünnetin her hâlükârda Kur'an'dan beslendiğini savunur. Bunu er-Risâle de hem açıkça söyler hem de beyan teorisini buna göre şekillendirir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) "*Şafii, beyanı her yönüyle Kur'an'a bağlamayı tercih etmiştir*"¹⁶ sözüyle buna dikkat çeker. Özetle İmam Şafii kendi dönemine ait soru ve sorunları "beyan" kavramı merkezli sistematik bir yaklaşımla çözmeye çalışır.

¹⁴ Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Aḫmed Şâkir (Mısır: y.y., 1358/1940), 53.

¹⁵ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdir eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *el-Baḫru'l-Muḫîṭ fi 'Usûli'l-Fıḫh* (b.y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994), 1/18.

¹⁶ Ebû'l-Me'âli 'Abdulmelik b. 'Abdullâh el-Cüveynî, *el-Burhân fi 'Usûli'l-Fıḫh*, thk. Şalâḫ b. Muḥammed b. 'Avîḫa (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/40.

2.2. Gazali'nin Tasnif Arayışı

Fıkıh usulü Şafii'nin *er-Risâle*'sinde beyan arayışı olarak tecelli ederken Gazali'nin *Mustasfa*'sında mantıki bir tasnif arayışı olarak tecelli etmiştir. Gazali, *Mustasfa*'nın girişinde bu ilmin diğer ilimlerle ilgisini ve onlar arasındaki yerini açıklar. Fıkıh usulünün zamanla genişleyen ve ayrıntılanan konularını bu ilmin mahiyetini ve asıl hedefini ortaya koyan bir taslağa göre tasnif eder. Nasları hazır olarak ezberden bilmek onları kendi içinde tutarlı bir şekilde anlamayı garanti etmez. Mezheplerin varlığı nasların farklı şekilde anlaşılabilceğini, onlardan farklı sonuçlar çıkarılabileceğini göstermektedir. Naslara muhatap olup zahir anlamlarını anlamak birinci aşama, onları yorumlamak, onlardan sonuçlar çıkarmak naslar arası muhtemel çelişkileri gidermek ikinci aşamadır. Gazali'nin önerdiği taslak bu yaklaşımı onaylayan bir yapı arz eder. Zira Gazali müçtehidin ulaşmak istediği vacip, mekruh, sahih, fasit gibi farklı fıkhi hükümleri semereye (meyveye) benzetirken ayet ve hadisleri meyve veren kaynaklara benzetir. Yine nasların hükümlere delalet türlerini meyve alma yolları olarak isimlendirirken müçtehid meyve hasatçısına benzetir.¹⁷ Buna ilaveten Gazali ameli hükümlerde hakkın taaddüt etmesinin yani farklı içtihatların aynı anda doğru olmasının mümkün olduğunu savunur.¹⁸ Özetle Gazali'ye göre naslar müçtehit için ham madde gibidir. Bu ham maddeyi işlemek ondan kendi zamanının sorularına cevap verecek bilgiyi ve söylemi üretmek müçtehidin sorumluluğu ve imkânıdır.

2.3. Şâtıbî'nin Makasid Arayışı

Nasları anlayıp yorumlamanın teorik temellerini ortaya koymak için geliştirilen fıkıh usulü zamanla hantallaşmış, kendisi bir araç olan bu disiplini anlayabilmek amaç ve sorun haline gelmiştir ki buna Gazali yine *Mustasfa*'nın girişinde işaret eder ve usulün farklı bahislerinin birbiriyle irtibatını özetle izah eder, bu disiplini gereksiz ayrıntılara boğanları eleştirir. Usulü fıkıhı daha işlevsel hale getirmek için yapılan en ciddi revizyon hamlesi Gazali'den epey sonra yaşamış olan Gırnâtalı Ebu İshak eş-Şâtıbî'ye (ö. 790/1388) aittir. Bu maksatla yazdığı *el-Muvafakat* adlı eserinde usul konularını ve fazlasını daha farklı bir tertiple ele alır. Bu yönüyle bu kitabı usul felsefesi olarak tanımlamak daha isabetlidir. Bu kitabın ana hedeflerinden biri rey ehlinin ve rivayet ehlinin teorik muvafakat zeminlerini keşfetmektir ki bu maksat kitabın ismine yansıdığı gibi kitabın girişinde müellif tarafından açıkça söylenmiştir.¹⁹ Şâtıbî daha önceki usulcülerin kıyas ve illet bahislerinde işaret ettikleri konuları farklı yönlerden birçok başlık altında ayrıntılandırmış makasid teorisini geliştirmiştir. Usulcüler lafızdan manaya geçişin kurallarını tartışırken konulara daha çok dil ve kısmen teolojik eksenli yaklaşmışlardır. Şâtıbî ise maksat ve maslahatı merkeze alıp nasların hüküm ifade yollarından ziyade bütüncül ve pratik sonuçlarına odaklanır. Şari'nin maksatlarına ilaveten mükellefin maksatlarını da farklı açılardan incelemesi bu kitaba tasavvufi bir boyut da ilave eder. Muvafakat'ın günümüzde gördüğü özel ilgi, fıkıh üzerine yapılan birçok

¹⁷ el-Gazzâli, *el-Mustasfa*, 7.

¹⁸ el-Gazzâli, *el-Mustasfa*, 352.

¹⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/11.

çalışmanın makasid eksenli olması ve bu teoriye referans vermesi Şatıbî'nin revizyon denemesinin başarılı olduğunu göstermektedir.

Farklı yorumların, anlaşmazlıkların ve şüphenin eksik olmadığı bir zeminde ilahi hitabı doğaçlama yorumlamak sağlıklı değildir. Bu minvalde fıkıh usulünün en temel önermesine göre “*anlam ve hüküm, dilin imkanları dahilinde ortaya konulup temellendirilebilir.*”²⁰ Lafızdan manaya giden yolda en köklü rehberlik fıkıh usulüdür. İbni Cüzey'in (ö. 741/1340) ifadesiyle fıkıh usulü “*...manaların anlaşılması ve yorumlar arası tercih yapmada ne iyi yardımcıdır.*”²¹

3. Mucize Arayışı Olarak Belagat

Günümüzde fıkıh usulü ve belagat dini metinleri anlayıp yorumlama aracı oluşu hasebiyle önemlidir. Geleneksel tasnife göre bu ikisinin alet ilmi mi yoksa âli (yüksek) ilim mi olduğu yoruma açıktır. Bu iki branşın doğuş hikayeleri ve gerekçeleri birbirinden kısmen farklıdır. Fıkıh usulü esasen fikhî temellendirmek için üretilmiştir ve doğuşu belâgata kıyasla daha erkendir. Fıkıh her ne kadar sözlükte inceliği anlamak anlamına gelse de bu anlama mükellefin eylemlerinin şer'i hükümlerini bilip anlamakla sınırlandırılır.²² Yani fıkıh daha ziyade nasların pratik hayata bakan yönünü anlamak, dinin mükelleften günlük hayatta ne istediğini bilmek anlamına gelir. Usul ilmi bu bilme, anlama, yorumlama faaliyetinin felsefesi ve teorik rehberliğidir. Düzgün ve yerinde söz söylemenin yöntem ve kaidelerini inceleyen belâgat ilmi ise, Arap dili ve edebiyatıyla ilgili ilimler içinde bağımsızlığına en geç kavuşandır²³ ve fıkıh usulüne kıyasla daha farklı saiklerle doğmuştur. Fıkıh usulünün sadece dini metinlerin anlaşılması maksadıyla doğduğunu söylemek mümkün iken aynı şeyi belagat için söylemek isabetli olmaz. Zira belagat alet ilimleri olarak tasnif edilen dil ilimlerine dahildir. Bu ilmin doğuşunu müjdeleyen terimlerin ilk kullanımları bazen *Beyânü'l-Kur'an*, *Meâni'l-Kur'an*, *İcâzü'l-Kur'an*, *Mecâzü'l-Kur'an*, *Müşkilü'l-Kur'an*, *İrâbü'l-Kur'an* gibi dini kitaplarda karşımıza çıkarken bazen de Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ında, Cahız'ın *el-Beyan ve't-Tebeyyün* adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır²⁴ ki bu ikinci kısım saf dini kitaplar değildir. Buna ilaveten belagat ilmi Arap kültüründe büyük yeri olan edebi eleştiriden de beslenmiştir. Şiir eleştirisine ve şairlerin tasnifine dair yazılan teorik eserler belâgat ilminin ilk nüveleri olarak kabul edilmektedir ki²⁵ bu çalışmalar halis dinî bir saikle yapılan faaliyetlerden değildir.

Belagat ilmini geliştiren asıl saik Kur'an'ın icazı üzerine yapılan teorik tartışmalardır. İnkarcıların Kur'an ayetlerini eskilerin masalları, sıradan bir insan sözü, şiir gibi sözlerle nitelendirmelerine karşı Kur'an muhataplarına meydan okuyarak onlardan Kur'an misli sözler

²⁰ H. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 16.

²¹ Ebû'l-Şâsim Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed el-Kelbî el-Ġirnâṭî İbn Cuzeyy, *et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzil*, thk. 'Abdullâh el-Ḥâlîdî (Beirut: y.y., 1416), 1/18.

²² el-Gazzâli, *el-Mustasfa*, 5.

²³ Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380.

²⁴ Kılıç, “Belâgat”, 5/380.

²⁵ M.Taha Boyalık, “İcî'nin Belâgat Anlayışı”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin El-İcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2017), 121.

uydurmalarını ister.²⁶ Bu meydan okumaya cevap verme teşebbüsleri olduğu tarihçe bilinse de bu denemeler hasis maksatlı cılız ve temelsiz çıkışlardır ve kısa sürede sönüp gitmiştir. Kur'an'ın daha Hz. Muhammed hayatta iken Arapça konuşan dünyaya hâkim olup Araplar için ana kaynak haline gelmesi ve daha sonra İslam'ın Arap coğrafyasını aşip farklı milletlere yayılması Kur'an'ın hakikat olduğunu ve ilahi bir cazibesi olduğunu genel anlamda göstermektedir. Fakat bu fiili ispattan daha dar ve daha farklı anlamda Kur'an bir beyan mucizesidir ve bu özelliği ile onun daha önceki kutsal kitaplardan farklı olduğu düşünülebilir. Fakat bu mucizenin mahiyetini teorik olarak temellendirip açıklamak kolay olmayan bir iştir. Nitekim sarfe açıklamasını bu zorluğun bir itirafı olarak yorumlamak mümkündür. Birçok önemli alimin savunduğu²⁷ ve Kur'anî meydan okumanın mantığı ile çelişik gibi görünen bu yoruma göre Kur'an'ın bilinen bir icazı yoktur. Allah katından olmasına rağmen insan sözü gibidir. İlahi müdahale Kur'an'ın olağanüstü olmasında değil insanların açıklanamaz bir şekilde dilinin bağlanmasındadır. Dikkatle düşünüldüğünde sarfe Kur'an'ın olağanüstülüğü ikrar ve aynı zamanda ikrar edilen şeyin mahiyetini açıklamaktan aciz kalmayı itiraf anlamına gelir. İlahi hitap inkârcı ilk muhatapları fiilen nazire yapmaktan aciz bıraktığı gibi ona inanan alimleri icazın teorisini tesis etmekten aciz bırakmıştır ki bu da Kur'an icazının farklı bir tecellisidir.

Sarfecilerin aciziyet ikrarını onaylayan fakat bir yönüyle ona açıklama getiren diğer bir icaz yorumu Sekkâki'ye (ö. 626/1229) aittir. Sekkâkî, Kur'an'ın icazının idrak edilebileceğini fakat tarifinin mümkün olmadığını, icazın güzellik gibi zevkî bir şey olduğunu söyler. Sekkâkî'nin dikkat çekmek istediği şey zevkî bir şeyi söze dökmenin ve kurallaştırmanın zorluğudur. Zor olan fakat imkânsız olmayan bu işin yolu ona göre beyan ve meani ilmi üzerine uzun süre çalışarak söz konusu zevki kazanmaktır.²⁸ Belagat zevkini kurallaştırma hususunda en dikkat çeken âlim Sekkâkî'den yaklaşık bir buçuk asır önce yaşamış olan ve belagatin kurucu teorisini olarak kabul edilen Abdulkâhir el-Cürcânî'dir.²⁹ (ö. 471/1078-79) Bu hususu Cürcânî Esrârü'l-belâğa'nın girişinde söyler ki buna kitabın muhakkiki Mahmud Şakir(1909-1997), Reşid Rıza' dan (1865-1935) naklettiği bir alıntı ile kitabın dipnotunda dikkat çeker.³⁰

Belagat Kur'an'ın icazını ararken gelişip olgunlaşmış bir ilimdir. Bu arayışta hareket noktası sarfe yorumunu çürütmektir. Kur'an'ın bilinen bir icazı olmadığı veya icazının bilinemeyeceğini anlamına gelen sarfe görüşüne reddiye olarak geliştirilen nazım teorisi esasında sarfecilerin bilinemez dedikleri meçhulü açıklama denemesidir. İcaz nazımdadır ve nazım tekil kelimeler arasında dil kurallarına göre şekillenen muhtemel ve mümkün ilişki biçimlerini aramak

²⁶ Kur'an-ı Kerim, Hûd 11/13.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/141.

²⁸ Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-ülûm*, thk. Naîm Zerkûr (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 416.

²⁹ Boyalık, "İcî'nin Belâgat Anlayışı", 127.

³⁰ Ebû Bekr 'Abdülkâhir b. 'Abdirrahman b. Muhammed el-'Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa*, thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir (Kahire; Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 26.

bilmektir.³¹ Sınırlı lafızlardan insanın takatini aşacak kadar çeşitli ve çok yönlü manalara ulaşmanın yolu lafızların oluşturduğu bu girift nazım alternatiflerini bilmektir.

4. Geleneksel İlimlerin Tasnifi ve Faydalı İlimler

İslam ilim geleneğinde doğmuş ilimlerin tasnifine dair yapılacak incelemelerin cevaplaması gereken temel soru “tasniflerin İslam düşünce geleneğini şekillendiren hangi ana sorunun uzantısı olduğudur”.³² Bu isabetli tespitten hareket eden Ömer Türker İslam ilim geleneğinde iki ana tasnif yaklaşımı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Türker’in dini ilimler erbabına atfettiği ikinci tasnif yerli paradigmanın bir ürünü olması hasebiyle kanaatimizce daha işlevseldir. Şer’i ilimlerin âli (yüksek) ilimler ve alet ilimleri olarak ikiye ayrılması bu tasnifin bir nevi özetidir. Bu yaklaşıma göre örneğin Kur’an tefsiri İbni Cüzey’in (ö. 741/1340) ifadesi ile asıl maksat (maksûd binefsihi)³³ iken lügat, nahiv, beyan, usulü fıkıh, usulu’l-din vs. gibi ilimler yardımcı ilimlerdir. Bu meşhur tasnif geleneksel paradigmayı yansıtmakla birlikte mutlak olmayan yaklaşık bir tasniftir. Zira kendine mahsus terimleri olmadığı için tefsiri ilim olarak isimlendirmek mecazi bir tanımdır. Buna ilaveten bir ilmi yüksek yapan şey Allah’ın kelamını konu edinmekse bu özellik sadece tefsire mahsus değildir. Bu yönüyle birçok alet ilmi âli ilim sayılabilir. Mesela İbni Fâris’in (ö. 395/1004) telifi olan *Mu’cemu Mekayisi’l-luga* adlı sözlük Kur’an kelimelerini de içeren bir sözlüktür. Veya herhangi bir nahiv kitabı filanca ayetin irabını göstererek yanlış anlama ihtimalini bertaraf eder. Veya belagat ilmi Kur’an’daki bir ibarenin hakiki ve mecazi anlamları arasında ayırım yaparak zanni ve zayıf yorumları elemeye yardım eder. Hatta anatomi ilmi, insan yaratılışını vasfeden ayetleri anlamaya yardım etmesi hasebiyle âli bir ilim olarak kabul edilebilir. Geleneksel tasavvura göre bir ilmi âli veya alet ilmi altında tasnif etmek o ilmin konusuyla ve ilk icat maksadıyla ilgilidir veya o ilmin dini metinleri anlamaya doğrudan veya dolaylı katkısı ile ilgilidir ki bu nitelemeler nisbi ve yaklaşık nitelemelerdir. Dil ilimleri sadece dini metinleri anlamaya mahsus olarak üretilmediği için alet ilmi sayılmıştır. Tefsir ise sırf mukaddes kelamın yorumuna mahsus olduğu için âli ilim sayılmıştır.

Yukarıdaki ilimler tasnifine alternatif olarak düşünebileceğimiz diğer bir tasnif Suyûti’nin (ö. 911/1505) ismini vermediği bazı alimlerden naklettiği taksimdir: “İlimler üç sınıftır. Birincisi olgunlaşmış ama tam pişmemiş ilimler ki usul ve nahiv bu kısımdandır. İkincisi ne tam pişmiş ne de olgunlaşmış ilimler ki beyan ilmi ve tefsirdir. Üçüncü kısım ise hem olgunlaşmış hem de tam olarak pişmiş olan ilimlerdir ki fıkıh ve hadis bu kısımdandır.”³⁴ Geleneksel ilimleri teorik ve teknik olgunluklarına göre sıralayan bu profesyonel tasnif hakkında birçok şey söylenebilir. Fakat bizim dikkat çekmek istediğimiz şey yaygın geleneksel tasnifte en âli ilim olarak kabul edilen tefsirin bu tasnifte en alt sınıfta olmasıdır. Nitekim tefsirin müstakil bir ilim olmadığı, başka ilimlerden ödünç aldığı

³¹ Ebû Bekr ‘Abdülkâhîr b. ‘Abdirrahman b. Muhammed el-‘Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Delâilu’l-İcâz fi ‘İlmi’l-Me‘ânî*, thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir Ebû Fahr (Kahire; Cidde: Dâru’l-Medenî, 1413/1992), 392.

³² Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi* 22 (2011), 534.

³³ İbn Cuzeyy, *et-Teshîl li-‘Ulûmi’t-Tenzîl*, 1/15.

³⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, *Şerhu ukûdi’l-cumân fi ilmi’l-meâni ve’l-beyan* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 3.

terimlerle yaşayan eğreti bir ilim olduğu günümüzde kabul edilmekte ve bu disiplinin usul, yöntem arayışları hala devam etmektedir.³⁵

Tefsir usulü arayışları ilahi kelama nasıl yaklaşılacağına dair yöntem arayışı olması hasebiyle değerlidir. Fakat Kur'an tefsiri için mutlak bir usule veya nihai ilkelere ulaşılacağını ummak ilahi kelamın mahiyetinden habersiz olmaktır. Evvela Kur'an'ın kendisi usuldür. İkinci olarak; usul fūrū için vaz' edilir. Yani temel prensipler cüz'iyatı ve ayrıntıları şekillendirip temellendirmek için belirlenir. Kur'an tefsiri için usul koymak bir yönüyle ayetlerin yorumlarının sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Eğer bu sınırlandırma nasların Arapça dil kurallarına uygun olarak ve birbiriyle çelişmeyecek şekilde yorumlanması gibi herkesin ittifak edeceği genel ilkeler ise böylesi ilkeler gereklidir. Fakat ayetlerin nihai ve sabit anlamlarını tespit edip diğerlerini geçersiz kılacak ilkelere ulaşılacağını ümit etmek ilahi hitabın tabiatından habersiz olmaktır. "Gözler onu kuşatıp yakalayamaz. O ise gözleri kuşatıp yakalar"³⁶. Eğer gözler Allah'ı kuşatamayacaksa zihinler de onun kelamını kuşatamayacaktır. İnsan zihni elbette ki her bir ayetten bir anlam çıkarabilir. Fakat hiç kimse ayetin manasının sadece kendi anladığı ile sınırlı olduğunu iddia edemez. Kur'an tefsiri için usul tayini yorumcu ile muhataplar arasında ittifak noktaları belirlenmesinden fazla bir şey değildir. Yeni usul önerilerine ve rafine denemelerine kapı her zaman açıktır. Belagat, fıkıh usulü gibi tefsire yardımcı ilimler böylesi ittifak noktaları etrafında doğup gelişmiş disiplinlerdir. Örneğin fıkıh usulünde eksen yukarıda işaret ettiğimiz gibi Hz. Muhammed'in sünneti dikkate alınarak Kur'an ayetlerin pratik hayattaki karşılıklarının aranmasıdır. Belagatin ortak zemini ise Kur'an'ın hangi yönüyle mucize ve taklit edilemez olduğunun keşfedilmesidir. Geleneksel ilimler doğrudan veya dolaylı olarak muradı ilahiye arayıp keşfetmeye hizmet eder. İnsan zihninin ürünü olan bu ilimler bu maksada ulaştırdığı kadar faydalıdır.

4.1. Fıkıh Usulü ve Belagatin Köprü Terimleri

Terim günlük dilde kullanılan bir lafzın teknik, mesleki, bilimsel alanlardan birine nakledilip sınırlı bir anlamla kullanıldığı halidir. Geleneksel ilimlerin birbiriyle ilişkisini ve bu ilimlerden beklenen faydaları anlamak için bu ilimlerde kullanılan ortak terimleri ve yöntemleri bilmek önemlidir. Farklı ilim dallarının ve disiplinlerin doğuşu terimlerin doğuşuyla veya nakliyle gerçekleşir. Bunun tersi olmaz. Yani önce disiplin kurulup sonra terimler üretilmez. Bu yüzden bir disiplinin, bir branşın doğuşu ve istiklalini kazanması o disiplinin terimlerinin nerede ne zaman ve nasıl kullanıldığına keşfi ile tespit edilir. Terimler bazen lafızların günlük hayattaki anlamlarından doğrudan türetildiği gibi bazen de disiplinler arası nakledilirler. Bu nakil esnasında her bir disiplinin işlevine göre az olsun çok olsun anlam kaymaları olur. İslam ilim geleneğinde terim nakli çokça görülür. Delalet terimi bunun iyi bir örneğidir. Erdem ve Deliçay'ın isabetli tanımıyla "delâlet, merkezinde aklın iki tarafında ise dâll ve medlûlün bulunduğu üç farklı varlık arasındaki epistemolojik ilişkiyi ifade eden bir kavram olup Mantık, Belâgat ve Usûl disiplinleri arasında ortak temel

³⁵ Abdulhamid el-Wâfi, "Usûlü Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerim ed-Delâliyye", *el-Mu'temerü'l-âlemiyyu's-sâlis li'l-bâhisine fi'l-Kur'ani'l-Kerim ve ulûmih*, 2015, 864.

³⁶ *Kur'ân-ı Kerim*, Enâm 6/103.

kavramlardan biridir".³⁷ Diğer bir örnek olarak kıyas terimini verebiliriz ki bu terim hem Arapça ilimlerinde hem mantıkta hem de fıkhıta yaklaşık olarak aynı anlamda kullanılan bir terimdir. Üçüncü bir örnek fıkhıtaki kıyasın Bedreddin ez-Zerkeşi'nin (ö. 794/1392) naklettiğine göre³⁸ bir grup usulcü tarafından temsil olarak isimlendirilmesidir ki temsil belagat terimlerinden olup³⁹ teşbih ve istiarenin en üst seviyesine verilen addır. Diğer bir örneği Gazali'nin kıyas tarifinde bulabiliriz ki bu tarif fıkıh ve belagatin temelinde aynı maksada yani muradı ilahiyi doğru bir şekilde anlamaya hizmet ettiğini açıkça göstermektedir. Gazali'ye göre "Kıyas hükmün bağlantı noktasını (menâtu'l-hukm) ayıklayıp (nassın ifade ettiği) hükme hiçbir etkisi olmayan dolgu maddesini atarak nasları anlamaya çalışmaktan ibarettir".⁴⁰ Bilindiği gibi fıkhıdaki kıyas günlük hayat ve pratik eylemlerle ilgili yeni durumlar ve yeni sorunlar için başvurulan bir yöntemdir. Bu sorunların inancın teorisi ile ilgili açık ve gizli bağlantıları vardır. Belagate kıyas mantığıyla yaklaşarak bu bağlantılar keşfedilebilir. Fıkıh günlük hayatın pratik sorunlarına yönelik iken belagat daha geniş olarak inancı ve teoriyi kapsayacak şekilde ele alınmalıdır. Bu minvalde ilahi hitabın zamanın ruhuna yönelik mesajları keşfedilmeli mecaz hakikatten ayırt edilmelidir. Mukaddes nistan zamanın sorunlarına ve bireyin sorularına bakmayan yönler Gazali'nin tabiri ile dolgu maddesi kabul edilmelidir. Özetle disiplinler arası ortak terimleri incelemek bu disiplinlerin öngördüğüü metin tahlil ve yorum yöntemlerini anlamak ilahi mesajın belagatini anlayıp güçlü cazip bir söylem olarak sunmak için elzemdir.

Sonuç

İslam geleneksel dönemdeki başarısını sosyal aidiyet ve intisapları aşan ikna edici bir söylem oluşuna borçludur. Diğer gelenekler dini ve etnik asabiyete tutunarak varlığını devam ettirirken İslam asabiyete rağmen rüşdünü ispat etmiştir. İslam'ı temsil iddiasındaki günümüz kurum ve söylemlerin meşruiyetlerini geleneğe ve asabiyete dayandırması özün zayıfladığını ve dini söylemin güncellenmeye muhtaç olduğunu göstermektedir. İslam'ın temel kaynağı Kur'an'ın beyan mucizesi olarak inanmayanlara meydan okuması böylesi bir güncellemeye teşvik edip imkân tanımaktadır. Bu sadette Kur'an'ın hangi yönleriyle mucize olduğunun bilinmesi önem arz etmektedir ki icaza dair yapılan teorik tartışmalar bu açıdan önemlidir. Bu tartışmalar çoğunlukla belagat ilmine dahildir ve Arap belagatini olgunlaştıran en önemli saik, Kur'an'ın icazı üzerine yapılan çalışmalardır. Bununla birlikte belagat dışındaki disiplinler de Kur'an'ın icazını yakalamak için önem arz eder. Mesela Kur'an'ın mahluk olup olmadığı tartışmaları, kelimullahın mahiyeti, kelim sahibinin (c.c.) kelim, hayat, kıyam binefsihi, tekvin gibi sıfatları kelimcülerin uzun uzun tartıştıkları konulardır. Kelimullah olan Kur'an'ın mahiyeti ve mucize oluşu teorik zeminde bu tartışmalardan bağımsız değildir. Aynı şekilde fıkıh ve fıkıh usulü de Kur'an'ın icazıyla doğrudan ilişkilidir. Dini söylemin güncellenmesi bu iki ilimden bağımsız düşünülemez. Kur'an'ın teşri'

³⁷ Mehmet Erdem - Tahsin Deliçay, "Mantık, Belâgat ve Usûl-üFıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak 'Delâlet'", *Marife* 1 (2002), 180.

³⁸ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhîf fi 'Usûli'l-Fıkıh*, 7/11.

³⁹ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belağiyeti ve Tetavvuruhâ* (Beyrut: ed-Dâru'l-arabiyyeti li'l-mevsûat, 2006), 182.

⁴⁰ el-Gazzâli, *el-Mustasfa*, 295.

yönünden mucize oluşu daha iyi bir hukuk sistemi üretilmeyeceği iddiasını içermektedir. İnananların büyük çoğunluğu için bu iddianın mesnedi Kur'an'ın Allah kelamı olduğudur. Kur'an'ın Allah kelamı olduğunun delili ise peygamber mucizeleridir. Geleneksel kelimî yöntemi çağrıştıran bu yaklaşım kendi içinde tutarlı olmakla birlikte ideal yöntem bu değildir. Yukarıdaki bölümlerde söylediğimiz gibi en ideal yöntem delili iddianın içerisinde göstermektir. “İslam hukuku mucizevi bir teşridir” şeklinde toptancı bir slogan yerine bu iddianın ayrıntıdaki delilleri ortaya konulmalı tabiri caiz ise fıkıhın belagati keşfedilmelidir. Bunu yapmanın şartı fakihlerin icma ettikleri hükümlerin hikmetlerini ve maksatlarını açıklamak, ihtilaf ettikleri hükümleri ihtilaf gerekçelerini ortaya koyarak mümkünse karara bağlamaktır ki bu iş fıkıh ve usul bilgisi gerektirir. İslam şeriatının alternatifsiz bir hukuk sistemi olduğu iddiası taraflar arasındaki en adaletli paylaşımın şeriat tarafından yapıldığı iddiasını içerir. Şeriatın öngördüğü paylaşımın ana mantığını izah etmeksizin, hükümlerin makasid haritasını çıkarmaksızın, iddia edilen adaletin ayrıntılarda nasıl tecelli ettiğini göstermeksizin dinin kutsallığına dayanmak ilim ehli için dini istismardır. İlahi emirler ve yasaklar ibaresinin ağır bastığı bir söylem ne özgür yaratılmış insanın özüne uyar ne de dinin özünü yansıtır. Böylesi bir söylem soğuk taassuptan fazlasını ifade etmez ve ateizm ve deizm ve benzeri akımlarla ciddi yaralanan dini söylemi tamamen zayıflatır. Anlamın buharlaştığı günümüz dünyasına ruh üfleme için ortaya atılacak söylem hem adaletli bir hukuk sistemi önermeli hem bireye vicdani sorumluluklarını hatırlatmalı bunu yaparken çürütülemez delil ve yorumlara dayanmalıdır.

Kaynakça

- Apaydın, H. Yunus. "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 7-28.
- Boyalık, M.Taha. "İcî'nin Belâgat Anlayışı". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin El-İcî*. ed. Eşref Altaş. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-. *el-Burhân fi 'Uşûli'l-Fıkh*. thk. Şalâh b. Muḥammed b. 'Avîḍa. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Erdem, Mehmet - Deliçay, Tahsin. "Mantık, Belâgat ve Usûl-üFıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak 'Delâlet'". *Marife* 1 (2002), 171-180.
- Erdem, Ömer Faruk. *Bir Müslüman Deizm ve Ateizm'e Nasıl Bakmalı?* Beyan Yayınları, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid el-. *el-Mustasfa*. thk. Muhammed Abdu's-Selâm Abdu's-Şâfi. Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- İbn Cuzeyy, Ebû'l-Kâsim Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed el-Kelbî el-Ğirnâti. *et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl*. thk. 'Abdullâh el-Ḥâlidî. Beyrut: y.y., 1416.
- Karaman vd., Hayrettin. *Kur'ân Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. <https://islamansiklopedisi.org.tr/belagat>
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belağiyeti ve Tetavvuruhâ*. 3 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-arabiyyeti li'l-mevsûat, 1. Basım, 2006.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Suyûtî, Celâleddîn es-. *Şerhu ukûdi'l-cumân fi ilmi'l-meâni ve'l-beyan*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şâfiî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-. *er-Risâle*. thk. Aḥmed Şâkir. Mısır: y.y., 1358/1940.
- Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî el-Ğirnâti eş-. *el-Muvâfaqât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥâsen es-Selmân. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997.
- Temel, Yusuf. "Oryantalist Şüphe ve Mucize İddiası Arasında Ümmilik Kavramı". *Erciyes Akademi* 37/3 (30 Eylül 2023), 904-918. <https://doi.org/10.48070/erciyesakademi.1264442>
- Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *Sosyoloji Dergisi* 22 (2011), 533-556.
- Wâfi, Abdulhamid el-. "Usûlü Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerim ed-Delâliyye". *el-Mu'temerü'l-âlemiyyu's-sâlis li'l-bâhisîne fi'l-Kur'ani'l-Kerim ve ulûmih*, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/196-203. Ankara, 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelam--ilim>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Zerkeşî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. ‘Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi‘î ez-. *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fi ‘Usûli’l-Fıkh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kutubî, 1414/1994.

‘Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr ‘Abdülkâhir b. ‘Abdirrahman b. Muḥammed el-. *Delâilu’l-İcâz fi ‘İlmi’l-Me‘ânî*. thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir Ebû Fahr. Kahire; Cidde: Dâru’l-Medenî, 1413/1992.

‘Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr ‘Abdülkâhir b. ‘Abdirrahman b. Muḥammed el-. *Esrâru’l-Belâğâ*. thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir. Kahire; Cidde: Dâru’l-Medenî, ts.

Kur’ân-ı Kerim, ts.

İmam Hatip Liselerinde Kelâm Dersi Öğretiminin İncelenmesi

(Analysis of Kalâm Course Teaching in Imam Hatip High Schools)

Mücteba ALTINDAŞ

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi | Assoc. Prof., Afyon Kocatepe University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology
Kelam Anabilim Dalı | Department of Kalâm
Afyonkarahisar | Türkiye | Afyonkarahisar | Türkiye
mucteba75@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-0452-6408

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 10/Ağustos/2024 | Received | 10/August/2024
Kabul Tarihi | 28/Kasım /2024 | Accepted | 28/November/2024
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2024 | Published | 31/December/2024

Atıf | Cite as:

Altındaş, Mücteba. "İmam Hatip Liselerinde Kelâm Dersi Öğretiminin İncelenmesi" [Analysis of Kalâm Course Teaching in Imam Hatip High Schools]. *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 12/2 (Aralık | December 2024), 466-486.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1531229>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Analysis of Kalâm Course Teaching in Imam Hatip High Schools

Abstract: The science of Kalâm, which fulfills the duty of defending the religion of Islam by refuting the ideas and objections put forward, is a discipline that proves the principles of belief with rational methods based on revelational evidences. In this context, Kalâm lesson aims to provide students with the ability to explain the principles of belief with rational methods by basing them on religious texts and criticizing and responding to opposing ideas. In this respect, the Kalâm course, which deals with issues related to the belief dimension of religion, significantly contributes to forming a solid belief by providing students with the ability to base theological issues and support them with rational evidence. This course and the guidance of its teachers are of great importance in developing a healthy and qualified religious understanding in students' critical age periods when deep questions about the meaning and purpose of life. In this respect, it is necessary to identify the daily questions and priority issues students encounter and develop appropriate methods. Considering the cognitive and affective development processes, knowing which information, at what level, and within what methodology will be given to young people at the age of religious doubt becomes important. For this reason, while preparing the Kalâm curriculum, the priorities and current responses of the course should be well determined to contribute to the solution of faith problems appropriate to the student's level of interest and perception. While discussing the classical subjects of Kalâm, using current studies and effective methods will make the needed subjects more understandable and interesting. It is important to use appropriate teaching techniques that include visual materials and multiple intelligence applications to make the lesson more functional in abstract subjects where using visual materials will be more effective. In this context, the primary purpose of the study is to examine the Kalâm course, which is compulsory in the 12th grade of Imam-Hatip high schools, firstly the basic philosophy, objectives and achievements of the curriculum then the critical issues of the course, the current issues and problems and the approaches, methods and techniques that can be used in the Kalâm course.

Keywords: Kalâm, Kalâm teaching, Curriculum, Achievements, Method-technique

İmam Hatip Liselerinde Kelâm Dersi Öğretiminin İncelenmesi

Öz: İleri sürülen fikir ve itirazları çürüterek İslâm dinini savunma görevini yerine getiren kelâm ilmi, inanç ilkelerini naklî delillere dayanarak aklî yöntemlerle kanıtlayan bir disiplindir. Bu bağlamda kelâm dersi; öğrencilere inanç esaslarını naslardan hareketle temellendirerek aklî yöntemlerle izah etme ve karşı fikirleri eleştirip cevaplama becerisi kazandırmayı hedeflemektedir. Bu yönüyle dinin inanç boyutuyla ilgili konularını ele alan kelâm dersi, öğrencilere itikadi konuları temellendirme ve aklî delillerle destekleme becerisi kazandırarak inancın sağlam bir şekilde oluşmasına önemli katkı sağlamaktadır. Hayatın anlamı ve gayesi üzerine derin sorgulamaların oluştuğu öğrencilerin kritik yaş dönemlerinde sağlıklı ve nitelikli bir dini anlayış geliştirmede bu dersin ve öğretmenlerinin yapacağı rehberliğin önemi büyüktür. Bu açıdan öğrencilerin günlük hayatta karşılaştıkları zihinlerine takılan soruların ve öncelikli konuların tespit edilmesi ve buna uygun yöntemlerin geliştirilmesi gerekmektedir. Bilişsel ve duyuşsal gelişim süreçleri dikkate alındığında dini şüphe yaşındaki gençlere hangi bilginin hangi seviyede ve nasıl bir metot çerçevesinde verileceği önem kazanmaktadır. Bu nedenle kelâm müfredatı hazırlanırken öğrencinin ilgi ve algı düzeyine uygun inanç sorunlarının çözümüne katkı sağlamak amacıyla dersin öncelikleri ve güncel karşılıkları iyi tespit edilmelidir. Kelâmın klasik konuları ele alınırken güncel karşılığı olan çalışmalardan ve etkili yöntemlerden faydalanmak, özellikle ihtiyaç duyulan konuları daha anlaşılır ve ilgi çekici hale getirecektir. Görsel materyal kullanmanın daha etkili olacağı bu tür soyut konularda dersi daha işlevsel hale getirecek görsel materyaller ve çoklu zekâ uygulamaları içeren uygun öğretim tekniklerini kullanmak önem

taşımaktadır. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, İmam-Hatip liseleri 12. sınıflarında zorunlu olan kelâm dersini; öğretim programının temel felsefesi, amaçları ve kazanımları başta olmak üzere kelâm dersinin kritik konuları, güncel konu ve problemler ile kelâm dersinde kullanılacak yaklaşım, yöntem ve teknikler çerçevesinde incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kelâm öğretimi, Öğretim programı, Kazanım, Yöntem-teknik.

Giriş

İnsana verilmiş olan akıl ve irade yeteneği, onu diğer varlıklar arasında ayrıcalıklı ve özel bir konuma sahip kılmıştır. İnsanın bu imkân ve yetilerle donatılmış olması, ona sorumluluk kazandırmaktadır. Bu yönüyle diğer varlıklardan ayrılan insanın dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşması hedeflenmiştir. Söz konusu hedeflerin gerçekleştirilmesi ise sağlıklı bir din anlayışının hayata geçirilmesiyle mümkün olabilir. Bu bağlamda İslâm dininin inanç esaslarının temellendirilmesi ve savunulması görevini üstlenmiş olan kelâm ilmi, tarihsel süreçte olduğu gibi günümüzde de işlevi açısından önem taşımaktadır.

Kelâm ilmi, Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarından, nübüvvele ait meselelerden, mebbe ve meâd itibarıyla yaratılmışların hallerinden İslam kanunu üzere bahseden bir ilimdir.¹ Tanımda yer alan *mebbe* (başlangıç) ve *meâd* (son) ifadeleri bu ilmin pozitif ilimlerden, İslam kanunu ifadesi ise felsefeden ayrıldığı noktaları göstermektedir. Zira Kelâm, tabiatı bahsederken nassa bağlı kalmayı yöntem edinerek sadece akıldan hareket eden felsefeden, tabiatı başlangıcı ve sonu bakımından ele alması yönüyle de pozitif bilimlerden ayrılmaktadır. Kelâm ilmi, İslâm dininin inanç ilkelerini naslar çerçevesinde belirleyerek bunları aklî yöntemlerle temellendirip destekleme özelliğine sahiptir.² Buna göre Kelâm, kesin deliller ortaya koyarak ileri sürülen karşıt fikirleri çürütmek ve şüpheleri gidermek suretiyle inanç konularını kanıtlama gücü kazandıran bir disiplindir.³

Her ilim dalının kendine has birtakım temel esasları (mebâdî) ve gayeleri (makâsîd) vardır. Kelâm ilminin gayesi de sahibini taklitten kurtararak kesin bilgiye ulaştırmak, inanç konusunda ileri sürülen şüphe ve itirazları kesin delillerle ortadan kaldırmak, doğru yolu göstermek suretiyle insanları irşad etmek ve bu sayede iki dünya saadetine ulaştırmaktır.⁴ Böylece kelâm, insanlara doğru inanç ve davranışları açıklayarak dünyada erdemli yaşamaya yöneltmesi, âhirette de ebedî mutluluğa ulaşmalarına yardımcı olması yönüyle ulvi bir hedefi gaye edinmektedir. Bundan dolayı, dini ve pozitif ilimler arasında en yüce ve şerefli bir mertebede görülmüştür.⁵ Zira kelâm, sadece ileri sürülen fikir ve itirazları çürüterek İslâm dinini savunma işlevini yerine getiren bir

¹ Ömer Nasûhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 17.

² Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1981), 49; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/196-197.

³ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (Metin-Tercüme)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/130.

⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/146-148; Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 22.

⁵ Ebû Hâmid Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol [el-İktisâd fi'l-İtikâd]*, çev. Kemal Işık (Ankara: AÜF Yayınları, 1971), 10-12; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/148-150.

disiplin değil, aynı zamanda İslâmî ilkelerin doğruluğunu gerek aklî yöntemlere dayanarak gerekse ilişkili olduğu fen ve sosyal bilimlerin verilerinden faydalanarak kanıtlayan bir disiplindir.⁶ Bu yönüyle kelâm, temel dinî bakış açısı olarak dini anlamayı sağlayan yöntemleri tespit eden yöntem olması yönüyle güçlü bir perspektif sunmaktadır.⁷ Bu açıdan dinin sağlıklı ve belli ilkeler çerçevesinde anlaşılmasının da bir yöntemi olmaktadır.

Kelâm bilginleri her dönemde zamanın getirdiği ihtiyaçları göz önüne alarak zihinleri meşgul eden şüphe ve sorular karşısında çözümler aramış, zararlı düşünce ve akımlara karşı İslam itikadını savunmak için büyük çaba sarfetmişlerdir. Bu nedenle din karşıtı zararlı akımların toplum içindeki olumsuz etkilerine karşı tedbir almak ve çözüm önerileri sunmak günümüzde kelâmın başta gelen önceliği olmuştur. Çağımızda modern bilim ve felsefe, başta ulûhiyet ve nübüvvet olmak üzere temel inanç konularını hedef alarak ayırım yapmaksızın bütün dinler için bir tehdit oluşturmaktadır. Bu açıdan yakın dönem kelâmcıları daha önceki dönemlerden farklı olarak inanç konularına ek olarak dinin toplumsal ve bireysel boyutunu yeni yaklaşımlar sergileyerek ele almışlardır.⁸

Yeni İlm-i Kelâm olarak adlandırılan bu dönem âlimleri, kelâm ilminin *mesâil* olarak ifade edilen ana konularını açıklamak için kullanılan bilgi, araç ve yöntemleri anlamına gelen *vesâil* kısmında yenilik ve değişim düşüncesinin zorunlu olduğu hususunda birleşmişlerdir.⁹ Bu bağlamda kelâmcıların yenilik ve değişim ihtiyacını, değişen ve değişmeyen ilkeler üzerinden ele aldıkları görülmektedir. Buna göre Kelâmın akâid boyutunu oluşturan mesâil konuları değişmezken felsefî ve bilimsel yönlerini oluşturan vesâil kısmı ise şartlara ve zamana göre değişmektedir. Zira Kelâm ilminin yenilenmesi gereken boyutunu gözden kaçırmak, kelâmcıların yorum ve içtihatlarının sabit akide ilkelerine dönüşmesi anlamına gelecektir.¹⁰ Bu açıdan gerek dinin temel esaslarının açıklanması, delillendirilmesi ve öğretilmesi, gerekse zamanla değişebilecek yöntem ve bilgileri ifade eden vesâil alanına dair geniş bir bakış açısı kazandırılması Kelâm dersinin öncelikli hedefleri arasında yer almaktadır.

Bu çalışmanın temel amacı, İmam-Hatip liseleri 12. sınıflarında zorunlu olan kelâm dersinin öğretimini incelemektir. Bu amaç doğrultusunda çalışma, şu başlıklar çerçevesinde ele alınacaktır:

1. Kelâm dersi öğretim programının temel felsefesi, hedef ve amaçları, dersin ünite ve kazanımları,
2. Kelâm dersinin kritik konuları,

⁶ Yavuz, "Kelâm", 25/196.

⁷ Galip Türcan, "Kelâmın Dinî Meşrûiyeti ve Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2013), 157-158.

⁸ M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 150.

⁹ Temel inanç esaslarını oluşturan ana konular mesâil veya makâsîd olarak adlandırılırken bu ana konuları açıklamak ve temellendirmek için kullanılan bilgilere ise vesâil veya mebâdî denilmektedir. Şerafettin Gölçük-Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 8.

¹⁰ İlyas Çelebi, "Modern Dönem Kelâm Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine", *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri -İlmî Toplantı-* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 75.

3. Kelâm dersinde güncel konular ve problemler,
4. Kelâm dersinde kullanılabilir yaklaşım, yöntem ve teknikler.

1. Kelâm Dersi Öğretim Programı

Eğitim sistemi akademik açıdan birtakım bilgi, beceri ve davranışları kazandırmanın yanı sıra temel değerleri benimsemiş bireyler yetiştirmeyi asli görev olarak kabul eden; yeni neslin değer ve davranışlarını etkileyebilen bir bütündür. Eğitim sistemi bireye kazandırılması gereken değerler sistemini, öğretim programlarını da içeren eğitim programıyla kazandırmaya çalışır. Eğitim programı ise; öğretim programlarının yanı sıra öğrenme-öğretme ortamları, eğitim araç gereçleri ile ders dışı etkinlikler ve mevzuat gibi eğitim sisteminin bütün unsurlarını birlikte ele almaktadır. Bu açıdan eğitim sürecinin nihai anlamı ve gayesi olan değerler bütünü, öğretim programlarında ayrı bir öğrenme alanı veya konu olarak görülmeyip öğretim programlarının her aşamasında yer almıştır. Dolayısıyla eğitim sistemimiz kazandırmayı amaçladığı her bireye yeterli ahlaki donanımına sahip olma ve bunları davranışlarına yansıtılma yeterliliği kazandırma gayesiyle hareket etmektedir.¹¹

Öğretim programı, okul veya okul dışındaki planlanmış etkinlikler yoluyla hedeflenen öğrenme yaşantıları düzeneği olup ders programı ise bir ders süresince planlanan hedeflerin öğrenciye nasıl kazandırılacağını gösteren bütün etkinlikleri kapsayan plandır.¹² Bu tanımlardan hareketle kelâm dersi öğretim programını, kelâm dersinin okul veya okul dışında planlanmış etkinlikler vasıtasıyla hedeflenen öğrenme yaşantıları düzeneği olarak ifade etmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle kelâm dersi öğretim programı, kelâm dersi için resmi düzeyde oluşturulan, uygulanması okul ya da öğretmen tarafından gerçekleştirilen, programın hedefler/kazanımlar, içerik/kapsam, yöntem ve teknikler ile ölçme ve değerlendirme unsurlarının açık şekilde belirlenerek öğretimin bu çerçevede yapılması planlanan programdır. Bu bağlamda kelâm dersinin konu ve kazanımları; İslam'ın inanç ilkelerini öğrencilerin bir bütün olarak içselleştirmesini ve tevhid eksenli bir bakış açısı kazanmasını sağlayacak etkinliklerle desteklenmelidir. Bunun yanı sıra kelâm dersinde konu ve kazanımların pratik faydaya yönelik daha iyi kavranabilmesi amacıyla akâid, felsefe, sosyoloji ve psikoloji gibi alanlarda da belli düzeyde bilgi edinmenin önemi vurgulanmalıdır.¹³ Zira bilim, teknoloji ve kültürel alanda yaşanan hızlı değişim; bilgiyi üretmek günlük hayatın içerisinde işlevsel olarak kullanabilen, eleştirel düşünme ve problem çözme becerisine sahip bireylerin yetiştirilmesini zorunlu kılmaktadır.

1.1. Kelâm Dersinin Temel Felsefesi ve Amaçları

Yüce Allah insanı muhatap kabul etmiş ve yarattığı bütün varlıkların üzerine çıkarmıştır. Bu nedenle yaratılmışların merkezinde yer alan insanın amaç ve sorumlulukları farklılık göstermektedir. İnsanın ilahi iradeden kaynaklanan bu görev ve sorumlulukları Allah-insan

¹¹ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), "Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları" (Erişim 17 Mart 2023).

¹² Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 6.

¹³ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), "Kelâm Dersi Öğretim Programı" (Erişim 17 Mart 2023).

iletişimini de zorunlu kılmaktadır. Allah ile insan arasındaki iletişimi ifade eden en temel kavram vahiydir. Varlıksal vahiyden farklı olarak yukarıdan aşağıya doğru bir iletişim yöntemi olan vahiy, sözel bir ilişki türüdür.¹⁴ Peygamberler vasıtasıyla gerçekleşen bu haberleşme yöntemi, insana rehberlik edecek olan din olgusunun ortaya çıkmasının da aracıdır. Böylece insan, hayata ve ölüm sonrasına dair derin sorgulamalarına anlaşılır düzeyde cevaplar bulabilmektedir.

İslam dininin temel inanç esaslarını usûlü'd-din olarak ifade edilen; ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konuları oluşturmaktadır. Kelâm ilminin temel felsefesi de bu konular hakkında vahyin bildirmiş olduğu hususlar çerçevesinde naslardan hareketle açıklamalar ve aklî temellendirmeler yapmaktır. Buna göre kelâm; Allah'ın zatı ve sıfatlarından, peygamberlikle ilgili konulardan, başlangıç ve sonları itibarıyla yaratılmışların durumlarından vahiy ışığında bahseden bir ilimdir. Bu bağlamda kelâm dersi; öğrencilere inanç esaslarını naslardan hareketle temellendirerek aklî yöntemlerle izah etmeyi ve karşıt fikirleri eleştirip cevaplama becerisi kazandırmayı hedeflemektedir.¹⁵

Kelâm dersi ile 1739 Sayılı Millî Eğitim Temel Kanununda yer alan “Türk Millî Eğitiminin Genel Amaçları ve Temel İlkelerine” uygun olarak öğrencilerin;

- Kelâm ilminin amacını, konusunu ve yöntemini kavraması,
- İslam dininin temel inanç konularını vahyin ilkeleri ışığında aklın yardımıyla kavraması,
- İnanç alanında geçmişteki ile günümüzdeki yorum farklılıklarının ortaya çıkmasının nedenlerini açıklaması,
- İslam düşüncesinde ortaya çıkan belli başlı itikâdî ve siyasi yorumlar ile bunların günümüzdeki yansımalarını tanınması,
- İslam düşüncesinde farklı ekollerin iman, varlık ve bilgi sorunlarına yaklaşımını açıklaması,
- Çağımızın inançla ilgili güncel meselelerini tevhid ilkesine göre değerlendirmesi amaçlanmaktadır.¹⁶

1.2. Kelâm Dersinin Ünite ve Kazanımları

Kelâm dersi öğretim programı üniteleri, kazanım sayıları ve süreleri Tablo-1’de verilmiştir.

Tablo-1. Kelâm dersi öğretim programı üniteleri, kazanım sayıları ve süreleri¹⁷

¹⁴ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 71.

¹⁵ MEB, “Kelâm Dersi Öğretim Programı”, 68.

¹⁶ MEB, “Kelâm Dersi Öğretim Programı”, 68.

¹⁷ MEB, “Kelâm Dersi Öğretim Programı”, 70.

Üniteler	Kazanım Sayıları	Ders Saati	Ders Saatleri Yüzdesi
1. Kelâm İlmi	5	16	22,22
2. Kelâm İlminde Temel Meseleler	7	16	22,22
3. Dinin Anlaşılmasında Farklı Yorumlar	6	20	27,77
4. Kelâm İlmi ve Güncel Meseleler	3	20	27,77
TOPLAM	21	72	100

Kelâm dersi 1. ünitesinde *Kelâm İlmi* başlığında sırasıyla; “1. Kelâm İlminin Tanımı, Konusu ve Amacı, 2. Kelâm İlminin Doğuşu ve Gelişmesi, 3. Kelâm İlminin İslami İlimlerle İlişkisi, 4. Kelâm İlminin Diğer İlimlerle İlişkisi, 5. Kelâm İlminin Yöntemi” konuları işlenmektedir. Ünite kazanımları; “kelâm ilminin tanımını, konusunu, önemini ve amacını kavrar; kelâm ilminin doğuşunu ve gelişimini açıklar; kelâm ilminin diğer İslami ilimlerle ilişkisini değerlendirir; kelâm ilminin diğer ilim dallarıyla ilişkisini örneklerle açıklar ve kelâm ilminin esas aldığı yöntemleri kavrar” olarak belirlenmiştir.¹⁸ Birinci ünite kazanımları incelendiğinde beş kazanımdan 2’si açıklar, 1’i değerlendirir, 2’si kavrar şeklindedir. Buna göre tüm kazanımlar bilişsel öğrenme alanına ait olup duyuşsal ve psikomotor alana ait kazanım tespit edilememektedir. Bu durumda Kelâm dersi birinci üniteye ait kazanımlarla öğrencilerin kelâm ilminin genel çerçevesi hakkında bilgi sahibi olmalarını hedeflemektedir.

Kelâm dersi 2. ünitesinde *Kelâm İlminde Temel Meseleler* başlığı altında; “1. Varlık Meselesi (Allah-Âlem İlişkisi, Madde, Hayat, İnsan), 2. Bilgi Meselesi (Bilginin Tanımı, Bilginin Kaynakları, Akl-ı Selîm, Haber-i Sadık, Havass-ı Selîme, İman-Bilgi İlişkisi, Akıl-Vahiy ilişkisi), 3. Delil (Naklî Deliller, Aklî Deliller), 4. Hüküm (Dinî Hükümler, Aklî Hükümler)” konuları işlenmektedir. Ünite kazanımları ise; “Allah-âlem ilişkisini naslarla temellendirir; Varlık meselesini, “yaratana yaratılan ilişkisi” çerçevesinde yorumlar; Bilgi kaynaklarını, Kur’an’dan hareketle açıklar; İman ile bilgi arasındaki ilişkiyi tartışır; Akıl-vahiy arasındaki ilişkiyi açıklar; kelâmî konuların izahında naklî ve aklî delillerin önemini fark eder; Dinî ve aklî hükümleri açıklar” şeklinde belirlenmiştir.¹⁹ İkinci ünite kazanımları öğrenme alanlarına göre incelendiğinde yedi kazanımdan 3’ü açıklar, 1’i

¹⁸ MEB, “Kelâm Dersi Öğretim Programı”, 72.

¹⁹ MEB, “Kelâm Dersi Öğretim Programı”, 73.

temellendirir, 1'i yorumlar, 1'i fark eder, 1'i de tartışır şeklindedir. Buna göre 6 kazanım bilişsel, 1 kazanım duyuşsal öğrenme alanına aittir. Psikomotor alana ait kazanım tespit edilememektedir. Buna göre kelâm dersi ikinci ünite kazanımlarıyla öğrencilerin bilgi sahibi olmaları hedeflenmektedir.

Kelâm dersinin 3. ünitesinde *Dinin Anlaşılmasında Farklı Yorumlar* başlığı altında sırasıyla; “1. Din ve Dinî Yorum, 2. Dinî Yorumlarla ilgili Bazı Kavram ve Yaklaşımlar, 3. Yorum Farklılıklarının Sebepleri 4. İtikadî ve Siyasi Yorumlar (Ehl-i Sünnet, Selefilik, Eşarilik, Maturidilik, Haricilik, Mürcie, Şia, Mutezile, Cebriye)” konuları işlenmektedir. Bu ünite kazanımları; “Din ve dinî yorum arasındaki farkı ayırt eder; Dinî yorumlarla ilgili kavram ve yaklaşımları açıklar; İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarının ortaya çıkış sebeplerini açıklar; İtikadi ve siyasi yorumların İslam düşüncesine canlılık kattığını fark eder; İtikadi ve siyasi yorumları kelâm ilminin bilgi kaynakları ışığında değerlendirir; İslam düşüncesinde ortaya çıkan belli başlı itikadî ve siyasi yorumlar ile bunların günümüzdeki yansımalarını tanıır” olarak belirlenmiştir.²⁰

Kelâm dersinin 4. ünitesinde *Kelâm İlmi ve Güncel Meseleler* başlığı altında sırasıyla; “1. Günümüzde Kelâm İlmi, 2. Kelâm İlmi ve Güncel Konular (Deizm, Politeizm, Agnostisizm, Pozitivizm, Ateizm, Nihilizm, Sekülerizm, Satanizm, Tenasüh ve Reenkarnasyon, Kötülük Problemi, Sahte Peygamberlik)” konuları işlenmektedir. Ünite kazanımları; “Günümüz kelâm çalışmalarını tanıır; Güncel inanç konularını ve bunların ortaya çıkış nedenlerini yorumlar; Güncel meseleleri kelâm ilminin bakış açısına göre değerlendirerek bireysel ve sosyal hayattaki yansımalarını fark eder” olarak belirlenmiştir.²¹ Böylece ünite kazanımlarına bir bütün olarak bakılırsa genellikle “kavrar, tanıır, bilgi sahibi olur, araştırır” şeklindeki ifadeler dikkate alındığında kazanımların daha çok bilişsel alana hitap ettiği görülmektedir.

2. Kelâm Dersinin Zorlukları ve Kritik Konuları

İmam-Hatip Liselerinin 12. sınıfında yer alan kelâm dersi, dinin temel esasları olan tevhid, nübüvvet ve ahiret konuları çerçevesinde öğrencilerin inanç dünyasını temellendiren ve şekillendiren önemli bir derstir. Bu amaçla ders, İslam'ın inanç boyutuyla ilgili temel konuları ve bu konuları ilgilendiren ayrıntıya dair daha birçok önemli konuyu ele almaktadır. Bu konular günümüzde öğrencinin zihninde cevaplanması gereken birçok soruyu beraberinde getiren kritik konular olarak ifade edilebilir. Bu açıdan zihniyet dönüşümü ve değişimi sağlayan kelâm öğretiminin din eğitiminde oldukça önemli bir etkisi vardır. Zira düşünen, sorgulayan ve bu vesileyle inanç-akıl bütünlüğünü sağlayan öğrencilerin yetişmesinde kelâm dersi etkili bir role sahiptir.

Naslardan hareketle inanç esaslarını temellendirmeyi, aklî yöntemlerle açıklamayı ve karşı düşünceleri eleştirip cevaplama becerisi kazandırmayı hedefleyen²² kelâm dersi, öncelikle bu

²⁰ MEB, “Kelâm Dersi Öğretim Programı”, 74.

²¹ MEB, “Kelâm Dersi Öğretim Programı”, 75.

²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/146-148.

dersi verecek öğretmenin söz konusu beceri ve yeterliliklere sahip olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan öğretmenlerin çağın inanç sorunlarına karşı yeterli bilgi birikimine sahip olmaları ve alana ait gelişmeler ve güncel konular noktasında kendilerini yenilemeleri önem arz etmektedir. Ayrıca öğrencilerin bilişsel ve duyuşsal gelişim süreçleri özellikle dikkate alınarak daha hassas bir eğitim-öğretim süreci planlanması yapılmaması gerekmektedir.

Çocukluk döneminin sonu olarak kabul edilen ergenlik dönemi, fizyolojik ve psikolojik değişimlerin yaşandığı önemli bir dönemdir. Bu dönemde bedenen ve ruhen yaşanan değişimler aynı zamanda dini bunalım ve şüpheleri de beraberinde getirmektedir. Bu açıdan ergenlik süreci her yönden geçici bir bunalım ve çatışma dönemi olarak ifade edilebilir. Bu dönemde öğrencilerin sorularına bakıldığında en temel inanç konularını anlamlandırma çabası dikkati çekmektedir. Dini şüphe yaşı olarak ifade edilen dönem 12-14 yaşlarında başlayarak 16-18 yaşlarında zirveye ulaşmakta ve 20'li yaşlarda sona ermektedir.²³ Dini şüphe dönemi bir çok riskleri ve zorlukları beraberinde getirmekle birlikte sağlıklı atlatılması ve kaliteli bir dindarlık anlayışı oluşturulması açısından oldukça önemli fırsatlar içermektedir. Soyut düşünme yeteneğinin gelişmesiyle beraber bu yaşlardaki gençlerde eleştirel düşüncenin zirveye çıktığı görülmektedir. Böylece soyut düşünce yeteneğinin getirdiği bir sonuç olarak kendi inanç ve değerlerini sorgulamaya başlayan gençler için taklîdî imanı tahkiki seviyeye çıkarma süreci başlamaktadır. Zira yapılan araştırmalara göre dini şüphe ergenlik döneminin sonunda çoğunlukla olumlu, yeni ve canlı bir dini yaşayış ile sonlanmaktadır.²⁴ Dolayısıyla dini şüphe dönemi kritik birtakım unsurları barındırır da birçok olumlu değer ve yaşantıları kazandırabilecek özellikler taşımaktadır.

Hem ergenlik dönemi hem de dini şüphe dönemi olarak ifade edilen 16-18 yaş aralığı akâid ve kelâm öğretimi açısından son derece önemli avantajlar taşımaktadır. Düşünme çabasına ek olarak sorgulama ve anlamlandırma gayretinin yoğun olduğu söz konusu dönem, bu eğitim süreci açısından oldukça elverişli ve olumlu bir zemin oluşturmaktadır.²⁵ Zira dinin inanç boyutuyla ilgili konularını ele alan kelâm dersi, öğrencilere itikadi konuları temellendirme ve akîl deliller sayesinde bunları destekleme becerisi kazandırarak sağlam bir inancın oluşmasına önemli katkı sağlamaktadır. Ayrıca, doğru inancı yerleştirmesi bakımından dini zihniyetin temelini oluşturması, yanlış inanç ve taklide düşmeyi önlemesi, sorgulama ve araştırma becerisini geliştirerek bireysel özgürlüğe yardımcı olması ve hayatı anlamlandırmaya katkı sunması bakımından kelâm dersinin önemi eğitimciler tarafından vurgulanmaktadır.²⁶ Hayatın anlamı ve gayesi üzerine derin sorgulamaların olduğu bu kritik dönemde sağlıklı ve nitelikli bir dini anlayış geliştirme noktasında öğretmenlerin yapacağı rehberliğin önemi artmaktadır.

²³ Abdülkerim Bahadır, "Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: DEM yayınları, 2015), 316.

²⁴ Bahadır, "Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler", 329.

²⁵ Fatma Günaydın, "İmam Hatip Liselerinde İnanç Soru(n)ları", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 332.

²⁶ İsmail Bulut, "İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelam Dersine İlişkin Görüşleri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*- 9 (Aralık 2017), 20.

İnanç konularıyla ilgili karşılaştığımız zorluklar ve riskler Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi kelâm ilminin işlevi ve fonksiyonu ile aşılabilir. Gazzâlî, imanın tahkiki seviyeye çıkarılma sürecinde kişinin yaşayacağı birtakım itikâdî şüpheler ve zihin karışıklığı karşısında kelâm uzmanlarını doktora, kelâmı ise ilaca benzetmiştir. Zira hastalığın türüne göre uygun dozda verilen ilaç hasta için bir şifa kaynağı iken, uygun olmayan ilaç insana zarar verebilir.²⁷ Dolayısıyla kelâm, uzman bir hekim tarafından gerekli ölçüde kullanılması gereken bir ilaç konumunda olup hassas bir özellik taşımaktadır. Bu nedenle akâid ve kelâm dersi verecek olan öğretmenler için ayrı bir kelâm öğretim formasyonu gerekliliği ortadadır. Zira hangi bilginin hangi seviyede ve nasıl bir metot çerçevesinde anlatılacağı uzmanlık gerektirmektedir. Kelâm dersinin belli bir donanım ve uzmanlık gerektirdiğini ifade eden öğretmenlerin büyük çoğunluğu, ayrıca ilahiyat eğitiminin bu ders için yeterli düzeyde olmadığını belirtmektedir. Bu nedenle hizmet içi eğitim ve seminerlerin yanı sıra lisansüstü çalışmalar yapılması, felsefe gibi alana katkı sağlayacak diğer bazı disiplinlerle iş birliği yaparak öğretmenlerin kendilerini yenilemesi ve geliştirmesi gerektiği ifade edilmektedir.²⁸

Bu bağlamda dini şüphe yaşındaki gençlerin hangi sorularla hangi düzeyde muhatap olacağı ve cevaplarının yeterli bir şekilde verilebilmesi önem taşımaktadır. Su ihtiyacı olan birisine içebileceği kadar su vermek yerine fazlasını vermek ne kadar gereksiz ve tehlikeli ise, dozu iyi ayarlanmamış soru ve konular da öğrencilerin inanç dünyasında tehlikeli sonuçlara neden olabilir. Bu nedenle gereksiz birtakım konuların gündeme getirilmesi ve öğrencinin zihninin bunlarla karıştırılması isabetli bir yöntem değildir. Öğrencilerin günlük hayatta çeşitli mecralarda karşılaştıkları ve zihinlerine takılan soruların tespit edilmesi ve buna uygun yöntemlerin geliştirilmesi önemlidir. Öğrencilere akletme, sorgulama ve eleştirel düşüncüyü öğretme adına her türlü tartışmalı konuyu gündeme getirmek gereksiz yere zihinlerini karıştırmaktan başka bir işe yaramayacaktır.²⁹ Buna göre kelâm öğreticilerinin bu eğitimle ilgili yöntem ve teknikler konusunda sürekli kendilerini yenilemeleri ve eğitimin metodu, konuların miktarı ve seviyesi, hangi açılardan ele alınacağı gibi hususlara özellikle dikkat etmeleri önem arz etmektedir.

Lise öğrencileri tarafından yoğun bir şekilde sorgulanan ve zihinsel şüphelere neden olan birçok konunun kelâm dersinin içeriğini oluşturan kritik konular olduğunu söylemek mümkündür. Bu konuların başında Allah'ın varlığı, kader ve kaza, ölüm ve ahiret, melek, cin, şeytan gibi görünmeyen varlıklar, insanın ve evrenin yaratılış gayesi gibi daha birçok konu gelmektedir. Ders kitaplarında Yaratıcı'nın varlığı ve birliği konusunda ele alınan hudûs, imkân ve kemal gibi klasik deliller yerine günümüzde artık insan fitratına, doğaya, antropoloji ve bireysel tecrübeye dayanarak geliştirilmiş yeni delillerin daha isabetli olacağı ifade edilmektedir.³⁰

²⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol [el-İktisâd fi'l-i'tikâd]*, çev. Kemal Işık (Ankara: AÜİF Yayınları, 1971), 12.

²⁸ Bulut, "İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelâm Dersine İlişkin Görüşleri", 31; bkz. Günaydın, "İmam Hatip Liselerinde İnanç Soru(n)ları", 333.

²⁹ bkz. Fatma Candan Günaydın, "Akaid -Kelâm Öğretiminde Yöntem Seçimini Etkileyen Unsurlar", *2014-2015 Haziran Dönemi Mesleki Çalışmalar Akaid ve Kelâm Dersi Tebliğleri*, 22 (Erişim 17 Mart 2023).

³⁰ İlyas Çelebi, "İmam Hatip Liselerinde Kelâm Dersi Öğretimi", *İmam Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim*, haz. Mahmut Zengin (İstanbul: DEM Yayınları, 2005), 286.

Kelâmın kullandığı söz konusu klasik delillerin kısmen anlaşılması zor olduğu ve bugünün öğrencisine hitap etmediği söylene de yeni geliştirilen delillerin yanında daha sade ve anlaşılır hale getirilmesi mümkün olabilir. Bu açıdan günümüz bilimsel gelişmeleri ve farklı alanlardaki ilmi veriler de esas alınarak daha güncel delil türleri ortaya koymak imkân sınırları dahilindedir. Örneğin madde konusuyla ilgili cevher ve araz kavramlarını anlatırken basit düzeyde olsa da güncel fizik bilgileriyle bağlantı kurmak; Big Bang teorisi, kuantum fiziği ve atom altı alemle ilgili yeni araştırmaları belgesel ve dökümanlarla derse taşımak öğrencinin ilgisini çekme konusunda oldukça etkili olacaktır.

Öğrencilerin zihninde hiç bitmeyecek olan önemli sorgulamalardan biri de kader ve insan özgürlüğü konusudur. Bu çerçevede sağlıklı bir Allah-insan ilişkisi ortaya koymak için evrende Allah'ın mutlak kudret ve iradesinin yanında insanın özgürlüğüne vurgu yapılarak sorumluluğunun dayandığı zemin temellendirilmeli, kişinin doğru ve yanlış tercihlerinin sonucuyla karşılaşacağı fikri verilmelidir. Bu bakış açısı insanın kendini gerçekleştirme, sorumluluk ve bilinç sahibi bireylerden oluşan huzurlu bir toplum oluşturulması açısından önemlidir. Yine “Kelâm İlmi ve Güncel Meseleler” ünitesinde yer alan 'Kötülük Problemi' konusu da kader inancıyla doğrudan ilişkili olması yönüyle şüphe ve sorgulamaların önde olduğu önemli bir konudur. Dünyada var olan kötülük ve şerhlerin ilahi adalet ve rahmet sıfatlarıyla bağdaştırılmasındaki düşünsel zorluk tatmin edici açıklamaları zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda kelâm ders kitabında yer alan açıklamalar sağlıklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır:

“Kötülükler imtihan sırrının bir gereği olup dünyada her şeyin zıddıyla bilinmesinin gereği olarak kötülükler de vardır. İnsanların imtihan edilebilmesi hem yükselişe hem de düşüşe müsait bir durumda yaratılmasına bağlıdır. Hastalık olmadığında sıhhatin, ölüm olmadığında hayatın anlaşılması mümkün olmazdı. Bu nedenle dünyada kötülüklerin var olmasından hareketle Allah'ı inkârâ yönelmek son derece yanlıştır. Çünkü şerri yaratmak şer değildir. Fakat şerri kesbetmek ve iradeli bir şekilde kötülük yapmak şerdir. Kötülükleri yapan ve sonuçta kötülüklerle karşılaşan insandır.”³¹

Doğru temellendirilmesi gereken ve birçok sorgulamayı da beraberinde getiren bir diğer konu iman konusudur. İslam düşünce tarihinde nakil merkezli, akıl merkezli ve kalp fiilleri merkezli iman temellendirmesi olmak üzere üç türlü iman temellendirmesinden söz edilebilir.³² Bu bağlamda iman-bilgi ilişkisi, iman-amel ilişkisi ve akıl-vahiy ilişkisi gibi konuyla ilgili başlıklar sağlıklı bir inanç oluşturmak için önemli hususlardır. Kelâm ders kitabında imanın; özü itibarıyla bilinçli bir tasdik, benimseme ve kabullenme eylemi olduğu, tasdik gerçekleşmeksizin soyut bilgiyi imanla özdeşleştirmenin doğru olmadığı, tasdik gerçekleşebilmesi için imanın temelinde sahih bilginin olması gerektiği vurgulanmıştır.³³ İnanma eyleminin basit bir kabul olmanın ötesinde bilinçli bir tasdik olduğu fikrinin ön plana çıkarılması yerinde bir yaklaşımdır. Din; iman, ibadet

³¹ Ulvi Murat Kılavuz vd., *Anadolu İmam Hatip Lisesi Kelam* (Ankara: MEB Yayınları, 2021), 91-92.

³² Mahmut Ay, “Kelâm'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 49-68.

³³ Kılavuz vd., *Anadolu İmam Hatip Lisesi Kelam*, 39.

ve ahlak boyutlarıyla birlikte bir bütün oluşturmaktadır. Bu anlamda bireylerin nitelikli bir ahlak algısına sahip olabilmeleri için iman kavramı ile ilişkisi kurulmalı, iman olgusunun ahlaki davranışlar üzerindeki motive edici güçlü etkisi vurgulanmalıdır. Bu yönüyle teorik ve kuru bir iman anlayışı yerine; daha canlı, dinamik, duyuşsal alanın içinde olduğu ve eyleme yöneltici etkisiyle güçlü bir iman anlayışı ortaya konulmalıdır. Böylece bireysel ve toplumsal yaşamda inancın sağlayacağı iman-amel dengesi, ahlaklı bireylerin yetişmesi yönüyle toplumsal huzura ve barışa katkı sağlayacaktır.

Diğer yandan vahyin doğrudan doğruya akıl sahibi insanı muhatap alması gerçeğinden hareketle mükellef kişinin vahiy tarafından ortaya konulan hükümleri anlaması, yorumlaması ve delillendirmesinin ancak akılla gerçekleşebileceğine dikkat çekilmiştir. Ayrıca akıl, yaratıcı olarak kabul ettiği varlığın nasıl isimlendirileceğini, mahiyetini, insan ve kainatla nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu bilemez. Buna göre birbiriyle bağlantılı olan nakil ile sağlıklı aklın bildirdiği hususlar arasında çelişki olmayacağı vurgulanmıştır. Çünkü selim akıl gibi vahiy ve nakil de Yüce Allah'ın, insanların hidayetine vesile kıldığı bir vasıttır.³⁴ Anlaşılacağı üzere bu konunun sağlıklı ve dengeli bir şekilde temellendirilmesi, günümüzde gençlerin eğilim duyabileceği deizmle ilişkili birçok sorunun tutarlı bir şekilde cevaplanabilmesi açısından önem arz etmektedir.

“Dinin Anlaşılmasında Farklı Yorumlar” ünitesi ve alt başlıkları da günümüz açısından önem taşıyan kritik konular içerisindedir. Zira mezhepler, İslam'ın itikâdî ve amelî boyutlarıyla ilgili olarak ortaya çıkmış olan düşünce ekolleri ve dinin anlaşılma biçimleridir. Ekollerin oluşumuna insanın olaylara bakışını ve algılayışını etkileyen sosyal, siyasi ve kültürel unsurlar başta olmak üzere birçok etken sebep olmaktadır. Ancak İslam dünyasında dini anlayışta zaman içerisinde ortaya çıkan farklı anlayış ve yorum biçimlerini bir kusur olarak değil, bir farklılık ve zenginlik olarak görmek gerekir. Çünkü tarih boyunca ortaya çıkan yorum farklılıkları dini düşünce sahasında bir canlılık ve dinamizm sağlamıştır.³⁵ Bu bağlamda dinin tek olmasına rağmen dini düşünce ve yorumların farklı olması konusunda bazı öğrenciler zihin karışıklığı veya şüphe yaşayabilirler. Bu nedenle mezhepsel farklılıklar konusunda insan olmanın getirdiği fitri farklılıklar vurgulanmalı, doğrunun bazen farklı tezahürleri olabileceği ve bölünmenin bir çok nedenle bağlantılı olarak ortaya çıkmasının doğal olduğu hususları öğrenciye anlayacağı şekilde anlatılmalıdır. Bu bakış açısı kazandırıldıktan sonra öğrencinin tarihsel süreçte ortaya çıkan ve kurumsallaşarak günümüze gelen Haricîlik, Mu'tezile, Şia, Eş'arîlik ve Matürîdîlik gibi daha bir çok fırkanın oluşum mantığını anlaması kolay olacaktır.

Yapılan araştırmalara bakıldığında öğrencilerin kelâm dersine yönelik ilgi ve tutumları; konuların ilgi çekici ve merak uyandırıcı olması, güncel olaylarla bağlantı kurması ve öğrencilerin özellikle ergenlik döneminde yaşadığı inanç sorunlarına değinmesi gibi nedenlerle olumludur. Öğrencilerin kelâm dersinde en çok ilgi duyduğu konuların başında Allah'ın varlığı, sıfatları ve isimleri, kader, âhîret gibi konular gelmektedir. Kelâm dersi içerisinde az ilgi gören konular ise;

³⁴ Kılavuz vd., *Anadolu İmam Hatip Lisesi Kelam*, 40.

³⁵ Kılavuz vd., *Anadolu İmam Hatip Lisesi Kelam*, 51-52.

“kelâm tarihi, bilgi ve varlık, iman konusu, iman-amel ve iman-bilgi ilişkisi, felsefe-kelâm ilişkisi ile din ve vicdan özgürlüğü” gibi konulardır.³⁶ Genel olarak bakıldığında öğrencilerin büyük bir kısmının kelâm dersinin muhtevası hakkında yeterli düzeyde bilgiye sahip olduğunu ifade etmesi ve dersin önemli olduğunu belirtmesi bu ders açısından önemli avantajlar sağlamaktadır. Bu nedenle, Anadolu İmam Hatip Liseleri’nde yer alan kelâm dersinin hedeflenen kazanımlara uygun bir biçimde işlendiği söylenebilir. Bununla birlikte araştırma sonuçlarına göre “Kelâm Biliminin Doğuşu ve Gelişmesi”, “Bilgi Sorunu”, “Tasavvufi Bir Yorum Olarak Alevilik-Bektaşılık” gibi konularda öğrencilerin bilgi eksikliğinin olması, felsefi ve tartışmalı konuların kelâm derslerinde yeterince öğrenilemediğini göstermektedir.³⁷ Bu nedenle kelâmın anlaşılması zor ve tartışmaya açık konularının öğrencilerin anlayabileceği kolaylıkta ve ilgi çekici yöntemlerle anlatılması gerekmektedir. Öğrencilerin anlamakta zorlandığı, ilgi ve meraklarının azaldığı soyut konuları ezbere dayalı işlemekten ziyade bu dersin ana gayesine uygun olarak merak duyma, düşünme ve akıl yürütmeyi sağlayacak kavram haritaları, afiş, resim, film ve belgesel gibi ilgi çekici ve motive edici araçlara başvurulmalıdır.

3. Kelâm Dersinde Güncel Konular ve Problemler

Ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret olarak ifade edilen dinin temel esaslarıyla ilgili bir çok konu ve problem her dönemde güncelliğini korumaktadır. İnanılacak hususların genel çerçevesini belirleyen bu asıl ilkeler günümüzde de genç zihinler açısından bir çok sorgulamayı beraberinde getirmektedir. Yapılan bazı araştırmaların verilerine bakıldığında öğrencilerin büyük çoğunluğunun inançla ilgili meselelerde zorluk yaşadıkları görülmektedir. Bu konuların başında Allah’ın varlığı ve birliği, kader ve kaza ile ilgili konular, melek ve cin gibi görülemeyen varlıklar, vahyin imkânı, ilahi kitaplar, peygamberlik ve ahiret hayatıyla ilgili konular gelmektedir. Bu konularda öğrencilerin çok fazla zorlandığı, soru ve sorgulamalarının fazla olduğu ve bazı inanç esaslarına farklı sebeplerle itiraz edildiği tespit edilmiştir. Ayrıca öğrenciler kelâmî meseleler ve inanç konularıyla ilgili felsefi yaklaşımlar hakkında da çoğunlukla problem yaşamaktadırlar.³⁸

Bazı araştırma sonuçlarına bakıldığında öğrencilerin ilgi düzeyleri ile o konu hakkında bilgi sahibi olma seviyeleri arasında yakın bir ilişki olduğu görülmektedir. Benzer şekilde imanda artma-eksilme, Allah’ın varlığı ile birliğinin delilleri, sıfatları, isimleri, meleklerin varlığı ve onlara imanın önemi, meleklerin görevleri, cin ve şeytan gibi konularda öğrencilerin büyük bir kısmı bu konuları önemli bulduklarını ve önem düzeyleri doğrultusunda yeterli bilgiye sahip olduklarını belirtmişlerdir. Böylece öğrencilerin, öğrenme düzeylerinin önem verdikleri konularda daha iyi olduğu görülmektedir. Bununla birlikte iman-bilgi ilişkisi ve dini yorum farklılıklarının ortaya çıkış sebepleri konularında ise öğrencilerin bir kısmı az düzeyde bilgi sahibi olduğunu, diğer bir kısmı ise konuyu az önemli bulduklarını belirtmiştir. Bu durum öğrencilerin çok önemli

³⁶ Bulut, “İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelam Dersine İlişkin Görüşleri”, 31.

³⁷ Hasan Kurt, “Anadolu İmam Hatip Liseleri’nin Tarihi Gelişim Süreci ve Öğrencilerinin Kelam Derslerine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Bartın Anadolu İmam Hatip Lisesi Örneği)”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 24 (2014), 89-90.

³⁸ Dilek Menküc, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 69-72.

görmedikleri konularda yeterli bilgi sahibi olamadıklarını göstermektedir.³⁹ Buna göre öğrencilerin ilgi, sevgi, merak ve motivasyonunu artırmak için güncel yöntem ve araçların gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Konuların günümüz ile bağlantısının kurulması ve ilgi çekici hale getirilmesi öğrenme katsayısını artırmada önemli bir etkidir. Gerek iman konularında gerekse diğer ünite konularında öğrencinin güncel hayatla bağlantı kurabileceği ve bu noktada eksikliğini giderebileceği şekilde dersi ele almak öğrenmeyi daha kolay hale getirecektir. Örneğin Allah-alem ilişkisi, Allah-insan ilişkisi, kader, insan iradesi, özgürlüğü ve sorumluluğu gibi konular güncel hayatla doğrudan bağlantılı önemli konulardır. Günlük hayatı içerisinde sınavlara hazırlanan, ders çalışması gereken, ileriki hayatına dair bir takım arzu, düşünce ve planları olan öğrenciler için sorumlulukları yerine getirmenin anlamı ve insana verilen irade ile özgürlük sınırlarının nasıl çizildiği gibi hususlar öğrencinin hayatında doğrudan karşılık bulan canlı konulardır. Bu açıdan öğrenci; kendini, çevresini ve yaşadığı hayatı anlamlandırmaya çalıştığı konular karşısında önemli sorgulamalara cevap bulabileceği bilgilere asla kendisini kapatmayacağı için öğretmenin bir beyin fırtınası yaptıktan sonra gerekli açıklamaları sağlaması çok daha kalıcı etki bırakacaktır. Ancak burada insanın sınırlarının anlaşılabilir şekilde izah edilmesi ve bireyin hayatını etkileyen irade-sorumluluk ilişkisinin vurgulanması noktasında neyin ne kadar ve hangi seviyede anlatılacağı konusunda iyi bir planlama yapılmış olması gerekmektedir.⁴⁰

Kelâm öğretimi temel inanç esaslarıyla bağlantılı olarak duyuşsal ve ahlaki değerlerin de ön plana çıkartıldığı ve buna bağlı dindarlık modelleri üretebilecek tarzda düzenlenmelidir. Dinin gündelik yaşamla bağlantı kurulmadan sadece aşkın ve kutsal yönü olanla sınırlı bir çerçevede ele alınması, kelâmın günümüz ihtiyaçlarını karşılayabilen ve mevcut problemlere çözüm üretebilen dinamik yapısını devre dışı bırakacaktır. Çünkü Yüce Yaratıcı'dan bahsetmek aynı zamanda insanın kendisi, var oluş anlamı ve diğer bütün varlıklarla ilişkisinin boyutlarından bahsetmek demektir. Bu açıdan kâinat ve içindeki varlıklar ile insanın yaratılış amacı, hedefi ve hayatın anlamına dair önermeler sadece ruhsal ve manevi kurtuluş için olmayıp insanlar arasındaki her türlü ilişki biçimini düzenlemek amacıyla da ahlaki prensipler getirmektedir. Bu nedenle kelâm öğretimi; temel inanç esasları, tanrı tasavvuru, iman olgusu, peygamberlik anlayışı gibi konuları günlük hayata ve insan eylemlerine etki edecek şekilde yeniden formüle etmelidir.⁴¹ Bu bağlamda kelâm müfredatında temel konuların bireysel ve toplumsal ahlaka etki etmesi gereken yönlerinin vurgulanması ve insan davranışlarının değerini ön plana çıkararak öğrencinin ahlaki tutarlılığına katkı sağlayacak bir yöntemin geliştirilmesi bu dersi daha işlevsel hale getirecektir.

Kelâm dersinin temel bir ders olduğunu belirten öğretmenlerin bu dersin daha faydalı ve işlevsel olabilmesi için dile getirdiği ortak düşünceleri şöyle ifade etmek mümkündür: Kelâm

³⁹ Kurt, "Anadolu İmam Hatip Liseleri'nin Tarihi Gelişim Süreci ve Öğrencilerinin Kelam Derslerine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi", 89.

⁴⁰ bkz. Günaydın, "Akaid -Kelam Öğretiminde Yöntem Seçimini Etkileyen Unsurlar", 21.

⁴¹ Mahmut Ay, "Kelam Öğretiminde Standardizasyon", *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi* (Ankara: y.y., 2008), 141, 152.

dersinin mahiyeti, kapsamı, önemi ve gerekliliği ortaya konularak ders saati sayısı artırılmalı ve müfredat güncel tutulmalıdır. Ders kitabı ve müfredatın hazırlanma sürecinde İlahiyat Fakültelerindeki öğretim üyelerinin yanı sıra diğer bilim dallarında faaliyet gösteren uzmanların birikiminden de istifade edilmeli, böylece bu ders diğer disiplinlerle ilişkisi kurularak verilmelidir. Kelâm dersini verecek öğretmenlerin birtakım destekleyici eğitimlerle yetkinlik kazanması sağlanmalıdır. Ayrıca öğretmenler kelâm dersinin sadece İHL’de değil bütün liselerde verilmesi gereken bir ders olduğu kanaatini paylaşmaktadırlar.⁴²

“Kelâm İlmi ve Güncel Meseleler” ünitesinde yer alan din karşıtı akımlar ve ideolojilerin görüşleri günümüzü ilgilendiren kritik konuların başında gelmektedir. Bugün pozitivism, ateizm ve nihilizm gibi Tanrı’yı inkâr eden felsefi akımlar eski canlılıklarını kaybetmekle birlikte bir zihniyet ve tavır olarak varlıklarını devam ettirmektedirler. Yakın dönemin modern Batı düşüncesine ait hümanizm ve sekülerizm temelleri üzerinde yükselen bu inkârcı akımlar insanı Tanrı’ya karşı yüceltip özgürleştirdiğini iddia etmekte, ahiret düşüncesini devre dışı bırakarak insanların dünyevileşmesine neden olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında hümanizm, Allah’a imanı yok sayarak insanı adeta tanrılaştırmakta, ahirete imanı unutturan sekülerizm ise insanı yalnızca bu dünyanın hazlarına yönlendirmektedir.⁴³ Ünite konuları içinde yer alan Politeizm, Agnostisizm, Sekülerizm, Satanizm, Reenkarnasyon gibi gençliğin inanç dünyasını tehdit eden zararlı akımların yanı sıra son yıllarda moda haline gelen Deizm gibi nübüvveti inkar eden akımlar karşısında mücadele edebilmek için öncelikle bu görüşlerin, kullandıkları argümanların ve bunların nasıl çürütüleceğinin bilinmesi gereklidir. Aksi takdirde öğrencilerden gelecek sorulara tutarlı ve ikna edici cevaplar vermek mümkün olmayacaktır. Bu nedenle öğretmenlerin konuyla ilgili gerekli altyapıya sahip olması, konular hakkında ne ölçüde bilgi sahibi olduğunu tespit etmesi ve öğrencilerin etkilenmişlik durumuna göre bir yöntem izlemesi⁴⁴ oldukça önemlidir.

Bu akımlar karşısında dinin temel inanç esasları olan uluhiyet, nübüvvet ve ahiret konularını temellendirmek, karşı saldırılara cevap vermek suretiyle savunma görevini yerine getirmek ve zihinlerde oluşabilecek şüpheleri giderebilmek tarih boyunca kelâm ilminin en önemli görevidir. Böylece kelâm dersi, çağımıza uygun metotlarla inançsızlık akımlarını reddederek dine karşı yapılan her türlü eleştiriye cevap veren bir özellik taşıması yönüyle öğrencilere, inanç konularını temellendirme ve aklî delillerle destekleme yeteneği kazandırmada önemli katkılar sağlamaktadır. Bu bağlamda, gerçeğe ve doğruya ulaştıran bir bilim dalı olması nedeniyle bu dersin özellikle güncel inanç problemlerinin çözümünde işlevsel ve fonksiyonel bir görev yerine getirdiği görülmektedir.

⁴² Bulut, “İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelam Dersine İlişkin Görüşleri”, 30.

⁴³ Kılavuz vd., *Anadolu İmam Hatip Lisesi Kelam*, 72.

⁴⁴ Emine Keskiner, “Akaid ve Kelam Dersinin Öğretimi”, *İmam Hatip Liselerinde Mesleki Din Öğretimi*, ed. Emine Keskiner (İstanbul: Yekder Yayınları, 2018), 125-126.

4. Kelâm Dersinde Kullanılabilecek Yöntem ve Teknikler

Kelâm dersi Kur'an'ın ortaya koyduğu inanç esaslarını delillendirmesi, inanç ve davranış arasındaki ilişkiyi ortaya koyması ve güncel inanç problemlerine çözüm üretmesi yönüyle öğrenciyi düşünmeye yönlendirerek ufkunu genişletmesi ve eleştirel bakış açısı kazandırması açısından önemli bir derstir. Kelâm dersinin mevcut eksikliklere rağmen günümüz açısından gerekliliği vurgulanmakla birlikte yapılan bir araştırmada öğretmenler tarafından müfredatın daha yeterli hale getirilmesi ve diğer disiplinlerle ilişkisinin kurulması gerektiği ifade edilmektedir.⁴⁵ Klasik bilgilerin günümüzdeki sorunların çözümünde yeterli olmayacağı dile getirilerek ders kitaplarının sürekli güncellenmesi gerektiği düşüncesi önemli bir noktadır. Bu bağlamda örneğin Allah'ın varlığını ispatlamada fen bilimleri alanında ortaya çıkan yeni bilgilerin de kullanılması gerektiği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte kelâm dersinin Kur'an'ı merkeze alarak mezhepsel tartışmalardan uzak bir şekilde ele alınması gerektiği ve kelâmî konuların siyasi, kültürel ve sosyo-psikolojik arka planları ortaya konmak suretiyle temel zihniyetin yansıtılmasının önemi dile getirilmektedir.⁴⁶

Kelâm müfredatı hazırlanırken dersin öncelikleri ve güncel karşılıkları iyi tespit edilmelidir. Kelâmın klasik konuları içerisinde cevher-araz kavramları çerçevesinde ele alınan atom teorilerini anlatırken güncel fizik bilgileriyle bağlantı kurmak, Big Bang teorisi, kuantum fiziği, atom altı alemle ilgili yeni araştırmaları ve Cern deneyi gibi güncel karşılığı olan çalışmaları gündeme getirmek bu konuları daha anlaşılır ve ilgi çekici hale getirecektir. Görsel materyal kullanmanın zorunlu olduğu bu tür soyut konularda dersi daha dikkat çekici hale getirecek görsel materyaller kullanmak öğrenme katsayısını artıracaktır. Bu nedenle okullarda meslek dersleri için bir materyal bankası oluşturulması oldukça önemlidir.⁴⁷ Zira bu konular buna benzer yöntemlerle kelâm ilminin güncel hayatla bağlantı kurmasına yardımcı olacağı gibi öğrencinin ilgi ve algı düzeyinin yükselmesine de katkı sağlayacaktır.

Öğrencilerin anlatılan soyut konuları somuta indirgenmedikçe kavramakta güçlük çektikleri bilinmektedir. Bu nedenle öğrencinin ilgisini canlı tutmak için konular teorilerden yola çıkarak değil, bilinenen bilinmeyene ve yakından uzağa gitme anlamına gelen, görünen olaylardan hareketle görünmeyen konular hakkında bilgi sahibi olmayı sağlayan tümevarım yöntemiyle anlatılmalıdır.⁴⁸ Kelâm dersinde mümkün olduğu ölçüde akıl-kalp ilişkisi iyi kurulmalıdır. Zira akıl, salt rasyonel bir kavram olmayıp duyuşsal alanı da ifade eden kalp boyutuyla ele alındığı zaman fizik ve metafiziğin buluşmasını mümkün kılmaktadır.⁴⁹ Bu nedenle inanç konularını anlatırken hikmet boyutu üzerinde durulmalı, dersin işlenişinde aklî ve mantıki deliller anlatıldığı kadar kalbi ve manevi boyutu ihmal edilmemelidir. Bu yönüyle kelâm dersi sadece bilgi yükleyen

⁴⁵ Bulut, "İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelam Dersine İlişkin Görüşleri", 17.

⁴⁶ Bulut, "İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelam Dersine İlişkin Görüşleri", 17.

⁴⁷ Günaydın, "Akaid -Kelam Öğretiminde Yöntem Seçimini Etkileyen Unsurlar", 21.

⁴⁸ Nihat Morgül, "Kelam Dersinde Uygulanabilecek Öğretim Yöntemleri", *İmam-Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı?* (İstanbul: DEM Yayınları, 2006),162.

⁴⁹ Ramazan Altıntaş, "İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Kelam Dersi Programının Amaç ve İçerik Açısından Değerlendirilmesi", *İmam Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim*, haz. Mahmut Zengin (İstanbul: DEM Yayınları, 2005), 297.

bir ders olmayıp eğitim ve öğretimi birlikte yerine getirmek suretiyle doğruya yöneltmeyi ve olumlu davranış değişikliğini hedefleyen bir ders olmalıdır.

Diğer taraftan varlık ve tabiat konularında ele alınabilecek olan din-bilim ilişkisine dair bütüncül ve sağlıklı bir bakış kazandırılmalıdır. Güncel bilimsel verilerin İslam'ın ortaya koyduğu esaslarla çelişmediği, aksine varlığı ve hayatı algılamak için vahyin insanı kâinat kitabını okumaya sürekli teşvik ettiği, bu yönüyle din ve bilim arasında bir çatışmanın olmayacağı vurgulanmalıdır. Aksine var olan çatışma din ile bilim arasında olmayıp bilimi bir ideolojiye dönüştüren getiren bilimsel materyalizmle din arasında yaşanmaktadır.⁵⁰ Söz konusu ince noktanın öğrenciyi kavratılması sağlıklı bir dünya görüşü oluşturulabilmesi açısından gereklidir. Bu nedenle kelâm dersinde geçmiş ile bugünün değerlendirmesine ve gelenek ile modernitenin sentezine dayanan; din ile bilimi, akıl ile kalbi buluşturan bir model oluşturmak⁵¹ oldukça önemlidir. Öğrencinin zihin dünyasıyla gerçek hayat arasındaki bağlantıyı ancak bu şekilde kurmak mümkün olabilir.

Günümüzde öğrenme teorileri içinde tercih edilen yapılandırmacı yaklaşım öğretmeni; yönlendirici, düşündürücü ve buldurucu konuma yerleştirerek öğrenciyi etkin hale getirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda öğretmen, öğrencilerin hazır bulunuşluğu ve sosyo-kültürel çevre özellikleri gibi çeşitli unsurları dikkate alarak kullanacağı yöntem ve tekniklere karar vermelidir. Bu bağlamda etkili yöntemlerden birisi öğrenciler arasında *tartışma ve araştırma grupları* oluşturulmasıdır. Tartışma yöntemi aynı zamanda kelâm ilminin karşı görüşleri aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışırken *münazara ve cedel* adı altında en çok kullandığı yöntemdir. Bu yöntemi derslerde büyük grup tartışması, münazara, panel ve forum gibi tekniklerle kullanmak mümkündür. Tartışma yöntemini uygulamadan önce öğrencilere konuyla ilgili hazırlığı nasıl yapacakları anlatılmalı, tartışma grupları mümkün olduğunca küçük tutulmalı, düşüncelerin rahat ifade edileceği bir ortam oluşturulmalı ve uygulama bitiminde öğretmen bir başarı değerlendirmesi yaparak sonuç ortaya konulmalıdır.⁵²

Diğer derslerde olduğu gibi bu dersi işlerken de görsel materyal ve çoklu zekâ uygulamaları içeren öğretim teknikleri kullanılmalıdır. Çünkü görsel araçlar konu ve kavramları somut hale getirerek öğrencinin ilgisini çekmekte ve algı düzeyini artırmaktadır. Bu nedenle konuyu anlatırken görsel araçlar kullanarak yapılacak etkinlikler konuların daha kolay öğrenilmesini sağlamakta, konuyla ilgili film, video, slayt, resim ve kavram haritası kullanmak dersi monotonluktan çıkararak öğrenmede etkili olmaktadır. Kullanılan görsel materyallerin öğrenmede kalıcılığı artırdığı gözlemlenmiştir. Böylece dersle ilgili bir materyal arşivi oluşturup konulara göre materyalleri bir araya toplayan kullanım programı geliştirilebilir.⁵³ Bu bağlamda Allah'ın varlığı ve birliğinin delilleri konusunda dikkat çekici belgeseller, madde ve fizik konusunda bilimsel içerikli filmler, kader konusunu günlük hayatın içerisinde kalıcı örneklerle

⁵⁰ Altıntaş, "İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Kelam Dersi Programının Amaç ve İçerik Açısından Değerlendirilmesi", 301.

⁵¹ Çelebi, "Modern Dönem Kelâm Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine", 104.

⁵² bkz. Keskiner, "Akaid ve Kelam Dersinin Öğretimi", 127-128.

⁵³ Hülya Atasoy, "Akaid ve Kelam Dersinde Ölçme ve Değerlendirme" (Erişim 17 Mart 2023).

anlatan sinema filmlerinin yanı sıra bu tür konularla ilgili resim, afiş, slayt ve kavram haritaları gibi daha bir çok görsel materyal kullanmak faydalı olacaktır.

Sonuç

İslâm dininin inanç esaslarını temellendirme ve savunma görevini üzerine alan kelâm ilmi, tarihsel süreçte olduğu gibi günümüzde de işlevi açısından önem taşımaktadır. Kelâm dersi, öğrencilere inanç konularını temellendirme ve aklî delillerle destekleme yeteneği kazandırması yönüyle inancın sağlam bir zemine oturmasına önemli katkı sağlamaktadır. Ayrıca doğru bir dini zihniyetin temelini oluşturması, yanlış inanç ve taklide düşmeyi önlemesi, sorgulama ve araştırma becerisini geliştirerek bireysel özgürlüğe katkı sunması açısından kelâm dersinin önemi büyüktür. Zira bilim, teknoloji ve kültürel alanda yaşanan hızlı değişim; bilgiyi üreterek işlevsel olarak kullanabilen, eleştirel düşünme ve problem çözme becerisine sahip bireylerin yetiştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu yönüyle kelâm dersi; öğrencilere naslardan hareketle inanç esaslarını temellendirerek aklî yöntemlerle açıklamayı ve yöneltilen karşıt fikirleri cevaplama becerisi kazandırmayı hedeflemektedir.

Kelâm dersinde öğrencilerin gündemini meşgul eden konuların başında Allah'ın varlığı ve birliği, kader ve kaza ile ilgili konular, melek ve cin gibi görülemeyen varlıklar, vahyin imkânı, ilahi kitaplar, peygamberlik ve ahiret hayatıyla ilgili konular gelmektedir. Yapılan araştırmalara bakıldığında bu konularda öğrencilerin oldukça zorlandığı, soru ve sorgulamalarının fazlaca olduğu ve bazı inanç esaslarına farklı sebeplerle itiraz edildiği tespit edilmiştir. Kelâm dersi içerisinde az ilgi gören konular ise; kelâm tarihi, varlık ve bilgi, iman konusu, iman-bilgi ve iman-amel ilişkisi ile felsefe-kelâm ilişkisi, din ve vicdan özgürlüğü gibi konulardır. Bu durum öğrencilerin ilgi, sevgi, merak ve motivasyonunu artırmak için güncel yöntem ve araçların önemini ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle kelâmın anlaşılması zor ve tartışmaya açık konularının öğrencilerin anlayabileceği kolaylıkta ve ilgi çekici yöntemlerle anlatılması gerekmektedir. Öğrencilerin anlamakta zorlandığı, ilgi ve meraklarının azaldığı soyut konuları ezbere dayalı işlemekten ziyade bu dersin ana gayesine uygun olarak merak duyma, düşünme ve akıl yürütmeyi sağlayacak kavram haritaları, afiş, resim, film ve belgesel gibi ilgi uyandırıcı ve motive edici araçlara başvurulmalıdır.

Öğrencilerin günlük hayatta karşılaştıkları ve zihinlerine takılan soruların tespit edilmesi ve buna uygun yöntemlerin geliştirilmesi önemlidir. Buna göre kelâm öğreticilerinin öğretim yöntem ve teknikleri konusunda kendilerini sürekli yenilemeleri ve konuların miktarı, seviyesi ve hangi açılardan ele alınacağı gibi hususlara özellikle dikkat etmeleri önem arz etmektedir. Dersin ünite kazanımlarına bakıldığında kazanımların daha çok bilişsel alana hitap ettiği görülmektedir. Ancak kelâm öğretimi temel inanç esaslarıyla bağlantılı olarak duyuşsal ve ahlaki değerlerin de ön plana çıkartıldığı bir modeli esas almalıdır. Dinin gündelik yaşamla bağlantı kurulmadan sadece aşkın ve kutsal yönü olan sınırlı bir çerçevede ele alınması, kelâmın güncel ihtiyaçları karşılayabilen ve mevcut problemlere çözüm üretebilen dinamik yapısını devre dışı bırakacaktır. Bu bağlamda kelâm müfredatında temel konuların bireysel ve toplumsal ahlaka etki etmesi

gereken yönlerinin vurgulanması ve öğrencinin ahlaki yaşantısına katkı sağlayacak bir yöntemin geliştirilmesi dersi daha işlevsel hale getirecektir.

Kelâm ders müfredatı hazırlanırken dersin öncelikleri ve güncel karşılıkları iyi tespit edilmelidir. Kelâmın klasik konuları ele alınırken güncel karşılığı olan çalışmaları gündeme getirmek bu konuları daha anlaşılır ve ilgi çekici hale getirecektir. Görsel materyal kullanmanın zorunlu olduğu bu tür soyut konularda dersi daha işlevsel hale getirecek görsel materyaller ve çoklu zekâ uygulamaları içeren öğretim teknikleri kullanmak öğrenme katsayısını artıracaktır. Çünkü görsel araçlar, konu ve kavramları somut hale getirerek öğrencinin ilgisini çekmekte ve algı düzeyini yükseltmektedir. Bu nedenle konu anlatımında görsel araçlar ile yapılacak etkinlikler konuların daha kolay öğrenilmesini sağlamakta, konuyla ilgili film, video, sunu, resim ve kavram haritaları gibi görsel materyaller kullanmak dersi monotonluktan çıkarmakta ve öğrenmede kalıcılığı artırmaktadır.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. “İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Kelâm Dersi Programının Amaç ve İçerik Açısından Değerlendirilmesi”. *İmam Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim*. haz. Mahmut Zengin. İstanbul: DEM Yayınları, 2005, 289-309.
- Atasoy, Hülya. “Akâid ve Kelâm Dersinde Ölçme ve Değerlendirme”. *2014-2015 Haziran Dönemi Mesleki Çalışmalar Akâid ve Kelâm Dersi Tebliğleri*. Erişim 17.3.2023. <http://dogm.meb.gov.tr>
- Ay, Mahmut. “Kelâm Öğretiminde Standardizasyon”. *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelâm-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelâm Öğretimi*. Ankara, 2008, 133-152.
- Ay, Mahmut. “Kelâm’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 49-68.
- Bahadır, Abdülkerim. “Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler”. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. İstanbul: DEM yayınları, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Muvazzah İlmî Kelâm*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.
- Bulut, İsmail. “İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelâm Dersine İlişkin Görüşleri”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Aralık 2017), 7-35.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkif* (Metin-Tercüme). çev. Ömer Türker. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çelebi, İlyas. “İmam Hatip Liselerinde Kelâm Dersi Öğretimi”. *İmam Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim*. haz. Mahmut Zengin. İstanbul: DEM Yayınları, 2005, 279-288.
- Çelebi, İlyas. “Modern Dönem Kelâm Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine”. *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri -İlmî Toplantı-* İstanbul: İSAM, 2007, 73-104.
- Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikad'da Orta Yol [el-İktisâd fi'l-i'tikâd]*. çev. Kemal Işık. Ankara: AÜİF Yayınları, 1971.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- Günaydın, Fatma Candan. “Akâid -Kelâm Öğretiminde Yöntem Seçimini Etkileyen Unsurlar”. *2014-2015 Haziran Dönemi Mesleki Çalışmalar Akâid ve Kelâm Dersi Tebliğleri*. Erişim 17.3.2023. <http://dogm.meb.gov.tr>
- Günaydın, Fatma. “İmam Hatip Liselerinde İnanç Soru(n)ları”. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*. ed. Vecihi Sönmez vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017, 321-335.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara, 1975.
- Keskiner, Emine. “Akâid ve Kelâm Dersinin Öğretimi”. *İmam Hatip Liselerinde Mesleki Din Öğretimi*. ed. Emine Keskiner. İstanbul: Yekder Yayınları, 2018, 117-134.
- Kılavuz vd., Ulvi Murat. *Anadolu İmam Hatip Lisesi Kelâm*. MEB Yayınları, 2021.
- Kurt, Hasan. “Anadolu İmam Hatip Liseleri’nin Tarihi Gelişim Süreci ve Öğrencilerinin Kelâm Derslerine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Bartın Anadolu İmam Hatip Lisesi Örneği)”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 24 (2014), 73-91.

-
- Menküç, Dilek. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Millî Eğitim Bakanlığı (MEB). “Kelâm Dersi Öğretim Programı”. *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2018. Erişim 17.3.2023. <http://mufredat.meb.gov.tr>
- Millî Eğitim Bakanlığı (MEB). *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 2018. Erişim 17.3.2023. <http://mufredat.meb.gov.tr>
- Morgül, Nihat. “Kelâm Dersinde Uygulanabilecek Öğretim Yöntemleri”. *İmam-Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı?* İstanbul: DEM Yayınları, 2006, 161-164.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi: Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.
- Türcan, Galip. “Kelâmın Dinî Meşrûiyeti ve Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme”. *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2013), 127-166.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 25/196-203.

Behmenyâr'ın “Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ” Eseri Üzerine Bir İnceleme

(A Study on Bahmanyâr's Maqâla fî Ârâ' al-Maššâ'in fî Omûr al-Nafs wa Qowâhâ)

Sadi YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi Assist. Prof., Bingöl University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
Felsefe ve Din Bilimleri Philosophy and Religious Sciences
Bingöl | Türkiye Bingöl | Türkiye
sadiyilmaz@bingol.edu.tr orcid.org/0000-0002-7276-6393

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 15/Ağustos/2024 Received | 15/August/2024
Kabul Tarihi | 29/Kasım /2024 Accepted | 29/November/2024
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2024 Published | 31/December/2024

Atıf | Cite as:

Yılmaz, Sadi. “Behmenyâr'ın Makale Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ Eseri Üzerine Bir İnceleme [A Study On Behmenyâr's Article Fî Ârâi Al-Mašshâ'iyyîn Fî Umûri Al-Nafs Wa Quwâhâ]”. Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 12/2 (Aralık | December 2024), 487-504.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1533790](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1533790)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



A Study on “Bahmanyār's Maqāla fî Ārā' al-Maššā'in fî Omūr al-Nafs wa Qowāhā”

Abstract: This study examines the content of Bahmanyār 's article titled Maqāla fî ārā' al-maššā'in fî omūr al-nafs wa qowāhā'. Bahmanyār, one of the prominent students of Ibn Sina, is known to be a representative of the Meşşâî philosophy who embraced his philosophical ideas. It is known that Bahmanyār summarized the philosophical thoughts in Ibn Sina's fundamental philosophical works such as Ketāb al-Taḥşîl in a summary manner. The thoughts in Bahmanyār's work Maqāla fî Ārā' al-Maššā'in fî Omūr al-Nafs wa Qowāhā can be said to be a summary of the philosophical thoughts of Ibn Sina in general and specifically of Ketāb al-Taḥşîl . Indeed, he mentions in the introduction of the article that he gathered the views of Meşşâî scholars on the faculties of the soul and related topics and based it on the books written in this field. Bahmanyār, emphasizing that the soul is a different entity from the body due to the emergence of different actions from the soul in the context of the concept of matter, believes that the existence of the soul is not before the body, but with the body. Bahmanyār, who discusses perception in the context of the concept of the soul, explains perception in three parts: perception of entities other than God, perception of the souls of stars, and perception of souls in the sub-lunar realm. In the context of the perception of the soul, the philosopher believes that each perception is different and that reason and revelation are different from each other. At the end of the treatise, Bahmanyār discusses the concepts of pleasure and pain, arguing that pleasure is the perception of what is appropriate and pain is the perception of what is inappropriate. Only one copy of Bahmanyār 's relevant treatise has survived to the present day.

Keywords: İslamic Philosophy, Bahmanyār, Nafs, faculties of the soul, Perception.

Behmenyâr'ın “Makâle Fî Ārâ'î'l-Meşşâiyîyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ” Eseri Üzerine Bir İnceleme

Öz: Bu çalışmada Behmenyâr'ın Makâle Fî Ārâ'î'l-Meşşâiyîyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ adlı makalesinin içeriği incelenmektedir. İbn Sînâ'nın en önde gelen öğrencilerinden biri olan Behmenyâr'ın onun felsefî düşüncelerini benimseyen Meşşâî felsefe temsilcisi olduğu bilinir. Behmenyâr'ın, felsefî eseri Kitâbu't-Taḥsîl'i İbn Sînâ'nın eş-Şifâ, el-İşârât ve't-Tenbâhât, Kitâbu'n-Necât ve Dânişnâme-i 'Alâî gibi temel felsefî eserlerdeki felsefî düşünceleri özet nitelikte telif ettiği söylenebilir. Behmenyâr'ın Makâle Fî Ārâ'î'l-Meşşâiyîyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ isimli eserindeki düşüncelerinin de özelde et-Taḥsîl'in genelde ise İbn Sînâ'nın felsefî düşüncelerinin özeti niteliğinde olduğu söylenebilir. Nitekim o, makalenin dibacesinde nefsin yetileri ve nefse ilişkin konular hakkında Meşşâî bilgilerin görüşlerini bir araya getirdiğini ve bu alanda yazılan kitaplara dayandığını belirtir. Cisim kavramına ilişkin bilgiler bağlamında farklı fiillerin nefisten kaynaklanmasından ötürü nefsin cisim olmaktan farklı bir varlık olduğuna dikkat çeken Behmenyâr, nefsin varlığının bedenden önce değil, bedenle birlikte olduğu düşüncesindedir. Nefis düşüncesi bağlamında idrake ilişkin görüşlerine yer veren Behmenyâr, idrak eden özne ve idrak edilen nesne ilişkisi bağlamında idraki Tanrı'nın kendisi dışındaki varlıkları idraki, yıldızların nefislerinin idraki ve ay-altı âlemde yer alan nefislerin idraki olmak üzere üç kısım olarak açıklar. Filozof, idrak düşüncesi bağlamında her idrakin farklılık gösterdiğini, akıl ve reviyenin birbirinden farklı oldukları görüşündedir. Risalenin sonunda lezzet ve elem kavramlarına yer veren Behmenyâr, uygun olanın idrakinin lezzet ve uygun olmayan şeyin idrakinin ise elem olduğunu savunur. Behmenyâr'ın ilgili risalesinin sadece bir nüshası günümüze ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Behmenyâr, Nefs, Nefsin Yetileri, İdrak.

Giriş

Behmenyâr'ın *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ* ismini taşıyan risalesine ilişkin klasik kaynaklarda bir bilgi bulunmadığı söylenebilir. Nafiz Paşa Kütüphanesinde 1350 numara ile kayıtlı olan risale 54^a-57^b varakları arasında yer almakta olup insanî ve felekî nefislerin idraki konusuna odaklanmaktadır.¹ “قال الحكيم بهمنيار/Hakîm Behmenyâr dedi ki” ifadesi ile başlayan risalede müellifin “*Bu makalede, sadece nefis ve yeteleri konularında Meşşâî bilginlerin görüşünü bir araya getirdim, bu konular hakkında burhan ortaya koymada yazılmış olan kitaplara dayandım*”² ifadesi ile makalenin konusunu ve makalede takip ettiği yöntemi belirttiği söylenebilir. Bu bağlamda risalenin aidiyeti konusunda bir tartışmanın olmadığını ve “قال الحكيم بهمنيار/Hakîm Behmenyâr dedi ki” ifadesiyle başlamasının eserin Behmenyâr'a aidiyeti konusunda önemli bir bilgi olduğu söylenebilir. Bu makale özellikle başta Behmenyâr'ın *et-Tahsîl* olmak üzere *Risâle fî Merâtibi'l-Mevcûdât* ve *Risale Fî Mevzu'l-İlm ve'l-Ma'lûm Bî-mâ Ba'de't-Tabî'a* gibi eserleriyle üslup ve içerik bakımından karşılaştırıldığında, Behmenyâr'ın o eserleriyle bir tutarlılığının olduğu kolayca anlaşılır. Bu durum çalışmamızın konusu olan risalenin Behmenyâr'a aidiyeti hususunda önem taşır.

Dimitri Gutas, Behmenyâr'ın *Kitâbu't-Tahsîl*'i İbn Sînâ felsefesinin geniş bir özeti mahiyetinde yazdığı düşüncesini savunur.³ *Et-Tahsîl*'in tahkikli neşrini yapan Murtaza Mutahharî ise *et-Tahsîl*'deki anlaşılmayan kavramlar için İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *Necât* ve *el-İşârât* gibi eserlerine müracaat ettiğini ve böylece *et-Tahsîl*'i tashih etmenin en iyi yolunun onu İbn Sînâ'nın eserleriyle karşılaştırmak olduğunu anladığına dikkat çeker. Bunun gerekçesi ise sadece Behmenyâr'ın eserinin başında kabul ettiği gibi konularının İbn Sînâ'nın konularıyla aynı olması değil, çoğunlukla İbn Sînâ'nın ibarelerini kullanmasıdır. Ancak eserde Behmenyâr'ın inşâ ettiği ibarelerde vardır. Mutahharî'ye göre Behmenyâr İbn Sînâ'nın ışığı altında yer aldığından dolayı belirgin bir şekilde kendisini göstermez. Ancak yine de İbn Sînâ'nın eserlerinde yer almayan bazı konuların Behmenyâr tarafından ele alındığını ve onun bazı konularda hocasına muhalif olduğunu belirtir.⁴ Meşşâî felsefeyi öğrenmek için mevcut kitaplar arasında *et-Tahsîl*'in en iyisi olduğunu görüşünde olan Mutahharî, *et-Tahsîl*'in *eş-Şifâ*'dan daha kısa, *en-Necât*'tan daha ayrıntılı ve *el-İşârât*'tan daha kapsamlı olmasını gerekçe olarak gösterir.⁵ Mutahharî'nin bu düşüncelerinin *et-Tahsîl*'in özgünlüğünü ortaya koymak bağlamında önem taşıdığı söylenebilir. Bu bağlamda *Makâle*

¹ Mustakim Arıcı, İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr B. Merzubân ve Felsefesi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 30-31.

² Behmenyâr b. Merzubân, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, Nazif Paşa Ktp. Nr. 1350, v. 56b.

³ Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 256.

⁴ Behmenyâr'ın *et-Tahsîl* eserini genel olarak İbn Sînâ'nın eserlerini ve düşüncelerini dikkate alarak yazdığına ilişkin değerlendirmeler bağlamında Mutahharî'nin Behmenyâr'ın İbn Sînâ'dan farklı bazı düşünceler de ortaya koyduğu şeklindeki ifadelerini dikkate alan Jules Janssens Behmenyâr'ın İbn Sînâ'nın sadık bir öğrencisi olmadığını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Bakınız: Jules Janssens, “Bahmanyâr Ibn Marzubân: A Faithful Disciple Of Ibn Sînâ?”, *Before And After Avicenna*, Ed. D. C. Raisman- A. H. Al-Rahim (Leiden: Brill, 2003), 178-197.

⁵ Murtaza Mutahhari, “Mukaddime”, *et-Tahsîl*, mlf. Behmenyâr Bin el-Merzubân (Tahran: İntişârât-e Danegâhe Tehran, 1375), ٣٠٠.

fi Ârâi'l-Meşşâiyî'n fi Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ eserinde ortaya koyduğu görüşleri, filozofun *et-Tahsîl*'de yer alan ilgili konulardaki görüşlerinin özeti şeklinde değerlendirilebilir. Ancak Daiber bu eseri İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da söylediklerinin eki/tamamlayıcısı olarak niteleyerek, eserde insan ve yıldızların nefislerinin idrakini ele aldığını belirtir.⁶ Eserin adından anlaşıldığı üzere Behmenyâr nefis ve nefsin yetileri hakkında Meşşâilerin görüşlerini ortaya koymaktadır. Metnin bütününde Behmenyâr'ın herhangi bir filozof ismine veya herhangi bir eser ismine yer vermediği dikkat çeker. Ancak ortaya koyduğu felsefî görüşler dikkate alındığında Meşşâilerden amacının büyük ölçüde hocası İbn Sînâ olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Onun bu amacını belirginleştirmek için ortaya koyduğu görüşler hakkında İbn Sînâ'nın eserine gerektiği ölçüde atıf yaptık.

Behmenyâr, belli bir plan takip ederek kavram, konu ve meseleleri incelemek yerine, başlıklara yer vermeden konuları ele alır. Ancak risaleyi incelediğimizde genel olarak canlı/hayy, idrak eden/müdrîk, idrak, idrakin/bilginin kısımları, şey/cüzi, küllî, maddî şeyle olan anlam, maddî şeyden soyut olan anlam, hissî idrak, akli idrak, akıl, reviyeye, dört idrak türü, felekî nefislerin vehmî ve akli idrake sahip olması, idrakin farklılık göstermesi, Allah'ın bilgisinin tam akli bir bilgi olması, feleğin hayalî ve akli idrake sahip olması, hayvanların hissî ve hayalî idrake sahip olması, insanın hissî ve hayalî ve akli idrake sahip olması, lezzet ve elem gibi kavram, konu ve meseleler hakkında kısa bilgilere yer verdiği söyleyebiliriz. Bu çalışmada temel amacımız Behmenyâr'ın bu risalesinde ele aldığı konulara ilişkin görüşlerini ortaya koymaktır. Onun bu risalede ele aldığı konular hakkında özellikle *et-Tahsîl* başta olmak üzere diğer eserlerinde yer verdiği düşüncelerine de yer vermeye çalıştık. Böylece onun bu risalede incelediği konulardaki düşüncelerini diğer eserlerinde nasıl ele aldığını karşılaştırma imkânı sağlamış olduk. Bu sayede Behmenyâr'ın farklı eserlerini göz önünde bulundurarak düşünceleri arasındaki tutarlılık hakkında bilgi sahibi olmak mümkün olacaktır. Behmenyâr'ın risalede ortaya koyduğu düşüncelerinin arka planında hocası İbn Sînâ'nın düşüncelerinin etkisinin olup olmadığının anlaşılması için de ele alınan konular hakkında İbn Sînâ'nın eserlerinden yararlandık. Teymur Malikov tarafından *Bahmanyâr's al-Taḥṣīl: A study and translation of Book Two-Metaphysics* başlığıyla hazırlanan doktora tezinin sonunda Behmenyâr'ın *Makâle fi Ârâi'l-Meşşâiyî'n fi Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ* eserinin metin neşri ve İngilizce tercümesine yer verilmiştir. Malikov'un bu çalışması Behmenyâr'ın *et-Tahsîl*'inin ikinci kitabı çerçevesinde metafizik bir inceleme ve çeviriden oluşması itibarıyla önemli olmakla birlikte ayrıca söz konusu risalenin ilk neşri ve ilk İngilizce tercümesi olması itibarıyla de önem taşır.⁷ Ancak Malikov'un çalışmasının bitiminden önce bu çalışmamızın taslağını hazırladığımızdan ötürü ilgili risalenin yazma nüshasını kullandık.

1. Cisim

Makâle fi Ârâi'l-Meşşâiyî'n'de cisim kavramının tek anlam olduğunu belirten Behmenyâr, nefisten kaynaklanan fiillerin ise çok çeşitli olduğuna dikkat çeker. Söz konusu fiillerin mutlak

⁶ Hans Daiber, "Bahmanyâr, Kîâ", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 6 Kasım 2024).

⁷ Teymur Malikov, *Bahmanyâr's al-Taḥṣīl: A study and translation of Book Two-Metaphysics* (Pisa: Scuola Normale Superiore, Doktora Tezi, 2023), 253-265.

cisimden kaynaklanmadığını, aksine cisimliğe zait olan bir anlam sebebiyle ortaya çıktıklarını vurgular. O anlamın ise tabiat, nefis ve yeti olarak adlandırıldığına değinir.⁸

2. Canlı/Hayy

Canlının idrak eden ve fiilde bulunan bir şey olduğunu belirten Behmenyâr, canlının kendisinden önce var olan bir canlılık ile canlı olmadığı düşüncesindedir. Fiilin canlıdan kaynaklanması bakımından canlının varlığının fiilden önce olduğunu açıklayan düşünür, idrakin canlılıktan farklı bir şey olduğu görüşündedir. Canlıdan önce başka bir şeyin var olmasının sözcüğü konusu olmadığını belirten Behmenyâr, canlının kendisinden önce var olan bir canlılıkla canlı olması durumunda, canlının varlığının gerçekleşmeyeceğini vurgular.⁹ Behmenyâr bu konudaki görüşlerini *et-Tahsîl*'de ayrıntılı olarak ortaya koyar. İnsanî nefsin hayat sahibi yani fiilde bulunan idrak eden (النفس الانسانية حية اى دراية فعالة) olduğunu savunan filozofa göre hayat ise hayat fiillerinin kendisinden kaynaklanması bakımından bir şeyin var oluşudur. Zâtı bakımından insanî nefsi dikkate aldığımızda onun kendi zâtını idrak dışında hayatta başka bir şeye sahip olmadığına dikkat çeken Behmenyâr, nefsin fiillerinin ve kendisi dışındaki şeyleri idrakinin akıl ve bedensel yetilerle gerçekleştirdiğini belirtir. Buna göre yetileri olmadan insanî nefsin hayatının eksik olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.¹⁰

Behmenyâr'ın burada Meşşâî düşüncede nefsin oluşumuna ilişkin görüşleri ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Nitekim nefsin bedenden önce var olduğunu kabul eden Platon'un düşüncesinin aksine, Aristoteles'in ortaya koyduğu nefsin bedenle birlikte var olduğu düşüncesi Meşşâî filozoflardan Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından da benimsenmiştir.¹¹ Burada Behmenyâr'ın canlı/hayy kavramına dair yer verdiği bilgileri İbn Sînâ *en-Necât*'ın metafizik bölümünde ortaya koyar.¹² Behmenyâr'ın "canlı, idrak eden ve eylemde bulunandır" ifadesiyle Aristoteles'in ortaya koyup takipçileri Meşşâî filozofların kabul ettiği hayvan ve insan nefislerinin sahip olduğunu belirttiği idrak ve hareket yetilerine işaret ettiği söylenebilir.¹³

3. İdrak

İdrak edenin kuşkusuz bir sıfat üzere olduğunu açıklayan düşünürü göre idrak eden için var olan o sıfatın olmaması durumunda idrak eden, idrak eden olamaz. O sıfatın ise idrak edendeki bir eser/etki/iz veya müdrikin kendisi olduğunu açıklayan Behmenyâr'a göre idrak edilen şey hakikatte idrak edende/müdrikte mevcut olan eserdir ve bilaraz eserin dışında mevcut olan

⁸ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 55b.

⁹ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 54b.

¹⁰ Behmenyâr Bin el-Merzubân, *et-Tahsîl*, Thk. Murtaza Mutahharî (Tahran: İntişârât-e Daneşgâhe Tehran, 1375), 831-832; Maryam Sebtî, "The Ontological Link Between Body and Soul in Bahmanyar's Kitâb al-Tahsil", *The Muslim World*, 102 (July/October 2012), 535.

¹¹ Bknz. Fârâbî, *Kitâbu Ârâ-i Ehli'l-Medînetü'l-Fâzilâ*, Thk. Albîr Nâsrî Nâdir (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986), 76-79; Fârâbî, *İdeal Devlet*, Çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 2004), 59-61; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Et-Tabî'yyât*, Thk. Mahmûd Kâsim (Kum: Menşûrât-ı Zevî'l-Kurbâ, 1432), 208.

¹² İbn Sînâ, *en-Necât* (Tahran: Muessese-i İntişârât-u Çâp-e Danişgâhe Tahran, 1379) 603.

¹³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Alfa Yayınları, 2000), 78,91, 193-196.

şeydir.¹⁴ İdrakin gerçekleşmesi için idrak edenin bir sığata sahip olması gerektiği ve söz konusu sığatın ise idrak edende var olan bir etki/eser olduğu şeklindeki görüşünü *et-Tahsil*'de ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar. Bu bağlamda hariçteki varlık ve nefisteki varlık ayrımını ortaya koyan düşünür, nefisteki varlığın hariçteki varlıktan farklı olmadığını vurgular. Hakiki ve bizzat idrak edilen şeyin nefisteki varlık olan eser/etki olduğuna ve bilaraz idrak edilen şeyin ise hariçteki şey olduğuna dikkat çeker. İdrak sürecinde nefiste meydana gelen etkiyi infial, eser ve teessür kavramlarıyla da ifade eden Behmenyâr, idrakin idrake konu olan şeyin suretinden bir etkinin idrak edende ortaya çıkması olduğu düşüncesindedir.¹⁵ Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, bir şeyi bilmeyen kimse daha sonra o şeyi bildiğinde, o kimse için daha önce var olmayan bir sıfat var olmuş demektir. İşte o sıfat, malum/bilinen şeydir.¹⁶

Behmenyâr'ın bu düşünceleriyle idrakin gerçekleşme sürecine ilişkin İbn Sînâ'nın savunduğu görüşleri çerçevesinde bilgi verdiği söylenebilir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre idrak, idrak edilen niteliğın, yani suretin idrak eden özne nezdinde var olmasıyla gerçekleşir. O niteliğın yani suretin idrak eden nezdinde var olması ise idrak edilen nesnenin suretinin herhangi bir şekilde alınması, yani soyutlanmasıdır. O suret alınınca idrakin öznesi olan nefis bir niteliğe sahip olur. Böylece idrak meydana gelir. Ancak öznenin sahip olduğu o niteliğın olmaması durumunda, nesnenin idraki gerçekleşmez. Böylece idrakin gerçekleşmesini sağlayan o niteliğın idrak edendeki bir eser/etki olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Behmenyâr'ın dikkat çektiği diğer bir husus ise gerçekte idrak edilen şeyin idrak edende mevcut olan bir etki olduğudur.¹⁷

Bu bildiği şeyin yani zihninde mevcut olan şeyin, hariçte bir varlığı olduğu veya hariçte bir varlığı olmadığı ihtimallerine dikkat çeken Behmenyâr, bu durumda bir sıfatın lâzım ve bir sıfatın ârız olarak adlandırıldığını vurgular. Lâzım sıfatın yarısı olması bakımından çift olmak gibi olduğuna, tekin ise onun hilafına olduğuna değinir. İnsanın âlim veya kâtip olması gibi, söz konusu ârız sıfat ile çift olmak için bir sebebin olmadığını, çünkü ona hariçten bir sebebin arız olduğunu vurgular. Bu bağlamda idrak edilen şeyin, idrak edenin lâzımı olması bakımından idrak edilenden kaynaklanabileceğini açıklayan Behmenyâr, bu durumun idrak edilen şeyin bu sıfatı idrak etmemiz için hariçten bir varlığa veya bir sebebe ihtiyaç duymadığını anlamına geldiğini belirtir. Düşünüre göre idrak edilen şeyin, idrak edenden kaynaklanmaması, hatta dış bir sebepten dolayı idrak edende ârız olması da söz konusudur. Hariçten olan bu ârız şey ise ya idrak edilen şey mevcut olmaksızın ârız olur veya idrak edilen şeyin varlığından sonra ârız olur.¹⁸

¹⁴ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 54b.

¹⁵ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 38,497, 498, 560, 745.

¹⁶ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 489.

¹⁷ İbn Sînâ, *en-Nefs Min Kitâbi's-Şifâ*, Thk. Hasan Hasanzâde el-Âmulî (Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1397), 78; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs* (Paris: Dâru Bibliyun, 2007), 69.

¹⁸ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 54b; Behmenyâr, *et-Tahsil*, 489.

4. İdrakin/Bilginin Kısımları

Ortaya koyduğu bilgiler ışığında idrakin¹⁹ üç kısım olduğunu açıklayan Behmenyâr, (I) idrakin bir kısmının, idrak edilen şeyin idrak eden için lâzım olması olduğunu açıklar.²⁰ Bu idrak, idrak edilen şeyin hariçteki varlığından önce gerçekleşir. Behmenyâr'a göre idrakin bu kısmı Yüce Allah'ın idrakinin/bilgisinin özelliğidir. Çünkü Allah'ın bilgisi, bir şeyden elde edilmiş değildir.²¹ Behmenyâr'ın Allah'ın bilgisinin mahiyetine ilişkin ortaya koyduğu bu bilgilerin İbn Sînâ'nın meseleye ilişkin savunduğu düşüncelerle aynı çizgide olduğu açıktır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık olan Allah'ın varlıklara ilişkin bilgisini varlıklardan elde etmiş olması mümkün değildir. Zira Allah bütün varlıkların ilkesi olduğu için bütün varlıklar varlık kazanmadan önce Allah onları kendi zâtı gereği bilir.²² Allah'ın, karışık olmayan tam aklî bilgiye sahip olduğunu burhanın gösterdiğini belirten Behmenyâr, bu düşüncesiyle bizim bildiğimiz şeyi O'nun tam aklî bir bilgi olarak bildiğini açıklar. Sebeplerin sebebine varana kadar Allah sebeplerin hepsini bilir.²³ Allah'ın bilgisi onun zâtı ve hakikati olup, Allah'ın her şey hakkındaki bilgisi his ve hayal ile karışmamış olan O'nun zâtından kaynaklanır. Nitekim his ve hayal ancak nâkis şeylerle karışmış olan başka şeylerin istifadesi aracılığıyla idrak ederken, akla kıyasla his ve hayal halis ve tam değildir.²⁴

Behmenyâr'a göre zorunlu varlık olan Tanrı kendi zâtını aklettiği durumda kendi makûlleri olan lâzımlarını akletmiş olur. Nitekim O'nun zâtı dolayısıyla zorunlu varlık oluşu, onun lâzımları yani makûlleri için ilke oluşuyla aynı şeydir. Hatta O'ndan sudûr eden şey, ancak onun tam bir varlık olan onun varlığından sonra ondan sudûr eder. Bu bağlamda Tanrı'nın makûllere ilişkin bilgisi onların ondan sudûr etmesiyle aynı şeydir. Bilinenlerin Tanrı'ya nisbeti, evin suretinin evi yapan ustaya nisbeti gibidir. Çünkü usta evi yapmadan önce ilkin evi tasavvur eder ve sonra o tasavvura göre evi yapar. İşte Tanrı'nın bilgisinde olan şeylerin, Tanrı tarafından bilinmesi onların hariçte var olmasından öncedir. Ancak usta evi yaparken aletlere muhtaç durumdayken, Tanrı'nın bildiği şeylerin hariçte tahakkuk etmesinde alete ihtiyaç olmayıp fiilin Tanrı'dan sudûrunda onun tasavvur etmesi yeterlidir.²⁵ Behmenyâr'ın Tanrı'nın bilgisinin mahiyetine ilişkin farklı eserlerinde ortaya koyduğu bu düşüncelerin İbn Sînâ düşünceleriyle aynı olduğunu açıktır.

¹⁹ Behmenyâr metinde her ne kadar idrak kavramını kullansa da bu kavramla amaçladığı şeyin bilgi olduğu söylenebilir. Çünkü metnin tamamında idrak kavramına ilişkin ortaya koyduğu bilgiler dikkate alındığında hayvanî ve insanî nefislerin sahip olduğu idrak yetisi üzerinden meseleyi ele almak yerine Tanrı'nın bilgisi, yıldızların nefislerinin bilgisi ve ay-altı âlemde yer alan nefislerin bilgisi şeklinde bir taksim üzerine meseleyi incelediği fark edilecektir.

²⁰ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 54b.

²¹ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 55a.

²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, Thk. El-Eb Kanavâtî-Saîd Zâid (Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1434), 358; İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ: Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 104.

²³ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 55b; Kemal Sözen, "Behmenyâr'a Göre Zorunlu Varlık", *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2004), 15-17.

²⁴ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 56a.

²⁵ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 574-575.

Nitekim İbn Sînâ başta *eş-Şifâ*'nın ilahiyat bölümü dahil birçok eserinde bu düşünceleri bütün ayrıntılarıyla ortaya koyar.²⁶

(II) Behmenyâr'a göre idrakin bir kısmı ise idrak edilen şeyin bir sebepten dolayı idrak edende hâsıl olarak ona ârız olmasıyla gerçekleşir. İdrakin bu kısmının ikiye ayrıldığına değinen düşünür, bu iki kısımdan (IIa) birinin idrak edilen şeyin hariçteki varlığından önce gerçekleştiğini ifade eder. Bu ikinci kısım idrak, yıldızların/kevâkibin nefislerinin idrakinin özelliğidir. Çünkü yıldızların nefislerinin idrakleri, Yüce Allah'tan gelerek onlara ârız olur.²⁷

Behmenyâr, *et-Tahsil*'de idrakin bu kısmına ilişkin şu düşünceleri ortaya koyar: (a) Bir şeye ilişkin bilgi, hariçten elde edilebilir. Duyu ile göğü idrak etmesinden sonra göğün varlığını bilen kimsenin durumu buna örnektir. (b) Bilgi, bir şeyin varlığının sebebi ve illeti olabilir. Mevcut olmayan bir evi tasavvur edip o tasavvura göre evi inşa eden ustanın durumu buna örnektir. Burada biri fiilî, yani bilenden kaynaklanan ve diğeri elde edilen/müstefad olmak üzere iki bilgi söz konusudur. Fiilî bilginin kendisinin bilenden sudûr etmesi onun mal'ûliyeti olur. Bu bilginin bilenden var olmasından sonra, bilen o bilgiyi bilmesi söz konusu değildir. Eğer öyle olsaydı, sonsuz teselsül olurdu. Müstefâd bilgi ise felekî nefislerin bilgileri gibi, bilinen şeyin hariçteki varlığından önce olabilir. Çünkü felekî nefislerin bilgileri, o bilinen şeylerin hariçteki varlığından önce suretleri verenin/vahibu's-suver nezdinden elde edilen bilgilerdir. Bilinenlerin varlığından sonra elde edilen/müstefad bilgi, yerin ve göğün varlığının bilinmesi gibidir. Nitekim bu bilgiyi veren de suretleri verendir. Fakat bilinenlerin onları verenden elde edilmesinde var olanlar, yetiler için hazırlayıcıdır.²⁸ Felekî nefislerin idraki sürecinde alette ve yetide infialin olmadığını açıklayan²⁹ düşünür, feleklerin idrakinin onların nefisleri ve onların bedenleri hasebiyle yetkinleşme üzere olduğunu, idrak sürecinde felekî nefislerde infial veya nüfuz etmenin söz konusu olmadığını vurgular.³⁰

Burhan sayesinde felekî nefislerin vehmî ve aklî idraklere sahip olduğunu bildiğimizi belirten Behmenyâr, belirtilen iki kısım üzere idraklerinin başka şeylerden elde edilmesinde insanların, hayvanların ve kevâkibin/yıldızların nefislerinin ortak oldukları vurgular. Düşünür, Yüce Allah'ın bilgisinin ise var olanlardan elde edilme yoluyla değil, gereklilik üzere aklî olduğunu burhanla bildiğimizi belirtir.³¹ Feleğin hayalî ve aklî idrake sahip olduğunu da burhanın gösterdiğini belirten Behmenyâr, ancak feleğin aklî idrakinin tam olmadığı düşüncesindedir. Yani o, feleğin şeylerin özünü/kühünü oldukları gibi değil, şeyleri sıfatlarıyla bildiği düşüncesindedir. Bununla

²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlahiyât*, 355-362, İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ: Metafizik*, 100-107; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Âlâi* (Tahran: İntişârât-e Mevlâ, 1437), 384-392; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, Çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 242-252; Gulamhüseyn İbrahimi Dinânî, *Suhane İbn Sînâ ve Beyâne Behmenyâr* (Tahran: Muessese-e Pejuhişî Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1392), 215-225.

²⁷ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 55a.

²⁸ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 496-497.

²⁹ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 560.

³⁰ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 498.

³¹ Behmenyâr, *Makale Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 55b.

birlikte feleğin aklî idrakinin tahayyülden ayrı olmadığına, bu yönüyle onun başkasından alınmış olmasından dolayı nâkıs olduğuna dikkat çeker. Feleğin hayalinin ise duyunun çatışmasından korunmuş olması sebebiyle saf olduğunu ve hayalin akıl ile karışmış olmasının onun yetkinliğinde zait olduğunu vurgular.³² Ayrıca felekî nefislerin bilfiil bir akıl olarak tahayyül edilen ve vehmedilen suretlerden faydalanması için ayırık akıllardan ilkin o suretlerden yararlanmasında beş duyuya muhtaç olmadıklarını belirtir. Ancak insanî nefislerin ise ilkin beş duyardan tahayyül edilen ve vehmedilen suretleri elde etmeden ayırık akıllardan o suretleri tahayyül edilen ve vehmedilen suretler olarak kullanmaya güç yetirmediklerini ve bundan dolayı da nefislerimizin feleklerin nefislerinin rütbesine ulaşamadıklarına dikkat çeker.³³

(IIb) İdrakin bir kısmının ise idrak edilen şeyin hariçteki varlığından sonra gerçekleştiğini belirten Behmenyâr, bu son kısım idrakin ise ay-altı âlemdaki canlıların idrakinin özelliği olduğunu açıklar.³⁴ Hayvanların duysal ve hayalî idraklere sahip olduklarını, biz insanların ise duysal, hayalî ve aklî idraklere sahip olduğumuzu açıklayan düşünürü göre bazı hayvanların duyu bakımından bizden daha güçlü olduklarını ve bizim makûllerimizin nâkıs olduklarını duyu ve itibar bize göstermektedir.³⁵ Çünkü biz beş duyunun aracılığından yararlandıktan sonra makûllerimizi idrak ederiz. Bununla birlikte şeylerin özünü/kühünü idrak etmeyiz. Bilgilerde hakkında burhan ortaya konulduğu gibi, onları veren beş duyarda olmasa da aksine alet mahsus ve makulü verendir. Mevcut olan şeylerin, beş duyumuzun onlardan elde ettikleri şeylere nisbeti, çiftçinin ektiği şeylere ve ateşin yaktığı şeylere nisbeti gibidir. Aynı şekilde duysalların ve bilginin aklın onlardan elde ettiklerine nisbeti söz konusu nisbetin aynısıdır. Ziraatın, yanma durumunda meydana gelen ateşin, akıl ve histe meydana gelen etki olan mahsusun hepsini veren alettir.³⁶ Behmenyâr bu bağlamda nefsin kendi dışındaki varlıkları idraki ve nefsin fiillerinin nefsin sahip olduğu bedensel yetileri ve aklî yetisi sayesinde gerçekleştiği düşüncesindedir. Düşünürü göre nefsin sahip olduğu bedensel yetilerin olmaması durumunda insan hayatı eksik kalır.³⁷

³² Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 56a.

³³ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 795.

³⁴ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 55a. Behmenyâr'ın insanî idrak düşüncesi bağlamında akıl, hayal gücü ve benlik algısı hakkındaki görüşleri için bakınız. Maryam Sebtî, "Intellection, imagination et aperception de soi dans le Livre du Résultat (kitâb al-Tahsil) de Bahmanyâr Ibn al-Marzûbân", *CHORA*, 3-4 (2005-2006), 189-210.

³⁵ Behmenyâr burada insanî idraki duysal, hayalî ve aklî olmak üzere üç tür olarak saysa da bu risalenin başka yerinde bizim duysal, hayalî, vehmî ve aklî olmak üzere dört tür idrake sahip olduğumuzu belirtir. Düşünürün idraki üç tür olarak saymasının Fârâbî'nin idrak düşüncesine matuf ve idraki dört tür olarak saymasının ise İbn Sînâ'nın idrak düşüncesine matuf olduğu söylenebilir. Bknz. Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 55b, İbn Sînâ, *en-Nefs Min Kitâbi'ş-Şifâ*, Thk. Hasan Hazanzâde Âmulî (Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1395), 78-88, Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzılâ*, 87-89; Sadi Yılmaz, *Molla Sadra Felsefesinde İdrak* (Ankara, Fecr Yayınları, 2022), 41-61; Sedat Baran, "İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Makûller", *Tasavvur Dergisi*, 6/1 (Haziran-2020), 295-300.

³⁶ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 56a.

³⁷ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 832.

İdrake ilişkin düşüncelerini şey/cüzi³⁸ ve küllî kavramları bağlamında ortaya koyan Behmenyâr, cüzi şeyin Zeyd ve bu güneş gibi kendisinde ortaklığın gerçekleşmediği şey olduğunu, küllînin ise insan kavramı gibi kendisinde ortaklığın gerçekleşmesinin mümkün olan şey olduğunu açıklar. Nitekim Zeyd, Amr ve Halid insan kavramında ortaktır ve onlardan herhangi biri insan olarak nitelenmekte diğerlerinden öncelikli değildir.³⁹ Bu bağlamda maddî olanla birlikte var olan anlamın Zeyd ve güneş gibi olduğunu, çünkü onun ancak maddî olarak var olduğunu açıklar. İlah gibi maddeden beri olan anlamın ise ayrık/mufârik olarak adlandırıldığına dikkat çeker. Burada küllîlerin de maddede bulunmasının doğru olmadığını belirten Behmenyâr, idrakin kısımlarının da maddî şeyle birlikte olan anlamın ve maddî şeyden soyut olan anlamın kısımları üzere olması gerektiğini vurgular. Nitekim duyusalları idrak edenin beş duyu olarak ve onun idrakinin türünün ise duyusal idrak olarak adlandırıldığını belirtir. Maddeden soyut olan küllîleri idrak edenin ise akıl olarak ve bu idrak türünün ise aklî idrak olarak adlandırıldığını açıklar.⁴⁰

5. Akıl ve Reviyye Farkı

Nefsin yetileri bağlamında akıl ve düşüncenin/reviyyenin birbirinden farklı oldukları Behmenyâr'ın bu risalede ele aldığı meselelerden birisidir. Müşahede ve itibarın bizim ve canlıların çoğunun beş duyuya sahip olduğunu gösterdiklerini ifade eden düşünür, bizim hayal, vehim, hafıza, reviyye ve fikre sahip olduğumuzu açıklar. Reviyye ve müfekkire yetisinin idrak türünden olan şeyler olduğunu ve bu ikisinin Farsçada "huş" olarak adlandırıldığını belirtir. İnsanın reviyye ve fikirden yoksun olabilmesiyle birlikte, beş duyudan birinden yoksun olmayacağını vurgulayan Behmenyâr, bilinmeyenlerin ortaya çıkarılmasının ve makûllerin talep edilmesinin fikir ve düşüncenin/reviyyenin ortadan kalkmasıyla ortadan kalktığı düşüncesindedir. Bu bağlamda düşüncenin/reviyyenin ortadan kalmasıyla aklın ortadan kalktığı sanıldığına dikkat çeken düşünür, ancak durumun sanıldığı gibi olmadığını görüşündedir. Çünkü ona göre akıl bir şeydir ve aklın bilinmeyi ortaya çıkarma talebi ise başka bir şeydir. Böylece bilinmeyi ortaya çıkarmada kullanılan aletin, yani mezkûr yetinin/reviyyenin akıldan başka bir şey olduğunu ortaya koyar.⁴¹

6. İdrakin Farklılık Göstermesi

İdrakin farklılık gösterdiğine işaret eden Behmenyâr'a göre idrakin bir kısmı daha net ve bir kısmı ise daha az net yani karışıktır. Biz uyanık haldeyken hazırda bulunmayan bir sureti tahayyül ederiz, ancak beş duyu o suretin tahayyül edilmesine engel olur. Uyku halinde ise beş duyu atıldır. Bu bağlamda bir kısım şeylerin (a) hakikatlerinin bütünüyle idraki ve (b) bir kısım şeylerin

³⁸ Behmenyâr metinde şey kavramını kullanır, ancak metinde anlatılan düşünceleri bağlamında şey kavramından amaçladığı şeyin cüzi kavramı olduğu kanaatindeyiz.

³⁹ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârai'l-Meşşâiyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 55a; Behmenyâr'ın küllî ve cüzi kavramlarına ilişkin ayrıntılı düşünceleri için bkz. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 499-502.

⁴⁰ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârai'l-Meşşâiyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 55a.

⁴¹ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârai'l-Meşşâiyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 55a.

zahirlerinin idraki olması yönünden idrakin farklılık gösterdiğini vurgulayan Behmenyâr, nesnelere hakikatleriyle değil, sıfatlarından biri ile bilindiğine işaret eder. Düşünür, tekrar üzere elma meyve verdiğini görmesi yönüyle değil, elma ağacının bu ağaç olmasıyla insanın elma ağacını bilmesini buna örnek verir.⁴² Nitekim ağaçlıkta ortak olmalarıyla birlikte neden insan bu ağacın elma meyve verdiğini ve başka bir ağacın elma meyve vermediğini bilmez. Mıknatıs taşı ve bir cismi yaktığını görmesiyle ateşi bilen kimsenin durumunu da örnek veren Behmenyâr, cisimlikte ortak olmalarıyla birlikte o kimsenin mıknatısın demiri çekmesindeki sebebi ve ateşin yakmasındaki sebebi bilmediğini vurgular. Ona göre bilgilerimizin çoğu bu yön üzeredir.⁴³

Behmenyâr idrakin farklılık göstermesine ilişkin görüşlerini *et-Tahsîl*'de akıl ve duyu yetileri bağlamında ortaya koyar. Akıl yetisi soyut anlamları idrak ederken, duyu yetisi başka nesnelere karışmış halde olan anlamı idrak eder. Çünkü var olanların hakikatini idrak etmek duyu yetisinin sahip olduğu bir özellik değildir. Duyu yetisi değişimi kabul etmesi itibarıyla dışsal özellikleri/zevâhiri idrak ederken, akıl yetisi değişmemesi yönüyle var olanların cevherlerini ve hakikatlerini idrak eder. Nitekim akıl mutlak yetkinliği ve kutsal cevherleri idrak etme özelliğine sahip iken, duyu yetisi böyle bir özelliğe sahip değildir.⁴⁴ Bedensel bir varlığa sahip olan duysal yetinin bir şeyi idraki gerçekleştirdiğinde, bedensel olan söz konusu yetinin zayıfladığının ve işlevsiz kaldığının bilindiğine dikkat çeken Behmenyâr, gözün güneşi güçlü bir şekilde idrak etmesinden sonra zayıflaması ve işlevsiz kalmasını örnek verir. Duysal idraklerin bütününde bu durum geçerli iken, ancak akıl yetisinin idrakinde durum farklıdır. Çünkü akıl yetisi güçlü olan makulleri idrak etmesi ile güçlenir. Düşünür'e göre akıl yetisi cisimde mevcut olmadığından dolayı değişimden uzaktır ve zâtından dolayı Vâcibu'l-Vucûd olana nisbeti mevcut varlıklardan öncedir.⁴⁵

7. Lezzet ve Elem

Behmenyâr'ın bu risalede ele aldığı konulardan birisi lezzet ve elem meselesidir. Her idrakin peşinden bir rahatlığın ve bir elem geldiğini ve idrakin de rahatlık veya elem olmaya benzediğini belirten düşünür'e göre uygun olan şeyin idraki lezzettir ve uygun olmayan şeyin idraki ise elemdir.⁴⁶ *Et-Tahsîl*'de konuya ilişkin benzer görüşler ortaya koyan Behmenyâr, idrak olmadan lezzet ve elem olmadığını vurgulayarak idrakin lezzet ve elemden önce gelmesinin zorunlu olduğunu savunur. Düşünür'e göre idrak ya bir cisme ilişkin olup hissî ve vehmî olarak adlandırılır. Ya da bir cisme ilişkin olmayıp aklî olarak adlandırılır. İdrak edilen şey ise (a) ya uygun olan bir şeydir, (b) ya uygun olmayan bir şeydir ya da (c) ne uygun ne de uygun olmayan bir şeydir. Bu bağlamda lezzetin uygun olan şeyin idrakini takip ettiğini veya idrakin kendisi olduğunu açıklayan düşünür'e göre lezzet, idrak eden için bir yetkinliktir. Elemin ise uygun olmayan şeyin idrakini

⁴² Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 55b.

⁴³ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 55b.

⁴⁴ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 561.

⁴⁵ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 561-562.

⁴⁶ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 55b.

takip ettiğini ve elemin idrak eden için bir eksiklik olduğunu açıklar.⁴⁷ Behmenyâr'ın lezzet ve elemin tarifi için yer verdiği bu ifadelerin İbn Sînâ'dan mülhem olduğunu anlıyoruz. Nitekim İbn Sînâ lezzeti “*uygun olması yönünden uygun olanın idrakinden başka bir şey olmadığı*”⁴⁸ şeklinde tarif eder. Ancak Fahredîn Râzî farklı eserlerinde İbn Sînâ'nın lezzet ve eleme ilişkin ortaya koyduğu tarifi eleştirir. Her akledenin hatta her hissedenin kendisinin lezzet ve eleme idrak ettiğine, lezzet ve eleme bir diğerinden ayırabildiğine ve o ikisini onlardan başka olan şeylerden ayırabildiğine dikkat çeken Râzî, bu özelliklere sahip olan şeyin tarifinin ise imkânsız olduğu görüşündedir. Böylece “*lezzet; uygun olan şeyin idrakidir. Elem, uygun olmayan şeyin idrakidir*” diyen kimsenin görüşünün geçersiz olduğunu açıklayan Râzî'ye göre bunun gerekçesi lezzet ve elemin tasavvurunun uygun olan şeyin ve uygun olmayan şeyin tasavvurundan daha açık olmasıdır.⁴⁹

Bir topluluğun lezzeti doğal halden çıkış zannettiğini belirten⁵⁰ Behmenyâr, bu yanlışın sebebinin ise bilaraz olan şeyin yerine bizzat olan şeyi almaları olduğunu açıklar. Böyle olmasının ise hissî idrakın bir aletle gerçekleşmesinden dolayı olduğunu, aletin kendisinin etkisinde kalmadığı şeyin, idrak olmadığını vurgular. Buna göre aletten dolayı doğal halden çıkış gerçekleşir. İdrak eden yeti ise onunla yetkinleşir; ancak bu yetkinleşme infial yoluyla olmaz. Çünkü idrak eden yeti etkilendiği zaman etkilenmeyen sabit bir idrak edenin orada olması zorunlu olur. Aksi taktirde teselsül olur ve bundan dolayı da idrak gerçekleşmez. Buna göre beşerî nefislerin idrakî, aletin etkilenmesi ve yetinin yetkinleşmesi ile gerçekleşir. Düşünüre göre yetinin yetkinleşmesinin anlamı, idrak edilen şeyin idrak eden yetiye nisbetinin, yazının yazı tahtasına nisbeti gibi olmasıdır. Felekî nefislerin idrakinde yeti ve alette etkilenme olmadığına dikkat çeken Behmenyâr, ne uygun ne de uygun olmayan şeyin idrakini ise herhangi bir lezzetin veya elemin takip etmediğine dikkat çeker.⁵¹

Lezzetlerin idrak edilen şeyin değeri ve değersizliği bakımından birbirine yakın olduklarını savunan Behmenyâr'a göre kuşkusuz daha değerli olan şeyden alınan lezzet daha tamdır. Aynı şekilde idrak nesnesinden idrak edilen şey bakımından lezzetlerin birbirine yakın olduklarını

⁴⁷ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 559-560.

⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlahiyât (2)*, Thk. C. Anawati- Said Zâyid (Kum: Menşûrâte Zevi'l-Kurbâ, 1434), 369; İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ: Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013),115; İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta ise lezzeti “Lezzet, idrak edenin nezinde var olan yetkinliğe ve iyiliğe ulaşmayı elde etmek ve idrak etmektir” şeklinde tarif eder. Bakınız: İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Thk. Mojtaba Zarei (Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1392), 343; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 173.

⁴⁹ Râzî'nin İbn Sînâ'nın lezzet ve elem kavramlarının tarifleri hakkındaki değerlendirme ve eleştirileri için bakınız: Fahreddin er-Râzî, *el-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, thk. İsmail Hanoğlu (Ürdün: el-Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2021), 1:525-531/2:1013-1019; İsmail Hanoğlu, *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014). 253-254.

⁵⁰ Kaynaklarda Ebûbekir er-Râzî'ye nisbet edilen bu düşünceyi Behmenyâr burada eleştirir. Nitekim Râzî lezzeti doğal olmayan halden çıkıştan ibaret olarak tarif eder. Bknz. Ebu Bekir Er-Râzî, *Min Kitabi'l-Lezzeti, Resâilu'l-Felsefiyye* içinde tsh. Paulus Kraus (Kahire: Paul Barbey Matbaası, 1939),142-143; Hüseyin Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 80.

⁵¹ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 560.

belirten düşünür, buna göre bir şeyin özünü/kühünü idrak eden kimsenin o şeyden aldığı lezzetin, o şeyin niteliklerinden birini idrak etmesindeki lezzetinden daha tam olduğu görüşündedir. Söz konusu şeyin niteliklerinin birisini idrak etmesindeki lezzet aklî olsa bile o kimsenin, o şeyin özünü/kühünü idrak etmesinden aldığı lezzet olan ilk kısımdan eksik olduğunu açıklar. Ancak uygun olan şeyin idrakinin karışıklıktan arınmış olduğunu belirten Behmenyâr'a göre duyu ve hayalin o şeyden lezzet alması daha tam ve daha değerlidir. Bu durum ise daha değersiz olan şeyin, daha değerli olan şeyin altında yer almasından dolayıdır. Hayalin değerinin hissin değerine bağlı olduğunu belirten düşünüre göre aklî lezzetin duysal lezzetten daha değerli olduğu sabittir.⁵²

Lezzetin idrakine ilişkin *et-Tahsil*'de daha ayrıntılı düşünceler ortaya koyan Behmenyâr, lezzetin idrakinin üç kısım üzere farklılık gösterdiğini açıklar. (a) Birincisi yetinin değeri ve değersizliği bakımındandır. (b) İkincisi idrakin miktarı bakımındandır. Buna göre idraki tam olan her yetinin, lezzeti tam olur ve elemi daha güçlü olur. (c) Üçüncüsü, idrak edilen şey bakımındandır. Buna göre daha yetkin olan ve mutlak yetkinliğe daha yakın olan her şeye ilişkin lezzet daha güçlüdür. Bu bağlamda mutlak yetkinlikten yoksunluğundan ötürü sahip olduğu eksikliği ve değersizliğiyle birlikte tatlı bir şeyden tat almayı hissî lezzet için örnek verirken; kendisine eksiklik bulaşmayan mutlak yetkinin zâtından dolayı varlığı zorunlu olanı idraki esnasında elde ettiği lezzeti aklî lezzete örnek vererek bu iki lezzetin birbiriyle kıyaslanamayacak kadar farklı olduklarını vurgular. Herhangi bir kıyaslama yapılacaksa da bunun idrak edilen şeyin değerine ve değersizliğine göre yapılabileceğini açıklar.⁵³

Düşünüre göre nefsin duysal şeylerden lezzet almasının etkiye bağlı olması imkânsız değildir. Böyle olması ise duysal şeyin kendi zâtında daha güçlü olmasından dolayı değil, aksine duysal şeylerin aklîlerden nasibinin daha az olmasından dolayıdır. Biz uyanık halde hayalî ve aklî lezzetlerle karışmış olan duysal lezzetler alırken; uyku halinde aklî lezzet ile karışmış olan hayalî lezzeti alırız. Ölüm halinde ise bizde geriye aklî idrakin kaldığı görüşünde olan Behmenyâr'a göre böylece duysal ve hayalî türden beri olan aklî lezzeti alırız. Bu lezzet (aklî lezzet), karışmışlıktan arınmış olması bakımından zâtında daha değerli olsa da aklî idrakteki nasibimizin azlığı yönünden daha noksandır. Durumun böyle olması, tam olan aklî hayatın daha üstün olmasından dolayıdır. Yıldızların nefislerinin aklî idrak ve aklî lezzet konusunda daha zayıf olduğunu belirten Behmenyâr, onların organları ve vehimleri altında bizim söz konusu idrak ve lezzet konusunda daha eksik olduğumuzu açıklar. Nitekim yıldızların nefislerindeki makûllerin felekî nefislerin makûllerinden daha eksik olduğunu ve onların bizdeki hayallerinin ve vehimlerinin de beş duyuya karışmasından dolayı eksik olduğunu belirtir. Bedenin yok olmasından sonra bizim için herhangi bir fiilin söz konusu olmayacağı düşüncesinde olan Behmenyâr,⁵⁴ ahiret hakkında zannedilenlerin ise aklî şeyler olduğunu savunur. İnsanî nefis için hayatın idrak ve akıl olduğunu

⁵² Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyî'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 56b.

⁵³ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 561.

⁵⁴ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyî'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 56b.

vurgulayan düşünür, karışmaktan arınmış olmasıyla daha değerli olsa da fiilin yokluğu ve aklî idrakteki nasibinin azlığı yönünden (ahiret hayatının) daha eksik olduğuna dikkat çeker. Nitekim insanî nefislerin aklî idrake yakın bir idrak ile zâtlarını idrak ettiğine işaret ederek, insanî nefislerin zâtlarına ilişkin idrak ve şuurda bedene muhtaç olmadıklarını savunur. Zâta ilişkin şuurun ise nefis nezdinde en lezzetli şey olduğunu vurgular.⁵⁵

Behmenyâr'ın ahiret hakkında zannedilenlerin aklî şeyler olduğu şeklindeki düşüncesinin onun nefis-beden ilişkisi hakkındaki görüşleri çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Düşünür, nefis ve beden arasında bedenın ortadan kalkmasıyla bedenın ortadan kalkmasını gerektiren bir ilişki söz konusu olmadığını savunur. Bu bağlamda nefsin bedenden ayrılmasından sonra nefsin bedenın yetileriyle meşgul olmasının son bulduğunu kabul eden düşünüre göre söz konusu ayrılmadan sonra nefis kendi zâtı ile meşgul olur ve tam bir müşahede ile kendi zatını müşahede eder. Nitekim nefsin kendi zâtına ilişkin şuurunun bir alet vasıtası ile olmadığı ve nefsin bedenden ayrılmasından sonra nefisle birlikte var olmaya devam edecek olan yetinin ise aklî yeti olduğu düşüncesindedir.⁵⁶ Behmenyâr'ın bu düşüncelerini dikkate aldığımızda nefsin bedenden ayrılmasından sonra nefisle birlikte sadece aklî yeti var olmaya devam edeceğinden ötürü ahiret hayatı için zannedilen şeylerin aklî olacağı savunulması onun düşünceleri arasında bir iç tutarlılık şeklinde değerlendirilebilir. Behmenyâr'ın nefis-beden ilişkisi ve nefsin bedenden ayrılmasından sonraki durumuna ilişkin görüşlerinin şekillenmesinde İbn Sînâ'nın düşüncelerinin etkili olduğunu anlıyoruz.⁵⁷

İnsanî nefislerin zâta ilişkin şuuru talep ettiklerini, o nefislerin kendilerinden dolayı idraki istediklerini ve fillerini yaptıklarını açıklayan Behmenyâr, bununla bir eksikliğe sahip olduğumuzu demek istediğini belirtir. O eksikliğin idrak ve fiille giderilerek nefsin idrak ve fiille yetkinleşmesinin söz konusu olduğuna dikkat çekerek, bedenden ayrıldıktan sonra zâtının şuurunda olan her nefsin kuşkusuz bu idrakle temayüz ettiğini belirtir. İlâh, melekler ve sair ilimler/bilgiler gibi üstün makûllerle nefis nakışlanmış olduğunda, nefsin lezzet alması, rahatlığı ve mutluluğu daha üstün ve daha tam olur. Kuşkusuz nefsin hayatı basit nefsin hayatından daha üstün olur ve nefsin gücü yettiği kadarıyla başka nimetleri talep eder.⁵⁸

Her yetinin kendisine göre bir lezzeti ve bir elemının var olduğunu, mesela öfke yetisi için baskın gelmeyi, arzu yetisi için ona uygun olan şeyi, hayal yetisi için isteği, akıl yetisi için ona muvafık ve uygun olan şeyi, dokunma duyusu için ona uygun olan şeyi örnek vererek koku alma ve görme yetileri için de durumun aynı olduğunu açıklar.⁵⁹ Bazı yetilerin kendileri için hazırlanan lezzetin farkında olmadığı konusunda görüş birliği olduğuna dikkat çeken Behmenyâr, tanzim

⁵⁵ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 57a.

⁵⁶ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 830; Ayşe Betül Karaaslan, *Behmenyâr B. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 81.

⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlahiyât (2)*, 423-428; İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, Ed. Mehdi Muhakkik (Tahran: İntişârâte Mutâlaât-e İslâmî Danişgâh-e MicGill 1984), 154-158.

⁵⁸ Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*, 57a.

⁵⁹ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 560-561.

edilmiş düzenli melodileri işitip onların farkında olmayan kimsenin durumunun buna örnek verir. Nefis ve beden arasındaki ilişkinin varlığı devam ettiği sürece, bazı sebeplerin ahirette nefislerimiz için hazırlanmış olan yetkinliklerden nefislerimizi engelledikleri görüşünde olan Behmenyâr, insanî nefsin beş duyunun zorlamalarına uymasının aklın zorlamalarına uymasından daha güçlü olması gibi, insanî nefsin duysal arzulara uymasının daha güçlü olduğu görüşündedir.⁶⁰

Sonuç

Behmenyâr, *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ* başlıklı eserinde nefsin bedenle birlikte var olduğu düşüncesini canlı/hayy kavramı hakkında ortaya koyduğu düşüncelerle savunmaya çalışır. Nefsin sahip olduğu yetiler üzerinden idrak/bilgi meselesini de ele alan düşünür, Meşşâî çizgiyi takip ederek idrakin idrak edende ortaya çıkan bir nitelik şeklinde meydana geldiğini savunur. Söz konusu niteliğin idrakin öznesinde meydana gelen bir iz veya idrak eden öznenin kendisi olduğu görüşündedir. Düşünüre göre söz konusu niteliğin idrak eden öznedeyken meydana gelmemesi durumunda idrak gerçekleşmez. İdrak sürecinde idrak eden öznedeyken ortaya çıkan iz bizzat idrak edilirken, onun hariçte mevcut olan kısmı ise bîlaraz idrak edilir. Behmenyâr, idraki Allah'ın idraki, yıldızların nefislerinin idraki ve ay-altı alemde yer alan canlıların idraki olmak üzere üç kısma ayırır. Allah'ın varlıkları idrakinin nesnelere var oluşundan önce olduğunu vurgulayan düşünür bu bağlamda Allah'ın varlıkları idrak etmesini, o varlıkların var oluşunun illeti kabul eder. Yıldızların nefislerinin idrakinin ise Allah'tan gelerek onlara arız olduğuna dikkat çeken Behmenyâr, ay-altı alemdeki canlıların idrakinin ise varlıkların var olmasından sonra meydana geldiğini savunur. Bu bağlamda ay-altı âlemde var olan canlıların idraklerinin idrak ettikleri nesnelere sonra gerçekleştiğini ve bütünüyle nesnelere bağlı olduğunu vurgular. İdrakin kendi içinde farklılık gösterdiği düşüncesi Behmenyâr'ın idrak konusunda ele aldığı meselelerden biridir. Söz konusu farklılığın hakikatlerin bütünüyle idraki ve varlıkların zahirleriyle idraki şeklinde tezahür ettiğine dikkat çeken düşünür, bu bağlamda akıl ve reviyeye yetilerinin birbirinden farklı olduklarını da savunur. Behmenyâr' risalenin sonunda lezzet ve elem kavramlarını inceleyerek bu iki kavramı nefsin yetileri bağlamında ele alıp bunlar arasındaki farkları ortaya koyar. Lezzetler hususunda bedensel ve aklî lezzetler ayrımını ortaya koyan Behmenyâr, insanın yetkinleşmesinde aklî lezzetlerin son derece önemli olduğu düşüncesindedir. Nefsin ölümden sonra nefsin bedensel yetilerinin yok olduğu, sadece aklî yetisinin varlığını devam ettirdiği düşüncesi üzerinden temellendirir. *Makâle Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs ve Kuvâhâ*'da Behmenyâr'ın özet şekilde ortaya koyduğu düşüncelerini *et-Tahsil*'de ayrıntılı olarak ele aldığını tespit ederek bu çalışmanın ilgili yerlerinde ilgili ayrıntılara yer verdik. Bu bağlamda onun bu makaledeki düşüncelerinin *et-Tahsil*'deki düşünceleriyle bir tutarlılık ve bütünlük arz ettiği söylenebilir. Düşününürün bu risalede ortaya koyduğu düşüncelerin arka planını

⁶⁰ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 562, Behmenyâr, *Risaletün fî Merâtibi'l-Vucûd*, nşr. Salomon Poper, Behmenjâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus Avicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch içinde (Leipzig: 1851), 25-28.

İbn Sîna'nın konuya ilişkin düşüncelerinin oluşturduğunu açıklar. Nitekim çalışmamızda ilgili yerlerde İbn Sîna'nın farklı eserlerinden yararlanarak filozofun öğrencisi Behmenyâr'ın düşüncelerine etkisini somut bir şekilde ortaya koyduk. Sonuç olarak Behmenyâr'ın İbn Sîna çizgisini takip ederek Meşşâî felsefe içerisinde önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- ARICI, Mustakim. *İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr B. Merzubân ve Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Alfa Yayınları, 2000.
- Behmenyâr. "Risaletün fî Merâtibi'l-Vucûd". mlf. Salomon Poper. *Behmenyâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus Avicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch*. 17-28. Leipzig, 1851.
- Behmenyâr. *et-Tahsîl*. thk. Murtaza Mutahharî. Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran 1375.
- Behmenyâr. *Makale Fî Ârâi'l-Meşşâiyyîn Fî Umûri'n-Nefs Ve Kuvâhâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nazif Paşa, Rakam 1350, 54b-57a.
- Daiber, Hans. "Bahmanyâr, Kîâ". *Encyclopaedia Iranica*. Ed. Ehsanyâr Shater. Erişim 6 Kasım 2024. [BAHMANYÂR, KÎÂ – Encyclopaedia Iranica](#)
- Dinânî, Gulamhüseyn İbrahimi. *Suhane İbn Sînâ ve Beyâne Behmenyâr*. Tahran: Muessese-e Pejuhişî Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1392.
- Er-Râzî, Ebu Bekir. "Min Kitabi'l-Lezzeti". Mlf. Ebu Bekir er-Râzî, *Resâilu'l-Felsefiyye*. tsh. Paulus Kraus. Kahire: Paul Barbey Matbaası, 1939.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*. thk. İsmail Hanoğlu. Ürdün: el-Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2021.
- Fârâbî. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 2004.
- Fârâbî. *Kitâbu Ârâ-i Ehli'l-Medînetü'l-Fâzilâ*. thk. Albîr Nâsrî Nâdir. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. çev. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Hanoğlu, İsmail. *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ. "fi'l-Kuvâ en-Nefsâniyye ve İdrakâtihâ". *Tis'a Resâil fi'l-Hikme ve'l-Tabiiyyât*. mlf. İbn Sînâ. 60-73. Kahire: Daru'l-Arab, 1989.
- İbn Sînâ. "Kitabu'l-Hudûd". *Tis'a Resâil fi'l-Hikme ve'l-Tabiiyyât*. mlf. İbn Sînâ. 71-102. Kahire: Daru'l-Arab, 1989.
- İbn Sînâ. *Ahvâlu'n-Nefs*. Paris: Dâru Byblion, 2007.
- İbn Sînâ. *Danişnâme-i 'Alâyî*. tsh. Muhammed Muin- S. Muhammed Mişkât- Takî Binîş. Tahran: İntişârâte Mevlâ, 1394.
- İbn Sînâ. *Danişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *El-İşârât ve't-Tenbîhât*. thk. Mojtaba Zarei. Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1392.
- İbn Sînâ. *el-Mebde ve'l-Me'âd*. ed. Mehdi Muhakkik. Tahran: İntişârâte Mutâlaât-e İslamî Danişgâh-e MicGill 1984.
- İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. nşr. Abdullah Nurânî. Tahran: Müessese-i Mutalaât-i İslamî, 1363.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. thk. Muhammedtâki Danişpejûh. Tahran: Muessese-i İntişârât-u Çâp-e Danişgâhe Tahran, 1379.

- İbn Sînâ. *en-Nefis min Kitabi's-Şifâ*. thk. Hasan Hasanzâde el-Âmulî. Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1397.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-îlâhiyât*. thk. el-Eb Kanavâtî-Sâid Zâid. Kum: İntişarat-e Zevi'l-Kurbâ, 1434.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*. thk. Mahmûd Kâsım. Kum: Menşûrât-ı Zevi'l-Kurbâ, 1432.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihleri*. çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitabu'n-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyyeti ve't-Tabiiyyeti ve'l-İlahiyyeti*. nşr. Macid Fahri. Beyrut: Daru'lâfaki'l-Cedide, 1982.
- İbn Sînâ. *Kitabu's-Şifâ: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Uyûnu'l-Hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1980.
- Janssens, Jules. "Bahmanyâr Ibn Marzubân: A Faithful Disciple Of Ibn Sînâ?". *Before And After Avicenna*, Ed. D. C. Raisman- A. H. Al-Rahim. Leiden: Brill, 2003. 178-197.
- Karaaslan, Ayşe Betül. *Behmenyâr B. Merzûbân'ın Nefs Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karaman, Hüseyin. *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Malikov, Teymur. *Bahmanyâr's al-Taḥsîl: A study and translation of Book Two-Metaphysics*. Pisa: Scuola Normale Superiore, Doktora Tezi, 2023.
- Sebti, Maryam. "Intellection, imagination et aperception de soi dans le Livre du Résultat (kitâb al-Taḥsîl) de Bahmanyâr Ibn al-Marzûbân". *CHORA*, 3-4 (2005-2006), 189-210.
- Sebti, Maryam. "The Ontological Link Between Body and Soul in Bahmanyâr's Kitâb al-Taḥsîl". *The Muslim World*, 102 (July/October 2012), 525-540.
- Sözen, Kemal. "Behmenyâr'a Göre Zorunlu Varlık". *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2004), 1-26.

Fâtıma bnt. Kays'ın Rivâyetlerinde Zekât: İhtilafî Görüşler ve Ulemânın Yaklaşımı

(Fâtıma bint Qays's Narrations on Zakât: Controversial Views and the Approaches of the Scholars)

Hakan TAHTACI

Dr. Öğr. Üyesi., Burdur Mehmet Akif Ersoy Üni. Assist. Prof., Burdur Mehmet Akif Ersoy Uni.
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Hadis Anabilim Dalı Department of Hadith
Burdur | Türkiye Burdur | Türkiye
htahtaci@mehmetakif.edu.tr orcid.org/0000-0002-0657-6268

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 15/Ağustos/2024 Received | 15/August/2024
Kabul Tarihi | 24/Aralık /2024 Accepted | 24/December/2024
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2024 Published | 31/December/2024

Atıf | Cite as:

Tahtacı, Hakan. "Fâtıma bt. Kays'ın Rivayetlerinde Zekât: İhtilafî Görüşler ve Ulemânın Yaklaşımı[Fatima bint Qays's Narrations on Zakat: Controversial Views and the Approaches of the Scholars]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 12/2 (Aralık | December 2024), 505-527.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1533952](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1533952)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Fâtıma bint Qays's Narrations on Zakât: Controversial Views and the Approaches of the Scholars

Abstract: Fâtıma bint Qays is one of the prominent female companions (şahâbiyyât). The narrations she reported from the Prophet Muḥammad can be categorized into four main topics: marriage, divorce, almsgiving (zakât), and tribulations (fitan). Among these, her narrations regarding marriage and divorce were subjects of debate among the Companions (şahâbah) during their time, while her narration about tribulations remains a matter of contention among contemporary scholars. Upon examining Fâtıma bint Qays's narrations on almsgiving, it is observed that she reported two contradictory ḥadîths, both attributed to the Prophet. One of these, as recorded by Ibn Mâjah, asserts that there is no obligation on wealth other than zakât. This ḥadîth, being unique among various transmissions and possibly containing a transcription error in Ibn Mâjah's version, weakens this claim, although the alignment of the chapter title with the narration mitigates this weakness. Alongside other transmissions asserting that there are additional obligations on wealth besides zakât, supportive narrations for both meanings can be found. While some scholars of ḥadîth methodology believe it is possible to reconcile and unify these two seemingly contradictory narrations by harmonizing them, others consider the narrations weak and deem any further discussion unnecessary due to their compromised evidential value. However, the frequent use of these narrations as evidence by jurists (fuqahâ) and their extensive referencing by exegetes (mufasssîrûn) indicate that they deserve further consideration. In this study, where we examined the transmissions of the narrations conveyed in two different forms and the claims made about them, we conclude that the jurists' approach of resolving the issue through abrogation (naskh) is justified due to the reasons presented. The gradual establishment of zakât rules indicates that the narration in the affirmative form was reported before the determination of zakât's nişâb (minimum amount), while the negative form was reported later by Fâtıma bint Qays.

Keywords: Ḥadîth, Narration, Zakât, Various, Conflicted, Fâtıma bint Qays.

Fâtıma bnt. Kays'ın Rivâyetlerinde Zekât: İhtilâflı Görüşler ve Ulemânın Yaklaşımı

Öz: Fâtıma bnt. Kays önde gelen hanım sahâbedendir. Hz. Peygamber'den naklettiği rivâyetleri nikâh, talak, zekât ve fiten olmak üzere dört ana konuda sınırlandırmak mümkündür. Onun rivâyetlerinin nikâh ve talakla ilgili olanları sahabe döneminde ashâb arasında tartışma konusu olurken, fitenle ilgili rivâyeti ise günümüz âlimlerince ihtilâf edilen meselelerdendir. Fâtıma bnt. Kays'ın zekât konusunda nakilleri incelendiğinde ise anlam bakımından birbirine zıt iki rivâyeti merfu olarak naklettiği görülmektedir. Malda zekâttan başka bir hakkın olmadığını ifade eden İbn Mâce rivâyeti, diğer tarikler arasında tek olması, İbn Mâce rivâyetinde istinsah hatası olabileceği ihtimalini akla getirirse de bâb başlığının rivâyete uyumu bu iddiayı zayıflatmaktadır. Malda zekâttan başka hakların olduğunu ifade eden diğer tariklerle birlikte her iki tarikinde anlamını destekleyici rivâyetlere ulaşmak mümkündür. Hadis usûlcüleri arasında metinde ıztırâba örnek gösterilen bu iki rivâyetin bazı âlimlerce telif edilerek cem edilmesi mümkün görülse de diğer bazısına göre rivâyetlerin zayıf olması delil yeteneğini kaybeden bu rivâyet üzerine konuşmayı gereksiz kılmaktadır. Ancak rivâyetin fukahâ tarafından birçok konuda delil niteliğinde kullanılması, müfessirlerin rivâyetten çokça yararlanmaları denilenin aksine rivâyetin üzerinde durulması gerektiğini göstermektedir. Nitekim iki farklı formda nakledilen rivâyetlerin tarikleri ile öne sürülen iddiaları da incelediğimiz bu çalışmada, fukahânın meseleye nesh çözümüyle yaklaşması, ortaya koyduğumuz illetler sebebiyle haklı görülmektedir. Zekât konusunun tedrici olarak belirlenmesi müsbet formda nakledilen rivâyetin zekâtın nisabının belirlenmesinden önce menfî formun ise daha sonra Fâtıma bnt. Kays'tan aktarıldığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, rivâyet, zekât, muhtelif, muztarib, Fâtıma bnt. Kays.

Giriş

Fâtıma bnt. Kays, Medine'ye hicret yolculuğuna ilk katılanlardandır.¹ Asil bir soya sahip olan Fâtıma, Fıhr b. Mâlik'in onuncu kuşaktan torunudur.² Buna binaen tabakât kitaplarında, el-Kureşîyye ve el-Fihriyye nispetleriyle anılmaktadır.³ Fâtıma bint Kays, akıllı, doğru kararları, güzelliği ve soylu kişiliğiyle bilinir. Hz. Ömer'in şehadetinden sonra İslâm şûrasının onun evinde toplanması, kendisine duyulan güveni gösterir.⁴ Hz. Peygamber'in tavsiyelerini tam anlamıyla uygulamaya dikkat eden Fâtıma, onun evlikle alakalı tavsiyesine uymuş ve Üsâme b. Zeyd ile evlenmiştir.⁵ Hz. Peygamber'in rahatsızlığı ciddileştiğinde, kocası Üsâme sefere çıkmak üzereyken Hz. Peygamber'in durumunun belli olmasını, sefer için acele etmemesini önermiştir. Üsâme de eşinin kararını isabetli bulmuş ve sefere çıkmaktan vazgeçmiştir.⁶ Fâtıma bnt. Kays'ın 614-615 yıllarında doğduğu tahmin edilmekte, vefatının ise 674 senesi olduğu bilinmektedir.⁷

Fâtıma bnt. Kays, Hz. Peygamber'den 34 rivâyet nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde 30 rivâyeti bulunmaktadır.⁸ Tâbiûnun büyükleri kendisinden hadis nakletmişlerdir.⁹ Fâtıma'nın rivâyetlerinden biri hem *Buhâri* hem de *Müslim*'de, üçü yalnızca *Müslim*'de diğerleri ise *Sünen-i Erbaa* başta olmak üzere bütün meşhur hadis kitaplarında tahrir edilmiştir.¹⁰ Taberânî'nin naklettiği rivâyetlere göre Fâtıma bnt. Kays'tan, İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf (ö. 94/712-13), Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe (ö.

¹ Ebû Ömer el-Leysî Halîfe b. Hayyât, *et-Tabakât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Riyad: Dâru Taybe, 1982) 335.

² Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Lübbü'l-Lübâb fî Tahrîri'l-Ensâb* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1964), 20; Genel kabule göre Kureyş Kabilesi, Adnânîler'in Mudar kolundan olup adını Kureyş lakabıyla bilinen Fıhr b. Mâlik'ten almıştır. Hz. Peygamber'in soyu da Fıhr b. Mâlik'e dayanmaktadır. Bkz. Casim Avcı, "Kureyş (Benî Kureyş)" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 26/442-444.

³ Annesi Rebîa'nın soyu ise Fıhr b. Mâlik'in ikinci dedesi Kinâne'nin kabilesine dayanmaktadır. Bk. Hayreddin b. Muhammed ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002) 5/131.

⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/131-132.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhîh*, thk. Mahmud Muhammed Nassâr (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2017), "Talak", 6; Ebû'l-Hüseyn Müslim, *el-Câmi'u's-Şâhîh* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2016), "Talak", 36.

⁶ Ebû Abdillâh el-Basrî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), 4/67.

⁷ Fâtıma bnt. Kays'ın doğumu hakkında kesin bir bilgi bulunmasa da erkek kardeşi Dahhâk b. Kays'tan (ö. 64/684) 10 yıl büyük olduğu bilinmektedir. Dahhâk'ın doğum tarihinin Hz. Peygamber'in vefatından 6 veya 7 yıl önce olduğu bilgisi, Fâtıma'nın 614-615 yıllarında doğmuş olabileceğini ortaya koymaktadır. Fâtıma'nın vefatı ise 674 senesi olarak bildirilmesine binaen takriben 60 sene yaşamış bir hanım sahâbidir. Geniş açıklama için bkz. Hakan Tahtacı, "Fâtıma Binti Kays ve Rivâyetleri (Nafaka Ve Süknâ Meselesi)" Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 42, (Nisan 2022), 249-262; Sare Nur Erel, Fâtıma Bint Kays'ın Hayatı ve Rivâyetleri (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008) 5.

⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetür-r-risâle, 1999), 14/495, 506; Sare Nur Erel tarafından yapılan yüksek lisans çalışmasında Fâtıma bnt. Kays'a ait 33 rivâyet incelenmiş, rivâyetleri zekât, nikâh, talak ve fiten olmak üzere dört ana konuda olduğu bildirilmiştir. Bkz. Erel, *Fâtıma Bint Kays'ın Hayatı ve Rivâyetleri*, 96-100.

⁹ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzibu'l-Esmâ' ve'l-Luğât*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/946.

¹⁰ Selman Başaran, "Fâtıma binti Kays", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/227.

98/716), Kabîsa b. Züeyb (ö. 86/705), Abdurrahman b. Âsım b. Sâbit (ö. ?), Ebû Bekir b. Ebû'l-Cehm b. Es-Sahîr (ö. 120/758) Abdullah el-Behî (ö. ?), el-Esved b. Yezîd (ö. 75/695), Âmir eş-Şa'bî (ö. 104/722) ve İbnu's-Senâbil (ö. ?) rivâyette bulunmuşlardır.¹¹

Fâtıma bnt. Kays'ın rivâyetlerini nikâh, talak, zekât ve fiten olmak üzere dört konuda sınırlamak mümkündür. Nikâh ve talak ile ilgili fıkıh eserlerinde daha çok mevzu bahis edilen kocası Ebû Amr b. Hafs b. Muğîra'nın onu boşaması (talak) üzerine cereyan eden olaylar ve yeni evliliği (nikâh) hakkındadır.¹² Fiten konusunda dâhil edilen rivâyeti ise Temîm ed-Dârî'nin başından geçen olayı Hz. Peygamber'e anlatması üzerine Hz. Peygamber'in hutbede Cessâse ve Deccâl hakkında verdiği bilgileri içeren hadistir.¹³ Sonuncusu ise araştırmamıza konu olan zekât bağlamında naklettiği rivâyetlerdir. Çalışmamızda zekât rivâyetini ele almamızın sebebi birbirine anlam olarak zıt görünen iki hadisi nakleden sahabe râvîsinin Fâtıma bnt. Kays olmasıdır. Ondan nakledilen rivâyetlerde, Müslümanlara zekât ile birlikte mâli sorumlulukların olduğunu ifade eden müsbet, bir de zekâttan başka mal üzerinde başka bir hakkın olmadığı ifade eden menfi hadisler bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin meşhur hadis kitaplarından *Tirmizî* ve *İbn Mâce*'de nakledilmesi, İslâm ilimlerinde farklı tartışma odaklarının oluşmasına sebep olmuştur. Bu sebeple çalışmada hadis eserleri yanında hadîs usulü, tefsir ve fıkıh literatürü de incelenmektedir. İnceleme esnasında tarihsel yöntem uygun olarak betimlemeci, veri toplama ve analiz tekniği takip edilmektedir. Rivâyetler özelinde istinsah hatası, râvî ve rivâyetten kaynaklanan za'fiyet gibi ihtimaller değerlemeye alınmıştır. Ayrıca zekâtın ahkâmındaki tedrici yapı tefsir kitaplarından takip edilerek, hadis ve fıkıh ilimlerinde muhtelif rivâyetlerdeki çözümleme yolları, süreci ve sonuçlarının mukâyesesi amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda nispeten modern dönemde, Fâtıma bnt. Kays ve rivâyetleri hakkında yapılan olumsuz yorumların yersiz olduğu ve rivâyetlerin söylendikleri süreç içerisinde vakıya uygun olarak nâsih-mensûh bağlamında nakledildiği görülmektedir. İslâmî ilimlerde tek alan üzerinden çıkarımların yapılmasının, bütüncül anlayış eksikliği, farklı bakış açılarını kaçırma ve bilgi kapsamının daraltılması gibi sorunlara sebep olduğunun görülmesi, İslâmî ilimlerdeki geniş perspektifteki benzer ilmî çalışmaların önemini ortaya koymaktadır.

1. Fatıma bnt. Kays'ın Zekât Hakkındaki Rivâyetleri

Fâtıma bnt. Kays'ın zekât konusunda naklettiği rivâyetlerin bir arada toplanması muhtelif olarak nakledilen rivâyetlerin tahlilini kolaylaştıracaktır. Aşağıda aynı rivâyetin farklı tarikleri, mevcut buldukları eserlerin kronolojik sırasına göre verilmiştir. Dipnotlarda rivâyetin tahrîci

¹¹ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecid (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983) 24/365-405.

¹² Müslim, "Talâk", 47; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2015), "Nikâh", 10; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ sahihi Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1392/1972), 8/ 80; konu ile ilgili çalışma için bkz. Tahtacı, "Fâtıma Binti Kays ve Rivâyetleri", 249-262

¹³ Cessâse hadisi ile ilgili bkz. Mahmut Yeşil, "Temîm Ed-Dârî Ve Rivâyetleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (Ekim 2006), 91-114.

verilirken, karşılaştırma imkânı sağlaması adına rivâyetin nakledildiği bâb başlığı ve musanniflerin rivâyet özelinde verdikleri bilgiler aktarılmıştır. Böylece musanniflerin rivâyetin ahkâmına yönelik düşünceleri hakkında fikir sahibi olunabilecektir.

Rivâyet Sırası	Eser	Arapça / Türkçe Metin
1	Dârimî (ö. 255/869)	<p>سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ</p> <p>“Rasûlullah’ın şöyle dediğini işittim: Şüphesiz mallarınızda zekât dışında hak vardır”¹⁴</p>
2	İbn Mâce (ö. 273/887)	<p>أَنَّهَا سَمِعَتْهُ تَعْنِي النَّبِيَّ يَقُولُ: لَيْسَ فِي الْمَالِ حَقٌّ سِوَى الزَّكَاةِ</p> <p>“Fâtıma bnt. Kays, Nebî aleyhisselâmın; “Malda zekâttan başka hak yoktur” dediğini işittiği.”¹⁵</p>
3	Tirmizî (ö. 279/892)	<p>سَأَلْتُ أَوْ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الزَّكَاةِ إِنَّ فِي الْمَالِ لِحَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ ثُمَّ تَلَى هَذِهِ الْآيَةَ الَّتِي فِي الْبَقَرَةِ {لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ} الْآيَةَ</p> <p>Hz. Peygamber’e zekâttan sordum veya soruldu. Şüphesiz malda zekâttan başka hak vardır dedi ve Bakâra Suresinden şu âyet-i kerimeyi okudu: “Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir...”¹⁶</p>
4	Tirmizî (ö. 279/892)	<p>قَالَ إِنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ</p> <p>Hz. Peygamber “Malda zekâttan başka hak vardır” buyurdu.¹⁷</p>

¹⁴ Rivâyeti Dârimî, zekât dışında maldan verilmesi gerekenler başlığı altında nakletmiştir. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sünen* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), “Zekât”, 13.

¹⁵ İbn Mâce, zekâtı ödenen mal keniz değildir bâb başlığı altında rivâyeti nakletmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2015), “Zekât”, 3.

¹⁶ Âyetin tamamı, “Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılp zekâtı verendir. Böyleleri anlaşma yaptıklarında sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır ve işte takvâ sahipleri bunlardır” bk. *Kur’ân Yolu* (Erişim 3 Haziran 2024), el-Bakara 2/177; “Mâlde zekâttan başka haklar vardır” bâb başlığı altında nakledilen rivâyet için bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Hâlid Abdulğânî Mahfûz (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2016), “Zekât”, 32.

¹⁷ Tirmizî, rivâyetin senedinin aktardığı şeklinde doğru olmadığını, râvîlerden Ebû Hamza’nın ise zayıf râvî olduğunu bildirmektedir. Beyân ve İsmail b. Sâlim’in, Şa’b’den naklettikleri maktû’ rivâyetin daha sahih olduğunu beyân etmektedir. Tirmizî’nin değerlendirmeleri için bk. Tirmizî, “Zekât”, 32.

5	Taberî (ö. 310)	<p>أَتَمَّا سَمِعْتَهُ يَقُولُ: إِنَّ فِي الْمَالِ لِحَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ</p> <p>Fâtıma bnt. Kays Hz. Peygamber'in şöyle dediğini işitti: Şüphesiz malda zekâttan başka hak vardır.¹⁸</p>
6	Taberî (ö. 310)	<p>أَنَّهُ قَالَ: "فِي الْمَالِ حَقٌّ سِوَى الزَّكَاةِ ، وَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: "لَيْسَ الْبِرُّ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ</p> <p>Hz. Peygamber malda zekâttan başka hak vardır dedi ve "Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir..." âyetinin tamamını okudu.¹⁹</p>
7	Tahâvî (ö. 321)	<p>فَالَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ فِي الْمَالِ حَقٌّ سِوَى الزَّكَاةِ ، وَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ</p> <p>Hz. Peygamber malda zekâttan başka hak vardır dedi ve "Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir..." âyetini okudu.²⁰</p>
8	İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 321)	<p>أَتَمَّا سَأَلْتُ النَّبِيَّ: أَفِي الْمَالِ حَقٌّ سِوَى الزَّكَاةِ؟ قَالَتْ: فَتَلَا عَلَيَّ: وَآتَى الْمَالَ عَلَيَّ حَقًّا</p> <p>Fâtıma bnt. Kays, malda zekâttan başka hak var mıdır diye sorduğumda Hz. Peygamber bana "...sevdiği maldan yakınlarla..." âyetini okudu.²¹</p>
9	Taberânî (ö. 360)	<p>إِنَّ فِي أُمُورِكُمْ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ</p> <p>Hz. Peygamber, mallarınızda zekâttan başka haklar vardır, buyurdu.²²</p>

¹⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 3/342.

¹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/343.

²⁰ Tahâvî rivâyette ifade edilen hakların bağlı olan atlar ve dışarda otlayan develer hakkında olabileceğini ifade etmektedir. Zira Ebû Hureyre'den (r.a) nakledilen rivâyette dışarda otlayan develerin haklarının ne olduğu sorulunca Hz. Peygamber, damızlık olanları salıvermek, süt kovalarını ödünç vermek ve semiz olanlarını menâha olarak verilmesi olduğunu ifade etmiştir. Tahâvî'nin açıklamaları için bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Misrî et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1399/1979), 2/27; Tahâvî'nin delil getirdiği rivâyet için bk. Ebû'l-Hüseyn Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2016), "Zekât", 28.

²¹ Rivâyeti Bakara suresinin 177. âyeti bağlamında nakledilmiştir. Bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-âzîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Sayda: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.), 1/288.

²² Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi (Musul: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1983), 24/403.

10	Dârekutnî (ö. 385)	<p>إِنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ "، ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: فَلَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ</p> <p>Hz. Peygamber malda zekâtтан başka haklar vardır dedi ve “Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir...” âyetini okudu.²³</p>
11	Beyhakî (ö. 458)	<p>سُئِلَ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ، قَالَ: إِنَّ فِي هَذَا الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ وَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ</p> <p>Hz. Peygamber'e “mallarınızda malum haklar vardır...”²⁴ âyetinden soruldu. Hz. Peygamber şüphesiz malda zekâtтан başka hak vardır dedi ve “Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir...” âyetini okudu.²⁵</p>
12	Ebû Nuaym el-Isfehânî (ö. 430)	<p>سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَنْ زَكَاةِ الْقَلْبَيْنِ، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ" ثُمَّ تَلَا: {لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ...}</p> <p>Fâtıma bnt. Kays, Hz. Peygamber'e bileziklerimin zekâtından sordum. Hz. Peygamber bana şüphesiz malda zekâtтан başka hak vardır dedi ve ve “Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir...” âyetini okudu.²⁶</p>

Naklettiğimiz bütün tarîkler mana bakımından incelendiğinde, İbn Mâce haricindeki rivâyetlerden anlaşılan, mükellef üzerine farz olan zekâtın dışında maldan ödemesi gereken başka hakların varlığıdır. Nitekim akabinde Hz. Peygamber'in meseleye delil getirdiği âyet-i kerîmede, erdemli kişinin, zekât dışında sevdiği maldan harcayan kişi olduğu ifade edilmiştir. Medine'ye hicretin ilk iki senesinde indirildiği bilinen Bakara suresinin 177. âyeti, bazı tariklerde mevcutken, bazısında ise nakledilmemiştir.

²³ Dârekutnî “Senesi dolmadan zekâtın verilmesi konusunda acele edilmesi” babında rivâyeti nakletmiştir. İlgili yer için bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Es-Seyyid Abdullah Hâşim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966), 2/125.

²⁴ Meâric 70/24.

²⁵ Beyhakî, “Zekâtta farz olanı verdikten sonra nâfile dışında bir sorumluluğun olmadığını iddia edenlerin delilleri” başlığı altında rivâyeti nakletmiştir. Başlığına ters olarak gözüken bu rivâyetin akabinde yaptığı açıklamalar maksadını ortaya koymaktadır. Nitekim rivâyetin senedindeki Ebû Hamza'nın Kûfe'li olup Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn ve sonraki hadis hâfızları tarafından cerh edildiğini ifade etmektedir. Ashâbın ta'liklerinde naklettikleri “لَيْسَ فِي الْمَالِ حَقٌّ سِوَى الزَّكَاةِ” rivâyetinin senedinin kendisine ulaşmadığını ancak öncesinde aynı manaya gelebilecek hadisleri naklettiğini ifade etmiştir. Bu durumda Beyhakî'nin de malda zekât dışında bir sorumluluğun olmadığını savunduğu anlaşılmaktadır. İlgili yer için bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-meârifî'n-nizâmiyye, 1344/1945), 4/84.

²⁶ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1419/1998), 6/3418.

Rivâyetlerde soruyu soran kişi Fâtıma bnt. Kays ya da Fâtıma bnt. Kays ile birlikte Hz. Peygamber'in yanında bulunan üçüncü bir şahıstır. Bu konuda mevcut şüphenin Fâtıma bnt. Kays'tan kaynaklandığı, Tirmizî'nin târikinde "ben sordum veya bir başkası tarafından soruldu" şeklinde Fâtıma'nın sözlerinden anlaşılmaktadır. Sorulan soruda ise farklılıklar vardır. Tirmizî rivâyetinde Fâtıma bnt. Kays veya başka biri tarafından mutlak "zekâtta" sorulurken, İbn Ebî Hâtım er-Râzî'nin târikinde daha tafsilatlı ve cevaba daha uygun gözüken "zekâtta maldan başka hak var mıdır?" sorusunun Fâtıma bnt. Kays tarafından yöneltildiği görülmektedir. Beyhakî'nin târikinde Hz. Peygamber'e Meâric suresinde geçen "*mallarınızda malum haklar vardır*" âyetinden herhangi birinin sorduğu, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin târikinde ise Fâtıma bnt. Kays'ın doğrudan "bileziklerinin zekâtından" sorduğu anlaşılmaktadır.

Rivâyetin vuku bulduğu tarih hakkında, genel sorulardan zekâtın ölçüsünün belli olduğu ve zekât dışında bir sorumluluğun varlığı hakkında Hz. Peygamber'e sorulduğu düşünülebilir. Ancak Beyhakî'nin târikinde Meâric suresinde geçen bir âyetten sorulması, soru sorulma anının Mekke döneminde olduğuna işaret eder. Çünkü Meâric suresi Mekke'de indirilmiştir. Her ne kadar Hz. Peygamber'e sorulan âyetin Medîne döneminde indiğini söyleyenler varsa da bu görüş, genel kabul görmemiştir.²⁷ Yine Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin târikinde bileziklerin zekâtından sorulması anında Hz. Peygamber'in belirli bir nisâptan bahsetmeden sadece zekâtta başka malda hakların olduğunu söylemesi, Medîne'ye hicretin ikinci senesinde belirli olan nisâp bilgisinin daha mevcut olmadığına işaret olarak görülebilir. Veyahut nisabın belli olmasından sonra olduğu kabul edilerek kadınların takılarında zekâtın varlığı konusunda ceryân eden tartışmalara atfedilerek zaman hakkında bir bilgi vermediği de savunulabilir.

Bütün rivâyetlerde ortak olan malda zekâtta başka hakların olduğu söyleminin sadece İbn Mâce'de değişiklik göstermesi ve tam zıt mana ifade etmesi, rivâyetleri destekleyici mâhiyetteki diğer rivâyetlerin incelenmesini gerektirmektedir. Nitekim İbn Mâce'nin târikinde farklı bilgilere ulaşılabileceğimiz bir ipucu gözükmemektedir.

Rivâyetlerin sened zinciri râvilerin vefat tarihleri ile birlikte aşağıda verilmiştir. Tablo, Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzibu'l-kemâl* isimli esas alınarak cerh edilen râviler mavi, hakkında cerh edenler bulunsa da genel olarak ta'dîl edilen râvilerden sadûk seviyesinde olanlar açık yeşil, sika ve daha yüksek ta'dîl dereceleri için ise koyu yeşille renlendirilmiştir. Rivâyetlerin nakledildiği eserler ise gri renkle gösterilmiştir. Sahâbe râvisi Fâtıma bnt. Kays ise beyaz olarak tabloda verilmiştir.

²⁷ İlgili yer için bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-neşri ve't-tevzî', 1997), 29/152.

Fâtıma bnt. Kays	Şa' bî (ö. 104/722)	Ebû Hamza (ö. ?)(Meymûn el-Avar)	Şerîk b. Abdullah (ö. 177/794)	Dârimî (ö. 255/869)				
				Muhammed b. Tufeyl (ö. 222/837)	Ahmed b. Dâvud el-Mekkî (ö. 282/895)	Taberânî (ö. 360/971)		
					Dârimî (ö. 255/869)			
					Muhammed b. Ahmed b. Medduveyh (ö. ?)	Tirmizî (ö. 279/892)		
				Esved b. Âmir (ö. 208/824)	Abbas ed-Dûrî (ö. 271/885)	Muhammed b. Ya'kub (ö. 346/958)	Muhammed b. Mûsâ (ö. 421/1030)	Beyhakî (ö. 458/1066)
							Muhammed b. Abdullah el-Hâfız (ö. 405/1015)	
				Yahya b. Âdem (ö. 203/819)	Ali b. Muhammed (ö. 233/848)	İbn Mâce (ö. 273/887)		
					Muhammed b. A'lâ el-Hamedânî (ö. 248/862)	Taberî (ö. 310/923)		
				Esed b. Mûsâ (ö. 212/828)	Rabî' b. Süleyman (ö. 270/884)	Tahâvî (ö. 321/933)		
				Yahya b. Abdülhamîd (ö. 228/843)	Muhammed b. İdris el-Hanzalî (ö. 277/890)	İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/938)		
Bişr b. Velîd (ö. 238/853)	Abdullah b. Sâbûr (ö. 317/929)	Dârekutnî (ö. 385/995)						
Âdem b. Ebî İyâs (ö. 220/835)	İsmail b. Abdullah (ö. 267/881)	Abdullah b. Cafer (ö. 346/958)	Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1038)					

Rivâyetlerin senedleri incelendiğinde, bütün tarîklerde Fâtıma bnt. Kays, Şa'bî, Ebû Hamza ve Şerîk müşterek râvîlerdir. Rivâyetin Şerîk'ten itibaren yaygınlaştığı görülmektedir. Râvîlerden Ebû Hamza Meymûn el-A'var "zaifu'l-hadîs"²⁸, Şerîk ise "sadûk" olarak tavsif edilmektedir. Şerîk'in rivâyetlerde çokça hata yaptığı ve hıfzının kötü olduğu ifade edilmiştir.²⁹ Şerîkten sonraki râvîlerin cerh ve ta'dil durumlarına göre ise rivâyetler, zayıf ya da aşırı zayıf olmakla tavsîf edilmektedir.³⁰ Rivâyetlerin senedlerinin zayıf olarak görülmesi, zekât dışında mâlî bir zorunluluğun olup olmadığını anlamak için konu hakkında nakledilen diğer rivâyetlerin incelenmesini gerektirmektedir.

2. Sadece Zekât Vermenin Yeterli Olacağını Beyan Eden Rivâyetler

Sahîhayn'da nakledilen bedevî kıssası, maldan sadece zekât vermenin yeterli olacağını ifade eden en meşhur hadistir. Rivâyete göre, bir bedevi Hz. Peygamber'e (s.a.v) gelerek: Yâ Rasûlallah, bana öyle bir amel göster ki, onu yaptığımda cennete gireyim, demiştir. Rasûlallah (s.a.v) "Allah'a ibâdet eder, ona hiçbir şeyi şerik koşmazsın. Farz olan namazı kılarırsın, farz kılınan zekâtı verirsin. Ramazan orucunu da tutarsın." buyurmuştur. Bedevî seni hak ile gönderen Allah'a yemin ederim ki, dediklerinden fazla birşey yapmam demiştir. Bedevî dönüp giderken Peygamber (s.a.v) "Cennetlik bir adam görmek isteyen varsa şu zâta baksın"³¹ buyurmuştur.

Rivâyette nakledilen bedevînin Dimâm b. Sa'lebe olduğu ifade edilmektedir. Hz. Peygamber Dimâm b. Salebe'nin sözünün arkasında olacağını bilmiş ve farzların üzerine bir şey eklemeksizin yapacağı amel ile cennete gireceğini müjdelemiştir.³² Ancak Hz. Peygamber farz olan zekâtı vermekten başka mâlî bir sorumluluktan ona bahsetmemiştir.

Câbir'den (r.a) nakledilen bir rivâyette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur. "Malının zekâtını veren malının şerrini savmış olur."³³ Yine bu rivâyete benzer formda "mal" yerine "kenz" kelimesi kullanılarak mevkuf olarak nakledilmiştir.³⁴

"Altın ve gümüşü biriktirip de onları Allah yolunda harcamayanları can yakıcı bir azaptan haberdar et."³⁵ âyet-i kerimesinde Allah yolunda malını harcamayanlara cehennemde azap olacağı bildirilince, sahabe ellerindeki bütün malları infak etmeleri gerektiğini ve bu durumda kendilerinden sonra çocuklarına mal bırakamayacaklarını düşünmüşlerdir. Ashâb arasında şüpheye sebep olan bu durumu çözmek için Hz. Ömer (r.a), Hz. Peygamber'in huzuruna varmış ve âyet-i kerimeden maksadın ne olduğunu sormuştur. Hz. Peygamber, Allah Teâlâ'nın zekâtı malın

²⁸ Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1980), 29/237-242.

²⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 12/462-474.

³⁰ Tirmizî, "Zekât", 32; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/84.

³¹ Buhârî, "Îmân" 34; Müslim, "Îmân" 8.

³² Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001), 1/417.

³³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/84.

³⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/84.

³⁵ et-Tevbe 9/34.

geri kalanını temizlemek için farz kıldığını, mîrâsın ise insanların öldükten sonra kalacak malları hakkında farz kılındığını ifade etmiştir. Hz. Ömer'in (r.a) bu cevabı alınca tekbîr getirmesi fikrine mutâbık olması sebebiyle olabilir.³⁶

Hasan el-Basrî'nin naklettiği mürsel rivâyette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur. "Kim malının zekâtını vermişse üzerine vacip olan hakkı yerine getirmiştir. Ancak buna ziyadede bulunan kimse daha faziletlidir."³⁷ İbn Abbas'tan mevkuf olarak nakledilen rivâyette de İbn Abbas, malının zekâtını ödeyen kimsenin sadaka vermemesi durumunda günaha girmeyeceğini ifade etmiştir.³⁸

Nakledilen rivâyetlerden anlaşılan, Müslümanlar üzerine farz kılınan zekâtın verilmesi halinde Müslümanın mâlî sorumluluğunun tamamlanmış olmasıdır. Zekâtın üzerine verilenlerin yani sadakanın ise fazilet olduğu ve verilmemesi durumunda da bir günahın olmayacağı ifade edilmiştir.

3. Malda Zekâtın Başka Hakların Olduğunu İfade Eden Rivâyetler

Fâtıma bnt. Kays'tan Tirmizî ve diğerleri tarafından konumuz hakkında nakledilen rivâyetler dışında bazı rivâyetler de anlam olarak Tirmizî'nin rivâyetini destekler mahiyettedir. Ebû Hureyre'nin (r.a) Hz. Peygamber'den naklettiği uzun rivâyette malının zekâtını vermeyen kişilerin âhirette alacakları cezalar tasvir edilmektedir. Rivâyet içerisinde deve ve atların zekâtı hakkında Hz. Peygamber'in sarf ettikleri dikkat çekicidir. Nitekim ashâb zekâtı verilmeyen develer hakkında sorunca Hz. Peygamber "Hiçbir deve sahibi yoktur ki, bu develerin hakkı subaşlarına geldikleri gün sağılıp, muhtaçlara vermek iken onların hakkını vermeyen kıyâmet gününde..."³⁹ şeklinde başlayan ve ahirette verilecek cezaları tasvir eden sözlerini aktarmıştır. Bu hadis görüldüğü üzere, zekât dışında bir haktan bahsetmektedir. Aynı durum atlar hakkında da geçerlidir.

Tâbiûndan İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) ashâbı kastederek "onlar mallarında zekâtın başka hakların olduğu görüşündeydiler." demektedir.⁴⁰ Yine İbn Ömer'e (r.a) malı olan bir kimse zekâtını kime vermesi gerektiğini sorduğunda, zekâtını emîrlere vermesini söylemiş ancak malında zekât dışında başka haklarında olduğunu da hatırlatmıştır.⁴¹ Tâbiûn neslinden Züfer, Atâ'nın yanında iken bir bedevînin gelip develerinin olduğunu zekâtın başka bunlar üzerine mâlî bir sorumluluğunun olup olmadığını sorduğunda Atâ'nın başka haklarında var olduğunu ifade edecek şekilde "Evet" yanıtını verdiğini bildirmiştir.⁴²

³⁶ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2015), "Zekât", 32; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/11.

³⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/84.

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, thk. Muhammed es-Said b. Besyuni Zaglul (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1410/1989), 3/191.

³⁹ Rivâyetin tamamı için bk. Müslim, "Zekât", 28.

⁴⁰ Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, 3/190.

⁴¹ Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, 3/191.

⁴² Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, 3/191.

Bu kısımda naklettiğimiz rivâyetlerden Ebû Hureyre'nin naklettiği merfû hadis dışında zekâttan başka mâlî sorumlulukların olduğu ifade edilmekte ise de sarâheten farz bir hakkın olduğuna delil gösterilebilecek bir lafız bulunmamaktadır. Ebû Hureyre'nin rivâyetinde ise at ve develerin zekâtları ile ilgili olarak nakledilen kısım dikkat çekicidir. Nitekim rivâyetlerde develerin hakkı sütlerinin sağılması ve ihtiyaç sahiplerine dağıtılması olarak zikredilmektedir. Bu durumda bu rivâyetin zekâtların nisaplarının belirlenmesinden önce verilmiş bir hüküm olduğunu akla getirmektedir. Zira zekâtın farz kılınması ve zekâta bağlı hükümlerin belirlenmesinde bir tedricilikten söz etmek mümkündür.

Fâtıma bnt. Kays rivâyeti dışında nakledilen hadis ve eserlerden anlaşıldığı kadarıyla zekât dışında belirli bir haktan bahsetmek mümkün değildir. Zekâttan başka malda hakkın olduğunu ifade edenler de bu hakkın ne olduğunu zikretmemişlerdir.

4. Fâtıma bnt. Kays'ın Rivâyeti Özelinde Tartışmalar

Rivâyetler arasında anlam bakımından çelişki olması, farklı bilim dalları tarafından çeşitli yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. İbn Mâce'nin rivâyetindeki istinsah hatası olasılığı, ilk bakışta sorunu çözebilecek bir ihtimal olarak görüldüğünden, diğer tartışmalara geçilmeden önce bu konu detaylı bir şekilde incelenmiştir.

4.1. İstinsah Hatası

Aynı râvîden gelen rivâyetlerin birbirine zıt şekilde nakledilmesi durumunda akla gelen ihtimallerden biri istinsâh hatasıdır. Bu hata söylemi İbn Mâce'nin rivâyetine odaklanmaktadır. Nitekim senedleriyle birlikte hadisi nakledenlerden İbn Mâce dışındakiler rivâyeti müsbet formda naklederlerken İbn Mâce menfi formda nakletmektedir.

İstinsah hatasının olabileceğini söyleyen âlimlerin görüşleri kronolojik olarak sıralandığında, tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ihtimali dile getiren ilk kişi Zeylâ'dır (ö. 762/1360). Her ne kadar o bu ihtimali dile getirirse de İbn Mâce'nin farklı nüshalarını incelediği kısmî araştırmasında “ليس” ile başlayan rivâyet formundan başka bir formla karşılaşmadığını ifade etmektedir.⁴³

İbn Mâce'nin *Sünen*'i üzerine hâşiye yazan Sindî (ö. 1138/1726) ise Tirmizî ve İbn Mâce özelinde rivâyetleri mukâyese etmektedir. Tirmizî naklettiği rivâyetin merfû halinin sahih olmadığını ifade etse de ona göre İbn Mâce'nin rivâyeti ile karşılaştırıldığında, İbn Mâce'nin rivâyetinin hatalı olma ihtimali daha yüksektir. Zira Tirmizî'nin rivâyetinde nakledilen âyet ile rivâyetin metni birbirlerine muvafıktır. Sindî'nin burada hatadan kastettiği muhtemelen istinsah hatasıdır.⁴⁴

⁴³ Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeylâ'î, *Tahrîcu'l-ehâdis ve'l-âsârî'lvâkıa fi tefsîri'l-keşşâf li'z-Zemahşeri*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414/1994), 1/106.

⁴⁴ Sindî muhtevâ tenkidine tabi tuttuğu iki rivâyet arasında tercihte bulunmuş olabilir. Ancak sadece nakledilen âyet ile rivâyetin birbirine uyumunu zikretmesi ve genel çerçeveyi çizmemesi bu meseleyi bizim istinsah hatası başlığı altında almakla iktifâ etmemize sebep olmuştur. bk. Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni İbn Mâce* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1996), 2/372.

İbn Mâce'nin rivâyetinde istinsah hatası ihtimalini kuvvetli bulanlardan biri de İslâm kültür kaynaklarının ilmî neşirlerini gerçekleştiren Ahmed Muhammed Şâkir'dir (ö. 1958). Taberî'nin rivâyetine yaptığı açıklamalarda İbn Mâce'nin rivâyetinde nakledilen “ليس” kelimesinin bazı nüshalarda mevcut kadîm bir hata olduğunu ifade etmektedir. Zira Taberî de İbn Mâce'nin râvilerinden olan Yahya b. Âdem'den hadisi nakletmesine rağmen müsbet formda nakletmiştir.⁴⁵ Ayrıca İbn Kesîr müspet formda naklettiği rivâyeti Fâtıma bnt. Kays'tan Tirmizî, İbn Mâce ve diğerlerinin naklettiğini ifade etmiştir.⁴⁶ Bu durum İbn Kesîr'in elinde bulunan İbn Mâce nüshasında da rivâyetin müspet olduğuna işaret etmektedir. Yine Beyhakî'nin menfi formda rivâyetin bazı ta'liklerde zikredildiğini ifade etmesine rağmen İbn Mâce'nin nakline değinmemesi de Ahmed Muhammed Şâkir'in delilleri arasında yer almaktadır.⁴⁷

İbn Mâce'nin rivâyetinde istinsah hatası olmadığını ifade edenler ise İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), İbn Hacer (ö. 852/1449), Münâvî (ö. 1031/1622) ve Abdülğanî b. Ebî Sa'îd ed-Dihlevî'dir. (1296/1879)

İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) İbn Mâce'nin rivâyetini naklettiği bâb başlığının “ما أدى زكاة فليس بكنز” “zekâtı ödenen mal keniz değildir” olduğunu ve bunun hadisle uygun anlam ifade ettiğine dikkat çekmektedir.⁴⁸ İbn Hacer ise Takiyuddin el-Kuşeyrî'nin (İbn Dakîk el-İd) (ö. 702/1302) nüshasında da rivâyetin menfi formda olmasını delil göstermiştir.⁴⁹ Bâb başlığının uygun olması da İbn Hacer'in istinsah hatasının olmadığını dair delillerinden biridir.

Münâvî (ö. 1031/1622) ise iki hadisten birini tercih etmek yerine hadislerin te'lîf edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Her ne kadar iki hadîsin râvisi aynı olsa da farklı zamanlarda farklı olaylar üzerine Hz. Peygamber tarafından Fâtıma bnt. Kays'a söylenmiş olabilir. Nitekim hadislerde bunun benzerlerini görmek mümkündür.⁵⁰

Dihlevî ise istinsah hatası olduğunu ifade edenlere yine bâb başlıklarının rivâyetlere uyumluluğuyla cevap vermektedir. Nitekim Tirmizî'nin seçtiği bâb başlığı rivâyet ile aynı formdadır.⁵¹ İbn Mâce ise “ما أدى زكاة فليس بكنز” “zekâtı ödenen mal keniz değildir.”⁵² başlığı ile zekâtı

⁴⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhîre: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 3/343.

⁴⁶ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 1/487-488.

⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/343.

⁴⁸ Ebû Hafîs Sirâciüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr fi tahrîci ehadîsi's-Şerhi'l-kebir*, nşr. Mustafâ Ebü'l-Ğayt, Abdullah b. Suleymân, Yâsir b. Kemâl (Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1425/2004), 5/478-479.

⁴⁹ İbn Dakîk'in talebesi İbn Rüşeyd, hocasının bu kitabı yazarken hadis ve hadis ilimleri konusunda daha önce yazılıp da ulaşabildiği bütün eserlerden faydalandığını kendisine söylediğini kaydetmiştir. Nitekim İbn Hacer'in bu eseri delil göstermesinin sebebi muhtemelen İbn Dakîk'in İbn Mâce'nin birçok nüshasına erişmiş olmasıdır. Bk. Ahmet Özel, “İbn Dakîku'l-İd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/407.

⁵⁰ Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcîl'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şâgîr*, thk. Ahmed Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 5/478.

⁵¹ Tirmizî'nin bâb başlığı “باب ما جاء ان في المال حقا سوى الزكاة” naklettiği hadise uygundur. Bk. Tirmizî, “Zekât”, 27.

⁵² İbn Mâce, “Zekât”, 3.

verilen malların üzerine ek bir mâli sorumluluk olmadığını ifade etmektedir. Dihlevî yaptığı açıklamalardan sonra iki rivâyetin birbirine nefy ve isbât şeklinde zıt olduklarını ifade etmektedir. Ona göre iki delil birbirleri ile muâriz olduklarında nefy yerine isbât tercih edilir. Mâûn suresi de Tirmizî'nin rivâyetini desteklemektedir. "Onlar mâunu esirgerler"⁵³ âyetinde maundan maksat değeri olmayan tabak, kepçe gibi ürünlerdir. Nitekim bu ürünler zekâta tabi ürünler değildir. Her ne kadar bunları vermek farz olmasa da isteyene vermek güzel ahlak kabilinden imân-ı kâmile ulaşmanın yoludur.⁵⁴

Nitekim Münâvî ve Dihlevî örneğinde görüldüğü gibi İbn Mâce'nin rivâyetinde istinsâh hatası olmadığını söyleyenler genelde hadîslerden birini tercih etme veya te'lif etme yoluna başvurmuşlardır. Rivâyetin İbn Mâce'deki bâb başlığına uygun nakledilmesi istinsah hatası olmadığını söyleyenlerin ortak delilidir. Bunun aksine tâlî yollardan getirilen deliller her ne kadar güçlü görünseler de bâb başlığı-rivâyet uyumuna bir cevap getirememiş olmaları, onların iddialarını da bize göre zayıf kılmaktadır.

4.2. Usûlde Muztarib Hadisin İmkânı Tartışması

Hadis usulü eserlerinde metinde görülen ıztırâba verilen örneklerden biri Fâtıma bnt. Kays'ın zekât hakkında naklettiği rivâyetleridir. Lugatta "çarpmak, çalkalanmak, durmaksızın hareket etmek ve bozulmak" gibi anlamlara gelen ıztırâb, denize nisbet edildiğinde denizin dalgalı olmasını ifade etmektedir.⁵⁵ Hadis istilâhında ise ismi fâil kalıbında olan muztarib, lugat manasına uygun olarak içlerinden birini tercih etme imkânı bulunmayan sened ve metinlerle rivâyet edilen hadislerin birbirleri ile çarpışmaları durumunu ifade etmektedir.⁵⁶ Bu durum senedde vukû bulabileceği gibi⁵⁷, nadiren metinde de meydana gelmektedir.⁵⁸ Bazen de hem senedde hem de

⁵³ Âyet-i kerimenin anlamında Türkçe meallerde genelde yer alan "mâunu menederler" yerine "mâunu esirgerler" şeklinde kullanılmamasının sebebi genel bir hata olduğuna işaret etmek içindir. Anlam daralmalarının Türkçe meallerde sebep olduğu çeviri problemlerini konu alan ve bu âyeti de konu edinen çalışma için bk. Mehmet Ali Çalgan, "Mennâ'un li'l-Hayr" Tabiri Özelinde Anlam Daralmalarının Kur'an'ın Türkçe Meallerinde Sebep Olduğu Çeviri Problemleri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 833.

⁵⁴ Abdulgani b. Ebî Sa'îd ed- Dihlevî vd., *Şurûhu Süneni İbn Mâce*, thk. Raid b. Sabri b. Ebi Ulfe (Umman: Beytül'efkârî'd-devliyye, 2007), 704.

⁵⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 1/543-544; Ahmet Yücel, "Muztarib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/422.

⁵⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzheti'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nureddin Itr (Kahire, Dâru'l-Basâir, 2011), 95-96.

⁵⁷ Senedde vuku bulan ıztırâb imtihan maksadıyla kasten râvilerin yerlerinin değiştirilmesi ile de vuku bulmaktadır. Nitekim herhangi bir maslahat icabıyla yapılmayan sened içerisindeki değişiklikler rivâyetin mevzû olarak nitelenmesine sebep olmaktadır. Bk. İbn Hacer, *Nüzheti'n-Nazar*, 96; Buhârî'nin genç yaşlarda Bağdat'ta tâbî tutulduğu imtihan sırasında senedleri kasdi olarak karıştırılarak verilen rivâyetler henüz genç yaşlarında olan Buhârî tarafından çözümlenerek doğru şekilde aktarılmıştır. Buhârî'nin ününün yayılmasında etkili olan bu hikâye için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1992), 2/20-21.

⁵⁸ İbn Hacer, *Nüzheti'n-nazar*, 96.

metinde meydana gelmektedir.⁵⁹ Yine ıztırâb bir râvînin rivâyetinde meydana gelebileceği gibi, iki farklı râvînin rivâyetlerinde veya birçok kişinin naklettiği bir rivâyet çerçevesinde de meydana gelebilmektedir. Muztarib olan hadisler zayıf hükmü almaktadır. Nitekim hadis usulü eserlerinde muallel hadisin akabinde muztarib konusunun işlenmesi bunun bir illet çeşidi olduğunu akla getirmektedir.⁶⁰

Birbirine uyumsuz görünen rivâyetler arasında tercih imkânı mümkün olduğu zaman, hadis muztarib olmaktan çıkar. İbnü's-Salah'a göre göre bir rivâyetin râvîsinin hıfz konusunda daha kuvvetli olması ya da râvînin mervî anı ile sohbetinin çok olması bir rivâyetin diğerine tercih edilmesinde etken sebeplere dendir.⁶¹ Bu sebeple bir âlim tarafından bir rivâyet muztaribe örnek gösterilse de ondan sonra gelen âlimler tercih tarafını açıklamakla hadisi muztariblikten çıkarmışlardır.⁶² Burada özellikle cerh ve ta'dîlin ictihâdî bir konu olması fikir ayrılıklarına sebep olabilmektedir.

Metinde ıztırâba Fâtıma bnt. Kays'ın rivâyetlerini misâl olarak veren ilk âlim tespit edebildiğimiz kadarıyla Hâfız İrâkî'dir (ö. 806/1404). Ona göre, iki rivâyetin tevili mümkün olmamakla birlikte tercih imkânı da yoktur.⁶³ Kendisinden önce muztarib konusunu inceleyen âlimler genelde ıztırâbın sened ve metinde olabileceğini ifade etmişler ancak sadece senedde ıztırâba örnek göstermekle meselede iktifâ etmişlerdir. Nitekim Aliyyu'l-Kârî'ye göre bu durum hadis ilminin alanı değildir. Senedde ıztırâb muhaddisler tarafından ortaya konulması mümkünse de metinde olan ıztırâb rivâyetten çıkarılabilecek hüküm ile ilişkisi sebebiyle müçtehidin görevidir.⁶⁴

Hadîs usûlünde Fâtıma bnt. Kays'ın rivâyet ettiği hadisin muztarib olmadığını ifade edenleri dört kısımda toplamak mümkündür:

Bunlardan birinci kısım, hadisin zayıflığının ıztırab sebebiyle olmadığını ifade edenlerdir. Nitekim daha önce de bahsettiğimiz gibi muztarib hadis zayıf hadis hükmündedir. Rivâyetin sıhhati ve zayıflığı tarafından meseleye yaklaşıldığında rivâyetin zayıflığını gerektiren durum ıztırab değil seneddeki zayıf râvidir. İki rivâyetinde ortak râvisi olan Şerîk'in hocası Ebû Hamza zayıf râvilerdendir. Bu sebeple rivâyet muztarib hadise uygun bir örnek olarak

⁵⁹ İbnü's-Salah'ın zikretmediği bu kısmı eserinde nakletmiştir. Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ahmed Ömer Hâşim (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Ârabî), 131.

⁶⁰ Yücel, "Muztarib", 31/422.

⁶¹ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirün, 2016) 61.

⁶² İlgili örnekler için bk. Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, 131-132.

⁶³ Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân el-İrâkî, *Şerhu't-tebsira ve't-tezkira*, thk. Abdüllatif el-Hemîm, Mahir Yâsîn Fahî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002), 1/293

⁶⁴ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuḥbeti'l-fiker* (Beyrut: Dâru'l-erkam, 2006), 482.

görülmemektedir.⁶⁵ Bu yönden de bazı hadis usûlcüleri rivâyet üzerine tartışmayı gerekli görmemiştir.

İkincisi, aynı sahabeden nakledilen iki rivâyetin senedlerinin kuvvetleri açısından birbirleri ile karşılaştırıldığında İbn Mâce'nin senedinde ki râvîlerin Tirmîzî'nin râvilerine göre daha kuvvetli olduğunu söyleyenlerdir. Bir rivâyetin diğerine tercih edilmesinin sıhhat derecesi açısından imkânı sebebiyle rivâyet muhtarib değildir. Bu durumda Tirmîzî'nin rivâyeti zayıf hükmünde iken, İbn Mâce'nin rivâyeti sahihtir.⁶⁶

Üçüncüsü, rivâyetler sened itibarı ile birbirine eşit kabul edilseler bile mana bakımından te'vilin mümkün olması sebebiyle ıztırâbın kalmayacağını düşünenlerdir. Buna göre merfû olan her iki hadisi de Fâtıma bnt. Kays Hz. Peygamber'den işitmiştir. Ancak Tirmîzî'nin naklettiği rivâyette Hz. Peygamber hak kelimesi ile müstehab olan sadakayı kastederken, İbn Mâce'nin naklettiği rivâyette nefyettiği hak kelimesi ile vacip olan hakları kastetmiştir. Bu durumda malda zekâtta başka vacip bir hak olmasa da müstehab olan sadaka hakkı vardır. Usûlcülerin birçoğu bu teville sıcak bakmaktadırlar.

Dördüncüsü, sahabe râvîsinin Hz. Peygamber'den hatalı aktarma ihtimalidir. Daha çok son dönem âlimlerinin ileri sürdükleri bu iddiya göre râvînin Fâtıma bnt. Kays olması bu iddiaya zemin hazırlamaktadır. Nitekim Fâtıma bnt. Kays'ın nafaka konusunda naklettiği rivâyete, Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Âişe ve Usâme b. Zeyd'in karşı çıktığı bilinmektedir.⁶⁷ Hatta Hz. Ömer "Doğru söyleyip söylemediği bilinmeyen bir kadının rivâyetine bakarak Allah'ın Kitabını ve Peygamberin sünnetini terk edemem." diyerek Fâtıma'nın rivâyetinde yanlış olduğunu belirtmiştir.⁶⁸ Sahâbeden inkâr mâhiyetinde itirazlara maruz kalan Fâtıma bnt. Kays'ın, birbirine muarız iki rivâyeti zekât konusunda nakletmiş olması, bu gruba göre Fâtıma'nın yine yanlış olduğunu düşüncesini doğursa da⁶⁹ delili olmaması sebebiyle bu iddia zayıftır.

Usûl âlimlerinin konuya yaklaşma şekillerine bakıldığında rivâyetin senedi itibarı ile aslında çok söylenecek bir sözün olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak âlimlerin te'vile sıcak bakmaları ve meselenin metinde birbirine zıt iki anlamı içermesinin daha çok fukahânın çözmesi gerektiği bir sorun olarak görmeleri rivâyetlerin fikhî açıdan odak noktası oldukları meselelerin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu konuya geçilmeden önce zekâtın farz kılınma süreci ile ilgili tartışmalara yer vermek konuya zemin hazırlaması açısından ele alınacaktır.

4.3. Nâsîh-Mensûh Açısından Rivâyetin Değerlendirilmesi ve Zekâtın Farz Kılınma Süreci

Nâsîh ve mensûh meselesi tefsir ve hadis ilimlerinin doğrudan konusu olmakla birlikte, hükme varmak konusunda dolaylı olarak da fıkıh ilminin konusudur. Bu sebeple öncelikle zekât

⁶⁵ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, 133.

⁶⁶ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, 133.

⁶⁷ Müslim, "Talâk", 52, 54.

⁶⁸ Müslim, "Talâk", 46.

⁶⁹ H. Musa Bağcı, *Hadis Rivâyetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu* (Ankara: İlahiyât Yay., 2004), 96.

meselesinin Kur'ân ayetleri üzerinden farz kılınma sürecini anlaşılması daha sonrasında rivâyet üzerinden yapılan nesh tartışmaları hadis ve fıkıh eserleri yardımıyla ele alınacaktır.

Zekâtın ne zaman farz kılındığı ile ilgili üç görüşten bahsetmek mümkündür. Bunlar Mekke dönemi, hicretin ikinci yılı ve hicretin dokuzuncu yılıdır.⁷⁰ Mekkî âyetler incelendiğinde, zenginlerin fakirlere yönelik maddî yardımlarını içeren kısımlarda “zekât” ve “hak” kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Nitekim incelemeye tabi tuttuğumuz rivâyetlerde geçen iki ana kelime de “zekât” ve “hak” kelimeleridir. Bu sebeple bu kelimelerinin delâlet ettiği anlamların belirlenmesi önemlidir.

Zekât kelimesinin geçtiği Mekkî âyetler, Meryem 31-32, el-Enbiya 73, el-Müminûn 4, en-Neml 3, er-Rûm 39 ve Lokman 4-5. âyetlerdir. Âyetlerde zekât kelimesi emir değil haber formatında zikredilmektedir. Rûm suresi 39. âyet dışında bütün âyetlerde namaz ile birlikte geçen zekât, önceki peygamberler ve ümmetlerde olan durumu haber vermekte, müminlerin özelliğinin zekât vermek, müşriklerin özelliğinin ise zekât vermeyi men etmek olduğu belirtilmektedir.⁷¹ Yukarıda işaret edilen âyetlere istinaden zekâtın Mekke'de farz kılındığını ifade edenler olsa da genel görüş hicretin ikinci yılında farz kılınmış olmasıdır.⁷² Sa'd b. Ubâde'nin “Rasûlullah zekâtın farziyeti belli olmadan önce bize fitır sadakasını emretti. Sonra zekâtın farz kılındığına ilişkin hüküm indirilince fitır sadakasını bize emretmedi ve yasaklamadı. Biz fitır sadakasını veriyoruz.”⁷³ şeklinde naklettiği rivâyette önce fitır sadakasının daha sonra zekâtın emredildiğini ifade edilmektedir. Bu durumda hicretin ikinci yılında farz kılınan oruçtan sonra zekâtın emredildiği anlaşılmaktadır.⁷⁴ Konumuzla ilgili olarak Mekke döneminde de adından zekât olarak bahsedilen mâli bir yükümlülük olsa da miktar ve şekil olarak belirli olmayan bir mâli sorumluluk olduğu anlaşılmaktadır. Hak kelimesinin içerisinde geçtiği Mekkî âyetler ise el-En'âm 141, el-İsrâ 26, er-Rûm 38, ez-Zâriyât 19 ve el-Meâric 24-25. âyetlerdir.

Mekkî surelerde geçen “hak” kelimesinin mali yardım manasına hamledildiği âyetlerde, üçünün emir,⁷⁵ ikisinin ise haber anlamı ifade ettiği görülmektedir.⁷⁶ Taberî, el-En'am suresindeki âyette⁷⁷ geçen hak kelimesinden kastın zekât farz kılınmadan önce müminlere emredilen bir mali yardım olduğunu; zekâtın farz kılınması ile de artık malda zekât dışında mâli bir yükümlülüğün

⁷⁰ Zekâtın farz kılınma süreci ile ilgili değerlendirmeleri ve aşağıda nakledeceğimiz sınıflandırmaların geniş hali için bk. Soner Duman, “Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Hulefâ-i Râşidîn Dönemlerinde Zekât”, *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2018), 57-78.

⁷¹ Meryem 19/31,55; Enbiya 21/73; el-Mu'mininun 23/4; en-Neml 27/3; er-Rûm 30/39; Lokman 31/4; Fussilet 41/6-7.

⁷² Ebû'l-Fazl Şihâbudin Ahmed el-Askâlânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülhakî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1930), 3/367.

⁷³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3/367.

⁷⁴ Oruç Medine'ye hicretin birinci ve ikinci senelerinde nâzil olduğu kabul edilen Bakara Suresinin 183. âyeti kerimesinde farz kılındığı bildirilmiştir. Orucun farz kılındığı tarih hicretin 2. yılı Şâban ayı (Şubat 624) olarak belirlenmiştir.

⁷⁵ el-En'âm, 6/141; el-İsrâ, 17/26; er-Rûm, 30/38.

⁷⁶ ez-Zâriyât, 51/19. el-Meâric, 70/25.

⁷⁷ el-En'âm, 6/141.

kalmadığını ifade etmektedir.⁷⁸ Zemahşerî'nin de konu hakkında güçlü bulduğu görüş, "hak" kelimesi ile zikredilen durumun zekâtтан farklı bir yardım olmasıdır. Zira ona göre âyetler Mekke'de olduğu halde zekât Medine'de farz kılınmıştır. Bu hak zekâtın farz kılınması ile neshedilmiştir.⁷⁹

Zekâtın ne zaman farz kılındığı konusunda tartışmalar mevcut olsa da zekât ahkâmının Medine'de indirilen âyetler ile belirlendiği konusunda ittifak söz konusudur. Yine incelediğimiz müfessirlerin söyleminden genel bir kanaate varılacak olursa zekâtın farz kılınması ile öncesinde verilmesi gereken haklar nesholunmuştur.

4.4. Fukahâ'nın Rivâyet Üzerine Tartışmaları ve Nesh Konusunu Ele Almaları

İmâm Mâlik'in naklettiği bir rivâyette Hz. Hüseyin (r.a) annesi Fâtıma'nın kardeşiyle birlikte saçlarını kesip tırttığını, ağırlığına gümüş tasadduk ettiğini bildirmektedir.⁸⁰ Hz. Peygamber torunu Hasan için akıka kurban etmiş, kızına da Hasan'ın saçını tıraş etmesini ve saçının ağırlığına tasaddukta bulunmasını emretmiştir.⁸¹ Yine genel bir emir olarak "Her çocuk, akıka kurbanı ile rehindir. Bu kurban, çocuğun doğumundan sonra yedinci gün, kendisi adına kesilir. Yedinci gün çocuğun saçı da kesilir ve ismi verilir."⁸² şeklinde merfu rivâyet aktarılmaktadır. İmâm Muhammed ise İmâm Mâlik'in eserini rivâyetinde akıkanın cahiliye döneminde var olduğunu, Rasûlullahın İslâm'ın ilk dönemlerinde bu fiili gerçekleştirdiğini ancak kurban emri ile bunun neshedildiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde ramazan orucu ile öncesinde emredilen bütün oruçların, cenabetten guslün emredilmesi ile öncesinde emredilen diğer gusüllerin, zekâtın emredilmesi ile de öncesinde emredilen bütün sadakaların nesholunduğunu bildirmektedir.⁸³ Hanefi mezhebi eserlerinde hâkim kanaat, zekâtın emredilmesi ile geçmişte farz kılınan sadakaların neshedildiğidir. Hanefîlerin bakış açısı nispeten Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde de gözlenmektedir. Nitekim İbn Kesîr'in naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel ve İmâm Şâfiî kurban kesmenin vacip olmadığını bilakis müstehab bir amel olduğunu ifade etmektedirler. İbn Kesîr bahse açtığı konuya delil olarak ise Fâtıma bnt. Kays'ın menfi formda zikrettiği "malda zekâtтан başka hak yoktur." rivâyetini nakletmektedir.⁸⁴ Fıkıh eserlerinde kurban kesmenin akıka gibi ibadetleri nesh etse de akıkanın sünnet ya da mendub olarak zikredilmesi dikkate şayandır. Ancak Hanefî mezhebinden Kasanî'nin açıklamaları da bu konuya izah getirmektedir. Ona göre bu ibadetlerin nesh olunması, ibadet olarak tamamen geçerliliğini yitireceği anlamına hamledilmemelidir. Her ne kadar zekât kendisinden önceki sadakaları nesh etse de bu önceden farz kılınan sadakaların farziyetini neshetmektir. Bir ibadetin farz olmaktan çıkması onun Allah'a

⁷⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/170-171.

⁷⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf'an hakâ'iki gâvâmi'it-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998), 1/367.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Takiyuddin en-Nedvî (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1991), "Dahâyâ" 17.

⁸¹ Tirmizî, "Edahi", 20.

⁸² Ebû Dâvûd, "Edahi", 21; Tirmizî, "Edahi", 23; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen*, thk. Ahmed Şemsüddîn, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2015), "Akıka", 5.

⁸³ Mâlik b. Enes, "Dahâyâ" 17.

⁸⁴ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/432.

yakınlaştırıcı bir ibadet olmasına engel değildir.⁸⁵ Diğer ibadetler de aynı manaya hamledildiğinde bir ihtilafın olmadığı anlaşılmaktadır.

Görüleceği üzere Fâtıma bnt. Kays'ın rivâyeti her ne kadar isnâd olarak zayıf olsa da fıkıh eserlerinde kendisi ile delil getirildiği görülmektedir. Ancak hadis ilminde de derinliği ile bilinen Nevevî, Fâtıma bnt. Kays'tan hem müspet hem de menfi şekilde nakledilen rivâyetin zayıf olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak bu durum ne öncesinde ne de sonrasındaki fakihlerin bu rivâyet ile delil getirmelerine engel olmamıştır.

Sonuç

Medine'ye ilk hicret eden kadın sahabilerden Fâtıma bnt. Kays'ın zekât hakkında naklettiği rivâyetini incelediğimiz çalışmada, nakledilen rivâyetlerin 12 farklı tarikten tahrir edildiği görülmektedir. Bunlardan bir tanesi dışında hepsi zekât dışında verilmesi gereken mâli sorumlulukların olduğunu ifade etmektedir. Ancak İbn Mâce'nin naklettiği rivâyet diğer tariklerin tam aksine malda zekât dışında herhangi bir hakkın olmadığını ifade etmektedir. İbn Mâce'nin tahrir ettiği rivâyet çevresinde gelişen tartışmalar incelendiğinde ilk akla gelen istinsah hatası olabileceğidir. Ancak İbn Mâce'nin rivâyetinin bâb başlığına uygunluğu ve selef âlimlerin bu konuyu farklı nüshalarda incelemelerine rağmen bir farklılığın gözlerine çarpmadığını ifade etmeleri bu ihtimali zayıf kılmaktadır. Hadis usulünde ise bu rivâyet muztarib hadise örnek olarak gösterilmektedir. Metinde ıztırâba örnek olarak gösterilen rivâyetin uygun bir örnek olmadığını savunanlar ise dört farklı görüşü savunmaktadırlar. Birinci grup meselenin içeriğine girmeden rivâyetin zayıf olmasının ıztırâb sebebiyle değil zayıf râvî sebebiyle olduğunu ifade etmişlerdir. İkinci grup, İbn Mâce'nin râvilerinin sened olarak Tirmizî'den daha kuvvetli olmasıyla rivâyeti muztarib olmaktan çıkarmaktadır. Üçüncü grup ise sened bakımından rivâyetlerin aynı kuvvette olmalarına rağmen mana bakımından telif imkânıyla rivâyeti muztarib olmaktan kurtarmaktadır. Bu durumda, her iki hadis de Fâtıma bnt. Kays'ın Hz. Peygamber'den duyduğu rivâyetlerdir. Ancak, Tirmizî'nin naklettiği rivâyette, Hz. Peygamber "hak" kelimesiyle müstehab olan sadakayı kastederken, İbn Mâce'nin naklettiği rivâyette "hak" kelimesiyle vacip olan hakları kastetmektedir. Bu durumda, malda zekâtta başka vacip bir hak olmasa da müstehab olan sadaka hakkı bulunduğu için rivâyet tevil edilebilir. Dördüncü grup ise sahabenin rivâyet ettiği hadislerde Hz. Peygamber'den hatalı aktarım ihtimalini öne sürmektedir. Sonuçta nakledilen görüşlerin sonuncusu haricinde her biri muhtemeldir. Ancak hadis âlimleri tarafından kabul edilen görüşe göre hüküm ciheti ehemmiyet arz etmekte ve fakihlerin çözmeleri gereken bir mesele olarak rivâyetlerin halli konusunda tevakkuf edilmektedir.

Fukahanın konuya yaklaşımı incelendiğinde ise hadis ehli tarafından dile getirilmeyen nesh konusu gündeme gelmektedir. Bu sebeple öncelikle tefsir kitapları üzerinde yaptığımız incelemede zekâtın tedriciliğinden bahsetmek mümkündür. Zekâtın ne zaman farz kılındığı

⁸⁵ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertibi's-Şerâi* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1982), 11/12.

konusunda tartışmalar mevcut olsa da zekât ahkâmının Medine’de indirilen âyetler ile belirlendiği konusunda ittifak söz konusudur. Söz konusu rivâyetlerde geçen zekât ve hak kelimeleri Kur’ân-ı Kerim’de araştırıldığında Mekkî âyetlerde geçen zekât kelimesinin 7 ayette geçtiği ve bunların emir değil haber formatında olup geçmiş peygamber ve ümmetlerin durumundan bahsettiği görülmektedir. Hak kelimesi ise 5 ayette geçmekte üçü emir ikisi ise haber formatındadır. İncelediğimiz müfessirler mali sorumluluk getiren hakların zekâtın nisabının belli olmasıyla nesh olduğunu ifade etmektedirler. Fukahanın kurban, ramazan orucu ve cenabetten guslün emredilmesi ile öncesinde emredilen diğer emirlerin neshedildiği ifadelerinde söyledikleri gibi zekâtın nisabının belli olması ile öncesinde emredilen bütün hak ve zekât diye tabir edilen sorumlulukların nesholunduğunu ifade etmek uygun olacaktır. Bu durumda Fâtıma bnt. Kays’ın müspet formda naklettiği “malda zekâttan başka haklar vardır” rivâyeti devamında gelen ayetin de Mekkî olmasıyla Mekke’de ikameti sürecinde Hz. Peygamber’den nakledildiğine ve hükmünün mensuh olduğuna, menfi formda zikrettiği “malda zekâttan başka bir hak yoktur” rivâyetinin ise nâsîh hükmünde olması mümkündür. Nitekim *Sahihayn*’da nakledilen sahih rivâyetlerde de zekâtını ödeyen kimsenin başka farz mali bir sorumluluğu olmadığı anlaşılmaktadır. Fukahanın amelide bu yöndedir. Zekâtın nisabından önce emredilen mâli sorumlulukların farziyeti neshedilse de, Allah’a kurbiyet anlamında geçerliliğin devam ettiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn. *Şerhu Şerhi Nuḥbeti'l-fiker*. Beyrut: Dâru'l-erkam, 2006.
- Avcı, Casim. "Kureyş (Benî Kureyş)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/442-444. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*. Ankara: İlâhiyât Yay., 2004.
- Başaran, Selman. "Fatıma binti Kays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/ 227. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-meârifî'n-nizâmiyye, 1344/1945.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuabu'l-İmân*. thk. Muhammed es-Said b. Besyuni Zağlul. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1410/1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Mahmud muhammed Nassâr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2017.
- Çalgan, Mehmet Ali. "'Mennâ'un li'l-Hayr" Tabiri Özelinde Anlam Daralmalarının Kur'an'ın Türkçe Meallerinde Sebep Olduğu Çeviri Problemleri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 828-850. <https://doi.org/10.31121/tader.972487>
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. thk. es-Seyyid Abdullah Hâşim. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *Sünen*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.
- Dihlevî vd., Abdulgânî b. Ebî Sa'îd vd. *Şurûhu Süneni İbn Mâce*. thk. Raid b. Sabri b. Ebi Ulfé. Umman: Beytü'l-efkâri'd-devliyye, 2007.
- Duman, Soner. "Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Hulefâ-i Râşidîn Dönemlerinde Zekât". *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2018), 57-78. <https://doi.org/10.25272/j.2149-8407.2018.4.1.04>
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2015.
- Erel, Sare Nur. *Fâtıma Bint Kays'ın Hayatı ve Rivayetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *Şerhu't-tebsira ve't-tezkira*. thk. Abdüllatif el-Hemîm, Mahir Yâmîn Fahhal. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. El-Hasan. *Târîhu medîneti Dimaşk*. nşr. Muhibiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî. Beyrût: Dâru'l-fikir, 1415/1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-neşri ve't-tevzî', 1997.

- İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Sayda: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbudin Ahmed el-Askâlânî. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1930.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askâlânî. *Nüzhetu'n-nazar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker*. thk. Nureddin Itr. Kahire, Dâru'l-Basâir, 2011.
- İbn Hayyât, Ebû Ömer el-Leysî Halîfe. *et-Tabakât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Riyad: Dâru Taybe, 1982.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâm. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2015.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî. *el-Bedrül-münîr fî tahrîci ehâdîsi's-Şerhi'l-kebîr*. nşr. Mustafâ Ebû'l-Ğayt, Abdullah b. Suleymân, Yâsir b. Kemâl. Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1425/2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- İbnü's-Salah, Ebû Amr Takiyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadis*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirîn, 2016.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Ma'rifetü's-Sahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1419/1998.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1982.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvaṭṭa'*. thk. Takiyuddin en-Nedvî. Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1991.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-kemâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1980.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî. *Feyzü'l-ḳadîr şerhu'l-Câmi's-şâgîr*. thk. Ahmed Abdusselâm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn. *el-Câmi'u's-şâhîh*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2016.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2015.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Şerhu'n-Nevevî alâ sahîhi Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbu'l-Esmâ' ve'l-Luğât*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Özel, Ahmet. "İbn Dakîku'l-İd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/407-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Sindî, Muhammed b. Abdilhâdî. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni İbn Mâce (Sünen ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996.

- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Lübbü'l-Lübâb fî Tahrîri'l-Ensâb*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1964.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ahmed Ömer Hâşim. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Ârabî, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi. Musul: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Çur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kâhire: Müessesetür'r-Risâle, 2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu me'âni'l-âşâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1399/1979.
- Tahtacı, Hakan. "Fâtıma Binti Kays ve Rivâyetleri (Nafaka Ve Süknâ Meselesi)" *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42, (Nisan 2022), 249-262. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2186429>
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünen*. thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2016.
- Yeşil, Mahmut. "Temîm Ed-Dârî Ve Rivâyetleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (Ekim 2006), 91-114.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Dahhâk b. Kays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/ 409-410. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yücel, Ahmet. "Muztarib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/422. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998.
- Zeylâ'î, Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Tahrîcu'l-ehâdis ve'l-âsâri'lvâkıa fî tefsîri'l-keşşâf li'z-Zemahşerî*. thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414/1994.
- Ziriklî, Hayreddin b. Muhammed. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

The Relational Dynamics of Religion and Volunterism:

The Case of Hatice Dilruba

(Din ve Gönüllüğün İlişkisel Dinamikleri: Hatice Dilruba Örneği)

Hasan Ali YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi Assist. Prof., Sinop University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Din Bilimleri Anabilim Dalı Department of Religious Sciences
Sinop | Türkiye Sinop | Türkiye
hayilmez@sinop.edu.tr orcid.org/0000-0003-3105-6691

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 03/Eylül/2024 Received | 03/September/2024
Kabul Tarihi | 14/Aralık/2024 Accepted | 14/December/2024
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2024 Published | 31/December/2024

Atıf | Cite as:

Yılmaz, Hasan Ali. "Din ve Gönüllüğün İlişkisel Dinamikleri: Hatice Dilruba Örneği [The Relational Dynamics of Religion and Volunteerism: The Case of Hatice Dilruba]". *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 12/2 (Aralık | December 2024), 524-546.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1549588](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1549588)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Relational Dynamics of Religion and Volunteerism: The Case of Hatice Dilruba

Abstract: This research examines the reciprocal relationship between religion and volunteering. Studies indicate a complex interplay between these two concepts. Quantitative research explains how and why religious elements influence participation in volunteer activities. However, these studies tend to be reductionist and fragmentary, focusing primarily on its relationship with variables such as age, gender, and occupational group, and overlooking the experiences, emotions, and relationships of the actors. This research uses the qualitative method and the data is organized using a narrative research design. It aims to explain religion's contribution to volunteering at the discursive, practical, and objective levels within a relational dimension. In this context, the narratives of Hatice Dilruba, who institutionalized her volunteer activities that began at a young age, were subjected to content analysis on various YouTube channels. The data were analyzed through relational sociology, emphasizing the importance of social interactions and relationships. The research will seek to address the following research questions: What is the impact of religion on volunteer activities? What is the contribution of religion to the spiritual, social, and political relationships that constitute volunteerism? What is the effect of volunteerism on the perception of religion? The following conclusions were reached: First, it was determined that volunteer activities are shaped by the individual's inner dialogues and social relationships. Two, the positioning and transitional experiences provided by religious teachings, advice, and commands are the motivating factors for the formation of these interactions and relationships. Three, volunteer activities are identified with symbolic boundaries created through religious understanding. It is hoped that the results of this research will increase the efficiency of the activities of individuals and institutions engaged in volunteer activities.

Keywords: Sociology of Religion, Relational Sociology, Narrative, Religion, Volunteerism, Narrative.

Din ve Gönüllülüğün İlişkisel Dinamikleri: Hatice Dilruba Örneği

Öz: Bu araştırma, din ve gönüllülük arasındaki karşılıklı ilişkiyi incelemektedir. Araştırmalar, bu iki kavram arasında karmaşık ve karşılıklı bir etkileşim olduğunu göstermektedir. Nicel araştırmalar, dini unsurların gönüllülük faaliyetlerine katılımı nasıl ve neden etkilediğini açıklamaktadır. Ancak, bu çalışmalar genellikle yaş, cinsiyet, meslek grubu gibi değişkenler açısından açıklayarak indirgemeci ve parçalıdır, aktörlerin deneyimlerine, duygularına ve ilişkilerine yeterince yer vermemektedir. Bu araştırmada nitel araştırma yöntemi kullanmakta ve veriler anlatı araştırma deseni kullanılarak organize edilmektedir. Araştırma dinin, gönüllülüğe ilişkisel boyut içinde söylem, pratik ve nesne düzeyinde katkısını açıklama amacındadır. Bu bağlamda, genç yaşta başlayan gönüllülük faaliyetlerini kurumsallaştırmış olan Hatice Dilruba'nın çeşitli YouTube kanallarındaki anlatıları içerik analizi yöntemiyle incelenmektedir. Veriler, sosyal etkileşimlerin ve ilişkilerin önemini vurgulayan ilişkisel sosyoloji perspektifinden analiz edilmiştir. Araştırma şu araştırma sorularına cevap aramaya çalışacaktır: Din, gönüllülük faaliyetlerini nasıl etkilemektedir? Din gönüllülüğü oluşturan manevi, sosyal, politik ilişkiler için ne tür bir katkısı sunmaktadır? Gönüllülük, din algısını nasıl etkilemektedir? Araştırma sonucunda aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır: Bir, gönüllü faaliyetlerin bireyin iç diyalogları ve sosyal ilişkileri tarafından şekillendiği belirlenmiştir. İki, dini öğretilerin, tavsiyelerin ve emirlerin sağladığı konumlandırma ve geçiş deneyimleri, etkileşimlerin ve ilişkilerin oluşmasının motivasyon faktörleridir. Üç, gönüllülük faaliyetleri, dini anlayış yoluyla oluşturulan sembolik sınırlarla özdeşleştirilmektedir. Bu araştırmanın sonuçlarının, gönüllülük faaliyetlerine katılma konusunda bireylerin ve kurumların etkinliğini artırması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İlişkisel Sosyoloji, Anlatı, Din, Gönüllülük.

Introduction

The widespread individualization, increasing economic inequality, and rapid technological advancement of today have led to profound changes in traditional structures and relationships. Social scientists are describing this transforming society as "insecure," "anxious," and "apathetic."¹ In this context, problems such as the weakening of social bonds and the increase in humanitarian, social, and economic difficulties have significant impacts, especially on disadvantaged groups. Societies are undertaking various actions to find solutions to these problems and increase social awareness. The goal is to develop human, social, cultural, and moral values as well as skills. For example, in Turkey, social responsibility projects and volunteer work have begun to be encouraged in universities through courses such as "community service applications" and "voluntary work." These courses aim to strengthen the values of empathy, altruism, and responsibility in society, and thus contribute to the continuity of society through volunteering, which means working for the public good without expecting any material reward². This study aims to restore social values and bonds by examining the reciprocal relationship between volunteering and religion. It will investigate the effects of volunteering on individuals' internal dialogues and social relationships, how religious teachings motivate these interactions, and how volunteering is identified with symbolic boundaries.

To understand volunteerism, it is essential to consider the concept of altruism. It is crucial to comprehend the altruistic sentiments that underpin volunteer endeavors, as volunteerism is regarded as the epitome of altruism³. Scholars from different disciplines have addressed the concept of altruism in various ways. For example, biologists posit that human genetics are based on helping others⁴, whereas psychologists define altruism about empathy and related emotions such as compassion and mercy⁵. In contrast, sociologists posit that altruism is shaped by social norms, values, and transmissions⁶. It can thus be argued that the concept of volunteerism intersects with numerous fields, grounded in the fundamental principle of altruism.

¹ Please see Zygmunt Bauman'ın *Akışkan Modernite* Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge & Malden: John Wiley & Sons, 2013), Richard Sennett'in *Karakter Aşınması* Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York: W. W. Norton & Company, 2011), Erving Goffman'ın *Kamusal Alanda İlişkiler* Erving Goffman, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order* (New York: Basic Books, 1971).

² Sevde Düzgüner, 'Pro-Sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgeçilicilik) Tanımı ve Konumu', *Bilimname* 2019/40 (31 December 2019), 351-373; Hamit Palabiyik, 'Gönüllülük ve Yerel Hizmetlere Gönüllü Katılım Üzerine Açıklamalar', *Yönetim Bilimler Dergisi* 9/1 (2011), 82-114; Zeynep Sağır, 'Özgeçilicilik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma', *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 285-319. 7/13 (2020), 285-319.

³ Debbie Haski-Leventhal, 'Altruism and Volunteerism: The Perceptions of Altruism in Four Disciplines and Their Impact on The Study of Volunteerism', *Journal for the Theory of Social Behaviour* 39/3 (2009), 271-299.

⁴ Recep Batu Günör, 'Siyasi ve Etik Bir Kavram Olarak Özgeçilicilik Düşüncesi', *Felsefeleğos* 20/61 (2016), 49-61.

⁵ Ali Ayten, *Empati ve Din Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010).

⁶ Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (University of Chicago Press, 1976).

Nevertheless, the majority of studies examining the relationship between religion and volunteerism in Turkey have been conducted by psychologists of religion. Applying quantitative methods to research in this field has yielded findings indicating that religion promotes altruistic behaviors and attitudes, including helping others, consideration of others, charitable giving, and forgiveness⁷. Furthermore, the relationship between religion and volunteerism has been confirmed by studies conducted on various occupational groups, including university students⁸, hospital employees⁹, and doctors¹⁰. These quantitative studies concentrate on the interrelationships between dependent and independent variables. To illustrate, a study conducted by Sağır with four distinct occupational groups (AFAD employees, nurses, preschool teachers, and religious officials) revealed that religious officials exhibited higher levels of altruistic attitudes than other occupational groups¹¹. These findings offer significant insights into the influence of religion on altruism and the motivational factors underlying volunteerism across diverse occupational groups.

On the other hand, such studies generally explain the relationship between religion and volunteering in terms of variables such as age, gender, and professional group. While these studies confirm that there is a relationship between religion and volunteering, they ignore the complexity of the relationship between them and the competence of the actor. However, volunteering activities include decision-making and meaning-making processes, and the decision-making of the actors (such as volunteers, target audience, and sponsors) is not dependent only on the current time and place. In addition, these activities are also affected by the past and future experiences of the people who carry out volunteering activities. Religion offers this spatial and temporal connection to believers. In this context, the religion-volunteering relationship will be examined as an intertwined area in the study, and the actor-society relationship will be taken into consideration.

Accordingly, the study will address the connection between religion and volunteering from the perspective of relational sociology. Relational sociology, which has become widespread in social sciences since 2010 and has been constantly developing, focuses on the relationships between people, objects, and concepts. This approach assumes that social life is based on relationships and interactions¹². In this context, the relationship between religion and volunteering is considered mutually dependent elements that construct each other together. In other words, the mutual relationship between these two concepts stems from and shapes broader

⁷ Sağır, 'Özgeçilik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma'.

⁸ Mehmet Sait Az - Muhammet Cevat. Acar, 'Dindarlık İle Özgeçilik Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri İle Yapılan Bir Araştırma', *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 742-773.

⁹ Mustafa Uslu, *Hastane Çalışanlarında Dindarlığın Empati ve Özgeçilikle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Konya Eğitim Araştırma Hastanesi Örneği)*. Konya: 2019. (Yayınlanmamış: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019).

¹⁰ Ayten, *Empati ve Din Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*.

¹¹ Sağır, 'Özgeçilik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma'.

¹² Mustafa Emirbayer, 'Manifesto for a Relational Sociology', *American Journal of Sociology* 103/2 (1997), 281-317.

political and social interactions. This perspective will allow for a rich understanding of the complex relationship between religion and volunteering and reveal the effects of social dynamics on this interaction.

The research data has been obtained from Hatice Dilruba's videos on the YouTube sharing site and her interviews on various TV channels regarding her various volunteer activities. In this context, the study aims to answer the following research questions: What is the impact of religion on volunteer activities? What is the contribution of religion to the spiritual, social, and political relationships that constitute volunteerism? And what is the effect of volunteerism on the perception of religion?

1.2. Conceptual Framework: Relational Sociology, Religion, Volunteerism

This section will present an overview of relational sociology, which serves as the fundamental basis for the study. Subsequently, the relationship between religion and volunteerism will be investigated from the standpoint of relational sociology. The Turkish sociologist Mustafa Emirbayer¹³ first employed the relational sociology concept, and has since become a prominent and diverse field within the social sciences. As defined by Pierpaolo Donati¹⁴, relational sociology is "a sociology that studies social realities as relationships." As described by Nick Crossley¹⁵, this approach can be understood as "a network of social relationships and interactions among social actors." Powell and Dépelteau¹⁶ define relational sociology as "a sociology that researches by examining social life and social relationships." Crossley underscores the necessity of comprehending and analyzing the social world through the lens of interactions, viewing this process as one that emerges among social actors¹⁷. In this context, it can be summarized that the most fundamental principle of relational sociology is that all abstract and concrete formations result from the relationships¹⁸.

The relational perspective attempts to achieve a balance between the two extremes of scientific approaches. On one side are realism and positivism, and on the other are constructivism and deconstructivism. While realism argues that reality is directly and objectively perceivable, positivism argues that scientific knowledge can only be obtained through observation and experimentation. In contrast, constructivism asserts that reality is entirely socially constructed and is not a fixed reality. Deconstructivism, however, adopts the view that there are no fixed and universal truths, and meanings must be continually deconstructed. The relational paradigm aims to offer a more balanced approach by moving beyond these two extremes. It accepts neither a wholly objective and unchanging reality nor an entirely constructed and continuously

¹³ Emirbayer, 'Manifesto for a Relational Sociology'.

¹⁴ P. Donati, *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences* (London: Routledge, 2011), 21.

¹⁵ Nick Crossley, *Towards Relational Sociology*. (Abingdon: Routledge, 2011).

¹⁶ Christopher Powell, - François Dépelteau, 2013. *Applying Relational Sociology: Relations, Networks & Society* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 1.

¹⁷ Crossley, *Towards Relational Sociology*., 21.

¹⁸ Hasan Şen, 'İlişkisel Sosyoloji ve Din', *Strata* 1 (2019), 50-74.

deconstructed reality. Instead, it attempts to understand reality through dynamic relationships and interactions¹⁹.

In addition, the aspects of this approach that differ from traditional sociology should be explained for a better understanding of relational sociology. First, traditional sociology views social phenomena as structures that exist at a certain moment within history, independent of individuals, while relational sociology focuses on processes, relationships, and interactions²⁰. Secondly, traditional sociologists frequently reduce behaviors to identities such as gender, ethnicity, religion, role, status, and class. In contrast, relational sociology evaluates these identities in the context of relationships and networks of relationships. Accordingly, practices, objects, and expressions are shaped by the relationships people form²¹. The preceding information delineates the general framework of relational sociology. With this framework, the present study will examine religion and volunteerism in a relational context.

Relational sociology offers a distinctive lens for analysing social phenomena, rooted in three fundamental principles. One, the notion of interconnected social practices: Social practices are situated within complex networks of relationships, involving a range of resources, locations, and identities. This emphasis on relationality draws attention to the complex interconnections between individuals and their environments, underscoring the notion that practices are shaped by these dynamic networks. Two, the role of individual agency: Relational sociologists acknowledge the significance of individual agency in influencing social interactions. Although cognizing, emoting, and perceiving factors are acknowledged as influencing human behavior, this perspective avoids reductionism. Conversely, it posits that these intrapersonal phenomena are shaped by social processes, indicating that individuals' subjective experiences are collectively constituted through their social interactions. Three, the integration of agency and structure: Relational sociology serves to bridge the gap between individual agency and structural determinism. By relating social events to both internal motivations (such as feelings and thoughts) and external structures (including the economy, politics, and religion), this approach offers a comprehensive understanding of the interrelations between individual agency and structural determinism. This enables a detailed examination of how individuals and societal structures interact and influence each other. By employing this comprehensive framework, relational sociology provides a more profound understanding of the reciprocal relationship between individual experiences and broader social contexts²².

¹⁹ Volkhard Krech, 'Relational Religion: Manifesto for a Synthesis in the Study of Religion', *Religion* 50/1 (2 January 2020), 1.

²⁰ C. Powell, - F. Dépelteau (eds.), *Conceptualizing Relational Sociology. Ontological and Theoretical Issues*. (New York: Palgrave, 2013).

²¹ Powell, - Dépelteau, 2013. *Applying Relational Sociology: Relations, Networks & Society*, 18.

²² Nick Crossley, 'Networks, Interactions and Relations', *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, ed. F. Dépelteau (Switzerland: Springer Nature, 2018), 611.

In this regard, the perspective of relational sociology posits that even seemingly isolated and individual practices are shaped by and indebted to relationships. To illustrate, when an individual engages in piano performance alone for their own pleasure, they evaluate themselves in relation to their past experiences, draw upon past social interactions, are influenced by their target audience, and convey political or religious messages. This exemplifies that the practice is shaped by a multitude of interactions and relationships²³. In this manner, relational sociology diverges from the reductionist, atomistic perspective that perceives social phenomena merely as the aggregate of individual actors, or the holistic perspective that considers society as an autonomous entity transcending individual action. Relational sociology eschews both of these approaches, instead focusing on the relationship between the actor and society. In line with the aforementioned characteristics, this study will examine the connection between religion and volunteering from a relational sociological perspective and conduct an analysis aimed at understanding the interactions within a social context.

Relational researchers consider relational and interactional concepts the most significant for comprehending social reality. Similarly, scholars of religion posit that religions should be studied through the lens of their interactions and relationships²⁴. Thomas Tweed advocates for a dynamic and relational theory of religion, defining religion not as a fixed and unchanging entity but as a process in constant motion and interaction. On the one hand, religions can be linked to geographical, cultural, and social movements (such as identity shifts and religious conversions)²⁵. On the other hand, religion(s) enable believers to settle in a place, put down roots, and develop a sense of belonging. In this context, Tweed posits that religions exert a broad range of impacts, from the search for meaning by believers to social revolutions. In other words, religions connect believers to the body, the afterlife, and other entities, positioning them within a broader cosmic context²⁶.

The relational approach was selected in preference to other methodologies for its ability to accommodate the data without recourse to pre-existing theoretical frameworks. Rather than fitting the data into such frameworks, the relational approach allows new patterns and connections within the data to be discovered. This approach emphasizes the necessity of moving beyond the limitations of predetermined categories when conceptualizing religion. It suggests that religion can be better understood as a dynamic and relational entity composed of self-producing and interrelated subjects. Consequently, this approach facilitates a more comprehensive comprehension of religion's dynamic and relational character²⁷. The present

²³ Crossley, 'Networks, Interactions and Relations'.

²⁴ Krech, 'Relational Religion'; Yusuf Yarahöglü, "'Yapı-Fail" Bağlamında İlişkisel Din Sosyolojisi Paradigması ve Sanal Dini Cemaatler', *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (30 September 2020), 1429–1451.

²⁵ Thomas A. Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion* (Harvard University Press, 2006).

²⁶ Tweed, *Crossing and Dwelling*.

²⁷ Krech, 'Relational Religion'.

study will examine the relationship between religion and volunteering in conjunction with the aforementioned relational dimension of religion.

However, some scholars of religion posit that the relational nature of religion is constituted by a relationship between the following four dimensions: perception (intuition and emotion), action (worship and rituals in the sense of planning, organizing, and achieving goals), cognition (mental dimension), and physical objects (nature, resources, and artifacts)²⁸. A relational approach to religion posits that these dimensions are interlinked and constitute religious spheres that interact with other social spheres. In this sense, the cognitive, experiential, action-oriented, and material dimensions of religions are interconnected, as are the social spheres of politics, law, economics, science, medicine, education, and the arts. Accordingly, from the perspective of relationality, the study of religion permits a synthesis of disparate theoretical and methodological approaches, facilitating the integration of intellectual and practical elements alike²⁹.

In light of the information presented thus far, it is necessary to examine the connections between religious attitudes and behaviors associated with volunteering, such as altruism, solidarity, and selflessness, in order to gain a deeper understanding of the relationship between religion and volunteering. Indeed, research has demonstrated that individuals with higher levels of religious attitudes exhibit a greater inclination toward altruism³⁰. Furthermore, research has indicated that religious institutions, communities, and faith-based non-profit organizations facilitate voluntary activities such as social assistance, education, and health³¹. However, the research does not sufficiently address the issue of religious motivations, internal interactions, and relationships with bureaucracy. This study aims to identify the relationships and interactions that constitute voluntary activities, specifically between volunteers, target groups, sponsors, and bureaucracy, to consider the relational dimension of religion. Therefore, this study will examine the impact of religion on voluntary activities and its role in the spiritual, social, and political relationships that emerge during the volunteering process. Thus, the effect of religion on volunteering activities and its role in the spiritual, social, and political relations that emerge during the volunteering process will be examined. The methods used to collect and analyze the study data will be explained in the next section.

2. Method

This study was designed as qualitative research. YouTube, a video-sharing site that provides researchers with rich data on topics not typically discussed in real life and allows users to

²⁸ Krech, 'Relational Religion'.

²⁹ Krech, 'Relational Religion'.

³⁰ Sağır, 'Özgecilik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma'; Mevlüt Sanlav, *Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Affedicilik ve Dini Tutumlar* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016); Murat Şentürk, *Gönüllülük ve Gönüllülerle Birlikte Çalışmak* (Istanbul University Press, 2022).

³¹ Mahmut Bilen - Cüneyt Özdemir, 'Çocuk Yoksulluğunu Önlemeye Yönelik Bir Sivil Toplum Girişimi: İHH'nın Yetimleri Destekleme Programı', *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 8/2 (31 December 2022), 247-290.

comment and share their thoughts, was used as a data source. This study focused on the narratives of Hatice Dilruba, the founder of the Dilruba Foundation, with the expectations of obtaining in-depth data on religion and volunteering and providing a broad understanding of the subject. In this context, the study employed a narrative research design, and the data were obtained from the interviews conducted by Hatice Dilruba on various YouTube channels. The data were examined using the content analysis method. The narratives were obtained from national channels such as TRT news³², Ülke TV³³, Habertürk³⁴; individual video channels such as Bekir Develi³⁵; and channels of non-governmental organizations such as Hatırası Aziz İnsanlar³⁶, Salih Amel Yolcuları³⁷, Genç TV³⁸, and Dilruba Vakfı³⁹. The shortest of the selected videos is 3 minutes long, and the longest is 150 minutes.

In the context of the purpose and questions of the research, the purposeful sampling method which provides access to a rich data source was preferred in selecting the videos⁴⁰. The example of Hatice Dilruba was preferred because it provides rich information about the role of religion in volunteering activities and shows how individual volunteering activities occur in daily life and social, political, and financial relations. Dilruba's narratives provide rich and detailed information about the relationship between religion and volunteerism. To contextualize the subsequent analysis, a brief life history of Hatice Dilruba is presented below.

Hatice Dilruba was born in 1973 in the Domaniç district of Kütahya province. In 1989, she relocated to Bursa due to her father's transfer for employment purposes. She initiated her volunteer activities in the village of Bursa, where her father was employed, providing meals to older people needing care. In the following years, she continued her work by providing essentials for needy individuals with assistance from local businesses. Following her marriage in 1994, she continued caring for older people in her neighborhood⁴¹. In subsequent years, she adopted the principle of "continue doing good until death finds you" and, with the support of her husband, initiated activities in various settings, including nursing homes for the elderly, childcare facilities, soup kitchens, and women's shelters. In 2007, she established the Dilruba Evleri Mutual Aid

³² TRT Haber, 'Bursa'nın İyilik Meleği: Hatice Dilruba Duman - YouTube', *Youtube* (2022).

³³ ÜLKE TV, 'Gönül İşi | Hatice Dilruba Duman' (28 May 2022).

³⁴ Habertürk TV, 'Türkiye'de İlk İnsanlık Köyü' (12 September 2018).

³⁵ Dilruba Vakfı, 'Bekir Develi İle Peynir Gemisi, Çığ Gibi Büyüyen İyilik Hareketi Dilruba Evleri Yardımlaşma Derneği', *Dilruba Vakfı 'İyiliğe Devam Et'* (22 January 2024).

³⁶ Hatırası Aziz İnsanlar, 'Türkiye'ye Gidin Onu Bulun! - Hatice Dilruba (Tek Parça)' (8 September 2023).

³⁷ Salih Amel Yolcuları, 'Dilruba Evleri (Hatice Dilruba)', *YouTube* (14 April 2021).

³⁸ GençTV, 'Müslümanın Cebinde Proje Daima Hazır Olmalı! - Hatice Dilruba' (29 March 2022).

³⁹ Dilruba Vakfı, 'Bekir Develi İle Peynir Gemisi, Çığ Gibi Büyüyen İyilik Hareketi Dilruba Evleri Yardımlaşma Derneği' (22 January 2024).

⁴⁰ W. P. Vogt, et al., *When to Use What Research Design*. (New York & London: The Guilford Press, 2012).

⁴¹ Ülke Tv, 'Gönül İşi' (28 May 2022).

Association and the Dilruba Nursing Home and Elderly Care Centre in Bursa⁴². The nursing home opened in 2021 and is operated under the Ministry of Family and Social Services in Bursa.

Additionally, in response to the influx of refugees in Turkey in 2011, she established a soup kitchen, an education center, and a living center at the border. She founded a village called "Humanity Village" in Orhaneli for individuals struggling with substance abuse⁴³. In the aftermath of the 2023 Israeli assault on Gaza, Dilruba Vakfı initiated the provision of services to individuals who had relocated from Gaza to Egypt, renting houses in Egypt for this purpose⁴⁴. Following a detailed account of Hatice Dilruba's life and work, it is now appropriate to proceed with a description of the methodology employed in the study and the manner of data collection.

In recent years, there has been a notable global expansion in the internet and social media use. As indicated in the Digital 2023 report and the Global Overview Report published in January 2023, a considerable proportion of the global population has access to the Internet⁴⁵. Türkiye, in particular, exhibits a high internet usage rate, with users spending considerable time online daily⁴⁶. The fact that people now spend most of their time in digital environments has resulted in these environments becoming an integral part of daily life. The abovementioned circumstances have given rise to novel social and cultural dynamics that have profoundly impacted social science research. This phenomenon has transformed social phenomena and cultural formations within the context of the 21st century. In response to this shift, social scientists have increasingly used digital environments to collect data pertinent to many social issues. By leveraging the affordances of digital environments, researchers have been able to access data more expediently and cost-effectively, thereby uncovering a host of previously uncharted research avenues⁴⁷.

In this study, a narrative research design was employed. Narrative is how individuals convey their experiences through the stories they create, as perceived by themselves⁴⁸. Narratives differ from everyday conversations in that they have a strategic order, purpose, and function. Indeed, narratives provide researchers with an understanding of turning points regarding a topic, the narrator's goals, and the individual, cultural, and social conditions underlying events⁴⁹. It would

⁴² Dilruba Vakfı, 'Bekir Develi ile Peynir Gemisi, Çığ Gibi Büyüyen İyilik Hareketi Dilruba Evleri Yardımlaşma Derneği' (22 January 2024).

⁴³ Hatırası Aziz İnsanlar, 'Türkiye'ye Gidin Onu Bulun! - Hatice Dilruba (Tek Parça)' (8 September 2023).

⁴⁴ Dilruba Vakfı, 'Bekir Develi ile Peynir Gemisi, Çığ Gibi Büyüyen İyilik Hareketi Dilruba Evleri Yardımlaşma Derneği' (22 January 2024).

⁴⁵ Simon Kemp, 'Digital 2023: Global Overview Report', *DATAREPORTAL* (2023).

⁴⁶ Adalet Aydoğdu G. - Erol İlhan, 'Alternatif Bir İletişim Aracı Olarak YouTube: 2019 Yerel Seçimlerinde Sokak Röportajları Yapan Siteler Üzerine Bir İnceleme', *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 23/2 (2020), 433-442.

⁴⁷ Reyhan Kulluk, 'Sosyal Bilimlerin Araştırma Yaklaşımlarında Yeni Yönelimi: Dijital Etnografi Deseni', *İletişim Çalışmaları Dergisi* 10/1 (2024), 95-115.

⁴⁸ H. Albayrak, 'Sosyal Hizmetin Anlatı Araştırması ile Buluşması', *Toplum ve Sosyal Hizmet* 31/4 (2020), 1719-1745.

⁴⁹ M. Tekindal - Arsu Ş. Uğuz, 'Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsamı ve Sürecine Yönelik Bir Derleme', *Ufuk Ötesi Bilim Dergisi* 20/1 (2020), 153-182.

be appropriate to mention some of the characteristics of narrative research used in this study. Narratives focus on individuals, their identities, and their experiences of an event. Narratives include various data collection methods such as documents, images, and interviews. Narratives have a chronological order. Additionally, political and social contexts shape the narrative style. On the one hand, this situation reflects the identity of the place where the narratives are lived. On the other hand, it allows understanding the social contexts to which the narratives are related⁵⁰.

The most significant advantage of content analysis is that it permits the examination of the intangible and the unseen.⁵¹ In this context, before commencing data analysis, the videos were viewed in their entirety, significant turning points and relationships were identified, and all text was transcribed. Subsequently, sentences and paragraphs were labeled per the research questions, conceptual framework, and the purpose of the study. The aforementioned labels were then coded by a predefined category scheme⁵². The transcripts were then coded manually, and similar and repetitive patterns emerged as themes. An evaluation of the suitability of the identified themes to the research questions and purpose revealed the need for some to be divided while others were combined. Accordingly, the concept of 'relationship' was selected as a general and inclusive theme, given its compatibility with the theoretical framework and the research questions⁵³. Sub-themes were identified as follows: "religious connectedness" (in spatial and temporal terms), "target audience selection," "administrative, financial, and political relationships," and "boundaries." As can be seen, the coded data revealed sub-themes aligned with the research questions and the purpose of the study. In this context, content analysis was employed to uncover the video's coded meanings. The following section will present quotes that represent the themes that most comprehensively and deeply address the relationship between volunteering and religion. The analysis process will be conducted through the concepts and expressions in these quotes.

3. Findings

3.1. State of Religious Connectedness

This section will concentrate on the basic religious aspect that emerges in Hatice Dilruba's accounts when she describes her voluntary activities. An analysis of Hatice Dilruba's narratives reveals that volunteering is an action that can be performed for, from, and with God. This illustrates that Hatice Dilruba views volunteering as an essential component of her religious

⁵⁰ Tekindal - Uğuz, 'Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsamı ve Sürecine Yönelik Bir Derleme'.

⁵¹ Osman Metin - Şükriye Ünal, 'İçerik Analizi Tekniği: İletişim Bilimlerinde ve Sosyolojide Doktora Tezlerinde Kullanımı', *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/Özel Sayı 2 (31 December 2022), 273-294.

⁵² D. Silverman, *Nitel Verileri Yorumlama*, trans. Erkan Dinç (Ankara: Pegem Akademi, 2018).

⁵³ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2021).

convictions. To illustrate, when she describes the timing of the aid she received from Şeker Kuyumculuk, she articulates her relationship with God as follows:

We are one day away from Ramadan and still haven't found a place. Şeker Kuyumculuk kept their promise; they delivered all the supplies to the house. The car is ready, the driver is ready[...] I even found the cook, but there is no place! 'Oh Lord, I promised these people, don't let us be embarrassed!' I keep praying... Why did this happen, did I make a mistake somewhere? Oh Lord, if you do not help me, I cannot do it. Help me so the supplies are not wasted. I would be at fault for those who brought the supplies⁵⁴.

In addition to the contribution that comes from Allah, she expresses that her activities reflect her being with Allah and receiving spiritual support in the following ways:

In large organizations for 1000, 2000 people... I put on my apron, with Allah's permission. We enter together with our big partner and set the menu. Of course, I am not the one doing it there. I am just making an effort, but I don't forget the one who makes it happen. He is in my heart, I love him very much for collaborating. He has opened a market. [In that market] I want to set up a stall⁵⁵.

In another account, where her connection with Allah is expressed in words, she describes her work with the injured who came to Egypt after the Israeli attacks as follows:

(While describing the transfer of needy Gazans to Egypt and how the Egypt visit took place) "Of course, we got to know the area during this visit. Well, Allah opened a door for us... He said, 'Go ahead, my servant.' We were never embarrassed there. Well, we tried to do whatever was necessary. We got a five-story building in Egypt that was like a hotel. A wealthy Egyptian businessman who saw our effort and willingness gave us a five-story building there as a gift⁵⁶.

Finally, she explains that the spiritual connection she has made with the Creator is the main reason why her activities have reached the point they have reached:

[While talking about how the elderly guest she hosted at her home prayed for her] "My child! May the Lord open doors for you like the inn doors of your ancestors. May there be children inside, may soups boil, may there be elderly, may there be Dilruba houses," he prayed. Years later, when we decided to establish the Association, this prayer came to our minds⁵⁷.

The aforementioned statements posit that Dilruba's religious connectedness situates her in a distinctive cognitive, spiritual, and moral position, establishing a direct correlation between her actions and her faith. This case demonstrates how relational sociologists can apply the claim that

⁵⁴ Hatırası Aziz İnsanlar, 'Türkiye'ye Gidin Onu Bulun! - Hatice Dilruba (Tek Parça)' (8 September 2023).

⁵⁵ GençTV, 'Müslümanın Cebinde Proje Daima Hazır Olmalı! - Hatice Dilruba' (29 March 2022).

⁵⁶ Dilruba Vakfı, 'Bekir Develi İle Peynir Gemisi, Çiğ Gibi Büyüyen İyilik Hareketi Dilruba Evleri Yardımlaşma Derneği' (22 January 2024).

⁵⁷ Dilruba Vakfı, 'Müsiad Türkiye'nin Gücü Sosyal Sorumluluk Projeler Ödülü', *YouTube* (2022).

any practice performed from the intersection of social relations, individual desires, drives, emotions, and social institutions to the relationship between volunteering and religion. In this example, Dilruba indicates that her connection with a creator (through prayer, for instance) has been instrumental in gaining bureaucratic and financial support, thereby positioning religion as a force that influences social life and institutional structures. This situation contributes to relational sociology's understanding of the formation of the relationship between religion and volunteering, by avoiding a reduction to individual factors and instead considering the influences of social institutions and social relations. An analysis of her narratives demonstrates a symbiotic relationship between religion and volunteerism, whereby both elements reinforce and support each other. Moreover, she views her volunteer work as a concrete manifestation of her religious dedication. In other words, Hatice Dilruba exemplifies her religious beliefs through her service to others, perceiving her actions as a form of worship and a means of fulfilling her religious obligations. This understanding highlights the significant impact of religious faith on her motivations and practices in volunteerism.

What strategies might be employed to effectively navigate a crisis in challenging circumstances? In such a situation, what course of action should be taken? In the event of a crisis, war, or oppression occurring within one's lifetime, it is crucial to ascertain one's position to these events. In the event of witnessing such occurrences, I will likely be held to account for my actions on that day. He will assert that the Gaza conflict occurred during the individual's earthly tenure. "What did you do?" intention intend to be able to respond clearly and coherently rather than offering an incoherent or evasive reply⁵⁸.

What is your intention regarding these virtuous actions, Ms. Hatice? In conclusion, it can be stated that the world is the marketplace for the afterlife. It is a marketplace where transactions are conducted. It can be reasonably assumed that the availability of financial resources influences one's choice of vacation destination. Various accommodation options are available, including camping, caravans, 5-star hotels, and even 7-star hotels. Heaven is prepared for those who work hard in this world⁵⁹.

The aforementioned quotations emphasize the concept of the afterlife, which signifies the continuation of life after death. This belief not only engenders emotional responses such as anxiety, fear, and hope concerning actions in the present world but also gives rise to concerns about being questioned, punished, or rewarded in the afterlife. Consequently, this belief enhances a person's sense of responsibility towards humanitarian crises in their vicinity, cultivating a desire to help without expecting anything in return and increasing their motivation to engage in acts of kindness and benevolence. Indeed, research indicates a significant and robust relationship

⁵⁸ Dilruba Vakfi, 'Bekir Develi ile Peynir Gemisi, Çığ Gibi Büyüyen İyilik Hareketi Dilruba Evleri Yardımlaşma Derneği' (22 January 2024).

⁵⁹ Dilruba Vakfi, 'Bekir Develi ile Peynir Gemisi, Çığ Gibi Büyüyen İyilik Hareketi Dilruba Evleri Yardımlaşma Derneği' (22 January 2024).

between the belief in the afterlife and volunteerism⁶⁰. Hatice Dilruba approaches social issues such as the Gaza War and the refugee crisis with the conviction that her actions will have consequences in the afterlife. This approach shows that volunteer activities were motivated by temporal and spatial imaginations and a sense of connectedness with the future (beyond) presented to Dilruba by religion. This elucidates the complex interconnection between her religious convictions and her engagement in volunteerism, wherein her spiritual beliefs serve as the bedrock and driving force behind her humanitarian endeavors. By addressing crises with a sense of divine responsibility and viewing good deeds as a pathway to spiritual fulfillment, Dilruba exemplifies how volunteerism can be deeply rooted in and inspired by religious convictions.

The temporal and spatial spiritual connection provided by religion seems to play a crucial role in Hatice Dilruba's ethical reorientation towards social issues. Her belief in the afterlife drives her to volunteer and see these actions as part of her moral duty and religious obligation, anticipating divine accountability. It is, therefore, essential to highlight the role of belief in the afterlife in motivating volunteering. The following section examines the role of religion in determining the target group for volunteering.

3.2. Target Audience Selection

Hatice Dilruba's narratives underscore the significance of a sense of religious connectedness in determining the target group for her volunteering activities. She underscores this point by recalling a hadith of the Prophet, which she believes is pertinent for those who wish to engage in volunteering, like herself:

They ask who we should help. Surely, there are needy people within our close surroundings, among our neighbors. When the Prophet was asked who should be treated kindly, he said: 'Your mother, then your mother, then your mother again, and then your father.' That means your parents, your children, your relatives, and your neighbors⁶¹.

Furthermore, she states that she deliberately selects the elderly as the focus of her volunteering activities. She attributes this choice to the religious concept of "barakah" (blessing). Moreover, she indicates that her decision to concentrate on the elderly was shaped by the religious narratives she encountered during her upbringing, as recounted by her parents:

In the stories of kindness we heard in our childhood, there was always an elderly person sitting in the corner. When that person was shown compassion, there would be abundance and wealth in that household. Now, the elderly are abandoned in nursing homes⁶².

⁶⁰ Saeed Rezvani Nejad et al., 'Belief in an Afterlife Influences Altruistic Helping Intentions in Alignment with Adaptive Tendencies', *Evolutionary Psychology* 19/2 (2021).

⁶¹ Dilruba Vakfı, 'Bekir Develi İle Peynir Gemisi, Çığ Gibi Büyüyen İyilik Hareketi Dilruba Evleri Yardımlaşma Derneği' (22 January 2024).

⁶² Dilruba Vakfı, 'Bekir Develi İle Peynir Gemisi, Çığ Gibi Büyüyen İyilik Hareketi Dilruba Evleri Yardımlaşma Derneği' (22 January 2024).

Hatice Dilruba underscores her concern regarding the rising prevalence of substance abuse among the younger generation of devout individuals, whom she refers to as "our children." She asserts that this group has been selected as the primary focus of her efforts.

Our children are falling into this addiction. Their names are Yasin, Ahmet, Mustafa. It makes me very sad. Each of them had stayed in Quran courses. Many of them started [using drugs] after leaving the Quran courses. First, they started smoking, then this. This made me think: What are we doing to these children? Why are we bringing our children to this state? I think we need to update our approach; we need to put our heads together and reconsider⁶³.

[Speaking about the Village of Humanity in Orhaneli] We envisioned it as a life workshop. That is, the Village of Humanity Life Workshop where people could learn patience and reflection. We wanted people to embark on their inner journeys here. We wanted it to be a personal development village. We worked on this for more than a year⁶⁴.

Hatice Dilruba has participated in a multitude of voluntary activities in Akçakale, ranging from meeting basic needs to providing healthcare services for refugees. She states that her decision to focus her efforts on refugees was influenced by the historical and religious concept of the Ansar-Muhajir Brotherhood.

God tested them with a trial (refugees). And while they suddenly became migrants, we became their helpers. Or, as they began to learn to be migrants, our journey of learning to be helpers brought us closer together. You are the host. So, what can I do, I thought. I wanted to greet these people, who arrived with dust on their feet, by singing 'Taleal Badru' to them⁶⁵.

The excerpts demonstrate the significant influence of Islamic principles, teachings, history, values, and the concept of Muhajir and Ansar on Hatice Dilruba's selection of a target audience for her volunteer activities. The references to the time of the Prophet, the mention of hadiths, and the temporal and spatial connections established through stories heard from her parents have collectively created an imaginary community in Dilruba's mind, including the elderly, relatives, substance abusers, Gazans, and Syrian refugees. This imaginary community has delineated the boundaries of who is inclusion and exclusion. In other words, religious memories, teachings, and practices have determined the target audience for volunteer activities and even social relationships for believers like Dilruba, defining a spiritual group and simultaneously contributing to social change. This is because Dilruba has targeted those within the Islamic geography for her volunteer activities, excluding those outside of it. This case serves as an example of how religion can influence individuals' choices of target audiences in volunteer activities. The excerpts indicate that religious beliefs influence the identification of target audiences and shape the nature of the activities undertaken. Indeed, the personal experiences and

⁶³ GençTV, 'Müslümanın Cebinde Proje Daima Hazır Olmalı! - Hatice Dilruba' (29 March 2022).

⁶⁴ GençTV, 'Müslümanın Cebinde Proje Daima Hazır Olmalı! - Hatice Dilruba' (29 March 2022).

⁶⁵ Dilruba Vakfı, 'Bekir Develi İle Peynir Gemisi, Çiğ Gibi Büyüyen İyilik Hareketi Dilruba Evleri Yardımlaşma Derneği' (22 January 2024).

views of Hatice Dilruba, who is examined as an exemplar, align with the aspiration of a society founded on values such as compassion, empathy, benevolence, solidarity, and shared responsibility associated with Islam.

3.3. Administrative, Financial, and Political Connections

The formation of volunteering activities is significantly influenced by the provision of bureaucratic, political, and financial support. Hatice Dilruba illustrates that her religious affiliation has facilitated the accessibility of bureaucratic, financial, and political assistance for her volunteering endeavors. Indeed, Hatice Dilruba elucidates the role of religion in obtaining the backing of Sinpaş GYO Finans for the elderly care home in Özlüce, Bursa, where individuals requiring care may reside:

We were taking care of 50 elderly people in an old house. I was cleaning them up, feeding them, and running around. [During those days, we needed this building too, and I was praying] Oh Lord, don't you have any friends? Please send someone to build this building, I said, and He sent a friend. [Sinpaş GYO Finance Executive Board Chairman] Avni brother built this building for us (Bursa Özlüce Elderly Care Home)⁶⁶.

She elucidates the influence of the Minister of Health's assistance in the development of the *ilkadım* Life Center for refugees as follows:

[Since the then Minister of Health, Mehmet Müezzinoğlu, had previously visited the elderly care home in Bursa, he knew Hatice Dilruba. While telling how she called the minister when the state hospital building in Akçakale was being vacated and was about to be transferred to another institution] Can you give me the old state hospital in Urfa Akçakale? What are you going to do there, he said. Well, I came here. I established the First Step Life Center. I will allocate the orphans and widows here, I said. Okay, I gave it, he said⁶⁷.

She asserts that she spearheaded the Humanity Village Life Workshop for individuals struggling with addiction in Bursa with the backing of the local government.

The governor's appointment to Bursa had just been announced. When he came, he visited me. They came to the elderly care home that Avni brother built in Özlüce. While leaving after the visit, he said that our President wants a project related to addiction. He immediately said prepare a project. My dear Governor, I have a project ready [Humanity Village Life Workshop] but I don't have any money, I said. Well, you prepare the project, and the money is from us, he said⁶⁸.

The statements illustrate the pivotal role of bureaucratic, political, and financial relationships in the success of volunteer activities. In addition, it should be noted that volunteering is a concrete expression of one's religious beliefs in the narratives. For Hatice Dilruba, the volunteering

⁶⁶ Dilruba Vakfı, 'Müsiad Türkiye'nin Gücü Sosyal Sorumluluk Projeler Ödülü' (2022).

⁶⁷ Salih Amel Yolcuları, 'Dilruba Evleri (Hatice Dilruba)' (14 April 2021).

⁶⁸ GençTV, 'Müslümanın Cebinde Proje Daima Hazır Olmalı! - Hatice Dilruba' (29 March 2022).

activities she carries out practically meet people's needs and embody the values and principles of her faith. For example, Dilruba reflects her complete belief that help will come from Allah whenever she is in a difficult situation in her volunteering activities, showing the importance of tawakkul (reliance on God) in her faith. Similarly, Dilruba's gratitude towards those who provide financial support exemplifies the Islamic concept of shukr (gratitude), and her acts of kindness in her activities for disadvantaged groups reflect the concept of ihsan (doing good deeds). In short, Dilruba's volunteering activities in this context make visible the fundamental values and principles of the Islamic faith, such as tawakkul, shukr, and ihsan.

Based on the information presented, it can be concluded that religious commitment positively contributes to volunteer activities. Hatice Dilruba's volunteer actions, which are deeply rooted in her religious beliefs, have fostered empathy, promoted social responsibility, and strengthened community ties. Moreover, she has effectively utilized her connections in the political and financial spheres to further her charitable endeavors. In this context, it can be argued that not only does religion influence volunteer activities, but volunteer activities also play a role in redefining or highlighting religious values and principles, thereby transforming individuals' and groups' perceptions and practices of religion. Bu durum Krech'in de belirttiği gibi ilişkisel bağlamda din bilişsel, deneyimsel, eylemsel ve maddi boyutlarının birbirleriyle ilişkili olması diğer yandan ise siyaset, hukuk, ekonomi, bilim, tıp, eğitim ve sanatlar gibi diğer toplumsal alanlarla ilişkilidir iddiasını desteklemektedir⁶⁹. Bu yönüyle bu çalışma gönüllülük faaliyetlerinde bürokratik ve kurumsal boyutu araştırmalarda katkı sunmaktadır⁷⁰.

3.4. Boundaries

One of the key themes that emerges in Dilruba's narratives is the delineation of the boundaries that separate her activities from those of other individuals, non-governmental organisations (NGOs), and government institutions. The initial boundary that is identified is that of humanity and the indifference that is observed in children's behaviour towards their parents. In her narratives, Dilruba asserts that she finds this indifference morally reprehensible and posits that children should demonstrate mercy towards their parents:

I'll never forget, I went to a house. The grandmother was paralyzed, and the grandfather was blind. Their son and daughter-in-law live on the upper floor of this house. But because they are estranged, they don't even give them a plate of food. Humanity is in such a state!⁷¹

⁶⁹ Krech, 'Relational Religion'.

⁷⁰ Sağır, 'Özgeçilik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma'.

⁷¹ Halime Demireşik, 'Bir Hizmet Gönüllüsü Hatice Okur Hanımefendi İle Bir Hasbihâl Hizmetim, Mehrim Olsun!..', *Sebnem Dergisi* (2014).

When the devil offers you evil, he first prepares its groundwork. He justifies all logical arguments. Then he packages the sin and says, 'Don't send your mother and father to a nursing home,' he says, 'they will be happier there. There, they will have peers like them.'⁷².

Dilruba posits that Quran courses affiliated with religious communities, despite their emphasis on religious education, demonstrate inconsistencies in religious practice due to an overemphasis on consumption. Nevertheless, she underscores that this is not aligned with Islamic teachings:

We are at a Quran course. Brother, I can't tell you. Carpets on the floor that I can't even imagine... And chandeliers hanging from above from Damascus... I said loudly there, 'You are all not from that.' Because half of the village is hungry or one-fifth is hungry... the elderly are hungry. [...] That day I questioned a lot and said, 'Where am I?' I want to be from the religion of the man who said, 'He who eats while his neighbor is hungry is not one of us.'⁷³.

Furthermore, Dilruba asserts that it is unjust for the wealthy to allocate their resources exclusively towards their benefit and that of their progeny. She posits that those who possess considerable wealth should be inclined to disseminate their resources among the general public:

Poor things [the rich]! They give so that it can be distributed. They give so that they can be Allah's giving hand. Otherwise, Allah would distribute it through His angels⁷⁴.

Dilruba posits that associations are characterised by a tendency towards inertia, with a correspondingly slow pace of bureaucratic operations. However, she posits that there is a need for rapid and effective solutions to be produced for those in need: We wanted to place an elderly uncle who lived in a zinc shack somewhere, and we had to take care of some paperwork for him. My brother and I went to the foundation. The gentleman there said, 'Let us handle this, we will do some paperwork.' The system is sluggish⁷⁵.

The contradictions presented in Dilruba's narratives reveal the boundary and definition of her volunteerism. This context shows that she acts by a set of conflicting values, including empathy and selfishness, opulence and simplicity, individualism and collectivism. Dilruba reconstructs the relationship between religion and volunteering by creating symbolic boundaries using a comparative motif that juxtaposes the ideal with the reality. This allows her to reconstruct the relationship between the two concepts. Collectively, these boundaries form an idealised definition of religiosity within the framework of volunteering, which in turn forms the basis of an ideal social order⁷⁶. As a result, it can be argued that Hatice Dilruba aims to contribute to the construction of

⁷² Dilruba Vakfı, 'Bekir Develi İle Peynir Gemisi, Çığ Gibi Büyüyen İyilik Hareketi Dilruba Evleri Yardımlaşma Derneği' (22 January 2024).

⁷³ Salih Amel Yolcuları, 'Dilruba Evleri (Hatice Dilruba)' (14 April 2021).

⁷⁴ GençTV, 'Müslümanın Cebinde Proje Daima Hazır Olmalı! - Hatice Dilruba' (29 March 2022).

⁷⁵ Demireşik, 'Bir Hizmet Gönüllüsü Hatice Okur Hanımefendi İle Bir Hasbihâl Hizmetim, Mehrim Olsun!' (2014).

⁷⁶ M. Lamont et al., 'Symbolic Boundaries', *International Encyclopaedia of Social and Behavioural Sciences*, ed. J. Wright (Oxford: Elsevier, 2015), 850-855.

a just and compassionate world by emphasizing the inconsistencies between religion and social action, encouraging her audience to reflect on their beliefs and actions.

Discussions and Conclusion

In the example of Hatice Dilruba, the multifaceted and multi-layered relational dimension of religion and volunteering is observed. It can be argued that, on the one hand, volunteering redefines religious life, and on the other hand, religion also affects volunteering. It has been noticed that religion motivates the selection of target audience, sponsors, supporters (family and friends), and bureaucrats for volunteering activities. In light of this observation, this situation gives rise to a new social field of volunteerism that is shaped by religious elements. The concept of volunteerism encompasses a wide range of areas, from individual identity to social relations, and it intersects with fields such as economics and politics. At this juncture, it is prudent to recall Blau's⁷⁷ perspective that an activity is shaped by both internal dynamics and external factors, including economics, politics, and society.

The objective of this study is to challenge the conventional wisdom that views volunteer activities as fixed, static, and predetermined concepts. Instead, it adopts a more horizontal approach to uncover new connections. Rather than treating religion as a fragmented entity by focusing on its cognitive, experiential, and behavioral dimensions using predefined concepts, this research examines volunteer activities on the assumption that these dimensions are interconnected. As illustrated in Hatice Dilruba's accounts, her introspective discourse concerning her past and convictions regarding the afterlife have shaped her interactions with target audiences, financial decisions, political engagement, and dealings with bureaucracy. These elements are intertwined with other dimensions of religion. This differs from the psychological perspective, which connects religion and volunteerism through variables such as religiosity and emotional dimensions. This relationship- and process-oriented study facilitates understanding the mutual shaping of religion and volunteerism. The findings demonstrate that volunteerism alters the nature of religious discourse when integrated with religious beliefs. Conversely, the religious dimension exerts a transformative influence on volunteerism, affecting its cognitive, experiential, and behavioral aspects. In this sense, the study exemplifies how different approaches can be synthesized to simultaneously consider theoretical and practical elements.

Moreover, the study places considerable emphasis on the involvement of institutional actors in volunteer activities. Institutional actors like municipalities and governorates typically possess greater resources than individual actors. Consequently, Hatice Dilruba's collaboration with administrative, financial, and political partners rapidly transformed her local efforts into a multi-layered movement with an international reach. In other words, Hatice Dilruba's volunteer initiative, which originated with respect and empathy for older people in Domaniç, now operates internationally.

⁷⁷ P. Blau, *Exchange and Power in Social Life* (Routledge, 1974).

One might posit that the impetus behind Dilruba's multifaceted volunteer actions is religious conviction⁷⁸. This prompts how and why religion affects individuals' decisions to engage in volunteer activities. One potential explanation for this phenomenon can be found in the relationship between familiarity and trust. Familiarity with a person or group facilitates the formation of trust. Felder posits that individuals tend to form relationships with those who share similar social statuses, including religion, ethnicity, gender, income level, and education⁷⁹. This is because discourses, places, and actions create familiarity and trust⁸⁰. As evidenced by the case of Hatice Dilruba, shared religious beliefs foster familiarity among individuals through religious texts and historical events, facilitating their participation in volunteer activities⁸¹.

Another topic of discussion to be mentioned under this heading is the boundaries that show that Hatice Dilruba's activities are not ordinary movements but have a certain identity and form. She does this by starting from a duality such as selfishness and empathy, opulence and simplicity, individualism and collectivism. Metcalf's⁸² views can be considered on this issue, as she discusses this type of comparative approach by associating it with Eickelman's (1989) concept of 'objectification'. She explains the concept of objectification as the subject judging others while defining and examining himself. However, the comparison made with the past or the rest of society also constitutes the essence of a consciousness that shapes religious identity and lives⁸³. Considering this definition of objectification, it can be said that Hatice Dilruba also defines her volunteering activities through these dualities. In addition, Dilruba's emphasis on values such as preferring others to oneself, empathy, simplicity, and collectivism also shows that her perception of religion is shaped by volunteering. In this respect, Hatice Dilruba's understanding of religion determines the framework and boundaries of her activities, thus defining volunteering and distinguishing it from others.

Moreover, an examination of Dilruba's narratives reveals that the relationship between religion and volunteerism is complex, encompassing a sense of religious connectedness, target audiences, administrative, financial, political partners, and boundaries. It concludes religion not only encourages volunteerism but also fosters relationships between the volunteer and the target audience, as well as between the volunteer and the various administrative, financial, and political partners. Besides, religion is a framework that guides individuals through life's transitions, connecting them to their past, future, and the creator. It demonstrates that the motivations for volunteering often extend beyond worldly concerns. Similarly, it can be argued that volunteering

⁷⁸ Crossley, 'Networks, Interactions and Relations'.

⁷⁹ Maxime Felder, 'Felder, M. (2021) Familiarity as a Practical Sense of Place. *Sociological Theory*, 39(3). <https://doi.org/10.1177/07352751211037724>', *Sociological Theory* 39/3 (2021), 180-199.

⁸⁰ François Dépelteau, 'Relational Thinking in Sociology: Relevance, Concurrence and Dissonance', *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, ed. François Dépelteau (Switzerland: Springer Nature, 2018), 3-35.

⁸¹ Blau, *Exchange and Power in Social Life*.

⁸² Barbara Daly Metcalf (ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe* (Berkeley · Los Angeles · London: University of California Press, 1996).

⁸³ Metcalf, *Making Muslim Space in North America and Europe*.

is associated with religion, including relationships between the individual and society, the individual and the afterlife, and the individual and the transcendent.

Kaynakça

- Albayrak, H. 'Sosyal Hizmetin Anlatı Araştırması İle Buluşması'. *Toplum ve Sosyal Hizmet* 31/4 (2020), 1719–1745. <https://doi.org/10.33417/tsh.745704>
- Aydoğdu, Adalet, G. - İlhan, Erol. 'Alternatif Bir İletişim Aracı Olarak YouTube: 2019 Yerel Seçimlerinde Sokak Röportajları Yapan Siteler Üzerine Bir İnceleme'. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 23/2 (2020), 433–442.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Az, Mehmet Sait - Acar, Muhammet Cevat. 'Dindarlık İle Özgeçicilik Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri İle Yapılan Bir Araştırma'. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 742–773.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge & Malden: John Wiley & Sons, 2013.
- Becker, Gary S. *The Economic Approach to Human Behavior*. University of Chicago Press, 1976.
- Bilen, Mahmut - Özdemir, Cüneyt. 'Çocuk Yoksulluğunu Önlemeye Yönelik Bir Sivil Toplum Girişimi: İHH'nın Yetimleri Destekleme Programı'. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 8/2 (31 December 2022), 247–290. <https://doi.org/10.54863/jief.1134719>
- Blau, P. *Exchange and Power in Social Life*. Routledge, 2nd Ed., 1974.
- Crossley, Nick. 'Networks, Interactions and Relations'. *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*. ed. F. Dépelteau. 481–499. Switzerland: Springer Nature, 2018.
- Crossley, Nick. *Towards Relational Sociology*. Abingdon: Routledge, 2011.
- Demireşik, Halime. 'Bir Hizmet Gönüllüsü Hatice Okur Hanımefendi İle Bir Hasbihâl Hizmetim, Mehrim Olsun!..' *Sebnem Dergisi*. 2014. Accessed 6 July 2024. <https://www.sebnemdergisi.com/bir-hizmet-gonullusu-hatice-okur-hanimefendi-ile-bir-hasbihal-hizmetim-mehrim-olsun.html>
- Dépelteau, François. 'Relational Thinking in Sociology: Relevance, Concurrence and Dissonance'. *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*. ed. François Dépelteau. 3–35. Switzerland: Springer Nature, 2018.
- Dilruba Vakfı. 'Bekir Develi İle Peynir Gemisi, Çığ Gibi Büyüyen İyilik Hareketi Dilruba Evleri Yardımlaşma Derneği'. *Dilruba Vakfı 'İyiliğe Devam Et'*. 22 January 2024. Accessed 6 July 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=kIoRGGXrWBk>
- Dilruba Vakfı. 'Müsiad Türkiye'nin Gücü Sosyal Sorumluluk Projeler Ödülü'. *YouTube*. 2022. Accessed 6 July 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=VKOrtmHCm2U&t=16s>
- Donati, P. *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*. London: Routledge, 2011.
- Düzgüner, Sevde. 'Pro-Sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgeçicilik) Tanımı Ve Konumu'. *Bilimname* 2019/40 (31 December 2019), 351–373. <https://doi.org/10.28949/bilimname.595847>
- Emirbayer, Mustafa. 'Manifesto for a Relational Sociology'. *American Journal of Sociology* 103/2 (1997), 281–317.

- Felder, Maxime. 'Felder, M. (2021) Familiarity as a Practical Sense of Place. *Sociological Theory*, 39(3). <https://doi.org/10.1177/07352751211037724>. *Sociological Theory* 39/3 (2021), 180-199. <https://doi.org/10.1177/07352751211037724>
- GençTV. 'Müslümanın Cebinde Proje Daima Hazır Olmalı! - Hatice Dilruba'. 29 March 2022. Accessed 6 July 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=WnQLrvOTM7g>
- Goffman, Erving. *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. New York: Basic Books, 1971.
- Günör, Recep Batu. 'Siyasi ve Etik Bir Kavram Olarak Özgeçilik Düşüncesi'. *Felsefelogos* 20/61 (2016), 49-61.
- Habertürk TV. 'Türkiye'de İlk İnsanlık Köyü'. 12 September 2018. Accessed 6 July 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=oVvnKhLfrtc>
- Haski-Leventhal, Debbie. 'Altruism and Volunteerism: The Perceptions of Altruism in Four Disciplines and Their Impact on The Study of Volunteerism'. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 39/3 (2009), 271-299.
- Hatırası Aziz İnsanlar. 'Türkiye'ye Gidin Onu Bulun! - Hatice Dilruba (Tek Parça)'. 8 September 2023. Accessed 6 July 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=mrdYxRiuXlM>
- Kemp, Simon. 'Digital 2023: Global Overview Report'. *DATAREPORTAL*. 2023. Accessed 1 July 2024. <https://datareportal.com/reports/digital-2023-global-overview-report>
- Krech, Volkhard. 'Relational Religion: Manifesto for a Synthesis in the Study of Religion'. *Religion* 50/1 (2 January 2020), 97-105. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2019.1686847>
- Kulluk, Reyhan. 'Sosyal Bilimlerin Araştırma Yaklaşımlarında Yeni Yönelimi: Dijital Etnografi Deseni'. *İletişim Çalışmaları Dergisi* 10/1 (2024), 95-115.
- Lamont, M. et al. 'Symbolic Boundaries'. *International Encyclopaedia of Social and Behavioural Sciences*. ed. J. Wright. 850-855. Oxford: Elsevier, 2015.
- Metcalf, Barbara Daly (ed.). *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley · Los Angeles · London: University of California Press, 1996.
- Metin, Osman - Ünal, Şükriye. 'İçerik Analizi Tekniği: İletişim Bilimlerinde ve Sosyolojide Doktora Tezlerinde Kullanımı'. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/Özel Sayı 2 (31 December 2022), 273-294. <https://doi.org/10.18037/ausbd.1227356>
- Palabiyik, Hamit. 'Gönüllülük ve Yerel Hizmetlere Gönüllü Katılım Üzerine Açıklamalar'. *Yönetim Bilimler Dergisi* 9/1 (2011), 82-114.
- Powell, C. - F. Dépelteau (eds.). *Conceptualizing Relational Sociology. Ontological and Theoretical Issues*. New York: Palgrave, 2013.
- Powell, Christopher - Dépelteau, François. 2013. *Applying Relational Sociology: Relations, Networks & Society*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Rezvani Nejad, Saeed et al. 'Belief in an Afterlife Influences Altruistic Helping Intentions in Alignment with Adaptive Tendencies'. *Evolutionary Psychology* 19/2 (2021). <https://doi.org/10.1177/14747049211011745>
- Sağır, Zeynep. 'Özgeçilicilik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma'. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ,285-319. 7/13 (2020), 285-319. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4021459>

- Salih Amel Yolcuları. 'Dilruba Evleri (Hatice Dilruba)'. *YouTube*. 14 April 2021. Accessed 6 July 2024. https://www.youtube.com/watch?v=L_9sZpUa6_8
- Sanlav, Mevlüt. *Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Affedicilik ve Dini Tutumlar*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016.
- Şen, Hasan. 'İlişkisel Sosyoloji ve Din'. *Strata* 1 (2019), 50-74.
- Sennett, Richard. *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York: W. W. Norton & Company, 2011.
- Şentürk, Murat. *Gönüllülük ve Gönüllülerle Birlikte Çalışmak*. Istanbul University Press, 2022. <https://doi.org/10.26650/B/SS49.2022.006>
- Silverman, D. *Nitel Verileri Yorumlama*. trans. Erkan Dinç. Ankara: Pegem Akademi, 5th Ed., 2018.
- Tekindal, M. - Uğuz, Arsu Ş. 'Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsamı ve Sürecine Yönelik Bir Derleme'. *Ufku Ötesi Bilim Dergisi* 20/1 (2020), 153-182.
- TRT Haber. 'Bursa'nın İyilik Meleği: Hatice Dilruba Duman - YouTube'. *Youtube*. 2022. Accessed 6 July 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=KxRPi-H53iw>
- Tweed, Thomas A. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Harvard University Press, 2006. <https://doi.org/10.4159/9780674044517>
- ÜLKE TV. 'Gönül İşi | Hatice Dilruba Duman'. 28 May 2022. Accessed 6 July 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=wraROEQXOWk>
- Uslu, Mustafa. *Hastane Çalışanlarında Dindarlığın Empati ve Özgecilikle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Konya Eğitim Araştırma Hastanesi Örneği)*. Konya: 2019. Yayımlanmamış; Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Vogt, W. P. et al. *When to Use What Research Design*. New York & London: The Guilford Press, 2012.
- Yaraloğlu, Yusuf. "'Yapı-Fail" Bağlamında İlişkisel Din Sosyolojisi Paradigması ve Sanal Dini Cemaatler'. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (30 September 2020), 1429-1451. <https://doi.org/10.33415/daad.724324>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 12th Ed., 2021. <https://www.seckin.com.tr/kitap/176755156>

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Erteleme Davranışları ile Akademik Öz Yeterlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

(Examination of The Relationship Between Academic Procrastination Behaviors and Academic Self-Efficacy Among Theology Faculty Students)

Recep UÇAR **Ayşegül SEMERCİ**

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | Doktora öğrencisi, İnönü Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü

Din Eğitimi | Din Eğitimi

Malatya | Türkiye | Malatya | Türkiye

recep.ucar@inonu.edu.tr | as.sem2338@gmail.com

orcid.org/0000-0003-0520-577X | orcid.org/0009-0006-4786-1854

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 11/Eylül/2024 | Received | 11/September/2024

Kabul Tarihi | 19/Kasım /2024 | Accepted | 19/November/2024

Yayın Tarihi | 31/Aralık/2024 | Published | 31/December/2024

Bu çalışma İnönü Üniversitesi Koordinasyon Birimi tarafından 3734 numaralı proje olarak desteklenmiştir.

Atıf | Cite as:

Uçar, Recep- Semerci, Ayşegül. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Erteleme Davranışları ile Akademik Öz Yeterlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi [Examination Of The Relationship Between Academic Procrastination Behaviors And Academic Self-Efficacy Among Theology Faculty Students]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 12/2 (Aralık | December 2024), 552-582.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1548347](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1548347)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Examination of The Relationship Between Academic Procrastination Behaviors and Academic Self-Efficacy Among Theology Faculty Students

Abstract: Academic procrastination behavior, which negatively affects both students' academic achievement and their personal development, is becoming increasingly common, particularly among university students. This situation is also prevalent in higher religious education. Although there are many reasons for academic procrastination, it is believed that academic self-efficacy is one of these reasons. This study aims to reveal the relationship between academic procrastination behaviors and academic self-efficacy among theology faculty students. An explanatory sequential design of the mixed methods approach was used in the research. In the quantitative part of the study, a survey was administered to 500 students selected by simple random sampling; in the qualitative part, semi-structured interview forms prepared based on the quantitative data were used to conduct interviews with 10 students selected using the maximum variation sampling method. The study's quantitative data were obtained using the "Academic Procrastination Scale" and the "Academic Self-Efficacy Scale." As a result, it was found that students' academic procrastination behaviors and academic self-efficacy were moderate. Additionally, the study concluded that a statistically significant relationship, at a 90% confidence interval, is weak and positive between students' academic procrastination behaviors and academic self-efficacy. The relationship between students' academic procrastination behaviors and academic self-efficacy was examined in terms of gender, type of school they graduated from, and class level, and no significant differences were found between these variables and students' academic procrastination behaviors and academic self-efficacy.

Keywords: Religious Education, Faculty of Theology, Theology Faculty Students, Academic Procrastination Behavior, Academic Self-Efficacy.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Erteleme Davranışları ile Akademik Öz Yeterlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Öz: Öğrencilerin hem akademik başarılarının düşmesine hem de kişilik gelişimlerine olumsuz yönde etki eden akademik erteleme davranışı özellikle üniversite öğrencileri arasında giderek yaygınlaşmaktadır. Bu durum yüksek din eğitiminde de geçerlidir. Akademik ertelemenin pek çok sebebi olmakla birlikte akademik öz yeterliğin de bu sebeplerden biri olduğu düşünülmektedir. Bu araştırmanın amacı, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışı ile akademik öz yeterlikleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koymaktır. Araştırmada karma yöntemin açıklayıcı ardışık deseni kullanılmıştır. Araştırmanın nicel bölümünde basit tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilen 500 öğrenciye anket uygulanmış; nitel bölümünde ise nicel verilerden hareketle hazırlanan yarı yapılandırılmış mülakat formları kullanılarak maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemiyle seçilen 10 öğrenciyle görüşme yapılmıştır. Araştırmanın nicel verileri "Akademik Erteleme Ölçeği" ile "Akademik Öz Yeterlik Ölçeği" kullanılarak elde edilmiştir. Sonuç olarak öğrencilerin hem akademik erteleme davranışlarının hem de akademik öz yeterliklerinin orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca araştırmada öğrencilerin akademik erteleme davranışları ile akademik öz yeterlikleri arasında %90 güven aralığında zayıf düzeyde ve pozitif yönde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Öğrencilerin akademik erteleme davranışları ile akademik öz yeterlikleri arasındaki ilişki cinsiyet, mezun olunan okul türü ve bulunulan sınıf düzeyi gibi değişkenler açısından incelenmiş ve bu değişkenler ile öğrencilerin akademik erteleme davranışları ve akademik öz yeterlikleri arasında anlamlı bir fark bulunamamıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Akademik Erteleme Davranışı, Akademik Öz Yeterlik.

Giriş

Hayatın hemen her alanında ve her döneminde kişinin üstlendiği pek çok görev ve sorumluluk bulunmaktadır. Bu görevlerin ve sorumlulukların zamanında yerine getirilmesi, kişinin kendisini mutlu, huzurlu ve başarılı hissetmesine, kendi kişiliğine dair olumlu duygular geliştirmesine katkı sağlamaktadır. Ancak bunun aksine yapılacak işlerin ertelenmesi, kişinin kaygılanmasına, kendini yetersiz hissetmesine ve akademik başarısızlığına neden olabilmektedir.

Erteleme sözcüğünün birçok tanımı yapılmakla birlikte sözlükte erteleme; ertelemek işi, tehir, tecil, talik gibi anlamlara gelmektedir (Güncel Türkçe Sözlük, TDK). Yapılan tanımlardan hareketle erteleme, yapılması gereken herhangi bir işi, görevi veya ödevi zamanında yapmayarak sonraya bırakmak, ötelemek veya geciktirmek olarak tanımlanabilir. Erteleme davranışının görülme sıklığı veya alanı kişiden kişiye değişmektedir.¹ Ertelemenin akademik erteleme, rutin işlerde erteleme, karar vermeyi erteleme, nevrotik erteleme ve kompulsif erteleme gibi farklı türleri bulunmaktadır.² Ancak yapılan çalışmalar ertelemenin en fazla akademik alanda görüldüğünü ortaya koymaktadır.³

Akademik erteleme, eğitim ortamında verilen ödevleri hazırlama, sınavlara hazırlanma, haftalık okumaları yapma, akademik idari işleri yerine getirme, danışmanla görüşme gibi konularda işi ileriki bir zamana bırakmak veya ötelemek olarak ifade edilmektedir.⁴ Akademik ertelemenin bilişsel, duyuşsal veya davranışsal pek çok sebebi bulunmaktadır. Bunlar arasında anlama veya kavrama güçlüğü, motivasyon ve öz güven eksikliği, tembellik, kaygı durumu, düşük özsaygı, olumsuz anne baba tutumu gibi faktörler sıralanmaktadır. Sebebi ne olursa olsun akademik erteleme olumsuz bir davranış olarak ele alınmaktadır.⁵ Bazı çalışmalarda akademik erteleme, öz yetersizlik veya tehdit altında hissedilen öz saygının savunulması olarak açıklanmaktadır.⁶ Bu bağlamda öz yeterlik ile akademik erteleme davranışı arasında bir ilişki olduğu ifade edilebilir.

¹ Halil Ekşi - Bülent Dilmaç, "Üniversite Öğrencilerinin Genel Erteleme, Karar Vermeyi Erteleme ve Akademik Erteleme Düzeylerinin Sürekli Kaygı Açısından İncelenmesi" 23/2 (2010), 433-450; Ömer Demir, "Erteleme Eğilimi ve Baş Etme Yolları Araştırmaları Bulgularının Dini Erteleme Açısından Yorumlanması," *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/24 (2017), 747-780.

² Murat Balkıs, *Öğretmen Adaylarının Davranışlarındaki Erteleme Eğiliminin, Düşünme ve Karar Verme Tarzları İle İlişkisi* (Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006), 10; Bilge Uzun - Ayhan Demir, "Erteleme: Türleri, Bileşenleri, Demografik Etkenler ve Kültürel Farklılıklar," *Ege Eğitim Dergisi* 16/1 (2015), 106-121.

³ Jesse Harriott - Joseph R. Ferrari, "Prevalence of Procrastination among Samples of Adults," *Psychological Reports* 78/2 (1996), 611-616.

⁴ Bilge Uzun Özer - Nursel Topkaya, "Akademik Erteleme ve Sınav Kaygısı," *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/2 (2011), 12-19.

⁵ Uzun - Demir, "Erteleme: Türleri, Bileşenleri, Demografik Etkenler ve Kültürel Farklılıklar."

⁶ Lenora M. Yuen - Jane B. Burka, *Procrastination: Why You Do It, What To Do About It Now*. Reading, PA: Addison-Wesley, 1983; Joseph R. Ferrari, "Procrastination and Attention: Factor Analysis of Attention Deficit, Boredomness, Intelligence, Self-Esteem, and Task Delay Frequencies.," *Journal of Social Behavior and Personality* 15/5 (2000), 185-196.

Literatürde pek çok tanımı yapılmakla birlikte Bandura tarafından öz yeterlik, “kişinin ileriye dönük durumları yönetmek için ihtiyaç duyduğu hareket biçimlerini planlama ve gerçekleştirme konusunda kendi yeteneklerine olan inancı” olarak tanımlanmaktadır.⁷ Kişinin herhangi bir işin üstesinden gelme konusunda başarılı olma inancı olarak öz yeterlik, genel bir kişilik özelliği ya da eğilimden ziyade, farklı yetenek alanlarına göre ayrışan çok boyutlu bir yapı olarak ifade edilmektedir.⁸ Dolayısıyla öğrencilerin eğitim ortamlarında kendilerinden beklenen performansı göstermeye ve akademik görevleri başarılı bir şekilde yerine getirmeye yönelik inançları, akademik öz yeterlik olarak adlandırılmaktadır.⁹ Akademik öz yeterlik inancı yüksek öğrencilerde, akademik erteleme davranışlarının görülme sıklığında azalma olduğu düşünülmektedir.

Yapılan çalışmalarda akademik erteleme davranışının son zamanlarda öğrenciler arasında özellikle de üniversite öğrencileri arasında giderek yaygınlaştığı belirtilmektedir.¹⁰ Akademik erteleme davranışının üniversite öğrencileri arasında giderek yaygınlaşmasının sebeplerine ve sonuçlarına yönelik çeşitli çalışmalar yapılmıştır.¹¹ Aynı şekilde akademik erteleme davranışı ile çeşitli değişkenler arasındaki ilişki, özellikle eğitim ve psikoloji alanlarında pek çok çalışmaya konu edilmiştir.¹² Ayrıca bu alanlarda akademik erteleme davranışı ile akademik öz yeterlik arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmaların da bulunduğu görülmüştür.¹³ Ancak yüksek din öğretimi alanında akademik erteleme davranışına yönelik yapılan çalışmaların çok sınırlı sayıda olduğu tespit edilmiştir.

Bunlardan Aktaş (2021) tarafından yapılan çalışmada, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin gelecek zaman algısı ile akademik erteleme davranışı arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırma sonucunda

⁷ Albert Bandura, “Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change,” *Psychological Review* 84/2 (1977), 191–215.

⁸ Albert Bandura, “On The Functional Properties of Perceived Self-Efficacy Revisited,” *Journal of Management* 38/1 (2012), 9–44.

⁹ Dale H. Schunk, “Self-Efficacy and Academic Motivation,” *Educational Psychologist* 26 (1991), 207–231.

¹⁰ Yuen - Burka, *Procrastination: Why You Do It, What To Do About It Now. Reading*; Uzun Özer - Topkaya, “Akademik Erteleme ve Sınav Kaygısı.”

¹¹ Deniz Çiğdem Çakıcı, *Lise ve Üniversite Öğrencilerinde Genel Erteleme ve Akademik Erteleme Davranışının İncelenmesi* (Ankara Üniversitesi, 2003); Arif Özer - Esin Altun, “Üniversite Öğrencilerinin Akademik Erteleme Nedenleri,” *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/21 (2011), 45–72; Uzun Özer - Topkaya, “Akademik Erteleme ve Sınav Kaygısı.”

¹² Balkıs, *Öğretmen Adaylarının Davranışlarındaki Erteleme Eğiliminin, Düşünme ve Karar Verme Tarzları İle İlişkisi*; Ali Karataş, *Üniversite Öğrencilerinde Akademik Başarı, Sınav Kaygısı, Akademik Erteleme Davranışı ve Kendini Sabote Etme Eğilimi Arasındaki İlişki* (Kilis 7 Aralık Üniversitesi, 2020); Berna Aslan, *Üniversite Öğrencilerinde Akademik Erteleme Davranışı ve Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul Gelişim Üniversitesi, 2022); Rabia Yılmaz, *Üniversite Öğrencilerinin Akademik Erteleme Davranışları Üzerinde Sosyal Medya, Dijital Oyun ve Televizyon Bağımlılıklarının Rollerinin İncelenmesi* (Selçuk Üniversitesi, 2024).

¹³ Didem Aydoğan, *Akademik Erteleme Davranışının Benlik Saygısı, Durumluluk Kaygı ve Öz-Yeterlik İle Açıklanabilirliği* (Gazi Üniversitesi, 2008); Sinem Evin Akbay, *Cinsiyete Göre Üniversite Öğrencilerinde Akademik Erteleme Davranışı: Akademik Güdüllenme, Akademik Özyeterlik ve Akademik Yükleme Stillerinin Rolü* (Mersin Üniversitesi, 2009); Elif Albayrak, *Üniversite Öğrencilerinde Beş Faktör Kişilik, Akademik Öz-Yeterlik, Akademik Kontrol Odağı ve Akademik Erteleme* (Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2014); Gümüş Özkale, *Üniversite Öğrencilerinde Akademik Öz Yeterlik, Akademik Erteleme ve Öz Düzenleme Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi* (Çukurova Üniversitesi, 2022).

ilahiyat fakültesinde eğitim gören öğrencilerin, gelecek zaman algısı ile akademik erteleme davranışının birbirini etkilediği tespit edilmiştir.¹⁴ Güngör (2023) tarafından İslami İlimler Fakültesinde öğrenim gören öğretmen adaylarına yönelik yapılan bir diğer çalışmada ise, öğretmen adaylarının akademik erteleme davranışlarının hangi düzeyde olduğu tespit edilmeye ve bazı kişisel değişkenlere göre farklılaşma durumu belirlenmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada, öğretmen adaylarının akademik erteleme davranışı düzeyleri ile belirlenen bazı değişkenler arasında anlamlı bir farklılık olmadığı, ancak bazı değişkenler bakımından ise bazı farklılıklar olduğu tespit edilmiştir.¹⁵ Bu iki çalışma dışında yüksek din öğretimi alanında akademik erteleme davranışına yönelik herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır.

Ancak Demir (2017) tarafından genel erteleme davranışının ve bununla baş etme yollarının, dini erteleme açısından değerlendirmesinin yapıldığı başka bir çalışma bulunmaktadır. Teorik olarak yapılan bu çalışmada, dini alandaki erteleme davranışı, farklı başlıklar altında ele alınarak incelenmiştir.¹⁶ Dolayısıyla bu çalışma, akademik erteleme davranışı ile doğrudan ilişkili olmayıp genel erteleme davranışının din alanında ele alınarak yorumlanması ile ilgilidir.

Konu ile ilgili yapılan literatür taraması sonucunda, yüksek din öğretimi alanında akademik erteleme davranışlarının incelenmesine yeterli düzeyde yer verilmediği görülmüştür. Bu nedenle yüksek din öğretimi kurumlarından biri olan ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin akademik erteleme davranışlarının farklı değişkenler açısından ele alınıp incelenmesinin önemli ve gerekli olduğu düşünülmektedir. Çünkü akademik erteleme davranışı, öğrencilerin hem akademik başarılarının düşmesine hem de kişilik gelişimlerine olumsuz yönde etki etmektedir.¹⁷

Akademik erteleme davranışını etkileyen pek çok değişken olmakla birlikte, akademik öz yeterliğin de bu değişkenlerden biri olduğu ve akademik öz yeterliği düşük olan öğrencilerin akademik erteleme davranışını daha sık gösterdikleri düşünülmektedir. Dolayısıyla bu araştırma kapsamında, akademik erteleme ile akademik öz yeterlik arasında nasıl bir ilişki olduğu ortaya konularak, bu konuda bir farkındalık oluşturulması çalışılmaya değer görülmüştür.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışları ile akademik öz yeterlikleri arasında ne düzeyde bir ilişki olduğunu ortaya koymaktır. Bu amaçla araştırmanın temel problemi şu şekilde belirlenmiştir: İlahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışları ile akademik öz yeterlikleri arasında nasıl bir ilişki vardır?

¹⁴ Hamza Aktaş, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Gelecek Zaman Algısı ile Akademik Erteleme Davranışı Arasındaki İlişki: Gümüşhane Üniversitesi Örneği," *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2021), 271-299.

¹⁵ Ali Güngör, "Öğretmen Adaylarının Akademik Erteleme Davranışlarının Farklı Kişisel Değişkenlere Göre İncelenmesi: Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği," *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2023), 1236-1253.

¹⁶ Demir, "Erteleme Eğilimi ve Baş Etme Yolları Araştırmaları Bulgularının Dini Erteleme Açısından Yorumlanması."

¹⁷ Ekşi - Dilmaç, "Üniversite Öğrencilerinin Genel Erteleme, Karar Vermeyi Erteleme ve Akademik Erteleme Düzeylerinin Sürekli Kaygı Açısından İncelenmesi"; Uzun Özer - Topkaya, "Akademik Erteleme ve Sınav Kaygısı."

Bu amaç kapsamında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin cinsiyetlerinin, mezun oldukları okul türünün ve buldukları sınıf düzeyinin akademik erteleme ile akademik öz yeterlik arasındaki ilişkiyi etkiledikleri düşünüldüğünden araştırmanın temel problemi doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. Cinsiyete göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışı ile akademik öz yeterlikleri arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?
2. Mezun oldukları okul türüne göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışı ile akademik öz yeterlikleri arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?
3. Buldukları sınıf düzeyine göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışı ile akademik öz yeterlikleri arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?
4. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme durumları ne düzeydedir (nicel)/nasıldır (nitel)?
5. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik öz yeterlik algıları ne düzeydedir (nicel)/nasıldır (nitel)?
6. İlahiyat fakültesi öğrencilerine göre akademik erteleme davranışının sebepleri nelerdir?
7. İlahiyat fakültesi öğrencilerine göre akademik erteleme davranışını azaltmak için neler yapılabilir?
8. İlahiyat fakültesi öğrencilerine göre akademik öz yeterliği etkileyen faktörler nelerdir?

1. YÖNTEM

1.1. Araştırmanın Modeli ve Deseni

Bu çalışmada betimsel ilişkisel yaklaşımla karma yöntem kullanılmıştır.¹⁸ Karma yöntem araştırmaları, nicel ve nitel araştırmaların zayıf yönlerini giderebilecek esnekliği sağlayarak araştırma probleminin daha iyi ve daha detaylı anlaşılmasına katkı sunar.¹⁹ Bu nedenle bu çalışmada problemin daha iyi anlaşılıp açıklanması için karma yöntem tercih edilmiştir. Öncelikle araştırmanın amacı doğrultusunda öğrencilere anket uygulanmış, daha sonra bu bulguları daha iyi açıklamak için öğrencilerle mülakat yapılmıştır. Bu nedenle karma yöntem desenlerinden açıklayıcı ardışık desen kullanılmıştır.²⁰

¹⁸ John W. Creswell, *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 2.

¹⁹ Şefika Mertkan, *Karma Araştırma Tasarımı* (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 24.

²⁰ Creswell, *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*, 6.

1.2. Katılımcılar

1.2.1. Evren-Örneklem

Bu araştırmanın evreni Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri öğrencilerinden, çalışma evreni 2023-2024 eğitim öğretim yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 2728²¹ öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören her sınıf kademesinden oluşan 500 öğrenci oluşturmaktadır. Anket uygulanan öğrenciler, ana kütledeki her birimin eşit ve bağımsız seçilme şansına sahip olması için en iyi örnekleme yöntemlerinden birisi olarak kabul edilen²² basit tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilmiştir.

1.2.2. Çalışma Gurubu

Bu çalışmada 2023- 2024 eğitim öğretim yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 10 öğrenci ile birebir derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmeler, 10/05/2024 tarihli 9/11 sayılı toplantı kararına dayanılarak İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu izni dâhilinde gerçekleştirilmiştir. Mülakat yapılan öğrenciler, amaçlı örnekleme yöntemi türlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme ile belirlenmiştir²³. Bu araştırmada görüşülen öğrencilerden elde edilen verilerde yeterli çeşitlilik skalası yakalanarak doyuma ulaşıldığında ve veriler tekrarlanmaya başladığında mülakatlara son verilmiştir²⁴. Çalışmada farklı bakış açıları yakalayabilmek ve maksimum çeşitliliği sağlamak amacıyla mülakat yapılan öğrenciler farklı cinsiyetlerden ve farklı sınıf düzeylerinden seçilmeye çalışılmıştır. Katılımcıların hak ve kimlikleri korunarak katılımcılara rumuz verilmiş ve görüşleri analiz edilmiştir.

1.3. Veri Toplama Araçları

1.3.1. Nicel Veri Toplama Araçları

Bu araştırmada nicel veriler, Akademik Erteleme Ölçeği (AEÖ) ve Akademik Özyeterlik Ölçeği kullanılarak elde edilmiştir. Akademik Erteleme Ölçeği (AEÖ) Çakıcı tarafından geliştirilmiş²⁵, 1981 yılında Jerusalem ve Schwarzer tarafından geliştirilen Akademik Özyeterlik Ölçeği ise Yılmaz, Gürçay ve Ekici tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır.²⁶

²¹ İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Öğrenci İşleri Daire Başkanlığı, Erişim 3 Haziran 2024. https://obs.inonu.edu.tr/oibs/public_stats/index.aspx#

²² Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 8; Creswell, *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*, 80.

²³ Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2018), 118.

²⁴ Aylin Yonca Gençoğlu, "Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram," *Journal Of History School* 7/17 (2014), 681-700.

²⁵ Çakıcı, *Lise ve Üniversite Öğrencilerinde Genel Erteleme ve Akademik Erteleme Davranışının İncelenmesi*.

²⁶ Miraç Yılmaz vd., "Akademik Özyeterlik Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması," *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33 (2007), 253-259.

19 maddeden oluşan Akademik Erteleme Ölçeği 5'li likert ile hazırlanmıştır. Ölçeğin faktör analizi yapılarak tek boyutlu olduğu tespit edilmiş (açıklanan varyans %41.8) ve Cronbach alpha güvenirlik katsayısı.92 olarak belirlenmiştir.²⁷

7 maddeden oluşan Akademik Özyeterlik Ölçeği ise 4'li likert ile hazırlanmıştır. Ölçeğin faktör analizi yapılmış ve ölçek tek boyutlu olarak kullanılmıştır (açıklanan varyans %45). Ölçeğin Cronbach Alfa güvenirlik değeri ise.79 olarak belirlenmiştir.²⁸

Bu ölçekler, ilgili yazarlardan gerekli izinlerin alınmasından sonra dijital ortama ayrı bölümler halinde yüklenmiş, öğrencilere ait demografik değişkenlere ölçeklerin başında yer verilmiştir.

1.3.2. Nitel Veri Toplama Araçları

Nitel veriler, nicel bulguları daha iyi açıklamak için elde edilen bulgulardan hareketle ölçeklerde yer alan maddeler doğrultusunda uzman görüşlerinden yararlanılarak geliştirilmiş ve açık uçlu sorulardan oluşan yarı- yapılandırılmış²⁹ görüşme formu kullanılarak elde edilmiştir. Bu araştırmada kullanılan görüşme formu, giriş, kişisel bilgiler ve araştırma soruları olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Yapılan mülakatlar, katılımcıların izni dâhilinde ses kayıt cihazı ile kaydedilmiştir.

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

1.4.1. Nicel Verilerin Toplanması ve Analizi

Nicel veriler için, geçerliği ve güvenirliği test edilmiş iki ayrı ölçek kullanılmıştır. Bu ölçekler önce dijital ankete uyarlanmış, sonra anket sosyal medya platformları ile öğrencilere ulaştırılmıştır. Elde edilen verilerin geçerli ve güvenilir olabilmesi için anketin uygulanma aşamasında bir öğretim elemanından yardım alınmış ve öğrencilerin ankete gönüllü olarak katılmaları istenmiştir. Dolayısıyla öğretim elemanı gözetiminde, sosyal paylaşım platformuna anketler ile ilgili link gönderilmiş ve anketi sadece ilgili öğrencilerin cevaplama sağlanmaya çalışılmıştır.

Elde edilen verilerin analizinde ilk olarak uygun istatistiksel testlere karar vermek amacıyla öncelikle normallik testi yapılmıştır. Bunun için ölçeklerin ayrı ayrı ortalama değerleri ve Z puanları alınmış ve ortalamalar üzerinden normallik testi uygulanmıştır. Test sonucuna göre her iki ölçekten elde edilen verilerin normal dağılım gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuca ulaşmada çarpıklık ve basıklık değerleri, histogram, normal Q-Q plot testlerine bakılmıştır. Bu doğrultuda çarpıklık ve basıklık değerlerinin-1 ve +1 arasında³⁰ (akademik erteleme için çarpıklık-basıklık: .202 ve -.417; akademik öz yeterlik için çarpıklık- basıklık: -.031 ve -.134) olduğu

²⁷ Çakıcı, Lise ve Üniversite Öğrencilerinde Genel Erteleme ve Akademik Erteleme Davranışının İncelenmesi.

²⁸ Yılmaz vd., "Akademik Özyeterlik Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması."

²⁹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2021), 130.

³⁰ Andy Field, *Discovering Statistics Using IBM SPSS Statistics* (Sage Publications Ltd, 2018).

görülmekle birlikte bu değerlerin standart hataya bölünmesiyle elde edilen sonuçların $-/ + 1,96$ arasında³¹ (akademik erteleme çarpıklık: 1,85, basıklık: 1,91; akademik öz yeterlik çarpıklık: .28, basıklık: .61) olduğu tespit edilmiştir. Bu değerlerin sosyal bilimler alanında yapılan araştırmalarda verilerin normal dağılım gösterdiğine karar verilmesi için yeterli olacağı belirtilmektedir.³²

Yapılan testlerle verilerin normal dağıldığına karar verildikten sonra parametrik testlerden bağımsız örneklem t testi; bağımsız örneklem tek yönlü ANOVA testi, korelasyon ve regresyon analizi yapılmıştır. Nicel verilerin analizinde SPSS Statistics 22 programı kullanılmıştır.

1.4.2. Nitel Verilerin Toplanması ve Analizi

Bu araştırmada nitel veriler yarı yapılandırılmış görüşme formları ile toplanmış ve deşifre edilerek öncelikle ses kayıt cihazından Word belgesine aktarılmıştır. Aktarma işleminde katılımcıların ifadeleri olduğu gibi alınmış, ifadelerin orijinal şekli korunmaya çalışılmıştır. Word belgeleri MAXQDA 2020 programına aktarılmıştır. Veriler öncelikle detaylı bir şekilde okunmuş daha sonra kodlamalar yapılmıştır. Kodların birleştirilmesiyle kategoriler ve temalar oluşturulmuş, böylece veriler sadeleştirilip sistematik hale getirilmiştir. Elde edilen kategori ve temalar tablolarla görselleştirilerek sunulmuştur. Verilerin çözümlenmesinde betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Buna göre, katılımcı görüşleri önceden belirlenen araştırma sorusu ve alt sorulardan yola çıkılarak oluşturulan temalar bağlamında düzenlenip analiz edilmiş ve katılımcıların görüşlerini olduğu şekliyle yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara yer verilmiştir.³³ Dolayısıyla kodlanan veriler öncelikle betimlenmiş ve gerekli yerlerde öğrencilerin görüşleri tırnak içinde sunulmuştur.

2. Bulgular

2.1. Nicel Bulgular

2.1.1. Cinsiyet Değişkenine Göre Elde Edilen Bulgular

“Cinsiyete göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışı ile akademik öz yeterlikleri arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?” sorusuna cevap bulmak amacıyla bağımsız örneklem t testi kullanılmıştır. Uygulanan testin sonuçları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

³¹ Field, *Discovering Statistics Using IBM SPSS Statistics*.

³² Kaan Zülfiyar Deniz, *Herkes İçin İstatistikolay* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 96.

³³ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 248.

Tablo 1. Cinsiyete Göre Bağımsız Örneklem T- Testi

Ölçekler	Cinsiyet	n	\bar{x}	ss	t-testi		
					t	sd	p
Akademik	Kadın	414	2,81	,376	1,574	498	,116
Erteleme	Erkek	86	2,74	,341			
Akademik	Kadın	414	2,22	,422	1,456	498	,146
Öz Yeterlik	Erkek	86	2,30	,420			

Tabloya göre akademik erteleme davranışı için $p > 0,05$ (.116) olduğundan öğrencilerin cinsiyeti ile akademik erteleme davranışları arasında anlamlı bir fark olmadığı görülmektedir. Aynı şekilde akademik öz yeterlik için $p > 0,05$ (.146) olduğundan öğrencilerin cinsiyeti ile akademik öz yeterlikleri arasında da anlamlı bir fark yoktur. Dolayısıyla elde edilen bulgulara göre cinsiyet değişkeninin ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışları ve akademik öz yeterlikleri üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığı görülmektedir.

2.1.2. Mezun Olunan Okul Türüne Göre Elde Edilen Bulgular

“Mezun oldukları okul türüne göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışı ile akademik öz yeterlikleri arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?” sorusunun cevabını bulmak amacıyla bağımsız örneklem t testi uygulanmıştır. Test sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 2. Mezun Olunan Okul Türüne Göre Bağımsız Örneklem T- Testi

Ölçekler	Okul Türü	n	\bar{x}	ss	t-testi		
					t	sd	p
Akademik	İHL	330	2,81	,371			
Erteleme	Diğer	170	2,79	,371	,477	498	,634
Akademik	İHL	330	2,23	,435			
Öz Yeterlik	Diğer	170	2,25	,398	,512	498	,609

Tabloya göre ise p değeri akademik erteleme davranışı için .634 yani $p > 0,05$ olduğundan öğrencilerin mezun oldukları okul türü ile akademik erteleme davranışları arasında anlamlı bir fark bulunmamaktadır. Aynı şekilde akademik öz yeterlik için p değeri .609 yani $p > 0,05$ olduğundan öğrencilerin mezun oldukları okul türü ile akademik öz yeterlikleri arasında da anlamlı bir fark yoktur. Dolayısıyla elde edilen bulgulara göre mezun olunan okul türünün ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışları ve akademik öz yeterlikleri üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığı görülmektedir.

2.1.3. Bulunulan Sınıf Düzeyine Göre Elde Edilen Bulgular

“Buldukları sınıf düzeyine göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışı ile akademik öz yeterlikleri arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?” sorusuna cevap bulmak için bağımsız örneklem tek yönlü ANOVA testi kullanılmıştır. Elde edilen sonuçlara aşağıdaki tabloda yer verilmiştir:

Ölçekler	Sınıf Düzeyi	n	\bar{x}	ss	Var.K	KT	df	M	F	p
Akademik Erteleme	Hazırlık	88	2,81	,384	G. Arası	,114	4	,028	,205	,936
	1.sınıf	118	2,81	,341	G. İçi	68,786	495	,139		
	2.sınıf	65	2,79	,388	Toplam	68,900	499			
	3.sınıf	175	2,79	,363						
	4.sınıf	54	2,83	,424						
	Toplam	500	2,80	,371						
Akademik Öz Yeterlik	Hazırlık	88	2,30	,448	G. Arası	1,111	4	,278	1,558	,184
	1.sınıf	118	2,25	,497	G. İçi	88,204	495	,178		
	2.sınıf	65	2,26	,374	Toplam	89,315	499			
	3.sınıf	175	2,21	,365						
	4.sınıf	54	2,14	,424						
	Toplam	500	2,24	,423						

Akademik ertelemenin ANOVA testi sonuçlarına göre p değeri .936 ile 0,05’ ten büyük olduğu için öğrencilerin sınıf düzeyleri ile akademik erteleme davranışları arasında anlamlı bir fark

bulunmamıştır. Başka bir deyişle, akademik erteleme davranışı sınıf düzeylerine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

Tabloya bakıldığında sınıf düzeyleri ile akademik öz yeterlik arasında da anlamlı bir farklılık bulunmadığı görülmektedir (.184 ile $p > 0,05$) Başka bir ifadeyle akademik öz yeterlik, öğrencilerin sınıf düzeylerine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

2.1.4. Akademik Erteleme ile Akademik Öz Yeterlik Arasındaki İlişkiye Yönelik Elde Edilen Bulgular

Korelasyon ve Regresyon Analizi

Akademik erteleme ile akademik öz yeterlik arasındaki ilişkiyi tespit etmek amacıyla öncelikle Pearson Korelasyon Analizi kullanılmıştır. Elde edilen sonuçlar Tablo 4' te gösterilmiştir:

Tablo 4. Akademik Erteleme ile Akademik Öz Yeterlik Arasındaki Korelasyon Analizi

		Akademik erteleme	Akademik öz yeterlik
Akademik erteleme	Pearson r	1	,075
	p		,093
Akademik öz yeterlik	Pearson r	,075	1
	p	,093	

- Korelasyon $p < 0.10$ düzeyinde anlamlıdır.

Tabloya göre akademik erteleme ile akademik öz yeterlik arasında %90 güven aralığında ($p < 0,10$)³⁴ zayıf düzeyde ($r = .075$)³⁵ ve pozitif yönde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki vardır. Dolayısıyla akademik erteleme ile akademik öz yeterlik arasında zayıf düzeyde anlamlı bir ilişki bulunmakla birlikte biri artarken diğeri de artmakta ya da biri azalırken diğeri de azalmaktadır.

Korelasyon analizi sonuçlarından hareketle akademik öz yeterliğin akademik erteleme üzerinde ne düzeyde bir etkisinin olduğunu belirlemek amacıyla regresyon analizi yapılmıştır. Regresyon analizine göre de ($p = .093$, $R = .075$; $R^2 = .006$; $F = 2,837$) %90 güven aralığında akademik öz yeterliğin akademik erteleme üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir etkisinin bulunduğu ve akademik ertelemeyi pozitif yönde ve anlamlı olarak etkilediği görülmektedir. Ayrıca analiz sonuçlarından hareketle bir katılımcının akademik erteleme puanı akademik öz yeterlik üzerinden $y = a + bx$ ($y = 2,66 + 0,07.x$) formülü ile hesaplanabilir.

³⁴ Seval Kul, "İstatistik Sonuçlarının Yorumu: P Değeri ve Güven Aralığı Nedir?," *Plevra Bülteni* 8/1 (2014), 11-13.

³⁵ İbrahim Demir, *SPSS ile İstatistik Rehberi* (İstanbul: Efe Akademik Yayıncılık, 2020), 303.

2.2. Nitel Bulgular

2.2.1. Öğrencilerin Akademik Erteleleme Durumları

Tablo 5. Öğrencilerin Akademik Erteleleme Durumları

Tema	Kod
Öğrencilerin Akademik Erteleleme Durumları	Her zaman ertelerim
	Genellikle ertelerim
	Çoğunlukla ertelerim
	Asla ertelemem, düzenli çalışırım

Araştırmada öğrencilerin akademik erteleme durumlarını öğrenmek için öğrencilere ödevleri ya da sınavlara hazırlanmayı son ana bırakıp bırakmadıkları sorulmuştur. Alınan cevaplara göre öğrencilerin çoğunluğunun ödevleri ya da sınavlara hazırlanmayı son ana bıraktıkları görülmüştür. Bunlardan bazıları ödevlere ya da sınavlara ait sorumluluklarını her zaman; bazıları ise genellikle ve çoğunlukla son bir haftaya, hatta son güne kadar ertelediklerini ifade etmişlerdir. Birkaç öğrenci ise derslerine günlük çalıştıklarını, ödevlerini asla ertelediklerini belirtmişlerdir. Konu ile ilgili bazı öğrenci görüşleri şöyle sıralanabilir:

K1- “Son bir haftaya falan çoğunluk olarak bırakırım. Hep erteliyorum erteleyince de sonuna kadar. En son bir bakıyorsun sınav gelmiş çatmış.”

K8- “Genellikle bırakmam mümkün olduğu kadar zamana yayararak çalışırım.”

2.2.2. Öğrencilerin Akademik Erteleleme Davranışını Etkileyen Faktörler

Öğrencilerin akademik erteleme davranışında bulunup bulunmadıklarına yönelik sorulara verdikleri cevaplar doğrultusunda öğrencilere “Ödevlerinizi veya sınavlarınıza hazırlanmayı neden son ana kadar geciktirirsiniz?” şeklinde açılımlı soru sorulmuştur. Öğrencilerin bu soruya verdikleri cevaplar kodlanarak aşağıdaki tema ve kategoriler elde edilmiştir:

Tablo 6. Akademik Ertelemeyi Etkileyen Faktörler

Tema	Kategori	Kod
	Bireysel faktörler	Alışkanlık, tembellik, rahata düşkünlük, yorgunluk, derse bakış açısı (dersi önemsememe, zor görme, gereksiz görme, kolay görme, sevmeme), kendini yetersiz

Öğrencilerin Erteleme Etkileyen Faktörler	Akademik Davranışını	Çevresel Faktörler	hissetme, daha iyi yapma düşüncesi, kendine güvenme, bölüme dair zorluk algısı, sorumluluk duygusu Aile, öğretmen, arkadaş çevresi, sosyal medya, dersler, ölçme ve değerlendirmeye dair problemler, KPSS etkisi, eğitim sistemi, bir işte çalışma, yurttan kalma
---	----------------------	--------------------	--

Tabloda da görüldüğü gibi öğrencilerin verdiği cevaplara göre akademik erteleme davranışında bulunmalarına sebep olan faktörler bireysel faktörler ve çevresel faktörler şeklinde iki kategori altında toplanmıştır. Bireysel ve çevresel faktörler, bu kategoriler altında oluşan alt kategori ve kodları daha sade ve anlaşılır şekilde gösterebilmek için ayrı başlıklar altında değerlendirilmiştir.

2.2.2.1. Akademik Ertelemeyi Etkileyen Bireysel Faktörler

Öğrencilerin sıraladıkları akademik erteleme davranışına neden olan bazı faktörler kodlanarak bireysel faktörler kategorisi altında verilmiştir. Elde edilen bulgulara göre öğrencilerin kendilerine güvenmeleri akademik erteleme davranışını en çok etkileyen faktör olarak ifade edilmiştir. Öğrencilerin bu konu ile ilgili görüşlerinden bazıları şöyle sıralanabilir:

K4- “Yani daha çok kendim erteliyorum yani sonra yaparım, kendime güveniyorum. Eğer kafaya koyduysam muhakkak yaparım.”

K9- “Kesinlikle güven var kendime. O yüzden de son ana da bıraksam eğer kafaya koymuşsam onu yapabileceğime inanıyorsam, muhakkak onu yaparım.”

Bu görüşlere göre öğrencilerin “yaparım, bitiririm” düşüncesiyle ödevleri ya da sınavlara hazırlanmayı erteledikleri görülmektedir. Öğrenci görüşlerine göre, kendilerine güvendikleri için akademik erteleme davranışında bulduklarını ifade edenler olduğu gibi, bunun tam aksine kendilerini -özellikle bazı derslerde- yetersiz buldukları için o derslere çalışmayı ertelediklerini ifade edenler de bulunmaktadır. Bu konuda bazı öğrenci görüşleri şu şekildedir:

K6- “Kur'an biraz yeteneğe bağlı hocalar falan çok şey yapıyor. Kendi kendime okumaya çalışıyorum, yeterli olmuyor, Kur'an kursuna gittim o da yeterli olmadı.”

K8- “En çok proje derslerinde zorlanıyorum. Çünkü teknolojiyi kullanamıyoruz.”

K1- “Hani mesela ilk sınava girdiğimde Arapça her şey yazıyordu, sorular Arapça olduğu için bilmiyordum bile. Soruları bulmaya çalışıyordum açıkçası. Ben çok zorlandım.”

Tablo 6'ya göre öğrencilerin dersi önemseme, zor görme, gereksiz görme, kolay görme ve sevmeme gibi derse yönelik bakış açılarının akademik ertelemeyi en çok etkileyen faktörler arasında olduğu görülmektedir. Konu ile ilgili bazı öğrenci görüşleri ise şöyledir:

K4- “Önemsiz bulduğum dersleri son güne bırakırım. Önem verdiğim derslere muhakkak birkaç haftadan önce çalışmaya başlarım. Önem verdiğim derken yani zor derslere.”

K9- “En zor derslerimi en başa alıyorum özellikle finalleri mesela çalışırken. Çünkü onlarda fire vermek istemiyorum. ...Önce zor derslerimden başlıyorum sonra kolay derslerimden başlıyorum. Mesela seçmeli dersler.”

Bu cevaplara göre öğrencilerin derslere yönelik algılarının öğrencilerin akademik erteleme davranışlarını olumlu ya da olumsuz yönde etkilediği görülmektedir.

Öğrencilerin ödevleri ya da sınavlara hazırlanmayı son ana kadar geciktirmelerini etkileyen bir başka faktörün de “daha iyi yapma düşüncesi” olduğu tespit edilmiştir. Konu ile ilgili bazı öğrenci görüşleri şöyle sıralanabilir:

K6- “Çünkü o baskıyla daha iyi yaptığımı düşünüyorum, önceden yapamıyorum. Son anda hepsi birikince bir anda şey oluyorum, son anda kalmış gibi hepsini bitirmek zorunda olduğumu biliyorum. Yarın sınav var çünkü. Daha iyi yaptığımı düşünüyorum.”

K9- “Mesela staj dosyamı en son ben teslim ettim ama hakkıyla gayet güzel bir şekilde bir ürün ortaya koydum. Baştan savma yapmadım. Gayet güzel yaptım. Annemden gelen bir mükemmeliyetçilik var bence ondan kaynaklı. Daha iyi olsun diye erteliyorum.”

K10- “Bir de okuduğumuzda sanki tekrar unutacağız gibi geliyor ondan. Diyoruz ki son anda yapalım hem taze olur, hem bilgiler akla gelir diye. Ondan hep son ana bırakıyoruz.”

Öğrencilere göre akademik ertelemeyi etkileyen bir diğer faktör de ertelemeyi bir alışkanlık haline getirmeleridir. Bu konuda öğrenci görüşlerinden bazıları şöyledir:

K6- “Ashnda ben hep böyle alıştığım için böyle yapıyorum. Son gün dediğim son bir hafta.”

K3- “Kendime güveniyorum mu desem bilmiyorum ama önceden beri hep erteleme huyum vardır.”

Araştırmada görüşülen öğrencilere göre tembellik, yorgunluk, rahata düşkünlük, bölüme dair zorluk algısı ve sorumluluk duygusu da akademik erteleme davranışını etkileyen faktörler arasında sıralanmıştır. Konu ile ilgili görüşlerden bazıları şunlardır:

K3- “İşin içerisinde tembellik de olabilir. Ama hep bu kafadayım.”

K1- “...kendim yorgun oluyorum, uykusuz oluyorum. Öyle olunca da işte sonra doğru böyle gidiyor. Bir de çok çalışmıyorum zaten çok rahat bir insanım.”

K7- “Burada kişinin öncelikleri ve sorumluluk sahibi olup olmaması devreye giriyor.”

2.2.2.2. Akademik Ertelemeyi Etkileyen Çevresel Faktörler

Öğrencilerin sıraladıkları akademik erteleme davranışına neden olan bazı faktörler kodlanarak çevresel faktörler kategorisi altında verilmiştir. Öğrenci görüşlerine göre aile, akademik ertelemeyi olumlu ya da olumsuz yönde etkileyen faktörler arasında en çok vurgulanan etkenlerden biri olarak ele alınmıştır. Konu ile ilgili bazı öğrenci görüşleri ise şöyledir:

K7- “Bence temele inildiği zaman ilk yetiştirilmeden kaynaklanıyor.”

K8- “...Odaklanamama gibi sorunumuz var. Yani rahat değiliz. Odaklanamamamın sebebi ailevi sıkıntılarım.”

K9- “...bazen annemin eksik kaldığı yerleri tamamlıyorum, ev işlerinde olsun. Okula geliyorum aynı zamanda. Bu şekilde yani pek bir şey de olmuyor. Ama genelde yapmaya çalışsam da hep işlerim son ana kalır.”

Sıralanan görüşlere göre ailevi sorunların, ailede öğrenciye verilen görevlerin veya sorumlulukların, ailenin çocuğu yetiştirme tarzının kısaca aile yapısının öğrencinin akademik erteleme davranışını etkilediği belirtilmiştir.

Arkadaş çevresinin akademik ertelemeyi etkilediğini ifade eden bazı öğrenciler ise görüşlerini şu şekilde ifade etmişlerdir:

K1- “Şimdi ben de anlık oluyor mesela diyorum ki ben dersten çıkınca akşama kadar kendimi kapatacağım şu kadar çalışacağım şunları yapacağım, diyorum. Ama bazen yapıyorum iki gün falan ama sonra başka şeyler çıkıyor. Çünkü mesela arkadaşlar diyor şuraya gidelim.”

K3- “Arkadaş çevresi de çok önemli. Yanımdaki insanlar derslerine önem verir özen gösterirse ben de onlardan etkileniyorum. Daha çok çaba gösteriyorum. Yurt ortamında toplu çalışmalar olursa olumlu etkilenirim. Ancak arkadaş çevresi derslerden ziyade eğlence odaklı olursa olumsuz etkilenirim.”

K5- “Çevredeki ortamlardan dolayı diye düşünüyorum. ...Bazı şeylere biz hayır demeyi bilmiyoruz. Hayır demeyi de bilmediğimiz için her şeyden ödün veriyoruz.”

Öğrenciler arkadaş çevrelerinin derslerine zamanında çalışmalarını ve verilen ödevleri zamanında yapmalarını olumlu ya da olumsuz yönde etkilediklerini belirtmişlerdir.

Sosyal medyanın akademik erteleme davranışı üzerindeki etkisine değinen bazı öğrenci görüşleri ise şu şekilde sıralanabilir:

K2- “Çok fazla telefonda oyun oynuyorum.”

K3- “Beni en çok engelleyen şey telefon.”

K4- “Doğruyu söylemek gerekirse ben de çalışkanlığı seviyorum gerçekten çalışmayı da çok istiyorum ama son birkaç yıldır coronadan sonra hayatımıza wi-fi girdi. İnternet. İnternet dikkatimi aşırı dağıtıyor ve yoğun bir baş ağrım oluyor. Baş ağrısı, uykusuzluk nedenlerimden biri olduğu için kendimi yorgun, derse hazırlıksız hissediyorum.”

K5- “Hani bu finaller tam zamanı geldiği zaman sosyal medyayı ben sınırlandırıyorum yoksa çok etkiliyor. Sadece gündemi takip edebilmek için sınırlı olarak bakıyorum. Yani sosyal medyada çok fazla zaman geçiriliyor.”

Bazı öğrenciler ise derse çalışmada, verilen ödevleri ve sorumlulukları yerine getirmede dersin öğretmeninin oldukça etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuda bazı öğrenci görüşlerine şöyle yer verilebilir:

K1- “Ben ilk başta gerçekten hani dedim Arapça’yı öğreneceğim severim falan. Ama sevdirmeye dair hiçbir şey yapılmadı gerçekten.”

K9- “Kesinlikle hocayı seviyorsam dersini de yapıyorum. Şöyle mesela derslerimiz bağlantılı 1 ve 2 olarak. 1’ de farklı bir hoca geliyorsa 2’de farklı bir hoca geliyorsa dersin belki işlevi aynı bile olsa tamam ilgimi çekiyor ona da çalışıyorum. Asla tamamen bırakmıyorum ama eğer hocayı seviyorsam o derse tutunuyorum. ...Erteleyip ertelememe hocayla da alakalı.”

Öğrenci görüşlerine göre hocaların dersi ya da kendini sevdiren sevdirmemesi, öğrencinin dersle ilgili algısını ve akademik ertelemeyi olumlu ya da olumsuz yönde etkilemektedir.

Ayrıca bazı öğrenciler açısından bölümdeki derslerin de akademik ertelemeyi etkiledikleri düşünülmektedir. K9 kodlu öğrenci “Bir de böyle güncel konular, mesela bizim İslam Hukuku çok güncel hayatla ilgili. O ise daha çok ilgimi çekiyor.” diyerek dersin içeriğinin ilgi çekici ve güncel oluşunun derse ilgiyi artırarak o dersle ilgili akademik ertelemeyi azalttığını belirtmiştir. K10 kodlu bir başka öğrenci ise, “Bir de derslerin sayısı da çok. Hangisine çalışalım diyorum, kararsız kalıyorum, sonra neyse biraz dinleneyim sonra çalışırım diyorum. Bu da aksatıyor yani.” şeklinde ders sayısının fazla oluşunun da akademik ertelemeyi etkilediğini belirtmiştir.

Araştırma yapılan öğrencilere göre ölçme ve değerlendirmeden kaynaklanan birtakım sorunlar da akademik erteleme davranışının gösterilmesine sebep olmaktadır. Bu konu ile ilgili öğrenci görüşleri şöyledir:

K1- “Çünkü çok zor ve hocaların anlattığı ile sorduğu sorular hiç uyumlu değil. Çünkü hocalar o düzeyde anlatmıyor. ...Hani sınavlar klasik oldu burada klasiğe dair hiçbir şey yapılmadı. Bu yüzden yani kalacağımı düşünüyorum açıkçası. ...Herkes hazırlığı geçmek istiyor ve hocalar ne kadar zor şeyler varsa sormaya çalışıyorlar.”

K10- “1., 2. ve 3. sınıfta dersler online oldu. Online olduğunda geçtiğimiz çok ders oldu. Ama yüz yüze olunca sınavdan çıkıyorduk sınav zordu. Bu defa her gün çalışacağız diyorduk ama iki gün sürüyordu. Sonra tekrar sıkılıyorduk. Diyorduk ki daha zaman var.”

Öğrencilere göre derslerin ve sınavların online yapıldığı dönemde dersi geçmek ya da sınavı başarıyla tamamlamak daha kolay olmaktadır. Ancak yüz yüze eğitime geçilmesinin ve sınavların klasik olmasının öğrencilerin başarısını olumsuz yönde etkilediği ifade edilmiştir. Ayrıca öğretmenlerin anlattıkları ile sorduklarının paralel olmadığı, sınavların derste anlatılanlara göre zor olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla öğrencilerin kendilerini başarısız hissettikleri derslerde

sınavlara hazırlanmada bir isteksizlik olduğu ve bu durumun erteleme davranışını da etkilediği belirtilmiştir.

Bununla birlikte konuların KPSS’de çıkıp çıkmaması, eğitim sisteminin öğrencileri sadece sınıf geçmeye yönlendirmesi, yurttaki kalma ve geçim sıkıntısı sebebiyle bir işte çalışma durumu da öğrencilerin akademik erteleme davranışlarının nedenleri arasında sıralanmıştır. Konuyla ilgili öğrenci görüşlerinden bazıları şu şekilde verilebilir:

K9- “Alan dersleri benim için daha önemli çünkü KPSS’ye yönelik olarak düşünüyorum.”

K6- “Kendimi çok zorlamak istemiyorum, yormak istemiyorum ama yaparım yapsam yani. Kendime güveniyorum ama zorlamıyorum gerek yok. Zaten KPSS puanına bağlı her şey. Yüksek lisans da düşünmüyorum.”

Öğrenciler KPSS’de çıkacak alan derslerinin kendileri için daha önemli olduğunu, atama yapılması lisans ortalama puanı dikkate alınmaksızın sadece KPSS puanına bağlı olduğu için kendilerini lisans derslerinde fazla yormadıklarını, zorlamadıklarını belirtmişlerdir.

K3 kodlu bir öğrenci “Evet. Benim için geçer not almak yeterli. Bence buranın eğitim sisteminden kaynaklı. Bize öğretmeden, kalıcı bir bilgiden ziyade sınav odaklı bir eğitim veriliyor. Bu da bizim öğrenmeden ziyade geçmeye odaklanmamıza sebep oluyor. Bence öğrencilerin % 99’unun kafası bu yönde. Geçme odaklı çalışıyor.” diyerek eğitim sisteminin öğrencileri anlamlı ve kalıcı bir öğrenme yerine sınıf geçmeye yönelttiğini ifade etmiştir.

K1 ve K2 kodlu öğrenciler ise yurttaki kalmanın akademik erteleme davranışını etkilediğini belirtmişlerdir:

K1- “Ben yurttaki kalıyorum ve hafta sonları eve gittiğim için hani git gel yapıyor ya bir düzenim olmuyordu.”

K2- “Ben yurttaki kalıyorum yurttaki kaldığım için babamla bir alakam yok. Evde olsam telefonla oynasam babam “Kalk ders çalış.”, der ama burada bana karışan kimse yok.”

Öğrencilerden bazıları da gelir elde etmek için çalışmak durumunda olduklarını, çalışmanın da kendilerini yoğunlaştırarak derslerine yeterince zaman ayıramadıkları için erteleme davranışında bulunmak zorunda kaldıklarını ifade etmişlerdir. Konuyla ilgili bazı görüşler şöyledir:

K8- “Çünkü benim kişisel problemlerim var. Kendi bazı işlerim oluyor. Çalıştığım için birtakım sıkıntılarım oluyor.”

K9- “Şöyle mesela ben el işçiliği ile uğraşıyorum. Aynı zamanda bundan para da kazanıyorum kısmen de olsa.”

2.2.3. Öğrencilerin Akademik Ertelemeyi Azaltmaya Yönelik Önerileri

Araştırmaya katılan öğrencilerin çoğunluğu akademik erteleme davranışında bulunduğunu belirttiğinden öğrencilere akademik ertelemeyi azaltmak, ödevleri zamanında teslim edebilmek

için neler yapılabileceği sorulmuştur. Bu doğrultuda alınan cevaplar “akademik ertelemeyi azaltmaya yönelik öneriler” teması altında kategorilere ayrılarak aşağıdaki gibi gösterilmiştir:

Tablo 7. Öğrencilerin Akademik Ertelemeyi Azaltmaya Yönelik Önerileri

Tema	Kod
Öğrencilerin Akademik Ertelemeyi Azaltmaya Yönelik Önerileri	Planlı ve düzenli çalışma, derse düzenli girme, ön hazırlık yapma, hayır diyebilme, telefon kullanımını azaltma, iş- ders dengesi kurma

Tabloda da görüldüğü gibi öğrencilerin kendilerine ya da başkalarına yönelik bu konudaki önerileri planlı ve düzenli çalışma, derse düzenli girme, ön hazırlık yapma, “hayır” diyebilme, telefon kullanımını azaltma, iş- ders dengesini kurma şeklinde kodlanmıştır. Bunlardan akademik ertelemeyi azaltmak için planlı ve düzenli çalışmanın önemini vurgulayan bazı öğrenci görüşleri şöyledir:

K1- “Hani daha planlı ve düzenli bir şekilde çalışırsan gerçekten yapabilirsin.”

K4- “...Başarılı olmak için sistemli çalışırım, planlarım.”

K7- “Planlı ve düzenli çalışmaya çalışırım bir aksilik olmadığı müddetçe. Çalışmalarına erken başlarım.”

K10- “Günlük çalışmalıyım farkındayım.”

Öğrencilerin konu ile ilgili görüşlerine bakıldığı zaman akademik ertelemeyi azaltmak için çoğunlukla planlı ve düzenli çalışmanın önemini vurguladıkları görülmektedir.

K1 kodlu öğrenci özellikle arkadaş çevresinin akademik ertelemeye oldukça etkili olduğunu belirterek yeri geldiğinde çevresindekilere “hayır” diyebilmenin önemine dikkat çekmiştir. “Benim en büyük problemim başkalarına hayır dememek. Ben hayır demeyi öğrenmeliyim. Zaten şu ana kadar hayır dememden kaynaklandı her şey. Hayır diyebilseydim daha iyi yerlerde olabilirdim.” şeklinde konu ile ilgili görüşlerini ifade etmiştir.

K3 kodlu bir katılımcı “Derslerine düzenli bir şekilde girmek ve telefona daha az zaman ayırmak gerekir.” diyerek akademik ertelemeyi azaltmak için hem derslere düzenli girmenin hem de telefon kullanımına dikkat etmenin önemine değinmiştir. Akademik ertelemeyi azaltmak için telefon kullanımını azaltmak gerektiğine değinen birkaç öğrenci görüşüne daha şöyle yer verilebilir:

K4- “Ben bu yıl şey kararı aldım. İnternetin son yılı bu yıl interneti kesiyoruz. Bence bu benim için daha iyi olacak. ...İnternet vakit kaybı oluyor. ...Belki ertelememin sebebi %70 internettir.

K1- “Ben telefonu bırakmalıyım ya bırakmak derken ben daha az kullanmalıyım.”

Konu ile ilgili görüş belirten bir öğrenci ise aile içerisinde farklı sorumlulukları olduğunu, bunun da ister istemez akademik erteleme davranışını etkilediğini belirterek ev ile okul arasında bir denge kurması gerektiğini belirtmiştir:

K4- “İş-ders dengesi kuracağım. Evi toplama, yemek hazırlama bir de hayvanları olan birisi için biraz zor geçiyor.”

2.2.4. Öğrencilerin Akademik Öz Yeterlik Durumları

Araştırmaya katılan öğrencilerin kendilerine dair akademik öz yeterlik algılarını tespit edebilmek için öğrencilere kendilerini genel olarak derslerinde başarılı bulup bulmadıkları sorulmuştur. Verilen cevaplara göre öğrencilerin çoğunluğu kendilerini başarılı, birkaçı ise kendilerini başarısız gördüklerini belirtmişlerdir. Bu cevaplar doğrultusunda öğrencilerin kendilerini neye göre başarılı ya da neye göre başarısız olarak değerlendirdiklerini öğrenebilmek için öğrencilere “Kendinizi niçin başarılı/ başarısız buluyorsunuz” veya “Sizin için başarılı olmanın ölçüsü/ kriteri nedir?” gibi açılımlı sorular sorulmuştur. Alınan cevaplar “öğrencilerin başarı kriterleri” teması altında verilmeye çalışılmıştır.

2.2.5. Öğrencilerin Başarı Kriterleri

Öğrencilerin akademik öz yeterlik algılarını etkileyen ve kendilerini başarılı/ başarısız olarak nitelendirmelerine sebep olan kriterleri öğrenmek amacıyla öğrencilere çeşitli sorular sorulmuştur. Bu sorulara karşılık verilen cevaplar kodlanmış ve öğrencilerin başarı kriterleri teması altında toplanarak aşağıdaki şekilde sunulmuştur:

Tablo 8. Öğrencilerin Başarı Kriterleri

Tema	Kod
Öğrencilerin Başarı Kriterleri	Geçer not alma, akademik dili kullanma, derse aktif katılma, bilgiyi kullanma, farklı kaynaklardan çalışma, her alanda başarılı olma, öğrenci kimliğine sahip olma

Tabloya bakıldığında öğrencilerin çoğunluğunun başarı kriterinin derse ya da sınıfı geçecek kadar not almak olduğu görülmektedir. Dolayısıyla öğrenciler derse ya da sınıfı geçecek düzeyde not aldıkları zaman kendilerini başarılı görmekteyiz. Konu ile ilgili bazı öğrenci görüşleri şu şekildedir:

K2- “Evet notlarım çok güzel, sınıfı geçebilecek not almak yeterli. Çünkü sınavı geçebiliyorum.”

K3- “Benim için geçer not almak yeterli.”

K4- “Aslında istesem daha başarılı olabilirim. Ama geçecek kadar not almak benim için yeterli.”

K6- “Orta derecede görüyorum kendimi geçecek not alayım yeter.”

K10- “Sınıfı geçecek kadar not almak.”

Bazı öğrenciler de derslerde akademik dili kullanmanın, derse aktif katılmanın, öğrendiği bilgileri günlük hayatta kullanmanın, bir konuya farklı kaynaklardan çalışarak daha çok bilgi edinmenin, tek bir alanda değil tüm alanlarda başarılı olmanın ve öğrenci kimliğine sahip olmanın başarı için önemli ölçütler olduğunu belirtmişlerdir

Bununla birlikte kendini başarılı görmeyen, dersi geçmenin başarının ölçütü olamayacağını, öğrenci kimliğine sahip olmanın başarılı olmada önemli olduğuna değinen K5 kodlu bir öğrenci; “Öncelikle bir öğrenci kimliğine sahip olmak gerekiyor. Bir üniversite kazanmışsa benim bu üniversitede amacım nedir, yerim nedir, niçin okuyorum, ben 4 yıl sonra ilerde kendimi nerde göreceğim? Bunları kendine sormuyorsa, niçin geldiğini sorgulamıyorsa kusura bakmasın pek de bir öğrenci kimliğine sahip değil, bana göre. Hedefi, amacı olması lazım. Neye hizmet vermek istiyor. Dersi geçmek bence başarının ölçüsü değil belki formalite olarak dersi geçiyor ama bana göre başarılıdır diyemem.” şeklinde görüşte bulunmuştur.

Kendini başarılı bulmayan diğer iki öğrencinin kendini başarılı bulmama gerekçesi ise şöyledir:

K1- “Hayır. Kalacağım diye korkuyorum. Hazırlığı geçemeyeceğim diye korkuyorum açıkçası.”

K8- “... derste kalacağım. Böylece başarılı olmuş olamayacağım yani dersi geçemediğim için başarılı olmuş olmayacağım.”

Cevaplara bakıldığında kendini başarılı bulmayan öğrencilerin de başarı kriterlerinin dersi geçmek ile ilişkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla görüşme yapılan öğrencilerin neredeyse tamamına göre dersi ya da sınıfı geçme başarılı olmada en çok önem verilen ölçüt olarak ön plana çıkmaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Bu bölümde araştırma kapsamında elde edilen bulgular değerlendirilmiş, nicel ve nitel bulgular birleştirilerek genel bir yargıya ulaşılmaya çalışılmıştır. Araştırmanın temel problemine ve amacına uygun olarak araştırma sorularına yönelik tartışma ve sonuçlar özetlenerek, ilgili literatürle karşılaştırılarak verilmeye çalışılmıştır.

Yapılan çalışmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin hem akademik erteleme davranışlarının ($\bar{x}=2,80$) hem de akademik öz yeterlik algılarının ($\bar{x}=2,24$) “orta” düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Konu ile ilgili yüksek din öğretiminde yapılan çalışmalarda hem benzer hem de farklı sonuçlara ulaşıldığı görülmüştür. Güngör (2023) tarafından İslami İlimler Fakültesinde öğrenim gören bütün sınıf düzeylerinden öğretmen adaylarına yönelik yapılan çalışmada katılımcıların akademik erteleme davranışlarının “düşük” düzeyde ($\bar{x}=2,49$) olduğu belirtilmiştir. İnan Kılıç³⁶, tarafından yapılan bir çalışmada ilahiyat fakültesi son sınıf öğrencilerinin akademik öz yeterlik

³⁶ Ayşe İnan Kılıç, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları İle Akademik Özyeterlik Algıları: Sinop Örneği,” *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2019), 211–239.

algılarının orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir.³⁷ Dolayısıyla ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranış düzeyleri bazı çalışmalara göre farklılık gösterse de, akademik öz yeterlik düzeyleri bu çalışma sonuçlarıyla benzerdir.

Bununla birlikte bu çalışma sonucuna paralel olarak genel anlamda üniversite öğrencilerinin akademik erteleme davranışını orta düzeyde gösterdiğini destekleyen çalışmalar da mevcuttur. Doğan Koç'un (2022) yaptığı bir çalışmada üniversite öğrencilerinin akademik erteleme davranışlarının orta düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır.³⁸ Ancak Öztürk Başpınar (2020) tarafından üniversite öğrencilerine yönelik yapılan bir başka araştırmada ise öğrencilerin akademik erteleme davranışlarının yüksek düzeyde olduğu görülmüştür.³⁹ Üniversite öğrencilerinin akademik öz yeterlik algılarının ise Özgenel ve Deniz (2020) tarafından yapılan bir araştırmada düşük düzeyde olduğu tespit edilmiştir.⁴⁰ Dolayısıyla üniversite öğrencilerinin hem akademik erteleme davranış düzeyleri hem de akademik öz yeterlik düzeyleri bu konuyla ilgili yapılan çalışmalara göre farklılık göstermektedir. Bu durum seçilen örneklem grubunun özelliklerinden kaynaklanabilir.

Nitel bulgulara göre de öğrencilerin hem akademik erteleme davranışını gösterdikleri hem de akademik öz yeterlik algısına sahip oldukları görülmektedir. Nitekim görüşme yapılan öğrencilerin çoğunluğu akademik erteleme davranışında bulduklarını ve kendilerini genel olarak başarılı gördüklerini belirtmişlerdir. Dolayısıyla akademik ertelemeye ve akademik öz yeterliğe ilişkin hem nicel hem de nitel araştırma sonucunun aynı yönde olduğu ve birbirini desteklediği görülmektedir.

Bu araştırmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışları ile akademik öz yeterlikleri arasında %90 güven aralığında ($p < 0,10$) zayıf düzeyde ($r = 0,075$) ve pozitif yönde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Ancak bazı çalışmalarda üniversite öğrencilerinin akademik erteleme ile akademik öz yeterlik arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.⁴¹ Bununla birlikte bazı çalışmalarda ise öğrencilerin akademik erteleme

³⁷ İnan Kılıç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları ile Akademik Özyeterlik Algıları: Sinop Örneği."

³⁸ Halime Doğan Koç, *Üniversite Öğrencilerinin Teknoloji Bağımlılıklarının Akademik Erteleme Davranışları Üzerine Etkisi* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2022).

³⁹ Nuran Öztürk Başpınar, "Üniversite Öğrencilerinin Genel Erteleme Davranışları ile Akademik Erteleme Davranışları Arasındaki İlişki," *Turkish Studies* 15/2 (2020), 1197-1219.

⁴⁰ Mustafa Özgenel - Ayşenur Deniz, "Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutum ile Akademik Güdülenme ve Akademik Öz Yeterlik Arasındaki İlişki: Öğretmen Adayları Üzerine Bir İnceleme," *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2020), 131-146.

⁴¹ Joseph R. Ferrari vd, "Academic Procrastination: Personality Correlates with Myers-Briggs Types, Self-Efficacy, and Academic Locus of Control," *Journal of Social Behavior and Personality* 7/3 (1992), 495-502; Evin Akbay, *Cinsiyete Göre Üniversite Öğrencilerinde Akademik Erteleme Davranışı: Akademik Güdülenme, Akademik Özyeterlik ve Akademik Yükleme Stillerinin Rolü*; Özer - Altun, "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Erteleme Nedenleri"; Özkale, *Üniversite Öğrencilerinde Akademik Öz Yeterlik, Akademik Erteleme ve Öz Düzenleme Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*.

davranışları ile akademik öz yeterlikleri arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.⁴² Dolayısıyla bu araştırma kapsamında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışları ile akademik öz yeterlikleri arasındaki ilişki mevcut çalışmalardan farklı olarak pozitif yönde anlamlı bulunmuştur. Buradan hareketle ilgili araştırma sonuçlarındaki bu farklılığın, bireysel özellikler, aile yapısı, sosyal- psikolojik çevre, öğrenim görülen bölüm gibi hedef kitlenin farklı özelliklerinden kaynaklandığı ifade edilebilir.

Araştırmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin cinsiyetleri, mezun oldukları okul türü ve buldukları sınıf düzeyi ile akademik erteleme davranışı ve akademik öz yeterlikleri arasında anlamlı bir farkın olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda elde edilen bulgulara göre cinsiyet, mezun olunan okul türü ve bulunulan sınıf düzeyi değişkeninin ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışları ve akademik öz yeterlikleri üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Akademik erteleme davranışı kapsamında ulaşılan bu sonuç Güngör'ün (2023) yaptığı çalışma sonuçlarıyla örtüşmektedir. Güngör de, yaptığı araştırmada cinsiyetin, mezun olunan ortaöğretim çeşidinin ve öğrenim görülen sınıf düzeyinin akademik erteleme davranışı üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Ancak cinsiyet ve bulunulan sınıf düzeyi değişkenlerinin akademik erteleme davranışı üzerindeki etkisi ile ilgili yapılan bazı araştırmalar farklı sonuçlar ortaya koymaktadır. Akademik erteleme davranışının cinsiyete göre farklılaştığını gösteren çalışmalar olduğu gibi⁴³, farklılaşmadığını ortaya koyan çalışmalar da⁴⁴ mevcuttur. Aynı şekilde bu çalışma sonucundan farklı olarak akademik erteleme davranışının sınıf düzeyine göre farklılaştığını gösteren çalışmalar da bulunmaktadır.⁴⁵

Akademik öz yeterlik algısı kapsamında ise, Aktaş⁴⁶ tarafından yapılan bir çalışmada cinsiyet değişkeninin akademik öz yeterlik üzerinde anlamlı bir farkının bulunmadığı, ancak sınıf değişkeni ile akademik öz yeterlik arasında anlamlı bir farklılaşma bulunduğu tespit edilmiştir. İnan Kılıç'ın⁴⁷ ilahiyat fakültesi öğrencilerine yönelik yaptığı bir diğer çalışmada da öğrencilerin akademik öz yeterlikleri ile cinsiyet ve mezun olunan ortaöğretim türü arasında istatistiki açıdan

⁴² Aydoğan, *Akademik Erteleme Davranışının Benlik Saygısı, Durumluluk Kaygı ve Öz-Yeterlik ile Açıklanabilirliği*; Albayrak, *Üniversite Öğrencilerinde Beş Faktör Kişilik, Akademik Öz-Yeterlik, Akademik Kontrol Odağı ve Akademik Erteleme*.

⁴³ Yuen - Burka, *Procrastination: Why You Do It, What To Do About It Now. Reading*; Balkıs, *Öğretmen Adaylarının Davranışlarındaki Erteleme Eğiliminin, Düşünme ve Karar Verme Tarzları ile İlişkisi*.

⁴⁴ Laurel A. Haycock vd., "Procrastination in College Students: The Role of Self-Efficacy and Anxiety," *Journal of Counseling and Development* 76/3 (1998), 317-324; Çakıcı, *Lise ve Üniversite Öğrencilerinde Genel Erteleme ve Akademik Erteleme Davranışının İncelenmesi*; Ekşi - Dilmaç, "Üniversite Öğrencilerinin Genel Erteleme, Karar Vermeyi Erteleme ve Akademik Erteleme Düzeylerinin Sürekli Kaygı Açısından İncelenmesi"; Uzun Özer - Topkaya, "Akademik Erteleme ve Sınav Kaygısı."

⁴⁵ Balkıs, *Öğretmen Adaylarının Davranışlarındaki Erteleme Eğiliminin, Düşünme ve Karar Verme Tarzları ile İlişkisi*; Ekşi - Dilmaç, "Üniversite Öğrencilerinin Genel Erteleme, Karar Vermeyi Erteleme ve Akademik Erteleme Düzeylerinin Sürekli Kaygı Açısından İncelenmesi."

⁴⁶ Hamza Aktaş, "Akademik Güdülenme ile Akademik Özyeterlik Arasındaki İlişki: İlahiyat Fakültesi Üzerine Ampirik Bir Araştırma," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1376-1398.

⁴⁷ İnan Kılıç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları ile Akademik Özyeterlik Algıları: Sinop Örneği."

anlamli bir ilişki bulunamamıştır. Dolayısıyla belirtilen çalışmalar ve bu araştırma kapsamında öğrencilerin cinsiyet ve mezun olunan okul türü ile akademik öz yeterlikleri arasında anlamli bir ilişki bulunamamakla birlikte, öğrenim görülen sınıf düzeyleri arasındaki ilişkinin yapılan bazı çalışmalara göre farklılık gösterdiği görülmüştür.

Sonuç olarak yapılan araştırmalardan elde edilen bulgular dikkate alınarak hem cinsiyetin hem de bulunulan sınıf düzeyinin araştırmaların sonuçlarını etkileyen önemli bir değişken olduğu ifade edilebilir.

Araştırmada akademik erteleme nedenleri araştırılmış ve öğrencilerin akademik erteleme davranışında bulunmalarını etkileyen bu faktörler bireysel ve çevresel faktörler olarak iki ayrı kategori altında gruplandırılarak sunulmuştur. Araştırma bulgularına göre öğrencilerin kendilerine duydukları güven, derse bakış açıları, alışkanlık, daha iyi yapma düşüncesi ve tembellik akademik erteleme etkileyen en önemli bireysel faktörler arasında sıralanmıştır. Bunların dışında yorgunluk, rahata düşkünlük, bölüme dair zorluk algısı ve sorumluluk duygusu da akademik erteleme etkileyen nedenler arasında ifade edilmiştir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin çoğuna göre akademik erteleme davranışını etkileyen en önemli bireysel faktörün öğrencilerin kendilerine duydukları güven olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç, Uçar⁴⁸ tarafından yapılan çalışmanın sonuçlarıyla örtüşmektedir. Uçar'ın yaptığı çalışmada da öğrencilerin erteleme davranışını bilinçli olarak gösterdiklerini, bu sırada düşünmeye fırsat bulup plan yaptıklarını ve sonuçta kısa sürede daha etkili işler ortaya koyduklarını ifade ettikleri görülmektedir.

Araştırmada akademik erteleme çoğunlukla etkileyen bir diğer faktörün ise öğrencilerin derse bakış açıları olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerin dersi önemsememesi, kolay ya da zor görmesi, dersi gereksiz görmesi ve dersi sevmemesi gibi derse ilişkin algılarının akademik erteleme olumlu ya da olumsuz etkilediği görülmektedir. Literatürde de konuyla ilgili benzer sonuçlar elde edilmiştir.⁴⁹

Araştırma bulgularına göre öğrencilerin akademik ertelemelerde bulunmalarını etkileyen bir diğer faktör ise erteleme alışkanlık haline getirmeleridir. Alışkanlığın akademik erteleme etkilediği çeşitli çalışmalarla da desteklenmektedir.⁵⁰

Araştırmada öğrencilerin herhangi bir derste ya da konuda kendilerini yetersiz hissetmelerinin veya başarısız olacakları düşüncesinin, o dersle ya da konuyla ilgili çalışmaları daha fazla ertelemelerine neden olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerdeki yetersizlik duygusunun,

⁴⁸ Hasan Uçar, "Uzaktan Eğitimde Akademik Erteleme Davranışını ve Akademik Erteleyicileri Anlamak," *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırma Dergisi* 6/3 (2020), 40-55.

⁴⁹ Uçar, "Uzaktan Eğitimde Akademik Erteleme Davranışını ve Akademik Erteleyicileri Anlamak."

⁵⁰ Evin Akbay, *Cinsiyete Göre Üniversite Öğrencilerinde Akademik Erteleme Davranışı: Akademik Güdülenme, Akademik Özyeterlik ve Akademik Yükleme Stillerinin Rolü*; Uzun Özer - Topkaya, "Akademik Erteleme ve Sınav Kaygısı"; Uçar, "Uzaktan Eğitimde Akademik Erteleme Davranışını ve Akademik Erteleyicileri Anlamak."

başarısızlık korkusunun akademik erteleme nedenlerinden biri olduğu farklı çalışmalarla da doğrulanmaktadır.⁵¹

Öğrencilerin akademik erteleme davranışını etkileyen faktörler arasında tembellik, daha iyi yapma düşüncesi, yorgunluk, sorumluluk, rahata düşkünlük ve bölüme dair zorluk algısı da bulunmaktadır. Akademik ertelemeyi etkileyen bu nedenler çeşitli çalışma sonuçlarıyla da paralellik göstermektedir.⁵² Aynı şekilde öğrencinin bireysel özelliklerinin ve farklılıklarının eğitim sürecine olumlu ya da olumsuz olarak etki ettiğini ortaya koyan pek çok çalışma mevcuttur.⁵³ Dolayısıyla öğrenci özelliklerinin eğitim ortamını doğal olarak da akademik erteleme davranışını etkilediği ifade edilebilir.

Araştırma bulgularına göre öğrencilerin akademik erteleme davranışında bulunmalarını etkileyen en önemli çevresel faktörlerin ise aile, arkadaş çevresi ve sosyal medya olduğu görülmektedir. Bireyin içinde bulunduğu aile yapısının ve tutumunun, bireyin yetiştirilme tarzının, bireyin rol model aldığı aile büyüklerinin bireyin akademik erteleme davranışında etkili olduğu farklı kaynaklarda da belirtilmektedir.⁵⁴

Araştırmada öğrencilerin arkadaş çevrelerinin akademik erteleme davranışını en az aile kadar etkilediği ortaya konulmuştur. Bu sonuç Uçar'ın⁵⁵ yaptığı çalışma sonuçlarıyla örtüşmektedir. Dolayısıyla derslerine yeterince zaman ayırmayan, erteleme davranışında bulunan arkadaş çevresi örnek alınarak yapılan erteleme davranışı pekişmektedir.

Araştırmada elde edilen bulgulara göre sosyal medyanın da akademik erteleme davranışını etkileyen en önemli faktörler arasında ifade edildiği görülmüştür. Teknolojinin hızla gelişmesi ve yayılması, yaşamın vazgeçilmez unsurlarından biri haline gelmesi insan hayatını, dolayısıyla da

⁵¹ Balkıs, *Öğretmen Adaylarının Davranışlarındaki Erteleme Eğiliminin, Düşünme ve Karar Verme Tarzları İle İlişkisi*; Evin Akbay, *Cinsiyete Göre Üniversite Öğrencilerinde Akademik Erteleme Davranışı: Akademik Güdülenme, Akademik Özyeterlik ve Akademik Yükleme Stillerinin Rolü*; Özer - Altun, "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Erteleme Nedenleri."

⁵² Balkıs, *Öğretmen Adaylarının Davranışlarındaki Erteleme Eğiliminin, Düşünme ve Karar Verme Tarzları İle İlişkisi*; Aydoğan, *Akademik Erteleme Davranışının Benlik Saygısı, Durumluluk Kaygı ve Öz-Yeterlik İle Açıklanabilirliği*; Evin Akbay, *Cinsiyete Göre Üniversite Öğrencilerinde Akademik Erteleme Davranışı: Akademik Güdülenme, Akademik Özyeterlik ve Akademik Yükleme Stillerinin Rolü*; Uzun Özer - Topkaya, "Akademik Erteleme ve Sınav Kaygısı"; Uçar, "Uzaktan Eğitimde Akademik Erteleme Davranışını ve Akademik Erteleyicileri Anlamak."

⁵³ Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Gönül Yayıncılık, 2007); Vedat Aktepe, "Eğitimde Bireyi Tanımının Önemi," *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2015), 15-24; Gülçin Uzun - Ömay Çokluk Bökeoğlu, "Akademik Başarının Okul, Aile ve Öğrenci Özellikleri İle İlişkisinin Çok Düzeyli Yapısal Eşitlik Modellemesi İle İncelenmesi," *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 52/3 (2019), 655-684.

⁵⁴ Yuen - Burka, *Procrastination: Why You Do It, What To Do About It Now*. Reading; Albayrak, *Üniversite Öğrencilerinde Beş Faktör Kişilik, Akademik Öz-Yeterlik, Akademik Kontrol Odağı ve Akademik Erteleme*; Aktaş, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Gelecek Zaman Algısı İle Akademik Erteleme Davranışı Arasındaki İlişki: Gümüşhane Üniversitesi Örneği"; Özkale, *Üniversite Öğrencilerinde Akademik Öz Yeterlik, Akademik Erteleme ve Öz Düzenleme Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*.

⁵⁵ Uçar, "Uzaktan Eğitimde Akademik Erteleme Davranışını ve Akademik Erteleyicileri Anlamak."

insanın eğitim ortamını dolaylı ya da doğrudan etkilemektedir. Bu sonuç son yıllarda yapılan bazı çalışma sonuçlarıyla da desteklenmektedir.⁵⁶

Araştırma sonuçlarına göre öğretmen, derslerin yapısı ve bir işte çalışma da akademik ertelemeyi etkileyen faktörler arasında yer almaktadır. Araştırmada öğretmenlerin dersi işleyiş şekilleri, dersi sevdiren sevdirmemesi öğrencilerin dersle ilgili algısını ve doğal olarak da akademik ertelemeyi etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç bazı çalışma sonuçlarıyla örtüşmektedir.⁵⁷ Bu çalışmada öğretim elemanın dersi işleyiş şeklinin ve kişilik yapısının öğrencilerin akademik erteleme eğilimlerini daha fazla etkilediği belirtilmiştir. Literatüre bakıldığında öğretmenin öğretimin en önemli unsuru olduğu, dolayısıyla her yönüyle nitelikli bir öğretmenin nitelikli bir eğitimin temeli olduğu ve belirlenen hedeflere ulaşmada oldukça etkili bir rol üstlendiği belirtilmektedir.⁵⁸

Derslerin yapısının, ilgi ve dikkat çekici olması, seçmeli ya da alan dersi olması, ders sayılarının fazlalığı da akademik erteleme davranışını etkileyen faktörler olarak belirlenmiştir. Benzer sonuçlar Uçar'ın (2020) çalışmasıyla da ortaya konulmuştur.

Araştırmada ders dışında farklı işlerde çalışmanın derslere yeterince odaklanılmamasına, zamanın verimli kullanılmamasına ve bu nedenle de akademik erteleme davranışına neden olduğu belirtilmiştir. Öğrencinin farklı işlerde çalışmasından ya da farklı meşguliyetlerinden ötürü zamanı yönetememesinin akademik erteleme davranışını etkilediği çeşitli çalışmalarla da doğrulanmaktadır.⁵⁹

Araştırma bulgularına göre ölçme ve değerlendirmeye dair problemler, eğitim sistemi, KPSS etkisi ve yurtta kalmanın da akademik ertelemeyi etkileyen çevresel faktörler olarak ön plana çıktığı görülmektedir. Özellikle öğrencilerin bölümü bir an önce bitirerek KPSS'ye odaklanması, doğal olarak lisans döneminde KPSS de çıkacak alan derslerini önemsemelerine ve diğer derslerde akademik erteleme davranışını daha sık göstermelerine neden olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Burada eğitim sistemine göre lisansı 4.00 tam puan ile bitiren öğrenciyle 2.00 puanla bitiren öğrenci arasında atamada herhangi bir farkın olmamasının, öğrencilerin bölüme veya derslere bakış açısını etkilediği görülmektedir. Dolayısıyla bu durumun öğrencilerin alan derslerini önceleyerek bir şekilde ilahiyat fakültesini bitirip KPSS'de yeterli not almaya odaklanmalarına

⁵⁶ Doğan Koç, *Üniversite Öğrencilerinin Teknoloji Bağımlılıklarının Akademik Erteleme Davranışları Üzerine Etkisi*.

⁵⁷ Uçar, "Uzaktan Eğitimde Akademik Erteleme Davranışını ve Akademik Erteleyicileri Anlamak."

⁵⁸ Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri, 2021), 384; Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, "Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 5-13; Sırrı Akbaba, "Eğitimde Motivasyon," *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 343-361.

⁵⁹ Balkıs, *Öğretmen Adaylarının Davranışlarındaki Erteleme Eğiliminin, Düşünme ve Karar Verme Tarzları ile İlişkisi*; Evin Akbay, *Cinsiyete Göre Üniversite Öğrencilerinde Akademik Erteleme Davranışı: Akademik Güdülenme, Akademik Özyeterlik ve Akademik Yükleme Stilllerinin Rolü*; Özkale, *Üniversite Öğrencilerinde Akademik Öz Yeterlik, Akademik Erteleme ve Öz Düzenleme Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*.

sebepler olduğu ve doğal olarak özellikle alan dışı bazı derslerde akademik erteleme davranışına etki ettiği söylenebilir.

Araştırma kapsamında görüşülen öğrencilerin çoğu planlı ve düzenli çalışmanın, derslere düzenli girmenin ve derslerden önce ön hazırlık yapmanın akademik ertelemeyi azaltacağını belirtmişlerdir. Bazı öğrenciler telefon kullanımını azaltmanın, başkalarına “hayır” diyebilmenin önemine vurgu yaparak özellikle derslerine dair sorumluluklarını önceliklemleri gerektiğini ifade etmişlerdir. Bazıları ise okul dışında farklı sorumlulukları olsa da iş- ders dengesi kurulması gerektiğini belirterek zaman yönetimine, zamanı verimli kullanmaya vurgu yapmıştır.

Araştırmaya katılan öğrencilerin akademik ertelemeyi azaltmaya dönük bu önerileri Çeliköz ve Seçer’in yaptığı araştırma sonuçlarıyla örtüşmektedir⁶⁰. Çeliköz ve Seçer (2018) tarafından iki ayrı devlet üniversitesi lisans öğrencileri ile yapılan çalışmada, öğrencilerin akademik ertelemeyi azaltmada “daha çok aktif olma/ bireysellik” üzerinde durdukları ve kendi çalışma alışkanlıklarına yönelik önerilere ağırlık verdikleri görülmektedir.

Araştırma bulgularına göre öğrencilerin çoğu kendilerini derslerinde genel olarak başarılı buldukları için öğrencilere, kendilerince başarılı olmanın kriterlerinin ne olduğu sorulmuştur. Öğrencilerin çoğuna göre dersi ya da sınıfı geçmek, dersi veya sınıfı geçecek kadar not almak başarılı olmak/ kendilerini başarılı hissetmek için yeterli olmaktadır.

Öğrencilerle yapılan görüşmeler doğrultusunda öğrencilerin dersi ya da sınıfı geçecek kadar not almak gibi belirledikleri alt düzey hedeflerin veya başarı ölçütlerinin, onların derslere bakış açısını doğal olarak da akademik erteleme davranışını etkilediği ifade edilebilir. Yapılan bazı çalışmalarda da öğrencilerin akademik hedefleri ya da mezuniyet sonrası mesleki hedefleri ile akademik erteleme davranışı arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur⁶¹. Buna göre öğrencilerin belirledikleri mesleki hedeflere göre akademik erteleme davranışının değiştiği, hedef yükseldikçe akademik erteleme davranışının azaldığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla öğrencilerin başarı kriterleri ile akademik erteleme davranışlarının ilişkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda öğrencilerin eğitim hayatlarında belirledikleri hedeflere göre başarı/ başarısızlık algıları değiştiği gibi akademik erteleme davranışlarının da değiştiği ifade edilebilir. Sonuç olarak verilen cevaplar kapsamında sınıfı ya da dersi geçmenin ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik öz yeterlik algısını etkileyen en önemli faktör olduğu görülmüştür.

Özetle dersi ya da sınıfı geçmenin en önemli ölçüt olarak görüldüğü bir eğitim ortamında eğitimden beklenen hedeflerin düşük olduğu, anlamlı ve kalıcı öğrenmeden bahsedilemeyeceği söylenebilir. Dolayısıyla amacı düşük, öz yeterliği yüksek öğrencilerin akademik erteleme davranışını sergilemelerinin kaçınılmaz olduğu ifade edilebilir.

⁶⁰ Mine Çeliköz - Zariye Seçer, “Öğretmen Adaylarının Akademik İşlerin Erteleme Sorununa Yönelik Çözüm Önerileri,” *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/4 (2018), 11-29.

⁶¹ Enver Tufan - Murat Gök, “Müzik Öğretmeni Adaylarının Genel ve Akademik Erteleme Eğilimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi,” 8. *Ulusal Müzik Eğitimi Sempozyumu*, (2009).

Bu araştırmadan elde edilen sonuçlar doğrultusunda din eğitimi alanına yönelik aşağıdaki öneriler sunulmuştur:

- Bu araştırma 2023- 2024 Eğitim Öğretim yılının bahar döneminde İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerine yönelik olarak yapılmıştır. Araştırma sonucunda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışları ve akademik öz yeterlikleri arasındaki ilişki ile diğer üniversitelerin ilahiyat fakülteleri ya da aynı üniversitenin farklı bölümleri arasında bu konuda bir benzerlik veya farklılık olup olmadığı merak konusu olmuştur. Bu bağlamda konu ile ilgili farklı ilahiyat fakültelerine ya da aynı üniversitenin farklı bölümlerine yönelik daha kapsamlı araştırmalar yapılabilir. Bu şekilde akademik erteleme ile akademik öz yeterlik arasındaki ilişkinin üniversitelere ya da bölümlere göre değişip değişmediği tespit edilebilir.
- İlahiyat fakültelerinde akademik erteleme ile akademik öz yeterlik arasındaki ilişki cinsiyet, mezun olunan okul türü ve bulunulan sınıf düzeyine ek olarak bölümü tercih nedeni, kalınan yer (barınma yeri), ek işte çalışma gibi farklı değişkenler açısından da ele alınarak incelenebilir.
- Araştırma sonucunda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik erteleme davranışı ile akademik öz yeterlilik algıları arasında zayıf düzeyde ve pozitif yönde bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla bu sonuçlara göre öğrencilerin “başarabileceklerine olan inançları” akademik ertelemelerine neden olmaktadır. Bu duruma öğrencilerin belirledikleri hedeflerin ya da bölümden beklentilerinin düşük olmasının sebep olduğu düşünülmektedir. Bu doğrultuda öğrencilerin eğitim hedefleri ile akademik erteleme davranışları ve akademik öz yeterlikleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koyabilmek için konuyla ilgili çalışmalar yapılabilir.

Araştırmada bazı öğrencilerin KPSS’de çıkan konulara öncelik verdiklerini belirterek sınava vurgu yapmalarının, böylece sadece sınıf geçmeye odaklanmalarının, lisans bitirme notunun atamada dikkate alınmadığını ifade ederek bir şekilde okulu bitirmeye çalışmalarının, ilahiyat fakültelerinden beklenen vizyon ve misyona sahip, nitelikli insan profilini yetiştirmeye engel teşkil ettiği düşünülmektedir. Bu nedenle ilahiyat fakültelerinde öğrencilerin daha anlamlı ve kalıcı öğrenmeler gerçekleştirmelerini sağlamak ve niteliği arttırmak amacıyla öncelikle fakültelerin ölçme ve değerlendirme alanında, daha sonra ise genel olarak sınav sisteminde yeni düzenlemelere gidilebilir. Böylece öğrencilerin lisans eğitimini önemsemeleri ve daha yüksek notlarla daha başarılı bir şekilde mezun olmaları sağlanabilir.

Kaynakça

- Akbaba, Sırrı. "Eğitimde Motivasyon." *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 343-361.
- Aktaş, Hamza. "Akademik Güdülenme İle Akademik Özyeterlik Arasındaki İlişki: İlahiyat Fakültesi Üzerine Ampirik Bir Araştırma." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1376-1398.
- Aktaş, Hamza. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Gelecek Zaman Algısı İle Akademik Erteleme Davranışı Arasındaki İlişki: Gümüşhane Üniversitesi Örneği." *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2021), 271-299.
- Aktepe, Vedat. "Eğitimde Bireyi Tanımının Önemi." *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2015), 15-24.
- Albayrak, Elif. *Üniversite Öğrencilerinde Beş Faktör Kişilik, Akademik Öz-Yeterlik, Akademik Kontrol Odağı ve Akademik Erteleme*. Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2014.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 5-13.
- Aslan, Berna. *Üniversite Öğrencilerinde Akademik Erteleme Davranışı ve Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul Gelişim Üniversitesi, 2022.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri, Kimlik Yayınları., 2021.
- Aydoğan, Didem. *Akademik Erteleme Davranışının Benlik Saygısı, Durumluluk Kaygı ve Öz-Yeterlik İle Açıklanabilirliği*. Gazi Üniversitesi, 2008.
- Balkıs, Murat. *Öğretmen Adaylarının Davranışlarındaki Erteleme Eğiliminin, Düşünme ve Karar Verme Tarzları İle İlişkisi*. Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006.
- Bandura, Albert. "On The Functional Properties of Perceived Self-Efficacy Revisited." *Journal of Management* 38/1 (2012), 9-44.
- Bandura, Albert. "Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change." *Psychological Review* 84/2 (1977), 191-215.
- Çakıcı, Deniz Çiğdem. *Lise ve Üniversite Öğrencilerinde Genel Erteleme ve Akademik Erteleme Davranışının İncelenmesi*. Ankara Üniversitesi, 2003.
- Çeliköz, Mine - Seçer, Zariye. "Öğretmen Adaylarının Akademik İşlerin Ertelenmesi Sorununa Yönelik Çözüm Önerileri." *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/4 (2018), 11-29.
- Creswell, John W. *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- Demir, İbrahim. *SPSS İle İstatistik Rehberi*. İstanbul: Efe Akademik Yayıncılık, 2020.
- Demir, Ömer. "Erteleme Eğilimi ve Baş Etme Yolları Araştırmaları Bulgularının Dini Erteleme Açısından Yorumlanması." *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/24 (2017), 747-780.
- Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Pegem Akademi, 2020.
- Deniz, Kaan Zülfikar. *Herkes İçin İstatistikolay*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Doğan Koç, Halime. *Üniversite Öğrencilerinin Teknoloji Bağımlılıklarının Akademik Erteleme Davranışları Üzerine Etkisi*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2022. www.aging-us.com

- Ekşi, Halil - Dilmaç, Bülent. "Üniversite Öğrencilerinin Genel Erteleme, Karar Vermeyi Erteleme ve Akademik Erteleme Düzeylerinin Sürekli Kaygı Açısından İncelenmesi" 23/2 (2010), 433-450.
- Evin Akbay, Sinem. *Cinsiyete Göre Üniversite Öğrencilerinde Akademik Erteleme Davranışı: Akademik Güdülenme, Akademik Özyeterlik ve Akademik Yükleme Stillerinin Rolü*. Mersin Üniversitesi, 2009.
- Ferrari, Joseph R. vd. "Academic Procrastination: Personality Correlates with Myers-Briggs Types, Self-Efficacy, and Academic Locus of Control." *Journal of Social Behavior and Personality* 7/3 (1992), 495-502.
- Ferrari, Joseph R. "Procrastination and Attention: Factor Analysis of Attention Deficit, Boredomness, Intelligence, Self-Esteem, and Task Delay Frequencies." *Journal of Social Behavior and Personality* 15/5 (2000), 185-196.
- Field, Andy. *Discovering Statistics Using IBM SPSS Statistics*. Sage Publications Ltd, 2018.
- Gençoğlu, Aylin Yonca. "Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram." *Journal Of History School* 7/17 (2014), 681-700. <https://doi.org/10.14225/joh425>
- Güngör, Ali. "Öğretmen Adaylarının Akademik Erteleme Davranışlarının Farklı Kişisel Değişkenlere Göre İncelenmesi: Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği." *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2023), 1236-1253. <https://doi.org/10.30622/tarr.1340780>
- Harriott, Jesse - Ferrari, Joseph R. "Prevalence of Procrastination among Samples of Adults." *Psychological Reports* 78/2 (1996), 611-616.
- Haycock, Laurel A. vd. "Procrastination in College Students: The Role of Self-Efficacy and Anxiety." *Journal of Counseling and Development* 76/3 (1998), 317-324. <https://doi.org/10.1002/j.1556-6676.1998.tb02548.x>
- İnan Kılıç, Ayşe. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları ile Akademik Özyeterlik Algıları: Sinop Örneği." *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2019), 211-239.
- İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Öğrenci İşleri Daire Başkanlığı, Erişim 3 Haziran 2024. https://obs.inonu.edu.tr/oibs/public_stats/index.aspx#
- Karataş, Ali. *Üniversite Öğrencilerinde Akademik Başarı, Sınav Kaygısı, Akademik Erteleme Davranışı ve Kendini Sabote Etme Eğilimi Arasındaki İlişki*. Kilis 7 Aralık Üniversitesi, 2020.
- Kul, Seval. "İstatistik Sonuçlarının Yorumu: P Değeri ve Güven Aralığı Nedir?" *Plevra Bülteni* 8/1 (2014), 11-13. <https://doi.org/10.5152/pb.2014.003>
- Mertkan, Şefika. *Karma Araştırma Tasarımı*. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Özer, Arif - Altun, Esin. "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Erteleme Nedenleri." *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/21 (2011), 45-72.
- Özgenel, Mustafa - Deniz, Ayşenur. "Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutum ile Akademik Güdülenme ve Akademik Öz Yeterlik Arasındaki İlişki: Öğretmen Adayları Üzerine Bir İnceleme." *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2020), 131-146. <https://doi.org/10.32329/uad.806826>
- Özkale, Gümüüş. *Üniversite Öğrencilerinde Akademik Öz Yeterlik, Akademik Erteleme ve Öz Düzenleme Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. Çukurova Üniversitesi, 2022.

- Öztürk Başpınar, Nuran. “Üniversite Öğrencilerinin Genel Erteleme Davranışları İle Akademik Erteleme Davranışları Arasındaki İlişki.” *Turkish Studies* 15/2 (2020), 1197–1219.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2018.
- Schunk, Dale H. “Self-Efficacy and Academic Motivation.” *Educational Psychologist* 26 (1991), 207–231.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Gönül Yayıncılık, 2007.
- Tufan, Enver - Gök, Murat. “Müzik Öğretmeni Adaylarının Genel ve Akademik Erteleme Eğilimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi.” 8. *Ulusal Müzik Eğitimi Sempozyumu*.
- Uçar, Hasan. “Uzaktan Eğitimde Akademik Erteleme Davranışını ve Akademik Erteleyicileri Anlamak.” *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırma Dergisi* 6/3 (2020), 40–55.
- Uzun, Bilge - Demir, Ayhan. “Erteleme: Türleri, Bileşenleri, Demografik Etkenler ve Kültürel Farklılıklar.” *Ege Eğitim Dergisi* 16/1 (2015), 106–121. <https://doi.org/10.12984/eed.09571>
- Uzun, Gülçin - Çokluk Bökeoğlu, ÖMAY. “Akademik Başarının Okul, Aile ve Öğrenci Özellikleri İle İlişkisinin Çok Düzeyli Yapısal Eşitlik Modellemesi İle İncelenmesi.” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 52/3 (2019), 655–684. <https://doi.org/10.30964/auebfd.525770>
- Uzun Özer, Bilge - Topkaya, Nursel. “Akademik Erteleme ve Sınav Kaygısı.” *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/2 (2011), 12–19. <http://dergi.adu.edu.tr/egitimbilimleri/>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2021.
- Yılmaz, Miraç vd. “Akademik Özyeterlik Ölçeğinin Türkçe’ye Uyarlanması.” *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33 (2007), 253–259.
- Yılmaz, Rabia. *Üniversite Öğrencilerinin Akademik Erteleme Davranışları Üzerinde Sosyal Medya, Dijital Oyun ve Televizyon Bağımlılıklarının Rollerinin İncelenmesi*. Selçuk Üniversitesi, 2024.
- Yuen, Lenora M. - Burka, Jane B. *Procrastination: Why You Do It, What To Do About It Now*. Reading, PA: Addison-Wesley, 1983.

Şâfiî Mezhebinde Tedâhül

(Interpenetration in Şafî Sect)

Bedri ASLAN

Doç. Dr., Batman Üniversitesi Assoc. Prof., Batman University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
İslam hukuku Anabilim Dalı Department of Islamic Law
Batman | Türkiye Batman | Türkiye
bedri.aslan@batman.edu.tr orcid.org/0000-0002-4029-6809

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 13/Eylül/2024 Received | 13/September/2024
Kabul Tarihi | 17/Aralık /2024 Accepted | 17/December/2024
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2024 Published | 31/December/2024

Atıf | Cite as:

Aslan, Bedri. Şâfiî Mezhebinde Tedâhül "[Interpenetration In Şafî Sect]". Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 12/2 (Aralık | December 2024), 583-600.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1549588](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1549588)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Interpenetration in Shafii Sect

Abstract: The provisions on which the Islamic law is based have explained the judgments of all issues one might come across during their lives or have set basic principles to explain them. Scholars have tried to solve the new issues they encountered with the help of ijtihad in the light of the provisions and depending on basic principles through jurisprudence. Furthermore, scholars have also identified legal terms and concepts to draw a conceptual framework for the legal issues. One of these concepts is “interpenetration”. The concept, which means linking a single provision to numerous reasons by exempting from the rule stating that “a separate provision is given to each reason requiring provision”, has an impact on fiqh provisions in terms of convenience. As far as we have determined, there is no study on the subject in the Shafi'i sect in Türkiye. In the Hanafi sect, there is no independent study on this subject, except for an article called "A Study on the Scope of the Principle of interpenetration in Hanafi Fiqh". Therefore, we believe that it would be beneficial to address the issue. It is important to know such provisions that the liable may frequently encounter. Because there are many fiqh issues related to interpenetration that everyone frequently encounters. Therefore, knowing the relevant provisions provides convenience for the liable and helps them avoid many material and moral damages. In the Shafi'i sect, the provisions regarding interpenetration are not included under a title in the fiqh books, but are scattered throughout the books. For this reason, the need to consider and evaluate the provisions regarding intervention together has emerged. The fiqh works written in the Shafi'i sect were scanned, and the basic views of the sect on the subject of interpenetration and controversial views on the subject were discussed. In the study, a general framework of interpenetration according to the Shafi'i sect was drawn and the subject was explained with examples. Accordingly, firstly, the nature of the intervention, the scope of the intervention, the legitimacy of the intervention, the forms of the intervention, and the parts of the intervention were discussed. After stating these, the issues that accept and do not accept intervention were tried to be explained by giving examples. When classical fiqh works are researched, it is seen that the existing definitions of interpenetration differ from each other. Because the field of interpenetration is very wide, it is understood that every jurist develops his definition by looking at the perspective of the field he is interested in. However, similar findings have been obtained that many jurists take into consideration the principle of convenience, which is one of the basic principles of Islamic law, when determining the provision of interpenetration. According to the Shafi'i sect, interpenetration can occur in both causes and cause doers/provisions. When secondary examples are examined, it is seen that there is interference in matters of worship, family law, and criminal law. However, it has been concluded that interpenetration may not occur in every place and situation, but under certain conditions.

Keywords: Islamic Law, Provision, Reason, Interpenetration, Shafii Sect.

Şâfiî Mezhebinde Tedâhül

Öz: Fakihler karşılaştıkları yeni meseleleri nasların ışığında ve temel ilkelere dayanmak suretiyle içtihatla çözmeye çalışmışlar, bu esnada şer'î meselelere kavramsal bir çerçeve çizmek için fikhî terimler ve kavramları belirlemişlerdir. İşte bunlardan biri de “tedâhül” kavramıdır. “Hükümü gerektiren her bir sebebe ayrı bir hüküm verilir” kuralından istisna edilerek müteaddit sebebe tek bir hüküm bağlamak anlamında kullanılan tedâhül, fikhî hükümlerin uygulamasında kolaylık sağlamaktadır. Tespit ettiğimiz kadarıyla Türkiye’de konuyla ilgili Şâfiî mezhebinde herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Hanefî mezhebinde ise bu konu müstakil olarak “Hanefî Fıkhdında Tedâhül İlkesinin Kapsamına Dair Bir İnceleme” adlı bir makale dışında herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Mükelleflerin sıkça rastlayabileceği bu tür hükümlerin bilinmesi önem arz etmektedir. Zira herkesin sıkça karşılaştığı tedâhül ile ilgili birçok fikhî mesele

bulunmaktadır. Şâfiî mezhebinde tedâhül ile ilgili hükümler fıkıh kitaplarında bir başlık altında değil, kitapların bütününde dağınık halde yer almaktadır. Bu nedenle tedâhül ile ilgili hükümlerin bir arada ele alınıp değerlendirilmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Çalışmada Şâfiî mezhebiyle ilgili fıkıh eserleri taranmış, tedâhül konusu ile ilgili mezhebin temel görüşü ve konuyla ilgili ihtilaflı görüşler ele alınmıştır. Yine Şâfiî mezhebine göre tedâhül konusu genel olarak ele alınmış ve örneklerle açıklanmıştır. Buna binaen ilk önce tedâhülün mahiyeti, kapsamı, meşruiyeti, şekilleri ve kısımları ele alınmıştır. Akabinde kabul eden ve etmeyenlerle ilişkin örnekler verilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Klasik fıkıh eserleri araştırıldığında tedâhül ile ilgili mevcut olan tanımların birbirlerinden farklı olduğu görülür. Zira tedâhülün alanı çok geniş olduğu için her fakihin, ilgilendiği alanın zaviyesinden bakarak tanımını geliştirdiği anlaşılır. Bununla birlikte birçok fakihin İslam hukukunun temel ilkelerinden olan kolaylık ilkesini dikkate alarak tedâhül hükmünü ele aldıklarıyla ilgili bulgular elde edilmiştir. Şâfiî mezhebine göre tedâhül hem sebeplerde hem de müsebbeplerde (hükümler) meydana gelebilir. Fer'î örnekler incelendiğinde ibadet, aile hukuku ve ceza/ukûbat konularında tedâhülün mevcut olduğunu görülmektedir. Çalışma neticesinde tedâhül, her konu ve meselede değil, bazı şartlarla meydana gelebileceği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hüküm, Sebep, Tedâhül, Şâfiî Mezhebi.

Giriş

Ortaya çıkan yeni meseleleri çözmeden önce doğru bir şekilde konumlandırmak önem arz etmektedir. Zira birçok meselenin hükmü değişkenlik gösterebilmektedir. Örnek vermek gerekirse hacda işlenen cinayetlerin hükmü hac çeşitleri olan ifrad, temettü ve kırâna göre değişmektedir. Dolayısıyla bir meselenin hükmünü belirtmeden önce meseleyi detaylı bir şekilde bilmek gerekir. Buna göre, tek başına yerine getirilen şer'î bir hüküm, farklı meselelerle birlikte ifa edildiğinde her iki durumda şer'î neticeleri farklı olabilir. Örneğin "Müteaddit sebeplerden her biri için vazedilen birden fazla hüküm tek bir hüküm içerisine katılması ve birçok hükmün tek bir hükümle ifa edilmesi" anlamında olan tedâhül kavramı altında değerlendirilen birçok meselenin hükmü değişebilir. Çalışmada ele alınan tedâhül yeni bir mesele değildir. İslam hukuk tarihine bakıldığında bu konunun ilk dönemlerden bu yana tartışma konusu olduğu görülmektedir. Klasik kaynaklarda konu ele alınırken mustakil veya belli bir bab altında değil, dağınık halde incelenmiştir. Son dönemlerde ise müstakil bir konu olarak ele alındığı görülmektedir.¹ Arap ülkelerinde konuyla ilgili bazı çalışmalar bulunmaktadır. Fakat bahsedilen çalışmalar herhangi bir mezhebe has değil genel olarak ele alınmıştır. Bazı çalışmalar ise sadece belli bir konuyu irdelemiştir. Dolayısıyla Şâfiî mezhebine göre tedâhülün ele alınmasının önem arz edeceği kanaatindeyiz. Bu çalışmada tedâhül ile ilgili bütün konular değil, sadece Şâfiî fakihlerin tedâhül hakkındaki genel yaklaşımları, tedâhülün kısımları ve hükmü ele alınacaktır. Konu ele alınırken klasik ve modern fıkıh kaynaklarından yararlanılacaktır. Bu çalışmayla Şâfiî mezhebine bağlı fakihlerin görüşlerini bir arada aktarmak ve farklı görüşlerini belirtmek suretiyle tedâhülün hükmünü ortaya koymak amaçlanmıştır.

¹ Tedâhül için bkz. Mustafa Bülent Dadaş, "Hanefî Fıkıhında Tedâhül İlkesinin Kapsamına Dair Bir İnceleme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30 (Aralık, 2017), 205-237.

1. Tedâhülün Tanımı ve Mahiyeti

Tedâhül, sözlükte iki veya daha fazla şeyin birbirine benzemesi ve karışması,² birbirine kenetlenmesi ve geçmesi gibi anlamlara gelmektedir.³ Klasik fıkıh kitaplarına bakıldığında tedâhülün bütün kısımlarını kapsayacak şekilde ıstilahî bir tanımına rastlanmamaktadır. Son dönemde yazılan eserlerde ise muayyen bir tarif yapma gayreti görülse de mevcut olan tanımlar birbirlerinden farklıdır. Tedâhülün alanı çok geniş olduğu için her fakih, ilgilendiği alanın zaviyesinden bakarak tanımını yapmıştır. Buna rağmen bütün kısımları içine alabilecek tanımların yapılması hususunda da girişimler mevcuttur.

Süyûtî (ö. 911/1505) tedâhülü “amaçları farklı olmayan aynı cinsten iki şeyin bir araya geldiğinde genellikle birinin hükmünün diğerinin hükmüne girmesi”⁴ olarak tanımlamıştır. Bunun yanında “birinin veya her ikisinin sevabı kazanılmakla birlikte genellikle iki şer’î hükmün mevcut olmasına rağmen bir hükümle iktifa edilmesidir”,⁵ “bir veya iki cinsten muhtelif veya müttelik olan iki durumun bir arada bulunmasında şer’î bir delile dayanılarak sadece birine şer’î hükmün terettüp etmesidir”⁶ şeklinde birçok tanım yapılmıştır. Kanaatimizce mezkûr tanımlar içerisinde son tanımın bir veya iki cinsten, müttelik veya muhtelif kısımları içerdiği için daha kapsamlı olduğu görülmektedir. Tedâhülün somut bir şekilde anlaşılması için şu örneği verebiliriz: Mescide girip de farz namazı kılan kişinin ayrıca tahiyetü’l-mescid nafilesini kılmasına gerek yoktur. Zira camiye girildiğinde kılınan bu nafîle namaz, farz namaza tedâhül etmektedir.⁷

2. Tedâhülün Meşruiyeti

Tedâhül ilkesinin belirlenmesi ve işletilmesinin önemli sebeplerinden biri olan kolaylığın meşruiyetine dair Kitap, sünnet ve icmâda delil bulunmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de “Allah size kolaylık diler zorluk dilemez”⁸ ve Allah, sizden (yükümlülükleri) hafifletmek istiyor. Çünkü insan zayıf yaratılmıştır”⁹ mealindeki ayetler insanlardan zorlukların kaldırıldığını açık olarak beyan etmektedir. Kolaylık ilkesinin tedâhül ile bağlantısını şöyle izah edebiliriz: Söz konusu her bir sebebe ayrı hükümler terettüp etse insanlar bütün hükümlere karşı sorumlu olurdu. Bu da insanların zorlukla karşı karşıya gelmesi anlamına gelir. Buna göre herhangi bir durumda iki sebep meydana gelirse her sebebe ayrı bir hüküm değil, iki sebebe bir hüküm terettüp eder.

² Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü’l-‘Arab* (Beirut: Dâru Sâder, ts.), 1343; Komisyon, *el-Mu’cemu’l-Vasit* (Mısır: Mektebetu’t-Şurûk ed-Devliyye, 2004), 275.

³ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 2012), 297.

⁴ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 126.

⁵ Halid b. Sad b. Fahd el-Haşlan, *et-Tedâhülü beyne’l-ahkâm fi’l-fikhi’l-İslamî* (Riyad: Dâru İşbilyâ, 1999), 49.

⁶ Muhammed Halid Abdulaziz Mansur, *et-Tedâhül ve eseruhu fi’l-ahkâmî’ş-şeriyye* (Urdun: Dâru’n-Nefâis, 1998), 18.

⁷ Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 126; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 112.

⁸ Kur’an-ı Kerim Meâlî, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/185.

⁹ en-Nisâ 4/28.

Bilindiği üzere yolculuk, hastalık, unutkanlık ve zorluk gibi durumlar ibadetlerde kolaylığa sebep olmaktadır. Nitekim yukarıda zikredilen âyetlerin ışığında bu gibi durumlarda kolaylığa başvurulur. Örneğin gusül abdestiyle ilgili “Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin”¹⁰ mealindeki âyet sadece boy abdesti için gusül gerektiğini söylemektedir. Cünüplük meydana gelmesi halinde birlikte küçük abdestin de bozulması kesindir. Fakat yüce Allah kullarının zorlukla karşılaşmasını istemediği için bu durumda sadece gusül abdestin alınmasını emretmiştir. Bu da tedâhülün de meşru olduğuna delalet etmektedir. Bununla birlikte tedâhülün meşruiyetiyle ilgili birçok hadis bulunmaktadır. Sahabeden Ümmü Atiyye’den rivayet edilen “Biz Hz. Peygamber’in kızı Hz. Zeyneb’i yıkarken Hz. Peygamber bize “Sağdan ve abdest uzuvlarından başlayınız şeklinde emrettiler.”¹¹ Hadis, farzın yerine gelmesi için gusül abdesti alındığında abdeste ihtiyaç olmadığına delalet etmektedir. Yine İbn Ömer ve İbn Abbas, yemin konusu olan ve üzerine yemin edilen şeyin bir olduğu sürece ne kadar yemin tekrar edilse de sadece bir kefarete gerektiğini söylemişlerdir. Buna karşı çıkan da olmamıştır. Bu ve benzeri deliller prensip itibarıyla tedâhülün meşruiyeti konusunda süküfî icmanın mevcut olduğuna delalet etmektedir.¹² Başka bir açıdan tedâhülün uygulanması Şâfiînin amacına da uygundur. Örneğin bir niyetle gusül abdesti ile birlikte cuma guslünün sünneti de hâsıl olmaktadır.¹³ Zira burada şer’in amacı cuma namazına gitmek isteyenin temiz olmasıdır. Bu temizlik tek bir gusül ile hâsıl olduğu için tedâhül meşru sayılmıştır.

3. Tedâhülün Şekilleri

Tedâhül ile ilgili üç farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre tedâhülün sadece sebepte cari olduğu kabul edilir. İkinci görüşe göre, sadece hükümlerde işletilebilecektir. Üçüncü görüş ise her iki görüşü detaylandırarak ilkesel bazda tedâhülün hem sebepte hem de hükümde geçerli olduğunu belirtmektedir.

3.1. Sebeplerde Tedâhül

Tedâhülün sebeplerde olduğunu savunan fakihlere göre, iki sebep birlikte mevcut olduğunda sebeplerden biri diğer sebebe tedâhül ettiği için bunlara sadece bir hüküm terettüp etmektedir.¹⁴ Bu görüşü savunanların başında İzz b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) gelir. İzz b. Abdüsselâm, tedâhülü kabul eden ibadetleri açıklarken “Dördüncü örnek sehiv secdesidir. Birden çok sebebin varlığı ile sehiv secdesine tedâhül girer” şeklinde görüş bildirmektedir. İzz b. Abdüsselâm, cezaların tedâhülü ile ilgili şunları söyler: “Asıl olan sebeplerin farklı olmasıyla hükümlerin de farklı olmasıdır. Bununla birlikte tedâhüle daha layık olan hadlerdir. Zira bunlar kişinin ölümüne yol

¹⁰ el-Mâide 5/6.

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenu İbni Mâce* (b.y.: Dârü’r-Risâleti’Âlemiyye, 2009), 2/446, “Cenâiz”, (No. 8).

¹² Mansur, *et-Tedâhül*, 31.

¹³ Haşlan, *et-Tedâhülü beyne’l-ahkâm fi’l-fikhi’l-İslamî*, 1/210; Mansur, *et-Tedâhül*, 31.

¹⁴ Abdulbasit Saltekin, *Fıkıh Usulünün Tedrici Gelişimi ve Usuli Görüşler -H. III. ve IV. Asırlar* (Ankara, Araştırma Yayınları, 2018), 148.

açan sebeplerdir. Dolayısıyla hepsine ihtiyaç kalmaksızın sadece biriyle de caydırma hâsıl olmaktadır.”¹⁵

İzz b. Abdüsselâm'ın açıklamalarından tedâhülün hükümlerde değil sebeplerde olduğu anlaşılmaktadır. Şâfiîlerin dışındaki fakihler de sebeplerdeki tedâhülden bahsetmişlerdir. Nitekim Malikîlerden Karâfi (ö. 684/1285), sebeplerdeki tedâhülü “Müsebbepleri bir olan iki sebebin bir arada bulunması olup, her sebebin bir müsebbebi istediği halde iki sebebin üzerine bir müsebbeb terettüp etmektedir” şeklinde açıkladıktan sonra şu örneği vermektedir: Gusül ve abdestin farklı veya benzer olan sebepleri tekrar ederse de sadece abdest ile iktifa edilir. Zira bu meselede bir sebep diğer sebebe tedâhül eder.¹⁶ Buna göre Karâfi'nin de açık olarak sebeplerin tedâhülünden bahsettiği anlaşılmaktadır.

3.2. Müsebbeplerde/Hükümlerde Tedâhül

Bazı fakihler, sebeplerde değil, hükümlerde tedâhülün mevcut olduğunu savunurlar. Bunların başında Bedreddîn Zerkeşi (ö. 794/1392) gelmektedir. Zerkeşi, ibadetlerdeki tedâhülü iki kısma ayırır. Bu kısımları açıklarken birincisinin vaciplerde, ikincisinin ise menduplarda söz konusu olduğunu belirtir.¹⁷ Bu da tedâhülün hükümlerde olduğunu göstermektedir. Zerkeşi'nin dışında Abdurrahman es-Süyûtî de tedâhülün hükümlerde meydana geldiğini kabul eder. Örneğin mescide girip de farz namazı kılan kişinin tahiyetü'l-mescid nafilisini kılmasına gerek yoktur. Zira camiye girildiğinde kılınan bu nafle namaz farz namaza tedâhül etmektedir.¹⁸ Bunun yanında fıkhi konularda Şâfiîlere çok yakın olan Hanbeliler de hükümlerdeki tedâhülü kabul etmektedir. Hanbelîlerden İbn Receb (ö. 795/1393), tedâhülü “Kaza ve tabii olma cihetiyle yapılması söz konusu olmayan ve aynı vakitte iki ibadetin bir arada bulunması durumunda fiiller birbirine girer ve bir fiilin yapılmasıyla iktifa edilir”¹⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Tanımda geçen “fiiller birbirine girer” ifadesi tedâhülün hükümlerde olduğuna açık olarak delalet etmektedir.

3.3. Tafsilata Başvuranlar

Yukarıda zikredilen iki yöntemin dışında bazı âlimler tedâhülü belirlemek için meselenin detayına bakmışlardır. Başka bir ifadeyle toptan bir bakışla değil cüz'î meseleleri ele alıp ona göre tedâhülü belirtmişlerdir. Bu görüşü kabul edenlere göre, ibadet ile cezaların tedâhülü farklıdır. İbadetlerdeki tedâhül sebeplerde, cezalardaki ise hükümlerde meydana gelir. Bu görüşü

¹⁵ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî *el-Kavâidu'l-kübrâ*, thk. Neziha Kemal Hammad ve Osman Cuma (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2007), 1/367; Said b. Ali b. Mansur, *Tedâhülü'l-ukubât fi Şeriatü'l-İslamiyye* (Riyad: Akademiyetu Nayif el-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 69.

¹⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfi, *el-Furûk* (b.y.: Vizâretü'l-Evkâfi's-Suudiyye, 2010), 2/29.

¹⁷ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşi eş-Şâfiî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmud (b.y.: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 1982), 1/269.

¹⁸ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 126; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 112.

¹⁹ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Takrîrü'l-Kavâid ve Tahrîrü'l-Fevâid* (b.y.: Dârü İbni'l-Kayyim, ts.), 1/142.

savunanlar Hanefilerdir. Onlara göre aynı mecliste tilavet tekrar edilirse bir secde vacip olur.²⁰ Zira sebeplerden biri diğerine tedâhül etmektedir. Buradaki tedâhül hükmün değil sebebin tedâhülüdür. Buna göre sebeplerde tedâhül olmasaydı sebeplerin tekrarı ile secdenin tekrarı da vacip olurdu. Ayrıca sebeplerdeki tedâhül ibadetlere daha uyumludur. Çünkü hükümlerdeki tedâhül ibadetlerde ihtiyattan vazgeçmek manasına gelmektedir. Hâlbuki ibadetlerde asıl olan ihtiyattır. Hükümlerdeki tedâhül ise cezalara daha uygundur. Bunun sebebi ise cezalarda ihtiyat değil, zorluklar göz önünde bulundurulmaktadır.²¹ Hanefiler, tedâhülü açıklarken toptan bir yaklaşımla değil, ibadet ve cezaları birbirinden ayırarak beyan etmişlerdir.

Yukarıda zikredilen tedâhül ile ilgili fakihlerin görüşleri göz önünde bulundurulduğunda her ne kadar fakihlerin tedâhülü açıklarken her birinin dayandığı kaynak ve kendi görüşünü destekleyen bir delil bulursa da mevcut olan ihtilafın neticeye fazla bir etkisi olmadığı görülmektedir. Buna göre fakihlerin konu ile ilgili ihtilaflarının lafzi bir ihtilaf olduğu söylenebilir.

4. Tedâhülün Mahalli

4.1. Tedâhülü Kabul Eden Meseleler

Tedâhülün varlığı her zaman değil, bazı durumlarda söz konusudur. Şâfiî fakihler tedâhülü kabul eden meseleleri şu başlıklarda ele almaktadır:

- 1) Umre: Buna göre, haccı ifa edenlerden umre düşmektedir.
- 2) Abdest: Her ne kadar abdestin sebepleri tekrar etse de sadece bir abdest almak yeterli olur.
- 3) Gusül: Yine boy abdestin sebepleri birden fazla olursa da tek bir gusül alınır.
- 4) Sehiv secdesi: Namazda sehiv secdesini gerektiren sebepler ne kadar çok olsa da sadece bir sehiv secdesi yeterli olur.
- 5) Hadler: Sebepler arasında bir hüküm girmedığı sürece (birinci sebepten hemen sonra had uygulanmamışsa) her ne kadar sebepler tekrar etse de sadece bir had ile iktifa edilir.²²

Fikhî meseleler içerisinde tedâhüle en uygun mahal hadlerdir. Zira hırsızlık suçu gibi, her bir suçta ayrı bir had uygulanması suçlunun ölümüne sebep olabilir. Ayrıca aynı cinsten bir suç pek çok defa işlense de tek bir hadle caydırıcılık meydana geldiği için cezanın tekrar uygulanmasına ihtiyaç duyulmamıştır.²³ Hadlerde tedâhülün meydana gelmesi için aynı cinsten olmaları şarttır. Mesela birkaç defa zina eden kişiye tek bir had uygulanır. Bununla birlikte bekarken zina eden kişiye ceza uygulamadan evlenip tekrar zina ederse yine tedâhül olur. Burada hafif olan ceza ağır

²⁰ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye serhü'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şaban (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2/672.

²¹ Aynî, *el-Binâye serhü'l-Hidâye*, 2/673.

²² Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, et-Tehzîb fî fikhi'l-İmam eş-Şâfiî, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvez (y.b: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 6,205; İzz b. Abdusselam, *el-Kavâidu'l-kübrâ*, 367.

²³ İzz b. Abdusselam, *el-Kavâidu'l-kübrâ*, 368.

olan cezaya tedâhül eder. Eğer cinsleri farklı ise hadlerde tedâhül olmaz. Örneğin hırsızlık yapan, zina eden ve içki içen bir kişiye üç farklı had uygulanır. Bu durumda hafif olan cezadan başlamak üzere en ağır cezaya kadar sırayla yerine getirilir.²⁴ Ayrıca hadlerde tedâhülün meydana gelmesi için ceza gerektiren iki fiil arasında haddin uygulanmamış olma şartı vardır. Buna göre zina eden kişiye had uygulandıktan sonra ikinci bir zina fiili meydana gelirse tekrar yeni bir haddin uygulanması gerekir. Bu durumda tedâhüle başvurulmaz. Zira uygulanan birinci had, bahsedilen kişiyi suçtan caydırmadığı için tekrar cezaya başvurulur.²⁵

Tedâhülün mahiyeti başlığı altında “Amaçları farklı olmayan aynı cinsten olan iki şey bir araya geldiğinde genellikle birinin hükmü diğerine girmektedir.”²⁶ şeklinde zikredilen Süyûtî'nin tanımından anlaşılacağı üzere amaçları ve cinsleri bir olan hükümlerin tedâhülü mümkündür. Amaçları veya cinsleri farklı olan hükümlerin tedâhülü söz konusu değildir. İmam Nevevî'ye göre (ö. 676/1277) her iki fiilin amacı bir olduktan sonra cinslerin farklı olması tedâhüle mani değildir.²⁷ Örneğin namaz abdesti bozulan kişi daha sonra cünüp olursa boy abdesti aldığı anda tekrar abdest almasına gerek yoktur. Zira her iki abdestsizlik durumu farklı olsa da amaçları aynı olduğu için küçük abdest büyük abdeste tedahül eder.²⁸

Burada temizlik konusunda niyet meselesi tartışmalıdır. Nitekim Nevevî ve Rafî'ye (ö. 623/1226) göre ayrıca niyet getirmeye gerek yoktur.²⁹ Bu alimlere göre önemli olan her iki fiilin amacıdır. Buradaki amaç temizlik olduğu için niyete ihtiyaç duyulmamıştır.

Zekeriyya el-Ensârî (ö. 926/1520) ve Süyûtî ise, temizlikte tedâhülü niyete bağlamışlardır. Örneğin cuma gününde cünüp olan kişi sadece boy abdestinin niyetiyle gusül yaparsa sünnet hükmünde olan cuma guslü yerine gelmez. Eğer her ikisinin niyetini getirirse her ikisi de hâsil olur.³⁰ Fakat İmam Rafî'ye göre temizlik konusunda tedâhülün meydana gelmesi için niyete ihtiyaç duyulmaz.³¹ Buna göre önemli olan her iki fiilin amacıdır. Buradaki amaç temizlik olduğu için niyete ihtiyaç duyulmamıştır.

Niyet bazı durumlarda tedâhüle, bazı durumlarda ise ibadetin geçersizliğine sebep olmaktadır. Süyûtî, niyetin söz konusu hususlardaki etkisini beş kısma ayırmaktadır:

1) İbadet olmayan bir fiil ile ibadet olan bir fiilin tek niyetle eda edilmesi. Mesela kesilen kurbanlar Allah adına ve onun dışında biri adına niyetlendiğinde bu ibadet geçersiz olur.

²⁴ Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, 270-271.

²⁵ Haşlan, *et-Tedâhülü beyne'l-ahkâm*, 104.

²⁶ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 126.

²⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî es-Sa'dî, *Tühfetü'l-mühtâc fi şerhi'l-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1983), 1/286.

²⁸ Şeyhu'l-İslâm Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravdi't-tâlib*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2000), 1/35.

²⁹ el-Heytemî es-Sa'dî, *Tühfetü'l-mühtâc*, 1/286; Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz* (b.y.: Dârü'l-Fıkr, ts.), 1/359.

³⁰ Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravdi't-tâlib*, 1/71; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 20-21.

³¹ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz* (b.y.: Dârü'l-Fıkr, ts.), 1/359.

2) Farz ile mendup olan bir ibadete birlikte niyet etmek. Örneğin farz ile mendup olan haccı birlikte niyet etmekle sadece farz olan hac geçerli olur.

3) İki farza birlikte niyetlenmek. Bu sadece hac ile umre ve gusül abdesti ile küçük abdestte meydana gelir. Bunların dışında bir niyetle iki farz meydana gelmez.

4) İki menduba birlikte niyet etmektir. Mesela bayram ve cuma namazı için gusle niyetlendiğinde her ikisi de hasıl olur.

5) İbadet dışında diğer meselelerde iki meseleye birlikte niyetlendiğinde ikisi birden geçerli olmaz. Onların arasında seçim yapması gerekir. Mesela eşine “Sen bana haramsın” diyen koca bu ifadeyle hem zihâr³² hem de boşamaya niyetlense sadece birini seçebilir. Burada tedâhül söz konusu değildir.³³

4.2. Tedâhül Olmayan Meseleler

İbadetler ilkesel olarak tedâhülü kabul etmezler. Zira ibadetlerin her biri müstakildir ve amacı da farklıdır. Bunlar içerisinde namaz, zekât, sadaka ve hac ile umre sayılabilir. Mesela iki hacca, iki umreye, iki öğle veya iki ikindi namazına niyet eden kişinin sadece bir haccı ve bir umresi geçerli olur. Yine Şâfiîlere göre Ramazan ayında her gün eşiyile cinsi münasebette bulunan kişiye otuz ayrı kefarete vacip olmaktadır. Bu konuda da tedâhül söz konusu değildir. Zira Ramazan ayının her günü müstakil bir ibadet sayılmaktadır.³⁴ Yine genel olarak kul borçları ve kefarete gibi bazı haklar (mali haklar) tedâhülü kabul etmez. Mesela Ramazan orucunu kazaya bırakan kişi bir yıl geçmeden kaza ederse ona herhangi bir fidye gerekmez. Fakat özürsüz bir şekilde tehir ederse her yıl kaza etmediği günler için birer müd (iki avucun aldığı tahıl miktarı) kefarete vermesi gerekir. Buradaki fidye yılların tekrarıyla tekerrür eder.³⁵ Boşanmış kadın farklı iki erkekten iddet bekliyorsa iddetlerin tedâhülü söz konusu değildir. Örneğin kocası tarafından boşanan bir kadınla başka bir erkek şüpheyle cinsi münasebette bulunursa boşanan kadın iki iddet beklemesi gerekir.³⁶ Yine bir kişinin uzuvları yaralandıktan sonra bunlar iyileşmeden yaralayan kişi tarafından öldürülürse uzuvların erşi³⁷ diyete dâhil olur. Fakat iyileştikten sonra yaralayan kişi tarafından öldürülürse tedâhül söz konusu olmaz.³⁸

³² Zihâr, kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını (mahrem) bir kadına benzetmesi demektir. Ahmet Yaman, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 46/387-390.

³³ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 20-21.

³⁴ İzz, *el-Kavâidu'l-kübrâ*, 367-368.

³⁵ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 1/429.

³⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 6/90.

³⁷ “Şahıs aleyhine işlenen ve ölümle sonuçlanmayan yaralama ve sakat bırakmalarda mağdura ödenmesi gereken malî karşılığı ifade etmektedir.” Ali Şafak, “Erş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1995), 11/307-308.

³⁸ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Basrî el-Bağdâdî el-Mâverdî, *el-Hâvi fi fihhi's-Şâfiî*, thk, Ali Muhammed Muavved- Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 12/196.

4.3. İhtilafı Olan Meseleler

Bazı meselelerin tedâhülü kabul edip etmemesi hususunda fakihler arasında ihtilaf bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu meselelerin başında yukarıda zikredilen boşamanın dışında kalan diğer boşama çeşitlerinin iddeti, kefaretlere ve abdestin gusle girip girmediği gelmektedir. İzz b. Abdisselâm'a göre kefaretlere tedâhül olmaz. Zira asıl olan sebeplerin sayısına göre hükümlerin meydana gelmesidir. Tedâhül ise aslın hilafına cereyan eden bir uygulamadır.³⁹ Kefaretin sebebi tekrar edilirse kefaretin de tekrar etmesi icap eder. Bunların dışında iddet hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Hamile olan bir kadının boşandıktan sonra kocası şüphe ile onunla cinsi münasebette bulunursa kadının bir veya iki iddet süresince beklemesi yönünde farklı iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre iki iddet beklemesi gerekir. İkinci görüşe göre ise iddetler arasında tedâhül olduğu için sadece bir iddet beklemelidir.⁴⁰ Öte yandan had ile ta'zîrin tedâhül etmesi hususunda da ihtilaf bulunmaktadır.⁴¹ Bu konuda tedâhülü savunanlara göre abdestin gusle tedâhül ettiği gibi ta'zîr de haddin küçük parçası olup ona dâhil olmaktadır. Buna karşı çıkanlar ise her ikisini de kul hakkı olarak görüp, kul haklarında tedâhülün söz konusu olmadığını söylemektedirler.⁴²

5. Tedâhüle Dayalı Hükümler

Şâfiî fıkıh eserlerinin çoğunda tedâhül konusunu belli bir başlık altında görmek mümkün değildir. Bu konu çeşitli başlıklar altında dağıtılarak işlenmektedir. Öte yandan Bedrüddîn Zerkeşî, Abdurrahman Süyûtî ve İzz b. Abdisselâm tedâhülü bir başlık altında ele almaktadır. Süyûtî ve İzz b. Abdisselâm, cüz'î meseleleri karışık olarak verirken, Zerkeşî ise daha düzenli vermektedir.⁴³ Zerkeşî tedâhülü genel olarak üç kısma ayırmaktadır. Birincisi ibadetler, ikincisi cezalar ve üçüncüsü ise ihramlı olan kişinin cinâyetleridir.⁴⁴ Bunun yanında fıkıh kitapları araştırıldığında tedâhül konusunun ağırlıklı olarak ibadetler ve cezalar bölümlerinde işlendiği, muamelat alanında ise daha az ele alındığı görülür.

5.1. İbadetlerde Tedâhül

İbadetlerdeki tedâhül için genellikle taharet, namaz, oruç, zekât ve hac başlıklarından örnekler verilmektedir.

5.1.1. Taharetle Tedâhül

³⁹ İzz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-kübrâ*, 368.

⁴⁰ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk, Ahmed Mahmud İbrahim, Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dârü's-Selâm, 1417), 6/138; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/385.

⁴¹ Mâverdî, *el-Hâvî fi fikhî's-Şâfiî*, 11/144.

⁴² Mâverdî, *el-Hâvî fi fikhî's-Şâfiî*, 11/144.

⁴³ Bk. İzz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-kübrâ*, 367-368; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, 270-271; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 126.

⁴⁴ Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, 269-272.

Taharet konusunda tedâhül ya sünnet ile farz arasında veya iki farz arasında yahut en az iki sünnet arasında söz konusu olur:

1) Sünnet ile farz olan temizlik arasındaki tedâhül. Örneğin cünüp olan kişi cuma gününde hem cünüplük hem de Cuma gününün sünneti olan guslüne niyet ederse ikisi de hâsıl olur. Sadece birine niyet ettiğinde diğerinin sevabı hâsıl olmaz. Zira buradaki amaç sadece temizlik değildir. Aksine her ikisi de talep edilmektedir.⁴⁵

2) İki farz arasındaki tedâhül. Örneğin cünüp ve hayızlı olan kadın sadece birine niyet ettiğinde, maksat temizlik olduğu için ikisi de hâsıl olur. Bunun yanında abdestsiz olan kişi cünüp olursa sadece bir gusül yeterlidir. Bu meselede ister her ikisine niyet getirilsin veya getirilmesin, sorumluluğun düşmesi hususunda aralarında herhangi bir fark yoktur.

3) İki veya fazla sünnet arasında tedâhül. Örneğin, cuma ve bayram aynı güne denk geldiği zaman sadece bir gusül yeterlidir. Buna göre her ikisine veya birine niyet getirildiğinde her ikisi de geçerli olur. Zira guslün amacı temizliktir. Bu da biriyle meydana gelir.⁴⁶

5.1.2. Namazda Tedâhül

Namazla ilgili birçok örnek verilmektedir. Fakat burada sadece iki örnek ile yetinmek istiyoruz. Birincisi farz veya nafil namaz ile tahiyetü'l-mescid arasındaki tedâhüldür. Örneğin mescide giren kişinin farz veya nafil namazı kılması ile tahiyetü'l-mescid namazı düşmektedir.⁴⁷ Zira bu namazın amacı mescidi selamlamaktır. Diğer namazlarla da bu amaç hâsıl olmaktadır. İkincisi ise sehiv secdesidir. Namazlarda sehiv tekrarlanırsa da sehiv secdesi tekrarlanmaz. Zira sehiv secdesi her ne kadar namazdaki belirli eksiklik, fazlalık veya yanlışlıkları telâfi etmek amacıyla yapılsa⁴⁸ da şeytanın vesveselerine bir cevap mahiyeti teşkil etmektedir.⁴⁹ Bu da iki sehiv secdesiyle hâsıl olmaktadır. İbadetlerde tedâhülün işletilmediği konu ise teravih namazıdır. Ramazan ayında kılınan teravih namazı sünnettir.⁵⁰ Şâfiî mezhebinde kazası olan kişinin sünnet namazları kılması caiz değildir.⁵¹ Teravih sevabından mahrum olmak istemeyen kişilerin teravih kıldırın imamın arkasında kaza ve teravih namazına birlikte niyet etmeleridir. Konuyla ilgili klasik fıkıh

⁴⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısrî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1984), 1/230.

⁴⁶ Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî eş-Şâfiî, *Tühfetü'l-habîb ala şerhi'l-Hatîb* (b.y.: Dârü'l-Fıkr, 1995), 1/248.

⁴⁷ Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-Yemânî, *el-Beyân*, thk. Kasım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000), 2/256; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Lü'lü' b. Abdillâh er-Rûmî el-Mısrî, *'Umdetü's-sâlik ve 'uddetü'n-nâsik* (Katar: eş-Şuûnu'd-Diniyye, 1982), 62; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 126.

⁴⁸ Salim Ögüt, "Sehiv secdesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/318-319.

⁴⁹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *Nihâyetü'l-ma'tlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmud ed'Dîb (b.y.: Dârü'l-Minhâc, 2007), 2/276; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 126.

⁵⁰ Teravihle ilgili daha fazla bilgi için bk. Bekir Karadağ, "Hz. Ömer'in Teravih Namazıyla İlgili Uygulamasının Fakihlerin İhtilafındaki Rolü", *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran, 2020), 2-15.

⁵¹ Ebü Bekir Osman b. Muhammed Şatâ ed-Dimyâtî el-Bekrî, *İânetu't-tâlibîn* (b.y.: Dârü'l-Fıkr, 1997), 1/32.

kitaplarında herhangi bir görüş tespit edilememiştir. Fakat İbnu's-Salâh (ö. 643/ 1245) fetâvâsında ikisinin birlikte kılınmasının uygun olmayıp bu şekilde teravîh sevabının elde edilmeyeceğini belirtmektedir. Başka bir ifade ile bu iki namaz arasında tedâhül mevcut değildir.⁵²

5.1.3. Oruçta Tedâhül

Oruçtaki tedâhül özellikle farz, kaza, nezir ve kefaret oruçları ile nafil oruçlar arasında söz konusu olmaktadır. Örneğin aşure gününde hem kaza hem de aşure gibi nafil bir oruca niyetlendiği takdirde her ikisinin sevabı hâsıl olur.⁵³ İki nafil oruç arasında da tedâhül olmaktadır. Mesela aşure veya arefe (arife) günü, pazartesi yahut perşembe gününe denk geldiğinde her iki nafilere niyetlenirse ikisinin sevabı de hâsıl olur. Nitekim akrabaya verilen sadaka hem sadaka hem de sıla-i rahim sayıldığı gibi bu günlerde oruç tutmakla da iki nafilenin sevabı elde edilir.⁵⁴

5.1.4. Zekâta Tedâhül

Zekâta bazı durumlarda tedâhül meydana gelebilmektedir. Örneğin zekâta tabi olan hayvanların nisaba ulaştıktan sonra yıl içinde yavruları olursa, doğan yavruların havli (zekâta tâbi olması için üzerinden bir kamerî yılın geçmesine) kendi doğumlarından değil annelerin nisaba ulaştıkları tarihten başlamaktadır. Dolayısıyla onların zekâtı annelerin zekâtıyla birlikte verilir.⁵⁵ Yavruların annelerine eklenmesi ve tedâhülün meydana gelmesi üç şarta bağlıdır. Birincisi bu yavrular zekâtla mükellef olan kişinin yanında dünyaya gelmelidir. İkincisi, annelerin tek başına nisaba ulaşmaları gerekir. Üçüncüsü, yıl dolmadan yavrular dünyaya gelmelidir. Bu şartlardan biri eksikse tedâhül meydana gelmez.⁵⁶

Ticaret mallarındaki kârlar da yılsonunda sermayeye eklenir ve bunların zekâtı da verilir. Başka bir ifadeyle elde edilen kârlar da sermayeye eklenip zekâtları birlikte verilir. Mesela yılbaşında iki yüz dirhemle satın alınan ticaret malının yılsonunda fiyatı üç yüz dirheme çıkmışsa üç yüz dirhem zekâtı verilecektir.⁵⁷

Diğer bir konu ise karıştırılan mallardır. Zekâtı vermekle mükellef olan kişiler tarafından karıştırılan malların zekâtı belli bazı şartlarla bir kişinin zekâtı gibi verilir. Bu da tedâhül sayılmaktadır. Karıştırılan malların nisaba ulaşması için üzerinden bir yılın geçmesi ve bu mallar hayvanlardan olursa bunların merası, su içme yeri ve çobanları bir olmalıdır. Bahsedilen şartlar

⁵² Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, thk. Muvaffak Abdullah Abdulkadir (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb. 1407), 236.

⁵³ Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhîrî eş-Şâfîî, *en-Necmü'l-vehhâc* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2004), 1/317; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/208; Ebû Bekir b. es-Seyyîd Muhammed Şetâ ed-Dimyâtî, *Hâşiyetu İâneti't-tâlibin 'âlâ halli elfâzi Fethi'l-muîn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/271.

⁵⁴ Büceyrimî, *Tühfetü'l-habîb*, 2/404.

⁵⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/370.

⁵⁶ İmrânî, *el-Beyân*, 3/158.

⁵⁷ Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî eş-Şâfîî, *Hâşiyetü'l-Büceyrimî ala şerhi'l-menhec* (b.y.: Matbaatü'l-Halebî, 1950), 2/40.

mevcut olursa malların zekâtı hususunda tedâhül olup sadece bir kişinin malı gibi zekâtı verilir. Bahsedilen şartlardan biri eksikse tedâhül söz konusu olmaz. Bu durumda ortaklardan her biri kendi malının zekâtını verir.⁵⁸

5.1.5. Hacda Tedâhül

Kırân haccına niyet eden kişi hac ve umrenin rükünlerini ayrı ayrı yapamaz, ifrad haccına niyetlenen kişinin yaptığı rükünleri yerine getirir. Mesela bir tavaf ve bir sa'y yapar.⁵⁹ Bu da tedâhül sayılmaktadır. Yine ceza ve kefaretlerde de kırân haccına niyetlenen kişi ifrad haccına niyetlenen kişi gibidir.⁶⁰ Buna göre kırân haccına niyet eden de haremde avlanan, tıraş olan veya koku süren kişiye iki ceza değil, ifrad haccına niyet eden kişi gibi bir ceza gerekir.⁶¹ Bilindiği üzere kudüm tavafı müstehaptır. Umre niyetiyle Mekke'ye giren kişi umre tavafını ifa ederse kudüm tavafı ondan düşer. Zira kudüm tavafı umre tavafına tedâhül etmektedir. Yine kudüm tavafını yapmadan arafat vakfesini yerine getiren kişi Kurban Bayramı gecesinin yarısından sonra Mekke'ye girdiğinde ilk yaptığı tavaf kudüm tavafı olmayıp haccın bir rükünü olan ziyaret tavafı olur. Burada da kudüm tavafı ziyaret tavafına tedâhül etmektedir.⁶² Bahsedilen tedâhül tavaftan sonra kılınan farzlar ile tavaf namazı arasında da söz konusudur. Örneğin tavaftan sonra farz namazı kılan kişinin iki rekât tavaf namazının kılması gerekmez. Burada da nafîle namaz farz olan namaza tedâhül etmektedir.⁶³

5.2. Cezalar ve Diyetlerde Tedâhül

Birden fazla kişinin hakkının söz konusu olduğu durumlarda tedâhül olmaz. Örneğin, bir kişi birden fazla insanı öldürdüğünde öldürülen kişilerin velilerinden bazıları kısas, bazıları diyet istediklerinde katile hem kısas uygulanır hem de ondan diyet alınır. Kul haklarında tedâhül olmadığı için burada tedâhül söz konusu değildir. Fakat her iki eli kesildikten sonra ölen kişinin katiline sadece kısas uygulanır. Ayrıca ondan ellerin diyeti alınmaz. Zira bu durumda bir kişinin hakkı söz konusu olduğu için ellerin diyeti kısasa veya nefsin diyetine tedâhül eder.⁶⁴ Bunun gibi diğer uzuvlar da kısas ve diyete girer. Burada tedâhülün meydana gelmesi, bahsedilen uzuvların kesilmesi neticesinde kişinin ölmesinin gerçekleşmesine bağlıdır. Uzuvlar iyileştikten sonra kişi ölürse uzuvların diyeti nefsin diyetine girmez. Bu durumda her uzvun diyeti ayrı ayrı alınır.⁶⁵ Diğer bir mesele de birbirini tamamlayan veya birbirine yakın uzuvların kesilmesidir. Bilindiği gibi parmaklar ve avuç içinin diyeti farklıdır. Fakat ikisi birlikte kesilirse bir diyet ödenir. Burada

⁵⁸ Ebû İshâk Cemâliüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/278.

⁵⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/263.

⁶⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 7/331.

⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvî fî fıkhi's-Şâfiî*, 4/319.

⁶² Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/12-13.

⁶³ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî el-Kazvîni, *Fethu'l-'azîz fî şerhi'l-veciz* (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 7/310.

⁶⁴ Ensârî, *Fethu'l-vehhâb*, 2/173; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 127; Zerkeşî, *el-Mensûr fî'l-kavâid*, 275.

⁶⁵ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/329.

bir uzvun diyeti diğer uzvun diyetine tedâhül eder. Yine tırnakların ve ellerin diyeti ayrı ayrı verilir. Bunlar birlikte kesildiği takdirde bir uzvun diyetiyle iktifa edilir.⁶⁶

Tedâhülün meydana geldiği diğer bir mesele hadlerdir. Hatta tedâhülün en fazla müsait olduğu alanın had konuları olduğunu söylemek mümkündür. Zira hadlerin önemli amaçlarından birisi kişileri suçlardan caydırmaktır. Bu da tek bir ceza ile sağlanabilir.⁶⁷

5.3. Muamelatta Tedâhül

İbadât ve cezalar altına girmeyen konularda da tedâhül meydana gelebilir. Özellikle aile hukukuyla ilgili meselelerde tedâhül söz konusudur. Buna göre fasit bir nikâhla evlenen kişinin birçok defa cinsi münasebette bulunması durumunda tek bir mehir vermesi gerekir. Yine kişi şüphyle yabancı bir kadınla cinsi münasebette bulursa tek bir mehir verir.⁶⁸ Burada her ne kadar mehrin sebebi tekrerrür etse de tedâhül sayıldığı için bir mehir verilmektedir. Hamile olan bir kadın boşandıktan sonra kocası şüphe üzerine onunla cinsi münasebette bulunursa kadının iki iddet süresince beklemesi icap ettiğini söyleyenler bulursa da iki iddetin birbirine tedâhül ettiği için sadece bir iddet beklemesi gerektiği hususunda da görüşler mevcuttur.⁶⁹ Tedâhülün meşruiyeti başlığı altında zikredildiği üzere yemin konusu bir olduğu sürece her ne kadar yemin tekrar edilse de sadece bir kefarete gerektiği konusunda icmâ olduğu rivâyet edilmektedir.⁷⁰

Sonuç

“Bir veya iki cinsten muhtelif veya müttelik olan iki durumun bir arada bulunmasında şer’î bir delile dayanılarak sadece birine şer’î hükmün terettüp etmesidir”. şeklinde tanımlanan tedâhülün meşruiyetine dair Kitap, sünnet ve icmada delil bulunmaktadır. Tedâhül, İslam’da temelde mevcut olan zorluklar karşısında ruhsatların devreye girmesi temel ilkesine dayanmaktadır. Buna binaen tedâhül olmadan bir arada bulunan iki duruma da hüküm terettüp etmiş olsaydı insanlar zora girerdi. Dolayısıyla genelde bir araya gelen her meseleye değil, sadece birine hüküm terettüp etmektedir. Şâfiî mezhebinde Tedâhül ile ilgili üç farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre tedâhülün sadece sebepte cari olduğunu kabul edilir. İkinci görüşe göre, sadece hükümlerde işletilebilecektir. Üçüncü görüş ise her iki görüşü detaylandırarak ilkesel bazda tedâhülün hem

⁶⁶ Ensârî, *Esne’l-metâlib*, 4/53; Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 127; Zerkeşi, *el-Mensûr fi’l-kavâid*, ss. 275-276.

⁶⁷ Cüveynî, *Nihâyetü’l-ma’lâb*, XVII, 322; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü’l-ğâlibîn ve ‘umdetü’l-müttaqîn*, thk. Zuheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1991), 10/166; Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 126-127; Zerkeşi, *el-Mensûr fi’l-kavâid*, 271; Ebû Dâvûd Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Ezherî, *Fütûhâtü’l-vehhâb bi-tavâzihi şerhi menhaci’l-ğullâb* (b.y.: Dârü’l-Fikr, ts.), 5/157; Cezaların tedâhülü için bkz. Muhammet Emin Kızılay, “Türk Pozitif Hukukuyla Mukayeseli Olarak Modernleşme Dönemi Osmanlı Ceza Hukukunda İçtima: Hakaret Suçu Örneği”, *Darulfunun İlahiyat Dergisi*, 32/2 (Aralık 2021) 14;

⁶⁸ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *Fethu’l-vehhâb bi-şerhi menhaci’l-ğullâb* (b.y.: Dârü’l-Fikr, 1994), 2/69; Zerkeşi, *el-Mensûr fi’l-kavâid*, ss. 270-273.

⁶⁹ Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Vasît fi’l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dârü’s-Selâm, 1417), 6/138; Nevevî, *el-Mecmû’*, 2/385.

⁷⁰ Mansur, *et-Tedâhül*, 31.

sebepte hem de hükümde geçerli olduğunu belirtmektedir. Bütün hükümler değil, bazı hükümler tedâhülü kabul eder. Bunların başında temizlik, namaz, oruc, zekât ve hac gelir. Tedâhülün uygulanmadığı yerler ise boşanmış kadının iddeti, kulların hakları ve kefarete gibi mali haklar tedâhülü kabul etmez. Cezalarda ise birden fazla kişinin hakkı söz konusu olduğu durumlarda tedâhül olmaz. Örneğin, bir kişi birden fazla insanı öldürdüğünde öldürülen kişilerin velilerinden bazıları kısas, bazıları diyet istediklerinde katile hem kısas uygulanır hem de ondan diyet alınır. Kul haklarında tedâhül olmadığı için burada tedâhül söz konusu değildir. Fakat her iki eli kesildikten sonra ölen kişinin katiline sadece kısas uygulanır.

Şâfiî mezhebinde tedâhül ancak bazı şartlarla meydana gelebilir. Bu şartlar ise tedâhülün meydana gelmesi için iki durumun aynı cinsten ve amaçları da bir olmasıdır. Bunun dışında kimileri bazı ibadetlerde ve muamelatta niyet ve meclis birliğini de eklemişlerdir. Örneğin tahiyetü'l-mescit için niyet gerekmez. Cünüplük ve Cuma guslünün birlikte meydana gelmesi için niyet gereklidir. Ele alınan meselelerden anlaşıldığı üzere diğer mezheplerde olduğu gibi Şâfiî mezhebinde de tedâhülün meşru olduğu ve birçok fikhî meselede meydana geldiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye*. thk. Eymen Salih Şaban. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî. *et-Tehzîb fî fikhî'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvez. yb: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer eş-Şâfiî. *Tühfetü'l-Habîb ala Şerhi'l-Hatîb*. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer eş-Şâfiî. *Hâşiyetü'l-Büceyrimî ala Şerhi'l-Menhec*. b.y.: Matbaatü'l-Halebî, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *Nihâhyetü'l-maṭlab fî dirâyeli'l-mezheb*. thk, Abdülazîm Mahmud ed'Dîb. b.y.: Dârü'l-Minhâc, 2007.
- Dadaş, Mustafa Bülent. "Hanefî Fıkhdında Tedâhül İlkesinin Kapsamına Dair Bir İnceleme". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. sy. 30 (Haziran, 2017), 205-237.
- Dimyâtî, Ebû Bekir b. es-Seyyîd Muhammed Şetâ. *Hâşiyetu İâneti't-Tâlibîn 'âlâ Halli Elfâzi Fethi'l-Muîn*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ebü'l-Abbâs, Şihâbüddîn Ahmed b. Lü'lü' b. Abdillâh er-Rûmî el-Mısırî. *'Umdetü's-sâlik ve 'uddetü'n-nâsik*. Katar: eş-Şuûnu'd-Diniyye, 1982.
- Ebü'l-Bekâ, Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhirî eş-Şâfiî. en-Necmü'l-vehhâc. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2004.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Fethü'l-vehhâb bi-şerhi Menheci't-tullâb*. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1994.
- Ensârî, Şeyhu'l-İslâm Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Esne'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi't-Tâlib*. thk. Muhammed Muhammed Tamir. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2000.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Vasît fî'l-Mezheb*. thk, Ahmed Mahmud İbrahim, Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Dârü's-Selâm, 1417.
- Haşlan, Halid b. Sad b. Fahd. *et-Tedâhülü beyne'l-ahkâm fî'l-fikhî'l-İslâmî*. Riyad: Dârü İşbilyâ, 1999.
- İbn Hacer, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî. *Tühfetü'l-mühtâc fî şerhi'l-minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1983.
- İbn Mâce, Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvî. *Sünenu İbni Mâce*. b.y.: Dârü'r-Risâleti'Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü Sâder, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Takrîrü'l-kavâid ve tahrîrü'l-fevâid*. b.y.: Dârü İbni'l-Kayyım, ts.
- İbnü's-Şalâh, Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Fetâvâ İbni's-Şalâh*. thk. Muvaffak Abdullah Abdulkadir. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb. 1407.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-Yemânî. *el-Beyân*. thk. Kasım Muhammed en-Nûrî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000.
- İzz, Ebü Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî. *el-Kavâidu'l-kübrâ*, thk. Nezih Kemal Hammad ve Osman Cuma. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2007.
- Karadağ, Bekir. "Hz. Ömer'in Teravîh Namazıyla İlgili Uygulamasının Fakihlerin İhtilafındaki Rolü", *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran, 2020).
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısrî. *el-Furûk*. b.y.: Vizâretü'l-Evkâfi's-Suûdiyye, 2010.
- Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vasît*. Mısır: Mektebetu't-Şurûk ed-Devliyye, 2004.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Kızılay, Muhammet Emin. "Türk Pozitif Hukukuyla Mukayeseli Olarak Modernleşme Dönemi Osmanlı Ceza Hukukunda İçtima: Hakaret Suçu Örneği". *Darulfunun İlahiyat Dergisi*, 32/2 (Aralık 2021).
- Mansur, Muhammed Halid Abdulaziz. *et-Tedâhül ve eseruhu fi'l-ahkâmi's-Şeriyeye*. Urdun: Dârü'n-Nefâis, 1998.
- Muççalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 2012.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Basrî el-Bağdâdî. *el-Hâvî fi fihî's-Şâfiî*. thk, Ali Muhammed Muavved- Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1999.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Muhyüddîn Yahyâ b. Şeref b. Murrî. *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb*. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttaķîn*. thk. Zuheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 1991.
- Öğüt, Salim. "Sehiv Secdesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/318-319. İstanbul: Türkiye diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Râfiî Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kazvînî. *Fethu'l-'azîz fi şerhi'l-vecîz*. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Remlî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî el-Mısrî. *Nihtedâhülü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- Saltekin, Abdulbasit. *Fıkıh Usulünün Tedrici Gelişimi ve Usuli Görüşler -H. III. Ve IV. Asırlar*. Ankara: Araştırma Yayınları. 2018.
- Said, b. Ali b. Mansur, *Tedâhülü'l-ukubât fi şer'ati'l-İslamiyye*. Riyad: Akademiyetu Nayif el-Arabiyye. Yüksek Lisans Tezi Tezi, 2001.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1983.

-
- Şafak, Ali. "Erş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/307-308. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fıkhî'l-İmâm eş-Şâfiî*. b.y: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Uceylî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Ezherî. *Fütûhâtü'l-vehhâb bi-tavzîhi şerhi menheci't-tullâb*. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Yaman, Ahmet. "Zihâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/387-390. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Mensûr fi'l-kavâid*, thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmud. b.y.: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, 1982.

Yakub Han Kâşgarî'de Tasavvufî Hâller ve Makâmîlar

(Süfîstic Hâls and Maqâms in Yakub Khan Kâshgari)

Ömer CENİK

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı Assist. Prof., Ministry of Education
Sosyal Bilimler Enstitüsü Institute of Social Sciences
Temel İslam Bilimleri Basic Islamic Sciences
Sivas | Türkiye Sivas | Türkiye
canikoglu@gmail.com orcid.org/0009-0009-2347-8267

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 15/Eylül/2024 Received | 15/September/2024
Kabul Tarihi | 25/Aralık /2024 Accepted | 25/December/2024
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2024 Published | 31/December/2024

Bu makale Yakub Han Kaşgarî ve Tasavvuf Anlayışı adlı doktora tezinden üretilmiştir. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2024. This article, was produced from the master thesis Yakub Khan Kashgari and his understanding of sufism Sivas Cumhuriyet University, 2024.

Atıf | Cite as:

Cenik, Ömer. Yakub Han Kaşgarî'de Tasavvufî Hâller ve Makâmîlar (Mystical States and Maqams Yakub Khan Kashgar)]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 12/2 (Aralık | December 2024), 601-624.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1550407](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1550407)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Sūfistic Hāls and Maqāms in Yakub Khan Kāshgarī

Abstract: Hāls and maqāms are spiritual degrees obtained together with seyr u sülük in sūfi literature. They are the positive changes in a person's outward appearance and the more profound and comprehensive final results reflected in the inward. In general terms, they are positive gains in the behavior of the Muslim. While these gains can be achieved through Seyr u Sülük, they can sometimes be seen in it as wehbī. In this context, the explanations of Yakub Khan Kāshgarī (1818-1897) regarding the process leading to the truth and the resulting sūfi hāls and the place of the maqāms are also important. Kāshgarī, who sees sūfism as a religious and moral life, evaluates this life together with hāls and maqāms. Hāls and maqāms have an important place in the integrity and harmony of the external and internal aspects of religion, as a result of the process. Therefore, according to Kāshgarī, there is a relationship between the moral life of a Muslim, which is the expression of his direction, and the hāls and maqāms that are the experience of the sūfi. Due to his adherence to the understanding of waḥdet-i wujūd, Kāshgarī also interpreted hāls and maqāms in order to ground his view of existence. Accordingly, within the framework of Kāshgarī's explanations, the definitions and limits of hāls and maqāms, their place in human life and the idea of existence, and their effect on praying to Allah and being close to him are discussed. In addition, the role of taqwā maqām in having furqān, the definitions of repentance maqām, the expansions of the maqām of repentance between Allah and his servant, the importance of having direction, and the dimensions of the understanding of tewhīd are among the main issues of this study. Our article aims to identify and briefly evaluate Kāshgarī's views. For this reason, discussions that could slip into detail on hāls and maqāms were not attempted. In our article, Kāshgarī's explanations about the hāls were discussed together with the views of Ibn al-Arabī, whom he followed, and the explanations of other sūfis were also used while revealing his thoughts on the maqāms.

Keywords: Sūfism, Kāshgarī, Morality, Hāls, Maqāms.

Yakub Han Kāshgarī de Tasavvufi Hāller ve Makâmlar

Öz: Hāller ve makâmlar sūfi literatüründe seyr u sülük ile birlikte elde edilen mânevî derecelerdir. İnsanın zâhîrîndeki olumlu değişimler ve bātınına yansıyan daha derinlikli ve kapsayıcı nihai neticelerdir. Genel anlamda ise Müslümanın davranışlarındaki müspet kazanımlardır. Bu kazanımlar seyr u sülük ile elde edilebilirken bazen de wehbî olarak onda görülebilir. Bu çerçevede hakikate götüren süreç ve bunun sonucundaki tasavvufi hāller ve makâmların yerine dair Yakub Han Kāshgarī'nin de (1818-1897) açıklamaları önem arz etmektedir. Tasavvufu, dinî ve ahlâkî bir yaşayış olarak gören Kāshgarī, bu yaşayışı da hāller ve makâmlarla birlikte değerlendirir. Dinin zahir-bâtın yönünün bütünlüğü ve uyumunda hāller ve makâmlar süreç ile sonuç olarak önemli bir yer tutar. Bu yüzden Kāshgarī'ye göre bir Müslümanın istikâmetinin ifadesi olan ahlâkî yaşayışıyla sūfinin tecrübesi olan hāller ve makâmların ilişkisi vardır. Kāshgarī, waḥdet-i vücūd anlayışına bağlılığı nedeniyle hāller ve makâmları, varlık görüşünü temellendirmek amacıyla da yorumlamıştır. Buna göre Kāshgarī'nin açıklamaları çerçevesinde hāllerin ve makâmların tanımları ve sınırları, insanın hayatındaki ve varlık düşüncesindeki yeri, Allah'a duâ etmede ve yakın olmaktadır etkisi ele alınmıştır. Ayrıca takva makâmının furkan sahibi olmaktadır rolü, tövbe makâmının tanımlamaları, rızâ makâmının Allah ve kulu arasında açılımları, istikâmet sahibi olmanın önemi, tevhīd anlayışının boyutları bu çalışmanın temel meseleleri arasındadır. Makalemiz, Kāshgarī'nin görüşlerinin tespit edilmesi ve kısaca değerlendirilmesi amacını taşımaktadır. Bundan dolayı hāller ve makâmlar üzerine ayrıntıya kayabilecek tartışmalara girilmemiştir. Makalemizde Kāshgarī'nin hāllerle ilgili açıklamaları takipçisi olduğu İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) görüşleriyle birlikte ele alınmış, makâmlarla ilgili düşünceleri ortaya koyulurken diğer sūfilerin açıklamalarından da faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kāshgarī, Ahlâk, Hāller, Makâmlar.

Giriş

On dokuzuncu yüzyılın dervişlerinden olan Yakub Han Kâşgarî, 1818 tarihinde Hokand Hanlığı zamanında Taşkent'te doğup yaşamış, hanlığın önemli dinî ve siyasî görevlerini yürütmüştür. Hokand Hanlığı'nın ve Kâşgar Türk Devleti'nin elçilik görevlerini üstlenen Kâşgarî, bu vesileyle 1864-1881 yılları arasında İstanbul'a seyahatleri olmuş, bir süre burada kalmıştır. Taşkent yaşamı yıllarında Nakşibendîliği benimsemiş olan Kâşgarî, İstanbul'da iken Halvetîliğe intisab etmiş, Tefvik Bosnevî'nin (öl. 1283/1866) müridi olmuş, daha sonra irşad görevine başlamıştır. Hâller ve makâmları da ele aldığı tasavvufa dair eserleri, tercümeleri ve şerhleri bulunan Kâşgarî'nin en önemli çalışması İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-hikem'ine* yapmış olduğu *Tavzihu'l-beyân* adlı şerhidir. Kâşgarî 1899 yılında Yeni Delhi'de vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir.¹

Tasavvuf literatüründeki genel tanıma göre insanın irâdesi ve çabası olmadan Allah'ın lütfuyla kalbe manaların gelmesi hâl; sâlikin çabalarının ve çektiği sıkıntılarının sonucunda ikâmet ettiği mânevî konaklar ise makâm olarak tarif edilmiştir.² Hâl, Allah'ın cömertlik ve lütfundan olup, kulun elde etme teşebbüsü, kazanma isteği olmadan kalbine gelen neşe hüznün, rahatlık-sıkıntı, şevk-dert, heybet-heyecan gibi manalardır. Makâm ise kulun çalışarak, sıkıntılara göğüs gererek, tekrar ede ede kazanıp vasıflandığı âdâb ve ahlâk, içinde bulunduğu ve temkine ulaştığı yerdir.³

İbnü'l-Arabî'ye göre hâl, bir çaba gerektirmeden kalbe vârid olan şeylerdir. Sâliki arındırıp onda vasıfların değişmesini sağlar. Makâm ise sülûkun biçimsel şartlarını tamamlayarak gereken yere ulaşmaktır.⁴ Sûfinin mânevî yolculuğunda hâller ve makâmlar birlikte kullanılır. Sûflerin genel kabulüne göre hâl geçici ve değişebilir iken makâm kalıcı ve sabittir. Hâller genellikle havf-reca gibi zit ve çift boyutlu oluşurken makâm tek boyutlu ve tek anlamlıdır.⁵ Tasavvufta en çok kullanılan makâm tasnifi Necmeddin Kübrâ'ya (ö.618/1221) ait 'usûl-i aşare' olarak adlandırılan tövbe, zühd, tevvekkül, kanaat, uzlet, dâimî zikir, Allah'a yöneliş, sabır, murâkebe ve rızâdır. Hâller tahakkuk kavramı ile makâmlar ise tahalluk kavramı ile tanımlanmaktadır.⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî ise (ö. 386/996) makâmların sebepleri, şartları, kısımları, dindeki yeri gibi yönlerini açıklamıştır.⁷

¹ Ömer Cenik, Yakub Han Kaşgarî ve Tasavvuf Anlayışı (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024), 31-50.

² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2012), "Hâl", 154,234.

³ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Mahmud Abdulhalim - Mahmud b. Şerif (Kahire: Daru's-Şa'b, 1409); 132-133; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 149-150; Yüksel Göztepe, *Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 48-58; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 51-58.

⁴ İbnü'l-Arabî, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, çev. Hasan Şahin vd. (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 64.

⁵ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf Ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ, 2015), 86-101.

⁶ Ramazan Muslu, "Usûl-i Aşere", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 324.

⁷ Muhammed b. Ali b. Atiyye Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîkı'l-Mürîd ilâ Makâmî't- Tevhîd* (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1422), 2/499; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb (Kalplerin Azîjî)*, çev. Çiçek Yakup - Dilaver Selvi. (İstanbul: Sistem Matbacılık, 2004), 3/13,345.

Abdulkerîm el-Kuşeyrî'ye göre (ö. 465/1072) irfânî ve vicdânî hâllerin yanında; temel, bidâyet, nihayet ve yardımcı makâmalar vardır.⁸ Abdullah el-Herevî (ö. 481/1089) mertebeleri başlangıç, giriş, muâmelâta ve ahlâka dair, hâllere dair, velâyet, hakikat ve nihayet mertebeleri olarak sınıflandırmıştır.⁹ İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631) on başlık altında yüz mertebe ile¹⁰ Hacı Bektaş Veli (ö. 669/1271) ise dört kapı kırk makâm olarak sınıflandırmıştır.¹¹

Yakub Han Kâşgarî'nin tanımlamalarına göre hâl, vaktin içinde bulunan ama kendisi vakit olmayan, bütün sıfatları kapsayan sekr, mahv, gaybet ve rızâ gibi durumların yanında; belirli şartların oluşmasıyla ortaya çıkan sabır ve şükür gibi durumlardır. Makâm ise sadece işin ehli tarafından anlaşılan ve anlatılması doğru olmayan, insanda bâtinî yönü oluştuktan sonra zâhirîne yansıyan tövbe gibi durumlardır.¹²

Kâşgarî'ye göre hâller ve makâmalar insanın zâhir ve bâtininde bulunmasına göre sınıflandırılır. Verâ ve tövbe gibi hâllerin bir kısmı insanın hem zâhirinde hem de bâtininde bulunurken zühd ve tevekkül gibi hâller insanın bâtininde bulunmasına rağmen onun zâhirindeki hâline tabi olur. Ayrıca insanın, dünya, ölüm, kıyamet ve ahiret hayatının her birinde değişik hâl ve makâmlarla vasıflandığını şu şekilde dile getirir:

İnsan müşâhede, celal, cemal, üns, heybet, bast gibi makâmalarla hem dünyada hem ahirette vasıflanır. Züht, tövbe, verâ, mücadele, riyazet, tahallî gibi olanlar ile sadece ölene kadar vasıflanır. Sonra korku, kabz, hüzn ve recâ gibi olanlar insandan gider. Bunlardan bir kısmıyla ölüm anında ve cennete adımını atacağı ana kadar kıyamet gününde vasıflanır. Diğer yandan sabır ve şükür gibi bazı makâmalar da şartının ortadan kalkmasıyla kaybolmaz ve şartının dönüşüyle tekrar var olur.¹³

Kâşgarî, zâhirî ve bâtinî yönlerden sınıflandırdığı hâller ve makâmaları yine aynı yönlerden kişinin ahlâkıyla ilişkilendirmektedir. Bu çerçevede hâller ve makâmalar hayatın bir parçası olarak bütünlük arz etmektedir. Hâller ve makâmalar seyr u sülûk ile düzenli bir gelişim ve kazanım ifade ederken insanın yaşayışının her aşamasında ahlâkî kazanımları olmaktadır. Ancak hâller ve makâmalar olumlu kazanımların ifadesi iken ahlâk, olumlu kazanımları yanı sıra olumsuz kazanımları da içinde barındırmakla hâller ve makâmlardan farklılık arz etmektedir.

Kâşgarî'ye göre ahlâkın oluşmasında kötü hâcis, irâde, azm, himmet, rağbet, rehbet (endişe), tazim gibi nedenler rol oynamaktadır. Kişi Hakk'a rağbet ve rehbetiyle hâllenir, makâmlara ulaşır ve ahlâkını tanzim eder. Günlük hayatında ortaya koyduğu güzel davranışlarıyla kişi verâ, zühd,

⁸ Kuşeyrî, *er-Risale*, 130-500; Göztepe, *Abdulkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmalar*, 86-481.

⁹ Abdullah el-Ensari el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408), 10; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî mertebeler: Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği* (İstanbul: Emin Yayınları, 2008), 47-361.

¹⁰ İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-fukara*, haz. Saadettin Ekici-Meral Kuzu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 235-397.

¹¹ Hacı Bektaş-ı Veli, *Makâlât*, haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş vd., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 67-94.

¹² Yakub Han Kâşgarî, *Fusûsü'l-hikem mâ şerh-ı müsemmâ bihî tavzihu'l-beyân* (Dehlî: Matbau İftihar, 1897), 11.

¹³ Kâşgarî, *Tavzihu'l-beyân*, 11.

tevekkül ve tevhîd gibi makâmlara ulaşabilmektedir. Böylece sâlik ahlâklî olmaya çalışırken sülûk neticesinde elde edilen hâller ve makâmları da kazanmaya başlamış olmaktadır.¹⁴

İnsan zâhir ve bâtın yönü olan ve bu yönlerinin etkisi altında yaşayan bir varlıktır. O, ahlâkî davranışlarını tanzim ederken bunları hâller ve makâmlar olarak elde etmekle farklı mânevî kazanımlara bürünmektedir. Bu çerçevede ahlâk, hâl ve makâm ayrılmaz yaşam boyutlarıdır. Yaşamını bu boyutlar üzerine kuran bir sâlik, dininin emirlerine uymakla birlikte kendi varlık his ve düşüncesini şekillendirmeye başlar. Bundan dolayı hâller ve makâmlar insanın kendi varlığını anlama ve Allah'ın indinde kendi yerini idrak etme çabasıdır diyebiliriz.

1. Yakub Han Kâşgarî'de Bazı Tasavvufî Hâller

1.1. Münâcât Hâli

Kur'ân-ı Kerim'de Allah kullarını duâ etmeye çağırır, onların nasıl duâ edeceklerini peygamberlerinin diliyle öğretmiştir.¹⁵ Kur'ân-ı Kerim duâyı; çağrı, yakarma, davet etme ve yalvarma gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁶ Bu çerçevede duâ bir beklenti için Allah'a yalvarış ve O'nu çağırma anlamındadır.¹⁷ Diğer yandan duâ, lisanıdan öte hâl, gönül ve hayat ilişkisidir, anlatılmadan duyulur, gösterilmeden müşâhede edilir. Sonunda duâ ile birlik, kaynaşma ve vuslat hâli oluşur.¹⁸

Tasavvufta duâ; kulun Hakk'a yakarışı, sevgiliye özlem duyması, Hakk'ın huzuruna utanarak çıkışı ve hâlini O'na arz etmesi, ihtiyaçlarının anahtarı, rahatlama anı, muhtaçların sığınağı, Hakk'ın hakkı, ibadetin özü olarak kabul edilir. Halkın duâsı lisan ile, zâhitlerin duâsı fiil ile, âriflerin duâsı hâl ve kalp iledir. Rızâ ve sükut ise en üstün duâ olarak sayılır.¹⁹ Sûfilerin duâları genelde Allah'a hamd, O'nun yüceliğini, ilmini, lütfunu ve rahmetini dile getirme; kendi hâllerini Allah'a arz etme, acizyetlerini ifade etme şeklindedir.²⁰

Kâşgarî, duâyı "Bana duâ edin, karşılık vereyim."²¹ buyruğuna göre Rabb'inin emrine kulun uyması, O'na lebbeyk diyerek yönelmesi ve O'ndan isteklerini dile getirmesi olarak tarif eder.

¹⁴ Kâşgarî'ye göre ahlâk üç kısma ayrılır. Sayılan (görülebilir-ortak-karşılıklı), sayılmayan (görülmeyen, bireysel, bâtınî) ve ortak olan davranışlardır. Sayılabilir olanlar da iki kısma ayrılmaktadır. Cömertlik, fütüvvet gibi menfaatle ilgili olanlar ile kötülüğü defetmek, cezalandırmaya gücü yettiği hâlde ezaya katlanarak onu affetmek ve müsamahalı davranarak ona katlanmak gibi davranışlar bu kısımlara girer. Sayılmayan (gözlemlenemeyen) ahlâk ise verâ, zühd, tevekkül ve tevhîd gibi olanlardır. Müşterek olanlara gelince, mahlûklardan gelen ezaya sabretmek, güler yüzlü davranmaktır. bk. Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 10.

¹⁵ el-Fâtîha 1/1-7, el-Bakara 2/186, en-Nisâ 4/32, el-A'râf 7/180, Yûsuf 12/86.

¹⁶ Rağîb el-İsfahanî, *Müfredât*, çev. Abdülkâim Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), "d-a-v", 383.

¹⁷ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2021), 479.

¹⁸ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân Ve Sünnete Göre Tasavvuf* (İstanbul: Yeni Boyut, 1990), 339-341.

¹⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "Duâ", 111; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), "Duâ", 173.

²⁰ Süleyman Uludağ, "Duâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/535-536.

²¹ el-Mü'min 40/60.

Burada kul duâsını istidât lisanıyla yapmalıdır. Kulun istidâdı, onun ihtiyaç duyan ve duâ eden tarafta olması, duâsını uygun bir lisan ile ihtiyaç duyduğu anda yapmasıdır. Bundan dolayı onun hâli duâsına uygun olmalıdır. Bu, acıkanın açlığını ve susayanın susuzluğunu arz etmesi gibi hâl dili ile istemek olarak da ifade edilebilir. Bir anlamda duâ, kişinin istidadının zâhir ifadesi; istidât ise duânın bâtın hâlidir.²²

İbnü'l-Arabî'ye göre duâ etmek onun kabul edileceğine işarettir. Ancak kulun duâsı, duâların kabul vaktine denk gelirse o anda kabul görür yahut daha sonraki bir zamanda kabul görecektir.²³ Vaktinde kılınamayan namazların sonradan kaza edilmesiyle kılınmış sayılması bunun delilidir. Lâkin kul duâsında çok ısrarlı olmalı, duâsına uygun bütün azalarını katmaya çalışmalıdır.²⁴ Kâşgarî'ye göre de Hak, keremi, lütfu, vaadi ve rahmetinin gereği olarak nefsine icâbet etmeyi yazmıştır. İstenen iki taraflı icâbettir. Ancak icâbet ilk sırada, duâ ikinci sırada gelir. Bu durumda duâ icâbeti kapsamış olur. Kim ki duâ ediyorsa kabul edilmesi de şüphesizdir. Bu yüzden duâ etmeye güç ve vakit bulan kişi duâ etmeyi ertelememelidir.²⁵

Allah ismi bütün esmâ-i hüsnâyı ve Allah'ın rahmeti de her şeyi kapsamıştır. Duâ etmek ve duânın kabul edilmesi bu kapsamın içindedir. Ancak kul duâsını ihtiyacına uygun esmâ ile yapması gerekir. Meselâ hasta olduğunda Allah'tan eş-Şâfi ismiyle talep etmeli, ilim isterken el-Alîm ismiyle istemelidir.²⁶

Allah'ın isimleriyle duâ öncelikli olsa da onlardan biriyle yapılan bir duâdaki istek, o isimle sınırlandırılmış olur. Oysa Allah'ın rahmeti her şeyi kapsamıştır ve kul bir isimle duâ ederken diğer isimlerden ayırarak Allah'ın rahmetini sınırlandırmış olur. Fakat isimlerinden her biri diğer isimlerden mâhiyeti ve gereği itibariyle ayrılrsa da zâta delâlet etmesi açısından o isimlerle bir bütünlük içindedir. Meselâ er-Rahîm ismi ile el-Müntakîm ismi arasında bu yönden bir fark yoktur. Bu açıdan duâ eden hangi isimle duâ ederse etsin o ismin zâta ve O'nun rahmetinin kapsayıcılığına delâletini akılda tutup dile getirmelidir.²⁷

Kâşgarî, Kur'ân-ı Kerim'de belirtilen Allah'ın duâ edene yakınlığını,²⁸ vahdet-i vücûd açısından yorumlar. Buradaki yakınlık duâ eden kişi ile Hakk'ın birbirine yakınlığı, eşyanın birbirine yakınlığı gibi değildir. Duâ edenin vücûdu Hakk'ın vücûdundan ayrı değildir. Duâ eden ve duâyı icâbet eden birisinin olması itibârî bir ayrılıktır. Duâ eden ile onu kabul edenin hüviyeti aynıdır. Ayrıca duâ etmek onu kabul eden birisine delâlet eder ki bu da Hakk'ın kendisidir.²⁹ Kâşgarî duâ

²² Kâşgarî, *Tavzihu'l-beyân*, 57-28.

²³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Mahmud Erol Kılıç - Abdurrahim Alkış (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 36.

²⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 135-138.

²⁵ Kâşgarî, *Tavzihu'l-beyân*, 245-245.

²⁶ Kâşgarî, *Tavzihu'l-beyân*, 291.

²⁷ Kâşgarî, *Tavzihu'l-beyân*, 289.

²⁸ "Kullarım beni sana sorarlarsa muhakkak ben çok yakınım, duâ ettiğinde duâ edenin duâsına icâbet ederim" (el-Bakara 2/186)

²⁹ Kâşgarî, *Tavzihu'l-beyân*, 298.

eden ve edilen arasında itibarî bir ayrılıktan bahsetmiş olsa da kulun Hakk'a duâ ile yaklaşmayı esas alması gerektiğini vurgular ve kurb-bu'd hâllerini açıklamaya çalışır.

1.2. Kurb-Bu'd Hâlleri

Devamlı itaat hâlinde olmak anlamındaki kurb, kulun kendisine mutluluk veren şeylerle Allah'a yaklaşmasıdır.³⁰ Kurb; zaman, mekân, nispet, mevki, koruma ve güç konularında yakınlık anlamına gelmektedir. Bu'd ise kurb kelimesinin zıt anlamını içerir, hissî ve aklî uzaklıkları bildirmek için kullanılır.³¹

Kurb, kulun ibadet ve itaat ederek Allah'ın tevfiik ve inayetine yakın olması anlamındadır. Kul Allah'a yaklaşınca Allah da kuluna yakın olur. Bu'd ise uzaklık manasındadır. Kulun Allah'ın emir ve yasaklarına uymaması sonucu O'nun tevfiikinden uzaklaşmasıdır.³² Kurb, ezelde yani rûhlar âleminde yapılan Allah ile kul arasındaki ahitleşmeye kulun riayet etmesi, böylece Hakk'a yakın olmasıdır. Bu'd ise emir ve yasaklara uymayarak Allah'tan uzaklaşmasıdır.³³ Kulun Allah'a yakınlığı, O'na iman edip O'nun ihsanına yakın olması; Allah'ın da kuluna yakınlığı bu dünyada ona ilim irfan vermesi, âhirette ise kendisine müşâhede imkânı lütfetmesidir.³⁴ Kulun Allah'tan uzak oluşunda O'nun emrini tutmayarak rûhunun kirlenmesi durumu vardır.³⁵ Bununla birlikte Allah'a zâtî itibariyle yaklaşmak mümkün değildir, O'na sıfat ve isimleri yönünden zikir ile yaklaşılır.³⁶

Kâşgarî, kurb ve bu'du; kul ile Allah arasındaki perdeler olarak nitelendirir. Onların ortadan kaldırılması, perde olduklarının fark edilmesiyle başlar. Bunu ancak irfan ehli olanlar başarabilirler. Çünkü onlar için kurb ve bu'd Rabb'e ait sûretlerden bir sûrettir. Bu konuda şöyle demektedir:

Kurb ve bu'dun Rabb'e dönük olarak perdelerinin kaldırılması ve yükseltilmesine nispetle olduğunu bilmek sana gizli kalmasın. Fakat irfan ehline göre dünyada, âhirette, cennette ve cehennemde kurbdan başka bir şey yoktur. Çünkü hissî ve gayri hissî mertebe ve makâmlardan her biri onların nazarında O'nun isimlerinin sûretlerinden bir sûrettir. O şeyler onlar için perde olmaz, bilakis onlar her durumda O'nunla beraberdir.³⁷

Allah, "*Biz insana şah damarından daha yakınız.*"³⁸ buyurmaktadır. Burada kulun da Allah'a yakınlığını vardır. Allah'ın kuluna yakınlığı onun sûretinde ve bir mekânda tecellî etmesidir. Kul

³⁰ Ali b. Muhammed eş-Şerîf Cürcânî, *Tarifat/Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "kurb", 179.

³¹ İsfahanî, *Müfredât*, "b-a-d, k-r-b", 154-833.

³² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "Bu'd, Kurb", 79,221.

³³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, "Bu'd, Kurb", 110,383.

³⁴ Kuşeyrî, *er-Risale*, 165.

³⁵ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 460.

³⁶ Göztepe, *Abdülkerim Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*, 144-150.

³⁷ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 164.

³⁸ Kâf 16/35.

Hakk'a itaatıyla mutlu olarak yaklaşırken, arifler ise müşâhede yakınlığı içerisindeyler.³⁹ Bu çerçevede kulun Allah'tan ayrı bir yaşayışı yoktur. Bu durumun farkında olmak kurb; ayrılık veya uzaklık hissi yaşamak bu'ddur. Bu yüzden kurb ve bu'd iki itibârî hâldir, Allah'a yakınlık idrak düzeyinin tanımlanmasıdır diyebiliriz.

İbnü'l-Arabî kurb ve bu'd hakkında: "Muhakkak ki kurb ve bu'dun göreceli iki durum olduğunu bilirsın. O ikisinin uzaklık ve yakınlık anlamında hükümleri olmakla beraber hakikatte varlıkları yoktur."⁴⁰ İfadelerini kullanır. Kâşgarî kurb ve bu'du kulun algılarının sonucu oluşan bir durum kabul ederek Hakk'a yakınlık ve uzaklığın nispet edilemeyeceğini şöyle vurgular: "Hakk'ın bütün varlıklara nispeti aynı seviyededir. Gerçekte Hak yakınlık ve uzaklıktan münezzehtir. Yakınlık ve uzaklık kulların amelleri ve hâllerine göre iki itibârî nispetten ibarettir."⁴¹

Allah Teâlâ "Kullarım beni sana sorarlarsa muhakkak ben çok yakınım, duâ ettiğinde duâ edenin duâsına icâbet ederim."⁴² buyurur. Buradaki Hakk'ın kullarına yakınlığı, varlıkların veya kulların birbirlerine yakınlığı gibi değildir. Kulun kendi aslı varlığı olmadığından o, Hakk'ın vücûdundan ayrı düşünülemez. İnsan beden itibariyle tektir ama organları farklı suretlerdir; insanlık kavram olarak tek bir anlam içerir ama fert olarak insanlar onun suretleridir. Bu benzetmeler Hakk'ın tek olduğuna, varlıkların da O'nun sûreti oluşuna misaldir.⁴³ Ancak Allah'a inanan ve duâ eden bir kul için bu düzeyde bir yakınlık mümkün görülebilirken inkârcıların ve mücrimlerin yakınlığı nasıldır sorusu akla gelmektedir.

Her varlığın perçemin Allah'ın elindedir⁴⁴ ve Allah kuluna çok yakındır. İbnü'l-Arabî buna dayanarak Allah'ın mücrimleri rîh-i debûr (batıdan esen rüzgâr) ile nefslerinden helak edip müstahak oldukları bir makâma sevk ederek kurbiyetlerini sağlayacağını dile getirir.⁴⁵ Kâşgarî ise mücrimlerin ayn'ları gereği Rabblarının yolu üzerine olduklarını söyler. Onlar da a'yân-ı sâbiteleri gereği kurba sevk edilirler. Ancak onlar vehimlerinin eseri olan uzaklık hissiyle Rabb'lerinin farkında değillerdir. Bu uzaklık hissinden kurtarılarak bir kurba yönlendirilirler. Ancak bu da onlar için bir nimet değildir. Cürümle ilgili istidâtlarının gereği olarak delâlet isimlerinden şâkavet üzerine bir yakınlıkla karşılık bulurlar. Allah her şeyi elinde tuttuğundan, "Mücrimleri sevkederiz."⁴⁶ emrine göre günahkârları sevk eder. Teklif yurdundaki örtüleri açılınca istihakları

³⁹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts), 4/281; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Tercümesi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 9/412-413.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 161.

⁴¹ Kâşgarî, *Tavzihu'l-beyân*, 279.

⁴² el-Bakara 2/186.

⁴³ Kâşgarî, *Tavzihu'l-beyân*, 298; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 172.

⁴⁴ "İşte ben, hem benim, hem sizin Rabbiniz olan Allah'a dayandım. Yeryüzünde bulunan hiçbir canlı yoktur ki, Allah, onun perçeminden tutmuş olmasın. Şüphesiz Rabbiniz dosdoğru bir yol üzerindedir." (Hûd, 11/56)

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 91.

⁴⁶ Meryem 19/86.

açısından yakınlık olan cehennem isimli vehmi uzaklıkları ortadan kalkar ve hâllerine uygun cezaya uğrarlar. İntikâm müntakîm içindir ki onlarda müntekamûn olurlar.⁴⁷

İman edenlerin kurbu Allah yolundaki gayretleriyle, inkârcıların kurbu ise kendilerini yaratan Allah'a varlık nispetleriyle ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden mümin kulların Hakk'a yakınlığı farz ve nafileleri titizlikle yerine getirmelerine bağlıdır. Sonunda kul beşerî hâllerinden sıyrılarak Hakk'ın gerçekliğinde kendini bulmaya başlar. Ayrıca Allah'ın isimleriyle âleme bakan her tecellisi kurb bağımlı oluşturur. Bunun farkına varan bir kul yine Allah'a yakınlaşmış olur.

İbnü'l-Arabî Hakk'a yakınlığın akıl, bilgi ve amelle üç yoldan gerçekleşeceğini vurgular. Amelle yakınlaşmak farz ve nafilelerle gerçekleşir. Kişi amelinin zâhirî boyutuyla ibadetleri yaparak, bâtinî boyutuyla ise Allah'a ve onun katından gelenlere inanarak yaklaşır.⁴⁸ Kudsî hadiste kulun farz ve nafîle ibadetlerle Allah'a yakınlaştığı, Allah'ın da kulun yakınlaşma derecesine göre onun gören gözü, tutan eli, işiten kulağı olduğu vurgulanır.⁴⁹

Kulun Allah'a farzlar ile yakınlaşması kurb-ı ferâiz, nafileler ile yakınlaşması ise kurb-ı nevâfildir. Kurb-ı ferâizde Hak fâil, kul O'nun aleti; kurb-ı nevâfilde kul fâil, Hak ise onun fiillerini icra etmesinin yardımcısıdır.⁵⁰ Kurb-ı ferâizde her şeyden fâni olan kulun fâili Hak'tır. Kurb-ı nevâfilde ise kuldun beşerî sıfatlar gider, yerine ilâhî vasıflar gelir.⁵¹

Kurb-ı ferâiz cinsinden yakınlıkta Hak, nebîsinin yahut bir kulunun lisanı ile konuşur, kulunun hamd etmesini işitir. Kurb-ı nevâfilde ise kul nafîle ibadetlerdeki gayretinin sonucuna göre Hak'ta istihlak olur. Halkıyyet cihetinden Hakkıyyet cihetine karışır. Hak onun gören gözü ve işiten kulağı olur.⁵²

Hadisteki "Ben kulumun konuştuğu dili olurum."⁵³ ifadesiyle Allah hüviyetini konuşanın lisanı kılınmış ve sözü de ona nispet etmiştir.⁵⁴ Kâşgarî'ye göre Hakk'ın Hz. Muhammed'in (s.a.v.) dilinden konuştuğu makâm, Hz. Peygamber'in de Allah'tan aldığı hakikatleri aynen olduğu gibi söylemesi kurb-ı ferâiz; söylediği sözleri bir ölçü içinde ve en etkili şekilde söylemesi de kurb-ı nevâfil cinsindedir. Kurb-ı ferâiz Allah'ın emir ve yasakları çerçevesinde kullarına bazı gereksinimler kılmasının bir sonucudur. Kurb-ı nevâfil ise Allah'ın kullardan istemediği ancak kulların kendilerine zorunlu kıldığı yakınlaşma çabalarıdır.⁵⁵

⁴⁷ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 164-165.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/281; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât Tercümesi*, 9/413.

⁴⁹ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zehîr b. Nâsir en-Nâsir (Şam: Dâru Tavki'n-Necât, 2000), "Rikak", 38.

⁵⁰ Süleyman Ateş, "Kurb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/433-434.

⁵¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, "Kurb-ı nevâfil, Kurb-ı ferâiz", 384.

⁵² Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 29.

⁵³ Buhârî, "Rikak", 38.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 134.

⁵⁵ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 11-12; Yakub Han Kâşgarî, *Tasavvufî Risale* (İzmir: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Efendi, 911), 28^{ab}.

Kâşgarî'ye göre kutsi hadiste geçen kurb-ı ferâiz ile halk Hakk'ın isimleri olur, Hak halk ile duyar görür ve konuşur. "*Attığın zaman sen atmadın lâkin Allah attı.*"⁵⁶ âyetinde Allah atma olayını kendine nispet ederek Hz. Muhammed'in (s.a.v.) elinden zuhur ettirmiştir. Bu çerçevede kurbun sahibi olan Allah mahbûb olandır, kurb muradı güdenler ise meczûbdur. Hakk'ın isteği muhîb ve mürîddir. Kurb-ı nevâfilde ise Hak halkın bütün vasıfları olur. O, Hak ile duyar, görür ve diğer durumları yaşar.⁵⁷ Kurb-ı ferâizde Hak kulun her şeyinde söz sahibi ve etken olandır. Kul Hak'ta zât ve sıfat yönünden yok olmuştur. Kurb-ı nevâfilde ise kul kendisindekilerin Hakk'a ait olduğunun bilincinde olması yönünden zâhir, Hak ise bâtın olandır.⁵⁸

Allah Hz. İsa'nın dilinde kurb-ı ferâiz makâmına konuşmuştur. Âyette geçen "*Sen benim nefsimde olanı bilirsin ve ben ise senin nefsinde olan şeyi bilmemem.*"⁵⁹ ifadesine göre Hz. İsa'nın hüviyeti Hakk'ın hüviyeti idi. İsa'nın lisanı üzerine bu sözü söyleyen kurb-ı ferâiz makâmından Hak Sübhânehü'dur. İsa'nın nefsinin Hakk'ın nefsinden olduğuna işaret vardır. Çünkü '*Ben senin nefsinde olanı bilemem.*' demesiyle Hz. İsa kendi nefsinin nefy etmiştir. Burada Hak, Hz. İsa'nın lisanı üzerine kendisi konuşmuştur. Çünkü Hz. İsa Hakk'ın tecellisinden başkası değildir.⁶⁰

Allah'ın Hz. Yahya'ya (a.s.) verdiği, "*Doğduğu gün, öleceği gün ve yeniden diriltileceği gün O'na selam olsun.*"⁶¹ âyetindeki selam hem kurb-ı ferâiz hem de kurb-ı nevâfil içeren bir selamdır. Oysa Hz. İsa'ya verilen selam ise kurb-ı ferâiz makâmından bir selamdır. Allah o ikisine de selam vermiş olsa da bu selamı kendi nefsiyle tamamlayıp kemâle erdirmişdir.⁶²

Kâşgarî'ye göre mukarrebûn mertebesindeki kulların makâmı dört kısma ayrılır: Bunların birincisi kurb-ı ferâiz, ikincisi kurb-ı nevâfil, üçüncüsü bu iki makâma birden sahip olan cemü'l-cem makâmıdır. "*Allah'ın eli onların elinin üzerindedir.*"⁶³ âyeti buna işaret eder. Dördüncüsü de bu makâmların her birine sahip olup diledikleri zaman diledikleri makâmı zâhir olurlar ki burası ahadiyyetü'l-cem makâmı veya kâbe kavseyini ev ednâ makâmlarıdır. "*Attığın zaman sen atmadın, Allah attı.*"⁶⁴ ifadesi buna delâlet olup bu da sadece Hz. Muhammed'e (s.a.v.) aittir.⁶⁵

⁵⁶ el-Enfâl 8/17.

⁵⁷ Kâşgarî, *Tavzihu'l-beyân*, 104-105.

⁵⁸ Kâşgarî, *Tavzihu'l-beyân*, 174.

⁵⁹ el-Mâide 5/116.

⁶⁰ Kâşgarî, *Tavzihu'l-beyân*, 239.

⁶¹ Meryem 19/15.

⁶² Kâşgarî, *Tavzihu'l-beyân*, 283.

⁶³ el-Fetih 48/29.

⁶⁴ el-Enfâl, 8/75.

⁶⁵ Kâşgarî, *Tasavvufi Risale*, 29^b; Kâşgarî, *Tavzihu'l-beyân*, 36. "Cemü'l-cem makâmı sâlikin kendisini ve halkı görmeyip sadece Allah'ı görmesidir, yani Hak'tan başka hiçbir şeyi görmemesidir. Kâbe kavseyini ev ednâ ise Hak ile vahdet ve vuslat makâmıdır. Farklılık ve ikiliğin olmadığı aynu'l-cemin ahadiyyetidir." bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "Cemü'l-cem, Kâbe kavseyini ev edna", 86,200.

Kurb ve bu'd Allah ve kulu arasında kulun kendi varlığının hakikatini idrak düzeyinin ifadesidir. Amaç kulun kendi varlığının fâniliğini anlamaya çalışmasıdır. Bu yüzden sâlik, fenâfillâh hâllerini yaşayarak kurb-bu'd ikileminden bir adım ötesine geçer.

1.3. Fenâfillâh Hâlleri

Geçicilik, yokluk ve ölmek gibi anlamlardaki fenâ sürekli var olmak anlamındaki bekâ kelimesiyle birlikte kullanılır. Seyr u sülûk yolunda nefsine terbiye eğitimi veren mürîdin sülûku sırasında istenmeyen vasıflardan kurtulması fenâfillâh olarak tanımlanmıştır. Seyr u sülûkun sonunda kavuşmak istenen hâl ise bekâ billâh olarak adlandırılmıştır.⁶⁶ Fenâ kavramından ilk bahseden Ebû Saîd el-Harrâz (öl. 277/890), fenâyı kulun kendi fiilini görmemesi, ibadetlerini kendisine nispet etmemesi, eşyanın farkında olmaması olarak tarif etmiştir.⁶⁷

Fenâ, riyâzette, kötülenmiş vasıflardan kurtulup övülmüş vasıflara bürünmek, Allah'ın azametinde müstağrak olarak mülk ve melekut âlemleri hissetmeyip Hakk'ı müşâhede etmek anlamını da taşımaktadır.⁶⁸ Ancak asıl fenâ; bütün his, hâl, makâm, varlık algı ve kaygısından kurtulmaktır. Sonunda kulluk gider, Allah ile bâki olunur.⁶⁹ Fenâda Hak kulun gözü ve işiten kulağı olur, kul beşeriyetten kayıp olur, benliğinden sıyrılıp Hakk'a erer.⁷⁰ Kul Zât'ın azametinden dolayı kendi zâtından kaybolur.⁷¹ Fenâ hâlindeki kulun her hâli, korunması, sevk ve idaresi Allah üzerindedir.⁷² İbnü'l-Arabî ise fenâyı kulun bütün âlemlerden, Allah'tan başka her şeyden ve sonunda da Hakk'ın nispet ve niteliklerinden fenâyâ ermesi olarak tanımlar.⁷³

Kâşgarî'ye göre fenâ Hakk'ı halk olmadan müşâhede etmektir. Allah'ın tecellide bulunduğu vücûdların kendi vücûdlarını görmeyip mutlak zâtın vücûdunda kaybolmaları, güç ve tasarruftan sıyrılmalarıdır. Fenâ, irâdî olarak ölmenin tadına varmak ve bâki olanın veçhinin şühûdunda helak olmaktır. Hakk'ın zâtının üzerine olan insanlık aynasında taayyünü sûret olduğunun farkına vararak yine Hak ile var olduğunun bilincine ermektir.⁷⁴ Kâşgarî'nin burada fenâ hissinde sâlikin bekâyı da bulmasının önemine vurgu yapması dikkat çekicidir.

Fenâ hâlinde tek olan Allah bâkidir, kul O'nun yansımasıdır. Fenâda sâlik Hakk'ın varlık zuhuruyla kendisi dahil mâsivâyâ dair şuurunu kaybeder. Hatta şuursuz olduğunun dahi farkında

⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, nşr. Ahmed Fâris, (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "fenâ", 15/164; Mustafa Kara, "Fenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/333-335.

⁶⁷ Herevî, *Menazilü's-Sairîn*, 127; Herevî, *Tasavvufî mertebeler*, 342.

⁶⁸ Cürcânî, *Tarifât*, "fenâ", 173.

⁶⁹ Kuşeyrî, *er-Risale*, 148-149; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 304-309.

⁷⁰ Ankaravî, *Minhâcu'l-fukara*, 383.

⁷¹ Mahmûd bin Ali Kâşânî, *Misbahu'l-Hidaye Ve Miftahu'l-Kifaye-Tasavvufun Ana Esasları*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012), 422-423.

⁷² Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *et-Taarrufli mezhebi ehli't-tasavvuf*, çev. Ahmed Şemseddin (Bayrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1413), 148-150; Kalabazî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (Sultanahmet/İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 185-195.

⁷³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 4/211-215; İbnü'l-Arabî, *Fütühât Tercümesi*, 9/285-291.

⁷⁴ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 55,146,154,204,299.

değildir. Çünkü fenâ şuuru mâsivânın varlığına işaret eder ki bu da fenâyâ aykırıdır. Böyle bir fenâ hâline ulaşmak için tam bir ciddiyetle vesveseleri engellemeye çalışmalı, dağınık düşüncelerden kurtulmalı ve Hak nuruna odaklanmaya gayret etmelidir.⁷⁵ Fenâ ile sâlikin kendi varlığına dair şuuruzluğunda Hakk'ın varlığının şuurunu yaşaması, fenâ ve bekâ adına aynı hissin iki vecheli tanımını oluşturduğunu görmekteyiz.

2. Yakub Han Kâşgarî'de Bazı Tasavvufî Makâmımlar

2.1. Tövbe Makâmı

Pişmanlık, af dileme, vazgeçme ve geri dönüş yapmak anlamındaki tövbe, dinde kötü görüleni terk ederek iyi olan şeylere yönelmek anlamındadır.⁷⁶ Tövbe, kulun hatalı davranışları bırakarak Allah'tan af dilmesi, bezm-i elestteki Allah ile kul arasındaki ahdi tazelenmesi, küfür, şirk ve günlük hayatta günah sayılan davranışlardan pişmanlık duyup vazgeçmesi, böylece fitrat çizgisindeki saf hâline dönmesidir.⁷⁷ Bir daha yapmamak kararlılığı ile hatasından pişman olan kuluna Allah'ın mağfiretiyle cevap vermesi de tövbenin kapsamı içindedir.⁷⁸

Sûfler tövbeyle günahattan pişman olup vazgeçmenin ötesinde bir anlam yüklerler. Onlar tövbeyi mürîdin Hak yoluna yönelmesi, Hak huzurunda kaybolması, tövbesine bile tövbe edecek hâle gelmesi, Allah'ın dışındaki her şeyden vazgeçmesi olarak tarif ederler.⁷⁹ Ayrıca sûflerde tövbe ilk makâmıdır ve çeşitli kısımlara ayrılır. Örneğin Ebû Ali Dekkâk (öl. 405/1015) ceza korkusuyla günahına pişmanlığın başlangıçtaki hâline tövbe, sevap umuduyla yapılan tövbenin orta hâline inâbe, sevap ve günah düşüncesi olmadan yapılan tövbenin nihayetdeki hâline de evbe adını vermektedir.⁸⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre tövbe bir dönüş mertebesidir. Kullarının tövbe etmesi için Allah'ın kullarına yönelmesi, sonra da kulun tövbe ederek Allah'a dönmesidir. Böylece Allah kulun tövbesiyle dönüşünü kabul eder, onun günahlarını kendi katına çıkarmaz.⁸¹

Kâşgarî'de tövbe insanın hem bânında hem de zâhirinde görülen hâllerden biridir. Kâşgarî sûflerin anlayışına bağlı kalarak tövbeyi makâmlardan ilki olarak kabul eder ve ona göre gerçek tövbeyi ancak o makâma gelen kişi yapabilir.⁸²

Kâşgarî'nin tövbe kelimesinde bulunan "geri dönüş" anlamından yola çıkarak tövbeyi kişinin ölene kadar taşıması gereken şuur hâli olarak görür. Bundan dolayı kişi daima tövbe ederek Hakk'a

⁷⁵ Yakub Han Kâşgarî, *Tuhfetü'l-ihvân fi ma'rifeti sırr-ı ihâta-i yezdân* (İzmir: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Efendi, 911), 5-6.

⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, "tevbe", 1/233; Cürçânî, *Tarifât*, "tövbe", 67.

⁷⁷ Bekir Topaloğlu, "Tövbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/279-283.

⁷⁸ Cürçânî, *Tarifât*, "tevbe", 71.

⁷⁹ Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (Trabzon: Kalem yay, 2006), "tevbe", 1070

⁸⁰ Kuşeyrî, *er-Risale*, 182-183; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 189-190; Göztepe, *Abdulkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmımlar*, 206.

⁸¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 3/208; İbnü'l-Arabî, *Fütühât Tercümesi*, 7/136-138.

⁸² Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 10.

döneceğinin bilincini üzerinde taşımaktadır.⁸³ Bu durumda tövbe belirli davranışlara endeksli bir tepki olmaktan çıkarak Allah yolunda yaşanması gereken bir süreci ifade etmesiyle farklı bir anlam kazanır. Günde yetmiş defadan fazla tövbe ettiğini⁸⁴ buyuran Peygamberimiz'in (s.a.v.) ifadelerini tövbenin Müslümanın yaşayışında kesintisiz bir süreç olduğuna delil sayabiliriz.

Kâşgarî tövbeyi varlık düşüncesiyle ilişkilendirmektedir. Buna göre tövbe makâmına gelen kişinin o makâmı hakkıyla ikâme etmesi gerekir. Bu da kulun yaptığı amellerden yola çıkıp kendisine varlık nispetinde bulunmak hatasını fark etmesi ve bundan Allah'a sığınmasıdır.⁸⁵ Çünkü mutlak varlık Hakk'ın kendisidir. İnsan ise mukayyed bir varlıktır ve kendisini asıl varlık görmek hatasına düşebilir. Bu durumda onun tövbesi bu yanlışından geri dönmek üzerinedir.

2.2. Hamd ve Şükür Makâmı

Hamd; kötölemenin zıddı olarak yapılanı ve yapanı övmek anlamlarını taşır.⁸⁶ Bir nimet karşılığı yapılan şükürden daha genel anlamıyla karşılıksız olarak Yüce Allah'ı övmektir.⁸⁷ Ancak hamd ve şükür kelimelerine aynı anlamı veren İbn Fûrek, hamdi dilin ikrarı ve kalbin tasdiki ile Allah'ın tüm nimetlerini anıp O'na minnettarlık duymak olarak tanımlar.⁸⁸ Hamd; övgü, senâ ve yüceltmek anlamlarında sadece Allah'a yapılır ve 'Elhamdülillâhi Rabbi'l-âlemîn' denilerek çokça dile getirilir.⁸⁹ Kâşânî de hamd ve şükür birlikte değerlendirirse de şükürün daha çok günlük yaşamdaki güzel hâllere ve nimetlere karşılık yapıldığını, hamdin ise bütün organların Allah'a kulluğunun gereğini yerine getirmesini kapsadığını vurgular.⁹⁰

Allah'ın peygamberleri diliyle bizlere öğrettiği hamd etme ifadeleri kavli hamddir. Bedeni ameller işlemek fiilî hamd, kalp ve rûh ile övmek hâli hamd, sadece dil ile övmek lügavî hamddir. Nimet vereni tazim etmek ise insanların genel davranışına göre örfî hamd olarak sınıflandırılır.⁹¹ Hamd, tesbih ve tehlil insanın zahirî yönünde daha belirgin iken şükür ve sabır ise daha çok insanın iç dünyasında ortaya koymuş olduğu hâllerdir.⁹²

Kâşgarî, bir nimet karşılığı veya beklentisi olmaksızın hamd etmede Allah'ı övme yönünü ön plana çıkarır. Ona göre hamd, Allah'ı hudûs ve imkân şaibelerinden, noksanlık vehimlerinden uzak tutmak; yoklukla alâkalı tüm nitelermelerden âri olarak O'nun yüce kutsiyetini ifade etmektir.⁹³

⁸³ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 11.

⁸⁴ Buhârî, "Deavât", 3.

⁸⁵ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 125.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, "hamd", 3/155.

⁸⁷ İsfahanî, *Müfredât*, "h-m-d", 308.

⁸⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *El-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn/Tasavvuf İstilahları*, çev. Ahmet Yıldırım (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 67.

⁸⁹ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, 439.

⁹⁰ Abdurrezzâk Kâşânî, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 250.

⁹¹ Cürcânî, *Tarifât*, "hamd", 90.

⁹² Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "hamd", 321.

⁹³ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 2.

Kâşgarî'nin bu anlayışı hakkında, "En güzel isimler Allah'ındır, O'na o isimlerle duâ edin."⁹⁴ çağrısına cevap olarak kulun kendi ismi hassında el-Hamîd ismini esas alarak Allah'ı övmeye devam etmesidir değerlendirmesi yapabiliriz.

Fâtiha suresindeki 'elhamdülillâhi' ifadesinden yola çıkarak açıklamalar yapan Kâşgarî, hamdin özel ve genel olabileceğini, kişinin mânevî derecesine ve ibadetlerine göre hamdinin yüksek ve düşük olduğunu, hamdin tam olarak Muhammedî velâyette yerine geldiğini ifade eder. Kurb-ı ferâiz cinsinden hamd, kişinin kendi nefesine hamd etmesi söz konusuysen kurb-ı nevâfil cinsinden hamd ise daha yüksek rütbeli bir hamddir. Bu gerçeği eserinde şu şekilde açıklığa kavuşturmuştur:

Hamd 'elif lam' takısındaki elif cephesinden özel bir kasta yönelik olduğu gibi, söyleyenin özel bir kastı olmadığı sürece geneli ifade eder. Ancak hamd eden kişinin kâmil ve nakıs oluşuna göre hamdi değişebilir. Sadece Muhammedî velâyet üzerine olanların hamdi kâmidir.⁹⁵

Kâşgarî'ye göre 'elhamdü' ifadesi övgünün kendisi, öven ve övülen ise taayyünün mertebelerine göre değişimi göstermektedir. Hamd kurb-ı ferâiz ile alt mertebelerde başlayıp kurb-ı nevâfil ile üst derecelere yükselir. Hadis-i şerifte belirtilen "Ben kululumun gören gözü, tutan eli olurum."⁹⁶ durumunun bir sonucu olarak kişinin derecesiyle hamdinin seviyesi derece bakımından eşitlenmiş olur.

Hamdin yerini bulması için, hamd edenin hâli sözüne uygun olmalıdır.⁹⁷ Kişinin hâli Allah'ın isimlerinin gereğine uygun duruma bürününce o ismin tecellîsi tam gerçekleşir. Meselâ hastalıktan şifa bulan kişi hamd ettiğinde lafzî hâline uygun olur ve eş-Şâfi isminin tecellîsi gerçekleşir.⁹⁸ Kâşgarî'nin bu yorumuna göre hamd, varlıklardaki yaratılış sebeplerinin işlenmesi ve gereğinin yerine gelmesi anlamında değerlendirilebiliriz.

Hamd eden, her hâlinin ve amelinin başlangıcında şükranlık ifadesi veya bir nimet karşılığında yahut Hakk'ın yüceliğini izhar bağlamında hamd edince onun hamdi yerine ulaşır. Böylece hâmid, mahmûd ve hamd bir araya gelmiş olur.⁹⁹ Neticede Hakk'ın sûret ve itibarlarda zuhuruyla kendisini göstermesinin sonucu olarak el-Hamîd ismine göre tecellîsi, kulunda yukarıda ifade edilen durumlardan birine göre hamd etmesiyle maksat hâsıl olmuştur. Sonunda da hâmid, mahmûd ve hamdin aynîliği anlaşılabilir olarak tevâhid düşünce ve hissi ortaya çıkar.

⁹⁴ el-A'râf, 7/180.

⁹⁵ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 4-5.

⁹⁶ Buhârî, "Rikak", 38.

⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 36.

⁹⁸ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 58.

⁹⁹ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 2.

2.3. Takva Makâmı

Takva sakınmak ve korunmak anlamlarında Allah'a itaat ederek onun azabından sakınmak ve korunmaktır. Takva Allah'a itaat etmekte ihlaslı olmak, O'na isyanı terk ederek günahı uzak durmak demektir. Tasavvuf açısından ise sâlikin Allah'tan başka şeylerden uzaklaşması ve korunmasıdır.¹⁰⁰

Sûfiler en hafif şüpheli şeylerden dahi sakınmayı, ruhsatları bile terk etmeyi, dinî hükümlere en ayrıntısına kadar titizlikle uymayı, keşfin ancak takva makâmına ulaşmakla elde edilebileceğini vurgulamışlar ve buna göre davranmışlardır.¹⁰¹ Ahmed Avni Konuk'a göre avamın takvası Allah'a itaat etmek, havâssın takvası nefslerini zemmederek hayrı Allah'a isnat etmek, havâssu'l-havâssın takvası sadece Hakk'ın vücûdunu görmektir.¹⁰²

Kâşgarî takvayı fenâdan sonra Allah'ın ârif kulunun kalbine verdiği bir güç olarak kabul eder. Kul bu güç ile yüce mertebelere erer çünkü Allah sakınan kullarına 'furkan' yaratmıştır. Böylelikle âriflerin kalbinde bir nûr yaratarak hak ile batıl arasını ayırmalarının yolunu açar. Bu gücün arkasından Allah yine onların nefslerine Kur'ân vererek kendilerine söylenenleri anlamalarına yardımcı olur. O, şöyle demektedir:

Takva başkaları için fiil, sıfat ve zât olarak ispatında mertebelerin ilkidir. Bu mertebeler seyr-i ilallâhta cem makâmına varmadan evveldir. Ancak takva seyr-i billâhta ve maallâhta kul için fenâdan sonra bekâdadır. Takva mertebelerinin her biri için bir furkan vardır, onun en yükseği de cemden sonra farkta hâsıl olan el-Furkan'dır. Bu furkan mertebelerin tümünü görenlere kâmil bir mirastır.¹⁰³

Kâşgarî'nin takva kavramını Kur'an (toplayan) ve furkan (ayırıcı) anlamlarıyla ele alması, onu ahlâkî yaşayış anlamında hâller kapsamında da gördüğü sonucuna varabiliriz. Ancak cemden sonra farkta hâsıl olan ariflere has bir durum değerlendirmesiyle de takvayı makâm olarak yorumlamıştır.

2.4. İstikâmet Makâmı

İstikâmet, doğru davranmak anlamında dinî ve dünyevi her işte doğru yola koyulup orta sınırı gözeterek sırât-ı müstakîm üzerine olmaktır.¹⁰⁴ Ebû Ali ed-Dekkâk'a göre istikâmetin nefsi terbiye, kalbi tehzib etmek ve sırları yaklaştırmak gibi üç derecesi vardır.¹⁰⁵ İstikâmet; düz bir çizgi gibi

¹⁰⁰ Cürcânî, *Tarifât*, "takvâ", 64.

¹⁰¹ Süleyman Uludağ, "Takvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/484-486.

¹⁰² Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/480.

¹⁰³ Kâşgarî, *Tavzihu'l-beyân*, 123.

¹⁰⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 194.

¹⁰⁵ Cürcânî, *Tarifât*, "istikâmet", 18,46; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, 88.

haklı olanların yoludur ki bu da Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın çizdiği sınırdır¹⁰⁶ durarak burayı ikâme edenlerin gidişatlarıdır.¹⁰⁷

İstikâmet seyr u sülûk ile Allah'tan gayrısını bırakıp zâta yönelmek; tefrika ile cem mertebesi arasında berzah, yaratılanlar ile zât tecellîleri arasında geçiştir. İstikâmet amelleri artırır ve hâlleri canlandırır. İstikâmetin başlangıcı şeriata uymaktır. İkinci sırada tarikatta hâllerin istikâmetidir. Üçüncüsü ise istikâmeti görmeme durumuna ermektir.¹⁰⁸

Her hâlinde orta yolu tutarak seyr u sülûke mânevî yükseliş için girmek istikâmettir. Halkın hoşnutluğu olan kerâmetten kaçarak Hakk'ın rızâsı olana sığınmaktır.¹⁰⁹ İstikâmet, her çeşit tutum ve davranışın esasıdır ve sahibine değer kazandırır. İstikâmet, itaate sarılarak gûnahtan kaçınmaktır. Dilin istikâmeti kelimeyi şehâdet; canın istikâmeti irâde doğruluğu, erkânın istikâmeti ibadette gayrettir.¹¹⁰ İstikâmet, kendisiyle bütün hayırların elde edilip tamamlandığı derecedir.¹¹¹

İmam Kuşeyrî'ye göre istikâmet; her şeyin kendisiyle meydana gelip kemâle erdiği, bütün güzel gayretleri nihayete erdiren bir derece,¹¹² Allah yolundaki gayretinde kulun nihayetsiz bir tavırla durması, O'nun muhabbetiyle rûhunu fedâ etmesidir.¹¹³ İbnü'l-Arabî'ye göre ise istikâmet; Muhammedî yol üzerine yürümektir ve yaratılış hikmetine uygun şekilde her şeyin gayesine uygun kalmasıdır. Bu iki durum da sırât-ı müstakîm hâlidir. Böylelikle bütün varlıkların kendi fitratlarına uygun hareketleri onların istikâmetidir.¹¹⁴

Kâşgarî, istikâmet makâmını kesrette vahdeti müşâhede, Zât'ı yaratıcı olması hasebiyle Hak ve halk olarak görme; nispet ve izafet ile çoğalan vahidin hakikatinin sûretlerini müşâhede makâmı olarak tarif eder. Cem ve fenâ makâmında hâl sahibi olup Hakk'ı halk olmadan müşâhede etme, cemden sonra farka ve fenâdan sonra bekâya geçerek ahadiyyetü'l ayn ile Hak'ta halkı, halkta ise Hakk'ı müşâhede makâmıdır.¹¹⁵ Böyle bir tanımlamayla istikâmet, sülûkun başından sonuna sâlikte belirli oranda varlığını gösteren bir makâm hâlini alır.

Kâşgarî'ye göre istikâmet sahibi bir kişi Allah'ın isimlerinden kendi ismi hassını bularak bu isim üzerine yolunu tayin etmiş kişidir. Allah'ın müstakim yolu onun için bu isim üzerine kurulmuştur, dolayısıyla başka bir ismine nispetle değildir.¹¹⁶ Mesela Rahmân ismiyle istikâmetini

¹⁰⁶ el-Fâtiha 1/6, Hûd 11/56,112, Fussilet 41/30.

¹⁰⁷ İsfahanî, "k-v-m", Müfredât, 880.

¹⁰⁸ Herevî, Menâzilü's-Sâirîn, 43-44; Herevî, Tasavvufî mertebeler, 122-124.

¹⁰⁹ Ankaravî, Minhâcu'l-fukara, 278-279.

¹¹⁰ Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, "istikâmet", 194; Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü, "istikâmet", 323.

¹¹¹ Erginli, Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, "istikâmet", 493.

¹¹² Kuşeyrî, er-Risale, 356.

¹¹³ Göztepe, Abdülkerim Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar, 367.

¹¹⁴ Suad el-Hakîm, İbnü'l Arabî Sözlüğü, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa Yay., 2017), 306-307.

¹¹⁵ Kâşgarî, Tavzîhu'l-beyân, 154.

¹¹⁶ Kâşgarî, Tavzîhu'l-beyân, 161.

tayin eden kişi varlıklarda ve kendi üzerinde Allah'ın rahmetini görmeli, yaşayışında rahmet üzere hareket etmelidir. Yöneticilik makâmında bulunan bir kul Allah'ın el-Adl ismi hassına bağlı olarak ancak maiyetindekilere adaletli davranmasıyla istikâmetini gerçekleştirir. Bu şekilde ele alınmasıyla istikâmete Allah'a güzel isimlerinden birisiyle duâ etme çağrısının gereğini yerine getirmektir anlamı da verilebilir.

İsmi hassına uygun yaşayan bir sâlik, istikâmet makâmında iman, amel ve ihlas boyutunun ötesine geçerek önemli kazanımlar elde eder. Bunlar ikilik ve kesret boyutunun kalkması, vahdete ererek tevhîdî boyuta ulaşılmasıdır. Tevhîdin istikâmet makâmıyla olan ilişkisi de istikâmetin kelime anlamındaki doğru davranış ve sırât-ı müstakîm yaşayışında ortaya çıkar. Bu yaşayış ile nihâyete ermenin temel gereksinimlerinden biri de rızâ makâmıdır.

2.5. Rızâ Makâmı

Kelime olarak rızâ hoşnutluk, memnuniyet, râzı olmak, kader-i ilâhiye teslimiyet, tevekkül anlamlarını içermektedir.¹¹⁷ Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde rızâ konu edilmiş, Allah ve kulları arasında râzı olma ve hoşnutluk içeren ifadeler kullanılmıştır.¹¹⁸

Rızâ, râzı oluş tarafları ve râzı olma fiilleri açısından iki boyutludur: Birincisi kulun Allah'tan râzı olması, onun takdirinden hoşnut kalmasıdır. İkinci de Allah'ın kulunun itaatinden dolayı ondan hoşnut olmasıdır.¹¹⁹ Kulun Allah'tan râzı olması; O'nun adaletinden şüphe duymaması, acı çektiği durumlarda bile kalbinde Allah'a karşı hoşnutluk yaşamasıdır. Allah'ın kulundan rızâ ise ona muvaffakiyetler vermesi ve onu yüceltip övmesidir.¹²⁰ Hakk'ın rızâsı kula nimet ve kerâmet ile dönerken, kulun rızâsı ile Hakk'tan gelen her şeye teslimiyetle ortaya çıkar.¹²¹ Rızâyı hâl olarak da değerlendiren sûfiler, rızâ ile kaza, kader ve muhabbet arasında bağ kurmuş, onu muhabbetin semeresi olarak kabul etmişlerdir.¹²² İsmail Ankaravî'ye göre Allah korkusunu taşıyıp nefsi-i mutmainne mertebesine erişenler rızâ makâmına erebilirler.¹²³

Cüneyd-i Bağdâdî rızâyı kulun irâdesini terk etmesi olarak sayarken, İbn Atâ kulun Allah'ın ezeldeki tercihine kalbinin teslim olması olarak kabul eder.¹²⁴ Allah'a yönelmenin temel şartlarından biri olarak rızâ mertebesi irâdeyi Hakk'a teslim etmek, O'nun takdirine râzı olmak ve Allah'ın rızâsını kendi rızâsının yerine koymakla gerçekleşir.¹²⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre kulun

¹¹⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, "radâ", 14/323.

¹¹⁸ el-Mâide 5/119, el-Fetih 48/18, el-Beyyine 98/8, el-Fecr 89/30.

¹¹⁹ İsfahanî, *Müfredât*, "r-d-a", 430; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2021), 521.

¹²⁰ İbn Fûrek, *el-İbâne*, 74-80; Cürcânî, *Tarifat*, "rızâ", 111.

¹²¹ Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, thk. Muhammed Ahmed Kâvrî vd. (Pakistan: Meketebi Şems ve Kamer, 2012), 329; Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 240.

¹²² Göztepe, *Abdülkerim Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*, 268.

¹²³ Ankaravî, *Minhâcu'l-fukara*, 299.

¹²⁴ el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 120; Kalabazi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 155.

¹²⁵ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 51-52; Herevî, *Tasavvufî mertebeler*, 140-142.

Allah'tan râzı olmasıyla Allah da kulundan râzı olur, bu da kul için en büyük mükâfat ve ihsan olur. Allah rızâsı derecelerinin en yükseği Adn cennetlerinden ve cemâlini müşâhededen daha yüksektir.¹²⁶ Rızâ ilâhî adalete karşı duyulan gerçek inançla yakından irtibatlıdır. İnsanın bir şeyden hoşnut kalınca sevinmesi gibi Allah'ın da kulundan hoşnut kalması, onun fiillerini kabul ederek ondan râzı olduğunu göstermesidir.¹²⁷

Kâşgarî'ye göre rızâ makâmı, ilk anlamıyla Hakk'ın âlemdeki yaratılış kanunlarına riayet etmek, göndermiş olduğu şeriatlarına itaat etmektir. Buna göre şeriat kanunları esas itibarıyla hakikatin başlangıç hâlidir. Bu makâm Rabb ve kul sınırını iyi tayin ederek Hakk'ın üzerimizdeki Rabb oluş hakkını O'na layıkıyla kulluk yaparak teslim etme makâmıdır.¹²⁸ Rızâ makâmı şeriata itaat ederek, Hak'tan gelenlere sabrederek, sonra da onlardan hoşnutluk duymaya dönüşen bir yaşayışı ifade etmektedir.

Tam anlamıyla rızâ makâmına ermek için kişinin nefsinin tanınması ve onu terbiye etmesi gerekmektedir. Çünkü nefis vücûdu işgal eden ve insanın mârifete ulaşmasına engel olan bedenî lezzetler ve cismanî şehvetlerin kaynağıdır. Diğer taraftan rızâ, riyâzetle yatışarak mârifete iştiaht duyan, süflî âlemden kötü havâtırı keserek ulvî âlemin fethini gerçekleştiren ilâhî ve rabbânî cevherlerden bir güçtür.¹²⁹ Böylece rızâ makâmı insanın mânevî boyutlarındaki gelişiminin ve yetkinliğinin de ifadesidir. Ancak bu gelişimini tamamlamak için bir rehber tabi olmalıdır.

Rızâ makâmına ulaşmak için kâmil elçi Hz. Resul'e tam anlamıyla uymak gerekmektedir. Kim kâmil olan Hz. Peygamber'e itaat edip onu tanırsa nefsinin bilip tanımış olur ve nefsinin tanıyan da sonunda Rabb'inin cennetine girmiş olur. Çünkü insan özel ve üstün yaratılışı itibarıyla Rabb'in cenneti misalindedir. O senin râzı olduğun makâmında olur; sen de Allah'ın râzı olduklarından ve Allah'tan râzı olanlardan birisi olarak 'râziyen marziyye' hükmü ile rızâ makâmında olursun.¹³⁰ Bundan dolayı kişinin kendini tanıması rızâ makâmına ulaşmak için temel koşullardan biridir.

Rızâ makâmına eren kul, Allah'ın yeryüzündeki cismânî olmayan, ne bedeninin içinde ne de ondan bağımsız olan bir sırta ve yaratılış gayesinde bulunan Allah'ın halifeliğine ulaşarak ona erişmiş olur. Bu makâma eremeyen insanların çoğu da Kur'ân-ı Kerim'de belirtildiği gibi mahrumiyet içinde dünyada Allah'ı unutmuş, Allah'ın kendilerini unuttuğu kimseler olarak yoldan çıkanlar arasına girer.¹³¹ Burada rızâ makâmıyla insanın halifeliğinin ilişkilendirilmesi onun yaratılış gayesinde rızâ makâmına erişmek vardır düşüncesini ortaya çıkarmaktadır.

¹²⁶ el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, 1007-1010; el-Mekkî, *Kalplerin Açığı*, 3/161-165, Ayrıca rızânın alemleri, rızâ ehlinin örnek hâlleri, rızâ hâline zarar vermeyen durumlar, rızâ ehlinin yapacakları, rızâ hâline ters düşen durumlar için bk. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, 1015-1040.

¹²⁷ el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 476.

¹²⁸ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 132,137.

¹²⁹ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 200.

¹³⁰ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 130.

¹³¹ "Allah'ı unutup da Allah'ın da kendilerini unuttuğu kimseler gibi olmayın. Onlar yoldan çıkan kimselerdir." (el-Haşr 59/19); Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 200-201.

Rızâ makâmı bir mârifetle kader sırrına ermeyi ifade etmektedir. Kader sırrı, insana Hakk'ın öfke ve rızâ ile vasıflanmasının nedeni olan mâlumdaki eksiklik ve kemâl, saadet ve şakâvet hâllerini sunar. Kişi bunların mârifetine erince Hakk'ın kendisini; vasıflandırdığı iki zıt boyutun bilgisine, hâline ve hoşnutluğuna kavuşarak rızâ makâmına ulaşır.¹³² Hayır ve şerrin Allah'tan olmasının¹³³ bilincine ererek Hakk'a 'kahrında hoş lütfunda hoş' teslimiyetinde olmayı ifade eder.

İstikâmetini bozmadan rızâ makâmına ulaşan kul artık kendi varlığının hakikatini anlamasında önemli bir aşama olan tevhîd makâmına da yakınlaşmış yahut ulaşmıştır. Vahdet-i vücûd'u benimseyen Kâşgarî'nin tevhîd anlayışı bir makâm olarak onun varlık düşüncesinin temelini oluşturur.

2.6. Tevhîd Makâmı

İslâm'ın temel mesajı tevhîd inancıdır ve Müslüman bireyin yaşayışını tevhîd inancı şekillendirmektedir. Bu yüzden fıkıh, tefsir, kelâm ve tasavvuf gibi ilim dalları tevhîdi farklı yönleriyle incelemişlerdir.

Tevhîd, birlik ve teklik anlamlarını kapsayan vahdet kavramı¹³⁴ çerçevesinde bölünmemek, ikilik ve çokluğunun reddi anlamında¹³⁵ Allah'ın tek ilah ve rab olduğuna inanarak şirki reddetmektir.¹³⁶ Kelâmında Allah'ın ulûhiyyet açısından tek ilah olduğuna inanıp rubûbiyyet hakkını teslim ederek O'na itaat etmek olarak kabul edilir.¹³⁷

Tasavvufta ise tevhîd; tecrit, yakîn, sır ve marifet gibi anlamları kapsayacak şekilde ele alınmıştır.¹³⁸ Sûfiler tevhîde fenâ, bekâ, cem, yakîn, marifet ve muhabbet kavramlarıyla ilişkili olarak kendi hâl ve makâmalarına uygun anlamlar yüklemişlerdir.¹³⁹ İlk dönem sûfilerinin tevhîd anlayışında isim ve sıfatlarıyla Allah'ı tenzih etmek esas kabul edilmiştir.¹⁴⁰ Allah ezeli, ebedî, benzersiz ve sınırsız olduğu anlayışıyla tevhîd düşüncesi ön plana çıkarılmıştır.¹⁴¹ Özellikle Cüneyd-i Bağdâdî'nin Allah'ın ezeldeki hâlinin hiç değişmediğine dair düşüncesi çerçevesinde

¹³² Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 215.

¹³³ "Kendilerine bir iyilik dokununca, bu Allah'tan" derler, başlarına bir kötülük gelince de bu senin yüzünden derler. De ki, hepsi Allah'tandır." en-Nisâ, 4/78; "Her şeyin yaratıcısı Allah'tır." (Ez-Zümer, 39/62).

¹³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, "vahde", 3/450.

¹³⁵ İsfahanî, *Müfredât*, "v-h-d", 1139.

¹³⁶ Cürçânî, *Tarifat*, "tevhîd", 67.

¹³⁷ Mevlüt Özler, "Tevhîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18-20.

¹³⁸ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "tevhîd", 1102; Tecrit: Sâlikin zahirini mal ve mülkten, bîtimini karşılık beklemede anlayışından arındırması, yaptığı her şeyi sırf Hak rızâsı için yapması, makâm ve hâl sahibi olma düşüncesini hatır ve hayalinden geçirmemesidir. bk. Uludağ, "Tevhîd", 347.

¹³⁹ Süleyman Uludağ, "Tevhîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/21-22.

¹⁴⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 84.

¹⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risale*, 24-25; *Kuşeyri Risalesi*, 83-84; İlk dönem sûfilerin tevhîd tanımlamaları için bk. *er-Risale*, 25-37, 493-499; *Kuşeyri Risalesi*, 83-91, 386-391.

Allah isim, sıfat ve fiilleriyle her türlü teşbihten uzak tutularak, O'na dair bir tanımlama yapmamayı ifade eden tenzih anlayışı ön plana çıkarılmıştır.¹⁴²

Kâşgarî'ye göre seyr u sülûk neticesinde ulaşılan tevhîd en üstün ilimdir, en doğru yoldur, en güzel meslektir. Bu ilmin en üstün derecesi de kulların el-Melik ve el-Mecîd olan Allah'ı tanıma ilmidir.¹⁴³ Tevhîd seyr u sülûkle beraber tasavvufî hâllerin aşılmasıyla elde edilen en üstün ve nihai bir makâm, mertebelerin sonuncusu ve sülûkun en son derecesidir.¹⁴⁴

Daha iyi anlaşılması için tevhîdi misallerle anlatan İmam-ı Gazâlî (öl. 505/1111) tevhîdi bir hâl ve mükâşefe ilmi saymaktadır. Gazâlî, ceviz örneğinde tevhîdin derecelerini tanımlamaktadır. En üstün tevhîd ise cevizin en kıymetli yağı gibi olan siddıkların tevhîdidir.¹⁴⁵ Ancak tevhîdin hakikati kendi Zâtını layıkıyla sadece kendisi bilen Allah'a aittir. Sonra tevhîdi melekler ve insanlar uygun bir şekilde hissedip yaşayabilirler. Tevhîdin hissedilmesine göre kusûdî, şühûdî ve vücûdî tevhîd ayrımları da yapılmıştır.¹⁴⁶ Vücûdî tevhîd ile artık varlıkta vahdet fikrinin altyapısı meydana gelmeye başlamış, tevhîd düşüncesi varlığın hissedilmesi ve hakikatine erme çabasına dönüşmüştür.

Kâşgarî tevhîd makâmına erenleri derecelere ayırır. İlk sıraya tek Allah'a inanan, kesrette vahdeti birlikte yaşayan muvahhid kişinin tevhîdini koyar. İkinci sırada kesrette vahdeti fark eden hâs kişinin tevhîdi gelir. En üstün sırada ise hâssın da hâssı olan kişilere ait müşâhedenin kalktığı tevhîddir. Burada artık ikilik ve kesret ortadan kaybolmuş, Hakk'ın vücûdu olduğu gibi bırakılmıştır.¹⁴⁷ Böylece asıl olan tevhîd Allah'ın kendi zâtı, fiilleri, sıfatlarıyla bir vücûd olduğu mutlak vahdetini ifade eden, varlıkların, zaman ve mekânın O'ndan olduğu ve O'nda kaybolduğu tevhîddir.¹⁴⁸ Bu yüzden tevhîdin aslı sezilebilir ancak onun hakikati sadece Zât'ın kendisi tarafından bilindiğinden dolayı tam anlamıyla ortaya konulamaz ve hakkında konuşulamaz.¹⁴⁹ Kâşgarî bu tevhîd hakkında Vâhid olan el-Vâhid'in kendisidir, tevhîd bu birliğin adıdır ve her şey bu birliğin eserindedir demektedir.¹⁵⁰ Böyle bir tevhîdi yaratılan varlıklar arasında en iyi sezebilen ve tevhîdin hakikatine göre yaşayan ise sadece Hz. Muhammed'dir (s.a.v.).¹⁵¹

¹⁴² Gökhan Özbek, *Cüneyd-i Bağdâdî'nin Tevhîd Anlayışı* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 55-59.

¹⁴³ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 370.

¹⁴⁴ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 135; Ankaravi, *Minhâcu'l-fukara*, 392. Göztepe, *Abdulkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*, 457;

¹⁴⁵ Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmid-Dîn* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1601.

¹⁴⁶ Uludağ, "Tevhîd", 41/21-22.

¹⁴⁷ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 75.

¹⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/454-455; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât Tercümesi*, 8/81-84.

¹⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/456-457; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât Tercümesi*, 8/85.

¹⁵⁰ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 39.

¹⁵¹ Annemarie Schimmel, *Hallac*, çev. G. Ahmetcan Asena (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011), 43.

Kâşgarî gerçek tevhîdin tanım ve niteleme kabul etmediğini vurgular. Çünkü tanımlamak ve nitelemek bir düşüncenin sonucudur. Hakk'tan gayrı bir durum olmadığından tevhîd akıl, şekil ve düşüncelerin olmadığı, sadece Hakk'ın vücûdun olduğu bir durumdur.¹⁵² Bu yüzden gerçek tevhîd Zât'ın kendisine ait ahadiyyet hazretinin olduğu yerdir. Böylece Hak tek olur, O'na isnat edilen bütün düşünce ve şekillerden beri kalır."¹⁵³ Peygamberimiz'in (s.a.v.) Allah'a "...Senden Sana sığınırım, Sen Seni nasıl översen öylesin"¹⁵⁴ diye duâ etmesi zâtî tevhîdin ifadesidir. Allah'ın bir isminden diğerine sığınırken yine O'na duâ etmiş, Hak'tan Hakk'a sığınmış olarak yine tevhîdin hakikatinde kalırız.¹⁵⁵

Tevhîde ermenin dereceleri vardır. Kesretin varlığıyla birlikte tevhîd düşüncesi zâhirî tevhîddir. Kesrette vahdet müşâhedesi ise özel insanların tevhîdidir. Gerçek öz tevhîde ulaşanlar ise perdeleri kaldırarak tevhîdi olduğu hâliyle bırakanlardır.¹⁵⁶ Bu derecelendirmelere göre Kâşgarî tevhîdi dört kısma ayırmaktadır. Şeriata iman ilk tevhîd, tarikata girerek âlemin Allah'a ait olduğunu bilmek ilmî olan ikinci tevhîddir. Her şeyin Hakk'a ait olduğunun zevkini hâliyle yaşayanların tevhîdi ise üçüncü tevhîddir. Tevhîde dair hiçbir his, düşünce ve algının kalmadığı, kulun kaybolup Hakk'ın kaldığı gerçek tevhîd ise nihai tevhîddir.¹⁵⁷

Gerçek tevhîd bir anlamda Allah'tan gayr olanların da O'na ait olduğunun fark edilmesidir. Ancak bu farkındalığın hakikati gizlenmesi gerekmektedir. Çünkü bu hakikat ortaya dökülünce arifler dışındakilere ağır gelebilir ve onları bilmeden inkâra sürükleyebilir. Hak'ta kendisini kaybetmek ve bulmak her insanın harcı değeridir.¹⁵⁸ Mâsivâ sayılanların hepsinden sıyrılarak Hak'ta kendini bulmak gerçek tevhîd erbabının işidir.¹⁵⁹

İslâm düşüncesinde Allah'ın tenzih edilmesi durumundan tasavvufta bir makâm haline dönüşerek şekillenen tevhîd anlayışı, vücûdî tevhîd boyutuyla varlığın hakikatini anlamak adına bir temel oluşturmuştur. Çünkü vücûdî tevhîd ile varlığa dair hâricî zannî bilginin aslında varlığın kendisinde ve kendisi olduğunun idrakine ulaşılır. Böylece her şeyin Hakk'ın tecellîsi olduğunun vecdini yaşatan vücûdî tevhîd, vahdet-i vücûd düşüncesinin hakikati olmuştur değerlendirmesini yapabiliriz.

Sonuç

Hâller ve makâmlar genel anlamıyla mümin bir kulun dinî ve ahlâkî yaşayışında manevî kazanımların, daha özeldi ise seyr-u sülûk ile ulaşılan üst derecelerin ifadesidir. Hâller ve

¹⁵² Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 40.

¹⁵³ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 41.

¹⁵⁴ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhü'l-Müslim*, thk. Ahmed b. Rıfat b. Osman Hilmi Karahisarî (Türkiye: Matbaatü'l-Âmire, 1915), "Salat", 222.

¹⁵⁵ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 269.

¹⁵⁶ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 75.

¹⁵⁷ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 29.

¹⁵⁸ Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, 169.

¹⁵⁹ Kâşgarî, *Tuhfetü'l-ihvân*, 6^b.

makâmlar insanın zâhir ve bâtın yönünün gelişip şekillenmesine vesile olur. Kulun dünyasından ahiretine yaşamının aşamalarında hâller ve makâmların izleri görülür. Ahlâklı olamaya çalışan bir kul aynı zamanda hâller ve makâmları elde etmektedir.

Duâ Allah ve kul arasında bir çağrı ve yönelimin ifadesidir. Duâ dil, hâl ve kişinin istidâdı ile yapılmalı, lisanın sınırlarına hapsedilmemelidir. Duânın yapılıyor olması Allah'ın el-Mucîb ismi gereğidir bundan dolayı kabul edilmeyen duâ yoktur. Ayrıca Allah'ın isimlerinden biriyle duâ edilirken Allah isminin kapsayıcılığıyla istemeyi unutmamalıdır. Allah'ın varlığı esastır, kurb ve bu'd insanın kendi varlık algısında bir yanılısamadır. Önemli olan Allah'ın varlığının hakikatini sezebilecek müşahede hâline ulaşılmasıdır. Her insanın varlık boyutu, inancı ve amelleriyle Allah'a yakınlığı vardır. İnsan Allah'a itaat boyutuyla bu yakınlığı çok yakından hissedebilir. Böylece kendi varlığının fenâsıyla Allah'ın varlığında bekâya ererek hakikatini fark edebilecektir. Bu çerçevede fenâ-bekâ varlık hissiyatının iki veçhesidir.

Tövbe, günahına pişmanlık duyarak ondan vazgeçmenin yanı sıra Allah'ın varlığı karşısında kendinde bir varlık görme mahcubiyetiyle ve O'na döneceğinin bilinciyle yaşamayı kapsayan daimî bir süreçtir. İnsan kendi varlığının her hâl ve boyutunu Allah'a hamd vesilesi saymalı, övgüye layık olan Allah'a hamd etme çeşit ve gayretlerini artırarak kendi derecesini yükseltmeli; hamd eden ve edilen makâmlarındaki hakikati fark etmelidir. Bu amacına ulaşırken kendisine verilen Kur'an ve furkan gücünün yardımıyla takvalı olmayı esas almalıdır. İnsan ahlâkî yaşayışında ve sâlik sülûkunda Allah'ın isimlerinden kendisine uygun olanları tespit etmeli ve sırat-ı müstakim üzere olmak için onlarla yaşamını sürdürmelidir. Böylece istikâmet makâmından kolayca rızâ makâmına geçerek yaşayışının her durumunda Hakk'tan ve O'nun hükümlerinden hoşnutluğa erer. Ancak bunun için Allah'ın rızâsını en kâmil anlamda kazanan Hz. Muhammed'e (s.a.v.) tabi olmayı ihmal etmemelidir. Nihayetinde bir kulun ulaşabileceği ve Hakk'ın hakikatinde kendi varlığının mahiyetini anlayabileceği en son makâm olan tevhîd makâmıyla insan, varoluşunu borçlu olduğu gerçek varlığın vecdiyle şereflenmelidir. Böylece hâller ve makâmlar kazanılması yönüyle sâlik için bir amaç, hakikate ermek için bir vesile, varlık düşüncesini anlamlandırmak adına temeldir.

Kaynakça

- Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Ateş, Süleyman. *İslâm Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Ateş, Süleyman. "Kurb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/432-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2. Basım., 2004.
- Çenik, Ömer. *Yakub Han Kaşgarî ve Tasavvuf Anlayışı*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbu't-Tarifât/Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiyye. *Kâtu'l-Kulûb fi Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîkı'l-Mürîd ilâ Makâmî't-Tevhîd*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422.
- El-Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-Sahih*. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1400.
- El-İsfahanî, Rağîb. *Müfredât*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Erginli, Zafer (ed.). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. çev. Zafer Erginli vd. Trabzon: Kalem yay, 2006.
- Gazâlî, Muhammed el. *İhyâu Ulûmid-Dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Göztepe, Yüksel. *Abdulkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*. Ankara: Ankara Üniveristesi, Doktora Tezi, 2006.
- Gürer, Dilaver. "Tasavvufun Konusu ve Gayesi". *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Hacı Bektâş-ı Veli. *Makâlât*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Hakîm, Suad el. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yay., 2017.
- Herevî, Abdullah Ensârî el. *Menazilü's-Sairîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408.
- Hücvirî. *Hakikat Bilgisi-Keşfu'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-Mahcûb*. çev. Muhammed Ahmed Kâvrî. Pakistan: Mektebeti Şems ve Kamer, 2012.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *El-İbâne an Turuki'l-Kâsidîn- Tasavvuf İstilahları*. çev. Ahmet Yıldırım. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2014.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ty.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-hikem*. ed. Mahmud Erol Kılıç - Abdurrahim Alkış. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbnü'l-Arabî. *İstilahâtü's-Sûfiyye*. çev. Hasan Şahin vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- İbnül-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- İsmail Ankaravi. *Minhâcu'l-fukara*. ed. Saadetin Ekici. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Kelâbazî, Muhammed ibn-İshâq al. *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*. ed. Süleyman Uludağ. Sultanahmet/İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

- Kara, Mustafa. "Fenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kâşânî, Abdurrezzâk. *Istilâhâtü's-Sûfiyye*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- Kâşânî, Mahmûd bin Ali. *Misbahu'l-Hidaye Ve Miftahu'l-Kifaye-Tasavvufun Ana Esasları*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012.
- Kâşgarî, Yakub Han. *Fusûsü'l-hikem mâ şerh-ı müsemmâ bihî tavzîhu'l-beyân*. Dehlî: Matbau İftihar, 1897.
- Kâşgarî, Yakub Han. *Tasavvufi Risale*. İzmir: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, no. 911, 911.
- Kâşgarî, Yakub Han. *Tuhfetü'l-ihvân fî ma'rifeti sırr-ı ihâta-i yezdân*. İzmir: Ali Emirî-Şer'iyye, no: 911., Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. çev. Ahmed Şemseddin. Bayrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. ed. Mustafa Tahralı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kuşeyrî, Abdulkarim. *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*. çev. Mahmud Abdulhalim - Mahmud b. Şerif. Kahire: Daru's-Şa'b, 1409.
- Mekkî, Ebû Talib el. *Kûtu'l-Kulûb-Kalplerin Azığı*. çev. Çiçek Yakup - Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: Sistem Matbacılık, 2004.
- Özbek, Gökhan. *Cüneyd-i Bağdâdî'nin Tevhîd Anlayışı*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özler, Mevlüt. "Tevhîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an Ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: Yeni Boyut, 4. Basım, 1990.
- Schimmel, Annemarie. *Hallac "Kurtarın Beni Tanrı'dan"*. çev. G. Ahmetcan Asena. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 7. Basım, 2021.
- Tek, Abdurrezzak. *Tasavvufî mertebeler: Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği*. İstanbul: Emin Yayınları, 2008.
- Topaloğlu, Bekir. "Tövbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/279-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Duâ (Tasavvufta Duâ Anlayışı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/535-536. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. *Kuşeyrî Risâlesi-er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*. çev. Süleyman Uludağ. Sultanahmet, İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Uludağ, Süleyman. "Takvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Tevhîd (Tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/21-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf Ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ, 1. Basım, 2015.